

wijsbegeerte

88e JAARGANG – AFLEVERING 3 – JULI 1996 – INHOUD

Artikelen

MAUREEN SIE, Theoria en de prioriteit van het praktische 173

LIEKE VAN DER SCHEER, De retorische kracht van meerduidigheid: Het niet-schaden
argument in de medische ethiek 192

Congresbespreking

Anne Ruth Mackor en Jeanne Peijnenburg bespreken een symposium over *Human action*
and causality 208

Discussie

M.K.D. Schouten en H. Looren de Jong over functies en 'affordances'; F. Buekens'
replik op J. Sleutels inzake 'beschermingsfactorontologie' en de relationistische
opvatting van mentale inhoud; en een reactie op Wim Klevers bespreking van een Gronings
proefschrift over Spinoza 216

Recensies

van twee publicaties over milieufilosofie, en een dissertatie over economie en filosofie in de
vroege middeleeuwen 237

Mededelingen 245

algemeen nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte een academisch tijdschrift van en voor Nederlandse en Vlaamse filosofen

Het ANTW is een *algemeen* filosofisch vaktijdschrift, dat zich richt op een breed scala van deelgebieden, stromingen, discussies en perioden van de filosofie. Naast originele wetenschappelijke bijdragen worden informatieve artikelen over actuele ontwikkelingen opgenomen. Aangeboden teksten worden ter (blinde) beoordeling voorgelegd aan twee deskundigen op het betreffende deelgebied. Discussie en polemiek naar aanleiding van bijdragen worden aangemoedigd. Veel aandacht krijgt de bespreking van publikaties – niet in de laatste plaats dissertaties – van de hand van Nederlandstalige filosofen; ook hier wordt gestreefd naar diversiteit in te bespreken werken en in de keuze van recensenten. Verder is er plaats voor bibliografische overzichtsartikelen, en voor mededelingen over promoties, benoemingen, studiedagen e.d.

Redactieraad:

PROF. DR. D. BATENS – PROF. DR. A. BURMS – DR. R. CORBEY – PROF. DR. A.A. DERKSEN – PROF. DR. S. GRIFFIOEN – PROF. DR. P. JONKERS – PROF. DR. F.C.L.M. JACOBS – PROF. DR. TH.A.F. KUIPERS – DR. M. MEIJUSING – PROF. DR. A.W.M. MOOLJ – PROF. DR. E. OGER – PROF. DR. TH.C.W. OUDEMANS – PROF. DR. M.J. PETRY – PROF. DR. H. PHILIPSE – DR. H. POTT – DR. H.C. DE REGT – PROF. DR. P.J.M. VAN TONGEREN

Kernredactie:

PROF. DR. A. BURMS – DR. R. CORBEY – PROF. DR. A.A. DERKSEN – PROF. DR. P. JONKERS – PROF. DR. H. PHILIPSE – DR. H.C. DE REGT

Boeken ter recensie en correspondentie over recensies richten aan de recensieredacteur, dr. H. de Regt, adres:

ANTW / Dr. H. de Regt, Fac. Wijsbegeerte, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg

Kopij en alle overige correspondentie voor de Redactie richten aan de redactiesecretaris, dr. R. Corbey, adres:

ANTW / Dr. R. Corbey, Fac. Wijsbegeerte, Postbus 90153, 5000 LE Tilburg

Aanwijzingen voor auteurs:

Kopij in *drievoud* aanbieden, A-4, anderhalve regelafstand, in voorkeurspelling. Men streef naar beperking van de omvang en vermijding van afkortingen. Op een los vel graag bijvoegen (1) een CV (naam, tussen haakjes geboortjaar, werkkring, onderzoeksgebied(en) en/of belangrijke publikatie(s), correspondentie-adres), en (2) een samenvatting in het Engels van ten hoogste 100 woorden. Vermeld ook uw telefoonnummer, en, zo mogelijk, het totale aantal woorden van uw tekst. Bij acceptatie zal gevraagd worden om een identieke versie van de tekst op floppy, bij voorkeur in WP, en ontvangen auteurs te zijner tijd een drukproef van de gezette tekst ter correctie. Wijze van citeren: G. Heymans, *Einführung in die Ethik*, Leipzig 1934², 16 vv., 31-38; H. G. Bohnert, 'The semiotic status of commands', *Philosophy of Science* 12 (1945), 302-304.

THEORIA EN DE PRIORITEIT VAN HET PRAKTISCHE

Maureen Sie*

"The Manifestation of [...] thought is not knowledge ..."

Hannah Arendt¹

Volgens Richard Bernstein is er in de hedendaagse wijsbegeerte een nieuwe conversatie gaande waarin een grote groep denkers een pleidooi houdt voor de 'prioriteit van het praktische'.² Bernstein noemt Gadamer, Arendt, Habermas en Rorty als de belangrijkste vertegenwoordigers van deze groep. Wat deze denkers van elkaar onderscheidt is hun antwoord op de vraag *hoe* we de zogenaamde 'prioriteit van het praktische' gestalte moeten geven. Ik wil me in dit artikel concentreren op één aspect van deze discussie, te weten: de plaats van de theoretische houding, het vormen van theorieën en de activiteit van het theoretiseren (in het vervolg aangeduid als *theoria*) in de praktijk. Volgens velen noodzaakt de prioriteit van het praktische een keuze tegen *theoria*, bijvoorbeeld in het voordeel van 'narrativiteit'. Het idee daarachter is dat het onze praktijk ten goede zou komen als de grote omvattende 'meta-theorieën' van de filosofie ruimte zouden maken voor aan tijd en plaats gebonden narratieven. Ik zal betogen dat het voorstel van een narratieve wending berust op een onhoudbaar radicaal onderscheid tussen theorie en praktijk. Wanneer we het onderscheid tussen praktijk en theorie begrijpen als een *gradueel* onderscheid, wordt duidelijk waarom het vervangen van theorieën door narratieven niet werkt.

Ik zal mij in dit artikel concentreren op de meest invloedrijke vertegenwoordiger van de narratieve wending, Richard Rorty. In het eerste deel zal ik kort Rorty's anti-theoria houding bespreken, zoals uiteengezet in *Contingency, Irony and Solidarity*.³ Rorty onderkent twee aspecten aan theoria die het tot onderwerp van discussie maken. Enerzijds is onduidelijk hoe we na het wegvallen van het geloof in absolute fundamenteën en universele normen en waarden, de claims die we doen wanneer we theoretiseren nog waar kunnen maken. Anderzijds is het idee dat het

¹ H. Arendt, *Thinking. The Life of the Mind I*, Martin Secker and Warburg Limited (1978), p. 193.

² R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell (1985).

³ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press (1989). Hierna zal ik naar dit werk verwijzen met: Rorty (1989). Zie voor wat betreft Rorty's anti-theoria houding ook het artikel "Habermas and Lyotard on Postmodernity", p.174-175 en "Philosophy as science, as metaphor, and as politics", p. 25, beide in: *Essays on Heidegger and Others; Philosophical Papers II*, Cambridge University Press (1991).

* Maureen Sie (1966). Studeerde in 1992 af in de wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit Utrecht. Daar is ze sinds 1992 verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte, sinds 1994 als OiO voor een onderzoek naar 'morele verantwoordelijkheid, zelf en handelen' in de angelsaksische filosofie. Adres: Faculteit Wijsbegeerte, Heidelberglaan 8, 3584 CS Utrecht.

theoretiseren de enige mogelijkheid is van kritiek op en verandering van door ons als onrechtvaardig ervaren praktijken, volgens hem, een misvatting.

In het tweede deel van dit artikel zal ik laten zien dat Rorty's bespreking van het theoretiseren voorbijgaat aan de rol en functie die het theoretiseren speelt in de praktijk van het alledaagse leven. Ik zal in dit deel een onderscheid maken tussen drie activiteiten te weten: participeren, observeren en theoretiseren. Grofweg corresponderen deze activiteiten met het alledaagse onderscheid tussen 'omgaan met' (participeren), 'kijken naar' (observeren) en 'denken' of 'speculeren over' (theoretiseren). Ik zal betogen dat we om het onderscheid tussen praktijk en theorie goed te begrijpen, twee tegenstellingen nodig hebben namelijk: de tegenstelling tussen *participeren* en *observeren* enerzijds en die tussen *observeren* en *theoretiseren* anderzijds. Wanneer we dit begrijpen wordt duidelijk waarom we enerzijds het theoretiseren zien als een streven naar (algemeen)geldigheid en waarom we anderzijds het theoretiseren begrijpen als een kritisch vermogen dat verandering op cultureel, wetenschappelijk en sociaal terrein mogelijk maakt – ook wanneer we niet langer geloven in het bestaan van absolute fundamenteën en universele normen en waarden.⁴

In het derde deel van dit artikel zal ik betogen dat we Rorty's kritiek op theoria beter en helder kunnen formuleren in termen van een kritiek op de activiteit en het doel van het *observeren*. Rorty wil laten zien dat er niet zoiets bestaat als simpelweg 'schouwen' (observeren). Hij wil dit laten zien omdat het beroep op 'een geprivilegieerd zicht op de werkelijkheid' de zogenaamde 'menselijke conversatie' frustreert, en onze praktijk daarmee meer kwaad doet dan goed. We kunnen deze kritiek echter, zo zal ik betogen, uitstekend honoreren zonder een radicaal anti-theoria standpunt in te nemen. Dit is beter wanneer men wil ijveren voor de zogenaamde 'prioriteit van het praktische', omdat in onze alledaagse praktijk het theoretiseren het enige vermogen is dat de macht der gewoonte, de ongetoetste vooroordelen, concepten en ideeën waarvan wij gebruik moeten maken wanneer wij handelen, kan ondermijnen. Niet het streven naar een (algemeen)geldige theorie of een zicht op hoe de dingen 'werkelijk zijn' frustreren de mogelijkheid van een open conversatie, communicatie en dialoog, maar de macht der gewoonte en de noodzaak te reageren en te handelen in een reeds bestaande praktijk.

1 Rorty over Theoria

Rorty wil de menselijke conversatie vrijwaren van al die autoriteiten – metafysici, metafysische theorieën – die menen zich op grond van een 'inzicht in de zaken zelf' niet in een discussie te bevinden maar erboven. In dit licht doet hij een oproep een keuze te maken 'against theory and toward narrative.' [Rorty (1989)]. Met narratieven doelt Rorty op het type van verhalen waarin geen vragen en antwoorden geformuleerd worden die de persoonlijke context en achtergrond van de auteur overschrijden. Rorty wil laten zien dat theoria, als een middel om door ons als onrechtvaardig ervaren praktijken te kritiseren, overbodig is.

⁴ Omwille van mijn argument ga ik er in dit artikel vanuit dat het scepticisme ten aanzien van absolute fundamenteën en universele normen en waarden gemeengoed is. Of dit scepticisme gerechtvaardigd is of niet laat ik buiten beschouwing. De kern van mijn argument is dat de kwestie van het belang en de waarde van het theoretiseren onafhankelijk is van de kwestie van het bestaan en de mogelijkheid van kennis van absolute fundamenteën en universele normen en waarden.

Kritiek en verandering zijn volgens hem even goed, zo niet beter mogelijk in een 'gepoëtiseerde' samenleving. Dit is een samenleving waarin het vertellen van verhalen en het serieus nemen van metaforen en dichterlijke creaties gemeengoed is.⁵ In zo'n samenleving kunnen we protesteren tegen onrechtvaardigheid in naam van de samenleving zelf, in naam van het beeld dat we door onze verhalen van onszelf hebben [Rorty (1989), p. 60]. Wanneer we onze samenleving bijvoorbeeld zien (of willen zien) als een liberale samenleving, dan kunnen we met behulp van dat zelfbeeld de toestanden kritiseren die niet met dit liberale zelfbeeld stroken. Voorts is het volgens Rorty met behulp van verhalen mogelijk ons solidariteitsgevoel (dat volgens hem in eerste instantie altijd lokaal is [Rorty (1989), p. 190]), langzaam uit te breiden over een steeds grotere groep mensen.⁶ Ook hier hebben we geen theorieën nodig over de menselijke natuur – over wat ons verbindt met of onderscheidt van anderen – maar slechts verhalen over, of van, mensen uit de zogenaamde 'zij' groep (mensen met wie 'wij' ons in eerste instantie niet verbonden voelen).⁷

Het voordeel dat deze 'narratieve wending' onze praktijk zou brengen is het verdwijnen van de mogelijkheid dogmatische claims te doen, claims op een inzicht in 'de zaken zelf'. Wanneer wij theoretiseren proberen we volgens Rorty namelijk een gezichtspunt in te nemen "...from a considerable distance: ...to rise above the plurality of appearances in the hope that seen from the heights, an unexpected unity will become evident – a unity which is a sign that something *real* has been glimpsed, something which stands behind the appearances and produces them." [Rorty (1989), p. 96].

Het doel van de ironicus – het volstrekt geseculariseerde personage dat de hoofdrol speelt in het post-Filosofische⁸ tijdperk dat Rorty ons schetst – is de drang te theoretiseren zo goed te begrijpen dat zij zich er volledig van kan bevrijden [Rorty (1989), p.97]. Zij wil zich van deze drang bevrijden omdat ze zich bewust is van de 'contingentie en historische bepaaldheid' van haar inzichten. De ironicus realiseert zich, in tegenstelling tot de traditionele metafysicus, dat zij geen geprivilegieerd zicht heeft op de werkelijkheid en dat zij derhalve de mensen niet kan vertellen wat ze moeten doen of laten op grond van een inzicht in bijvoorbeeld 'de werkelijke natuur van de mens' [Rorty (1989), p. 73]. De ironicus ziet dat zij geen morele leermeester van de mensheid kan zijn en dat zij niets bij te dragen heeft aan

⁵ Rorty stelt: "We need a redescription of liberalism as the hope that culture as a whole can be poeticized rather as the enlightenment hope that it can be rationalized or scientized." [Rorty (1989) p. 53]

⁶ Dit door: "...enlarging our acquaintance...with strange people (Alcibiades, Julien Sorel), strange families (the Karamazovs, the Casaubons), and strange communities (the Teutonic Knights, the Nuer, the mandarins of the Sung)" [Rorty (1989), p. 80]

⁷ Verhalen 'over' andere mensen hebben we volgens Rorty nodig omdat mensen wanneer ze werkelijk lijden geen vocabulaire hebben om een verhaal te vertellen [Rorty (1989), p.94].

⁸ Onder Filosofisch met een hoofdletter verstaat Rorty het idee dat het goede, ware en rationele gediend wordt door meer kennis over het Goede, Ware en Rationele. Dit in tegenstelling tot een filosofie opvatting zoals die van Sellars: "...an attempt to see how things ... hang together, in the broadest possible sense of the term." [R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Harvester Press Limited (1982), p. XIV]. Ik heb er in dit artikel voor gekozen niet te spreken over Rorty's filosofie-opvatting omdat zijn kritiek op theoria aan zijn kritiek op Filosofie ten grondslag ligt.

de verbetering van onze samenleving.⁹ Waar de traditionele theoreticus, volgens Rorty, dacht dat zijn inzichten een relevantie hadden voor meer mensen dan hemzelf, realiseert de ironicus zich dat haar inzichten de grenzen van haar private, contingente historische situatie niet overschrijden. Zij poogt slechts een verhaal te vertellen, een verhaal dat er één is onder vele. Dit maakt dat in de post-theoretische cultuur alle verhalen op hetzelfde niveau tegen elkaar uitgespeeld worden. De ironicus probeert het zogenaamde 'uiteindelijke vocabulaire' (*final vocabulary*) van mensen – het vocabulaire waarmee ze hun medemensen en de wereld evalueren en kritiseren – niet te toetsen, te beschrijven of te bespreken in een 'meta-vocabulaire' maar plaatst er slechts een eigen uiteindelijk vocabulaire tegenover [Rorty (1989), p. 80].

De vraag is echter hoe relevant deze positie is voor de vraag naar de plaats van theoria in de praktijk. Het lijkt erop dat Rorty's bezwaren tegen theoria zich voornamelijk richten tegen het ontwikkelen van meta-theorieën: theorieën over andere verhalen, ideeën en theorieën. Een helder onderscheid tussen de verschillende niveaus van theorieën vinden we in Rorty's werk niet.¹⁰ Wat wèl duidelijk is, is dat volgens hem, een claim op (algemeen)geldigheid en universaliteit in het vertellen van verhalen en het geven van herbeschrijvingen voorkomen wordt.¹¹ Daarom stelt Rorty dat: "...novels are a safer medium than theory for expressing one's recognition of the relativity and contingency of authority figures." [Rorty (1989), p. 107]. Het verhaal of de roman is een *veiliger* medium om het inzicht in de contingentie en historische bepaaldheid te formuleren. Dit omdat een verhaal, in tegenstelling tot een theorie, een begin en einde in de tijd heeft. Rorty wil af van het theoretiseren omdat het resulteert in schijnbaar 'voor allen geldige beschouwingen' over bijvoorbeeld de wereld, de mens en de geschiedenis. In een theorie komt de historische contingentie niet tot uitdrukking. Daarom stelt Rorty een ander produkt voor: het verhaal met een begin en einde in de tijd, of een gedicht als expressie van een auteur met een begin en einde in de tijd.¹² Wat hiermee echter betoogd is, is dat een verhaal minder pretenties (op geldigheid) heeft dan een theorie. Om te weten of dit relevant is voor de vraag naar de plaats van theoria in de praktijk moeten we eerst weten of het ontwikkelen van inzichten, theorieën of ideeën die voor méér mensen relevant zijn dan alleen voor degene die ze ontwikkelt, onze praktijk ten

⁹ Volgens Rorty lijkt de ironicus daarom meer op de dichter dan op de traditionele metafysicus. De dichter is gericht op zelfcreatie en realiseert zich de contingentie van zijn bestaan [Rorty (1989), p. 25]. 'De dichter' wijst bij Rorty echter niet naar meer dan: 'diegene die het willekeurige en toevallige niet tracht te onderscheiden van het noodzakelijke en essentiële' [zie Rorty (1989), p. 29]. Martin Hollis stelt als kritiek op Rorty's kenschetsing van de dichter volkomen terecht dat: "To every poet there is ..an opposite poet." [M. Hollis, "The Poetics of Personhood", in: *Reading Rorty*, A. R. Malachowski (ed.), Basil Blackwell Ltd, UK (1990), p. 246].

¹⁰ Zie voor een sterke kritiek op de verschillende niveaus in Rorty's werk: C. Taylor, "Rorty in the Epistemological Tradition", in: *Reading Rorty*, A. R. Malachowski (ed.), Basil Blackwell Ltd, UK (1990).

¹¹ Rorty maakt nergens duidelijk wat het 'herbeschrijven' als activiteit precies is. De notie moet echter begrepen worden in het licht van zijn opvatting dat er niet simpelweg iets als 'een van enige beschrijving onafhankelijke wereld' is. Ik kom hier later in dit artikel nog op terug.

¹² Zie voor de implicaties van en kritiek op Rorty's suggestie dat hij zich aan de literatuur-kant van de dichotomie met theorie plaatst het artikel van Michael Fischer, "Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's 'Defence' of Literary Culture", in: *Reading Rorty*, Malachowski, Alan, R. (ed.), Basil Blackwell Ltd, UK (1990).

goede komt. Afgezien van de vraag of deze inzichten, theorieën en ideeën (algemeen) geldig zijn kunnen we ons immers afvragen of het streven naar deze geldigheid (en de vraag is wat dat nu precies is) niet onontbeerlijk is voor de wijze waarop we met onszelf, elkaar en de wereld omgaan.

Wanneer wij normaliter door ons als onrechtvaardig ervaren praktijken kritiseren door een poging te doen afstand te nemen van onze contingente historische situatie en te streven naar een (algemeen)geldig inzicht, waarom zou het resultaat van deze poging (bijvoorbeeld een theorie) dan niet naast Rorty's zogenaamde narratieven kunnen dienen als een instrument van kritiek? In dat geval zou de menselijke conversatie in het post-Filosofische tijdperk (opgevat als het tijdperk waarin we niet langer geloven in absolute fundamenteën en universele normen en waarden) uit verhalen, gedichten en theorieën bestaan. Op zichzelf vereist dit niet dat we een meta-theorie (of meta-vocabulaire) nodig hebben, een theorie die de overgang van de ene theorie naar de andere of van het ene vocabulaire naar het andere verklaart (op grond van een inzicht in 'de wereld zelf'). De overgang van de ene theorie naar de andere, van het ene verhaal naar het andere, kunnen we eventueel geheel in overeenstemming met Rorty's ideeën zien als een toevalstreffer: "With luck – the sort of luck which makes the difference between genius and eccentricity – that language will also strike the next generation as inevitable. Their behaviors will bear that impress" [Rorty (1989), p. 29].

Tegen de mogelijkheid theorieën naast verhalen in de menselijke conversatie toe te staan, heeft Rorty geen werkelijk argument. Hij wil dit ook niet geven omdat hij slechts de voordelen wil laten zien van een cultuur waarin theorieën niet langer het wisselgeld van verandering en kritiek zijn [Rorty (1989), p. 9].

In het navolgende zal ik betogen dat we, wanneer we theoretiseren, inderdaad een poging doen een situatie, voorval of gebeurtenis 'from a considerable distance' te bekijken. We doen dit echter, zo zal ik beweren, op het moment dat de verhalen die we tot onze beschikking hebben niet langer volstaan om een bepaalde situatie te begrijpen. Het theoretiseren is als *activiteit* weliswaar verbonden met het streven naar (algemeen)geldigheid, het *doel* van deze activiteit is echter een herstel van de betekenisvolheid van een gebeurtenis of situatie.

2 De praktijk van het participeren

Hoe kunnen we de abstracte tegenstelling tussen de 'praktijk' of 'het praktische' en de 'theorie' of 'het theoretische' begrijpen? Ik zal betogen dat we voor een goed begrip van het onderscheid tussen praktijk en theorie een onderscheid moeten maken tussen drie activiteiten, te weten: participeren, observeren en theoretiseren. Het onderscheid tussen deze drie activiteiten is gradueel en betrekkelijk. Om de tegenstelling en spanning tussen theorie en praktijk te begrijpen moeten we echter beginnen het onderscheid in radicale bewoordingen te bevatten.

In de praktijk kunnen we een vorm van handelen onderscheiden die 'gedachte-loos' is. Deze vorm van handelen zouden we 'participeren' kunnen noemen. Letterlijk betekent participeren: 'deelnemen aan' en kan het betekenen dat we in passieve zin ergens 'deel van zijn'. Ik zal de term echter gebruiken in de meer actieve zin waarin we letterlijk 'opgaan in' datgene waaraan we deelnemen. Participeren staat dan voor het 'direct en onmiddellijk reageren op dat wat ons overkomt'. Het observeren en theoretiseren contrasteren met het participeren in zoverre ze pas plaats kunnen vinden nadat we afgezien hebben van onze directe en on-

middellijke reactie. Dit 'afzien van de directe en onmiddellijke reactie', wat ik ook wel het verlaten van de 'reactieve houding' zal noemen blijkt echter – op twee manieren – voor mensen een natuurlijke wijze van reageren. Allereerst komt het vermogen tot observeren in beeld wanneer onze 'verwachtingen' en daarmee onze directe en onmiddellijke reacties, gefrustreerd worden. Daarnaast is onze reactieve praktijk in het algemeen, de wijze waarop wij direct en onmiddellijk reageren, niet te begrijpen zonder een vermogen tot observeren en theoretiseren te vooronderstellen.

2.1 *Participeren en Observeren*

Wanneer wij participeren reageren we op datgene wat ons overkomt, zonder dat dat onderbroken of voorafgegaan wordt door een 'denk-act'.

Een illustratie van wat ik bedoel met participeren is het autorijden terwijl we in gesprek zijn met een medepassagier. We zijn in staat kilometers zonder brokken af te leggen terwijl onze gedachten niet bij het verkeer, de verkeerstekens en het functioneren van de auto zijn, maar bijvoorbeeld bij het onderwerp van gesprek. Blijkbaar vereist onze deelname aan het verkeer niet dat we er 'met ons hoofd bij zijn'. De verkeerstekens waarop wij gereageerd hebben functioneren als 'prikkel' voor ons gedrag, ze reguleren op een automatische en directe wijze onze reacties.¹³ Veel van onze activiteit in de wereld laat zich als zodanig omschrijven. Wanneer ik 's ochtends vroeg koffie ga zetten *omdat* ik denk 'ik heb trek in een kop koffie' dan is er strikt gezien weliswaar een 'denkact' voorafgegaan aan het zetten van een kop koffie, maar de *activiteit van het koffiezetten* is grotendeels automatisch. Er gaat niet telkens, aan alle afzonderlijke handelingen die nodig zijn voor het zetten van koffie, een denkact vooraf. De 'koffie' – de gedachte aan koffie – is het intentioneel object van alle handelingen die plaatsvinden tot aan het feitelijk drinken van de koffie. Net zoals in het geval van het autorijden het intentioneel object 'naar huis' voorafgaat aan alle afzonderlijke handelingen die tijdens de rit naar huis nodig zijn. Wanneer nu, bijvoorbeeld in het geval van de koffie 's ochtends, onverwachts iets mis gaat – de koffie uitblijft – kunnen we twee mogelijke reacties onderscheiden.

De eerste reactie is direct en onmiddellijk. Het niet functioneren van het koffiezetapparaat fungeert daarin als directe aanleiding/prikkel voor mijn gedrag. Afhankelijk van de soort persoon die ik ben en het been waarmee ik ben opgestaan, sla ik bijvoorbeeld uit woede het apparaat aan diggelen. Een tweede mogelijkheid is dat ik al mijn reacties staak, midden in de keuken stilsta, en vanuit deze stilstand bezie in welke situatie ik mij bevind. Afhankelijk van de situatie waarin ik me bevind kan ik er dan bijvoorbeeld achterkomen dat iemand de stekker uit het stopcontact getrokken heeft of dat het apparaat de hele nacht heeft aangestaan en ik het in plaats van aan, uit gezet heb.

Deze twee reacties zijn zoals gezegd van elkaar te onderscheiden. De tweede

¹³ De term 'prikkel' gebruik ik om recht te doen aan het directe en onmiddellijke karakter van onze reacties. Het moet echter heel ruim opgevat worden. Alles waar we direct en onmiddellijk op (kunnen) reageren kan als prikkel omschreven worden. Dit omvat naast tekens bijvoorbeeld ook vragen, woorden, het horen overgaan van de telefoon, het zien van een pitbull, het ruiken van een sigaret etc.

reactie is immers slechts mogelijk door het afzien van de eerste reactie. Pas ná het afzien van een onmiddellijke reactie – in dit geval woede – is er ruimte voor het ‘bezien van de situatie’. Het observeren is in het bovenstaande voorbeeld echter duidelijk voor mensen de meest gangbare reactie. We zijn gewend aan het observeren als een gangbare reactie en als een vanzelfsprekend onderdeel van ons reageren.¹⁴ Hierdoor klinkt het onderscheid nogal geforceerd. De reden om het toch te maken is dat het voorafgaat aan het (meer gangbare) onderscheid tussen de objectieve en de participerende houding. In dit laatste onderscheid wordt de participerende houding geassocieerd met de persoonlijke, betrokken en morele houding.¹⁵ Hierdoor komt de participerende houding in contrast te staan met een ‘objectieve’ houding waarin personen en hun handelingen gezien worden ‘*as part of the order of nature, causally determined or not*’.¹⁶ In het onderscheid dat ik maak tussen participeren en observeren is van deze zogenaamde ‘objectieve houding’ nog geen sprake. Het is niet de tegenstelling tussen objectief in de zin van *neutraal* en subjectief in de zin van *gekleurd* of *vertekend*, die in het initiële contrast tussen participeren en observeren van belang is. Het is het contrast tussen subjectief in de zin van *direct* en *onmiddellijk* en objectief in de zin van *uitgesteld* en *bemiddeld*. De mate waarin het observeren leidt tot een neutrale en ongekleurde perceptie is graduueel en betrekkelijk.¹⁷ Dit zien we wanneer we bekijken hoe de activiteit van het observeren functioneert.

Stel, persoon X vraagt aan persoon Y: “voel je je wel helemaal lekker?” X stelt deze vraag om te achterhalen of Y zich wel helemaal lekker voelt. Persoon X krijgt echter op zijn vraag aan persoon Y, geen antwoord maar een agressieve duw in zijn zij. Nu kan persoon X – zoals in het geval van het disfunctioneren van het koffiezetapparaat – op twee manieren reageren. De ene reactie is de directe reactie. Dit komt er op neer dat X, afhankelijk van de soort persoon die hij is, de benen neemt of terugslaat. X neemt in dit geval de situatie waarin hij door Y geslagen

¹⁴ Iemand die dit onderscheid en deze wisselwerking helder heeft geformuleerd (in verband met de sociale wetenschappen) is Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Julius Springer Verlag, Wenen (1932).

¹⁵ Zo verwoordt bijvoorbeeld P. F. Strawson dit contrast als het contrast tussen de betrokken, persoonlijke en sociale houding en de onbetrokken, objectieve en naturalistische houding [P. F. Strawson, *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, USA (1985), p. 36]. Hoewel de participerende houding volgens Strawson de meest ‘natuurlijke’ is, zijn wij in staat andere mensen te zien: “in a purely objective light – to see another or others simply as natural creatures whose behavior ... we may seek to understand, predict and perhaps control in just such a sense as that in which we may seek to understand, predict and control the behavior of nonpersonal objects in nature.” [Strawson (1985) p. 34].

¹⁶ T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press (1986), p. 110. Nagel noemt dit *physical objectivity* en is van mening dat deze conceptie van de wereld niet uitputtend is.

¹⁷ Overigens is dit eveneens wat Nagel wil betogen. Hij meent dat het ‘objectieve standpunt’ slechts een deel van de werkelijkheid beschrijft. Het kan echter niet: “...account for perceptions, specific viewpoints and the mental activity of forming such an objective account.” [Nagel *The View from Nowhere*, Oxford University Press (1986), p. 15]. Nagel gaat er wat mij betreft echter ten onrechte vanuit dat de we in het najagen van objectiviteit als enige doel het vergroten van ‘ons zicht op de realiteit’ hebben [Nagel (1986), p. 91]. Hierdoor kan Rorty hem terzijde schuiven als een traditioneel filosoof die met ‘de realiteit’ in het vaandel andere verhalen van de ‘menselijke conversatie’ tracht buiten te sluiten. Zie “Philosophy as science, as metaphor, and as politics” in: *Essays on Heidegger and Others; Philosophical Papers II*, Cambridge University Press (1991), p.22/23.

wordt als uitgangspunt en reageert er op een automatische en directe wijze op door weg te lopen dan wel terug te slaan. X kan echter eveneens – en dit is de tweede mogelijkheid – afstand nemen van het gebeuren en van de directe emoties en gevoelens die de duw van Y hebben losgemaakt. Dit zouden we een poging kunnen noemen de dingen te zien vanuit een ‘onbetrokken perspectief’. Waarbij ‘onbetrokken’ staat voor ‘niet direct aangedaan’ ofwel voor ‘niet tot een directe en onmiddellijke reactie uitgelokt’. X maakt zich los van zijn directe betrokkenheid met het gebeuren, dat wat de duw van persoon Y in hem losmaakt, en neemt een ‘extern perspectief’ in. Extern en onbetrokken echter slechts in die mate die vereist is voor de situatie. Zo zou X zich af kunnen vragen of zijn vraag niet als een vraag, maar als een cynische opmerking opgevat is. X probeert met die vraag een verklaring te vinden voor het gedrag van Y. Hij doet dit om de toestand te herstellen waarin hij zich met Y bevond vóór dat hij van hem een duwtje kreeg. Dat wil zeggen de toestand waarin X en Y een *wederzijdse reactieve oriëntatie* hadden. Wanneer het X lukt het voorval te begrijpen (er letterlijk een betekenis aan te geven) dan is hij in staat op een dusdanige manier te reageren dat zijn reactie aansluit bij de verwachtingen van Y (ook al zou het voorval in een gevecht resulteren). De betekenis die X aan de situatie gegeven heeft wordt op ‘adequatie’ getoetst door de reactie op zijn eigen reactie. Stel dat hij bedacht heeft dat zijn vraag door Y cynisch opgevat is en hij Y zijn excuses aanbiedt. Y zal dan met het accepteren van de excuses, de interpretatie van X bevestigen.

Het onderscheid tussen participeren en observeren zoals ik het wil maken parasiteert op het feit dat praktisch elke ‘negatieve ervaring’ tot een observerende houding dwingt. Onder ‘negatieve ervaring’ versta ik die ervaring waarvan wij, om welke reden dan ook, aan de betekenis twijfelen. Een ervaring, met andere woorden, die wij vanuit onze reactieve houding niet in de ‘stroom der dingen’ kunnen inpassen.¹⁸ Dit maakt duidelijk dat het observeren in de praktijk niet ondernomen wordt met als *doel* een ‘objectief’ (algemeen)geldig inzicht maar dat het in eerste instantie gemotiveerd wordt door de noodzaak te reageren op dat wat ons overkomt.

Het onderscheid tussen participeren en observeren en het belang ervan, komt in beeld wanneer de reactieve houding gefrustreerd wordt. De observerende houding dient in zulke gevallen een praktisch doel: het herstellen van de reactieve houding die nodig is voor succesvolle sociale interactie. Dit doel wordt niet gediend met het

¹⁸ Vgl. J. D. Velleman *Practical Reflection*, Princeton University Press (1989). Velleman trekt in dit werk vanuit de negatieve ervaring ‘niet te weten of te begrijpen waarmee je bezig bent’. Hij beweert dat het feit dat wij stoppen om na te denken wanneer we niet verder komen dan een *prima facie* beschrijving van ons gedrag – als we bijvoorbeeld ons realiseren dat we lopen over de Oude Gracht maar niet weten waarom – onthult dat in ons handelen ook de verlangens naar ‘zelfbewustzijn’ (awareness) en ‘zelfbegrip’ (self-understanding) effectief zijn. Ten eerste vervangen we het doen van iets wat we niet begrijpen (namelijk het lopen over de Oude Gracht) door het doen van iets wat we wel begrijpen (namelijk het nadenken over wat we nu eigenlijk aan het doen zijn) en ten tweede worden we blijkbaar gedreven door de wens te weten wat we aan het doen zijn. Dit leidt ertoe dat Velleman stelt dat praktische reflectie een soort van theoretische reflectie is, namelijk eveneens gericht op kennis. Zoals duidelijk mag zijn ben ik eerder geneigd theoretische reflectie een soort van praktische reflectie te noemen – één manier om betekenis te genereren. Een herformulering waar Velleman het waarschijnlijk niet oneens mee zal zijn, daar hij zelf stelt dat: ‘...making sense, [...] is the foundation of our practical nature’ [Velleman (1998), p.318].

innemen van een 'objectieve houding' waarin we streven naar een soort universele (algemeen)geldigheid. Men stelt de reactie op een bepaalde gebeurtenis uit om te zien of er een *interpretatie* mogelijk is die ook door de ander gedeeld wordt.¹⁹ De geldigheid van de na het uitstellen van de directe reactie verworven inzichten heeft betrekking op een gebied dat de grenzen van de situatie die aanleiding was voor het voorval, niet overschrijdt. Verder wordt deze geldigheid niet domweg gesteld maar voorondersteld en getoetst in de poging de interactie, die hier een vorm van communicatie is geworden, te herstellen.

De observerende houding is echter niet exclusief verbonden aan de *sociale* interactie. Ook in het geval van het disfunctioneren van het koffiezetapparaat wordt de succesvolle interactie gefrustreerd en leidt het tot het afstand nemen van de reactieve attitude.²⁰ Ook hier wordt het onbetrokken perspectief slechts ingenomen om het weer te kunnen verlaten. Het gaat wanneer wij in het alledaagse leven observeren, niet om het gedistantieerd beschouwen van personen als dingen, als '*part of the order of nature, causally determined or not*' [Nagel 1986, p. 110], maar om het distantiëren of abstraheren van de directe en onmiddellijke reactie. Of deze distantie leidt tot een objectieve of een persoonlijke visie hangt af van de context en de sociale realiteit waarin men reageert. Zo zijn we bijvoorbeeld in een overvolle bus eerder geneigd onze medepassagiers als fysische obstakels dan als personen te zien. Wanneer hier mijn directe en onmiddellijke reacties gefrustreerd worden door bijvoorbeeld de opmerking 'hé Marietje, hoe is het met jou?' wanneer ik net iemand opzij duw, dan leidt het uitstel van mijn worsteling naar de dichtsbijzijnde zitplaats eerder tot een persoonlijke dan tot een objectieve reactie.²¹

Verder gaat het in het observeren evenmin om een betekenisverlenende activiteit gesteld tegenover het participeren als een 'betekenisloze' activiteit met een stimulus-respons karakter. Wanneer mensen direct en onmiddellijk reageren op dat wat hen overkomt hebben we het niet over een reactie die zich laat verklaren door de wisselwerking tussen onze biologische constitutie en onze omgeving. Het feit dat wij op een rood stoplicht reageren *zoals* ons heen reageert op een hamerslag op onze knie, maakt nog niet dat deze reacties hetzelfde zijn. Het rode stoplicht hangt niet op een directe en onmiddellijke manier samen met onze directe en onmiddellijke reactie erop. We kunnen het fungeren van verkeerstekens, als prikkels of stimuli, slechts begrijpen tegen de achtergrond van een betekenisvolle praktijk, een praktijk waarin de prikkels en stimuli die het merendeel van ons gedrag op een

¹⁹ Waarbij de 'reactie op iets' reeds een vorm van interpretatie is. Dit kan men Wittgensteiniaans opvatten. Een woord, regel, prikkel of teken begrijpen betekent, weten hoe je het moet gebruiken, ofwel weten hoe je erop moet reageren. En dit gebruik of deze reactie kan getoetst worden aan de hand van de context die je deelt met je medemensen, ofwel aan de hand van de praxis of leefwereld waarin een bepaald teken of een bepaalde regel fungeert.

²⁰ Er is veel voor te zeggen dat we vanuit de reactieve houding geen hard onderscheid kunnen maken tussen sociale interactie en interactie meer algemeen. De reactieve houding zelf kan wel persoonlijk en sociaal zijn of onpersoonlijk en anti-sociaal maar dit wordt niet (uitsluitend) bepaald door het al dan niet persoon zijn van hetgeen waarop we reageren.

²¹ Vgl. Toulmin "Rules and their relevance for Understanding Human Behavior", in: *Understanding Other Persons*, Mischel, TH. (ed.), Basil Blackwell, Oxford (1974).

automatische en directe wijze reguleren, betekenis hebben.²² Het bestaan van deze betekenisvolle praktijk op haar beurt, kunnen we slechts begrijpen wanneer we aannemen dat we het vermogen hebben te abstraheren van onze directe en onmiddellijke reacties. Wanneer wij alleen maar reactieve wezens zouden zijn, dan zou onze 'leefwereld' niet het complexe en betekenisvolle karakter kunnen hebben dat zij heeft.²³

Het observeren moet dus niet gezien worden als de betekenisverlenende activiteit, maar als een activiteit waarin we een nieuwe of andere betekenis dan de initiële creëren.²⁴ Waarbij de 'initiële betekenis' staat voor de betekenis die een situatie heeft voordat de reactieve houding verstoord is. Het observeren is daarmee even afhankelijk van een reactieve praktijk als deze reactieve praktijk afhankelijk is van ons vermogen te observeren.

2.2 Theoretiseren

In hoeverre hebben de inzichten aangaande het observeren nu te maken met hetgeen we 'theoretiseren' noemen? In het navolgende zal ik beweren dat wat voor het onderscheid tussen observeren en participeren geldt ook voor het onderscheid tussen observeren en theoretiseren geldt. De twee zijn *als activiteit* van elkaar te onderscheiden maar ook dit onderscheid heeft zijn beperkingen.

In het geval van het voorbeeld van de vraag van X aan Y, is het observeren gericht op een herstel van de reactieve houding. Het is mogelijk dat het 'bezien van de situatie' voldoende is om een betekenis te creëren die X in staat stelt de interactie te hervatten. Als X bijvoorbeeld opmerkt dat zijn vraag cynisch is opgevat, heeft hij slechts afstand genomen van het voorval in zoverre dat noodzakelijk was om het voorval in een grotere context te bezien.

Wanneer dit niet volstaat kan X gaan theoretiseren over bijvoorbeeld het karakter van Y. Hij tracht dan Y's gedrag te structureren, te ordenen en samen te brengen onder een idee, een concept of een theorie. Stel dat X tot de conclusie komt dat Y een gesloten, labiele en onzekere vent is. Dit idee helpt hem niet slechts om het

²² Vgl. Meredith Williams' "Private States and Public Practices: Wittgenstein and Schutz on Intentionality", in het *International Philosophical Quarterly*, maart 1994. Hierin kritiseert Williams Alfred Schütz met behulp van de latere Wittgenstein. Zij contrasteert de opvatting van Schütz dat de 'betekenisloze stroom der dingen' voorzien wordt van betekenis door de (retrospectieve) spontane act van de reflectie, met Wittgensteins opvatting dat 'de stroom der dingen' of, meer Wittgensteiniaans uitgedrukt: de praxis, zelf betekenis uitmaakt.

²³ G.H. Mead baseert op dit inzicht zijn sociaal behaviorisme. In *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press (1962) komt de breuk tussen directe reactie op een prikkel en het 'afzien van reactie', wat voor mensen een 'natuurlijke' wijze van reageren is, duidelijk in beeld. Aan de hand van dit 'contrast' schetst hij hoe uit het een 'conversatie van gebaren' uiteindelijk een 'conversatie van betekenisvolle symbolen' heeft kunnen ontstaan. Cruciaal in zijn verhaal is het feit dat een bepaalde taaluiting in de toehoorder en de 'spreker' eenzelfde reactie teweeg brengt. In de 'conversatie van gebaren' is nog slechts sprake van wederzijdse reacties. Met de taaluiting wordt de conversatie echter bemiddeld door iets dat losgekoppeld is van spreker en toehoorder. Hier ontstaat het symbool of teken dat *zelf* betekenis heeft.

²⁴ Ik wil met de term 'creëren' niet persé impliceren dat we betekenis altijd actief *maken*. Ik kan me voorstellen dat een beschrijving in termen van 'op betekenis *stuiten*' eveneens adequaat is. De ontologische implicaties van de laatste formulering kan ik in het bestek van dit artikel echter niet voor mijn rekening nemen, hoewel hopelijk in mijn onderscheid tussen participeren en observeren duidelijk wordt op welke wijze wij passief zijn in 'dat wat we waarnemen'.

voorval van de agressieve duw te verklaren; het heeft een groter 'bereik'. X kan er bijvoorbeeld toekomstig gedrag van Y mee voorspellen, of er gedrag uit het verleden mee her-interpreteren. Het voorval van de agressieve duw wordt daarmee op een bepaalde manier gereduceerd tot een illustratie van het karakter van Y en personen zoals Y.²⁵ Het theoretiseren is daarmee in verhouding tot het observeren, een activiteit die poogt de eenmaligheid van een concreet voorval radicaler te verlaten. Dit wil echter niet zeggen dat de door X gevormde 'theorie' omtrent het karakter van Y geen consequenties heeft voor het voorval dat aanleiding was voor het theoretiseren. X kan bijvoorbeeld op grond van zijn conclusie besluiten zijn schouders op te halen over het voorval en Y vervolgens links te laten liggen.

Wat blijkt is dat niet slechts het afstandelijk bezien van de situatie – het observeren – de situatie een nieuwe/andere betekenis kan geven, maar dat ook de activiteit van het theoretiseren concepten, ideeën en theorieën tot gevolg kan hebben die de betekenis van een voorval verandert. Het theoretiseren verandert echter niet slechts de betekenis van het voorval maar heeft ook gevolgen voor de toekomst. Bijvoorbeeld wanneer X naar aanleiding van het voorval besluit dat hij niets meer met vervelende agressieve types als Y van doen wil hebben. Dit maakt duidelijk waarom bijvoorbeeld Rorty het theoretiseren kan verbinden met een streven naar (algemeen)geldigheid. X kan immers heel goed menen naar aanleiding van het voorval een geldige inzicht te hebben ontwikkeld, een inzicht dat relevantie heeft voor bijvoorbeeld zijn verdere gedrag ten aanzien van Y en types zoals Y. In het licht van het contrast tussen observeren en theoretiseren moeten we bij de veronderstelde link tussen theoretiseren en het streven naar (algemeen)geldigheid, echter een flinke kanttekening plaatsen.

Het lijkt op het eerste gezicht dat het 'theoretiseren' zich verhoudt tot het 'observeren' zoals 'activiteit' zich verhoudt tot 'passiviteit'. Observeren als een passieve registratie tegenover het theoretiseren waarin we dat wat we waarnemen op een nieuwe wijze actief structureren, ordenen en synthetiseren. Wanneer we echter teruggrijpen op het voorbeeld dat we gebruikten om aan te geven waar de activiteit van het observeren op neerkwam, zien we dat deze weergave van zaken onterecht is. X vroeg zich af of zijn vraag door Y als een 'cynische' opmerking opgevat was. Deze vraag wordt gesteld in een vocabulaire waarin de dingen, gebeurtenissen en taaluitingen een bepaalde betekenis hebben die niet op een directe wijze afleidbaar is uit 'dat wat aan ons verschijnt'. Een predikaat als 'cynisch' verwijst naar geen enkel eenvoudig waarneembaar of registreerbaar verschijnsel buiten een interpretatief kader om. En ook 'persoon Y', 'ik' en 'onze relatie' zijn uiteindelijk niet tot eenvoudige, pre-reflexieve data te herleiden. Pre-reflexief zijn ze slechts, zo wil ik beweren, in die zin dat ze op een automatische en directe wijze (kunnen) fungeren in de sociale interactie.

Ons gedrag en dat wat we waarnemen als we afstand nemen van de reactieve houding wordt altijd reeds bepaald en gereguleerd door regels, concepten en ideeën die het resultaat zijn van onze abstraherende en onze synthetiserende activiteiten.

²⁵ Om het voorbeeld wat meer draagkracht te geven zouden we kunnen zeggen dat het 'karakter van Y' een postulaat is van een oorzaak die achter het waarneembare gedrag van Y schuilgaat; een oorzaak met behulp waarvan Y's gedrag verder gedifferentieerd en verklaard kan worden. Met de zinsnede: 'dat wat achter de verschijnselen schuilgaat' heb ik geen zelfstandige entiteiten, 'dingen-an-sich', voor ogen, maar 'datgene wat zich niet op een pre-reflexieve wijze aan onze zintuigen presenteert'.

We kunnen het observeren en het theoretiseren derhalve niet radicaal van elkaar scheiden met behulp van de dichotomie tussen 'actief' en 'passief', 'objectief' en 'subjectief' of 'descriptief' en 'speculatief'. Dit is waarschijnlijk de reden waarom bijvoorbeeld Rorty niet over het observeren als een onderscheiden activiteit spreekt. Rorty wil ons duidelijk maken dat er niet zoiets bestaat als neutraal en objectief waarnemen 'wat het geval is'. Beschouwen en aanschouwen is slechts mogelijk wanneer we ons reeds in een bepaald taalspel of vocabulaire bevinden.²⁶ Het is echter niet duidelijk hoe en waarom dit punt moet leiden tot een afwijzing van theoria. Ook wanneer we dit punt honoreren blijft het onderscheid tussen observeren en theoretiseren zinvol. Dit omdat het ons bijvoorbeeld in staat stelt te begrijpen waarom we van deze twee activiteiten juist het theoretiseren zien als een kritische activiteit met behulp waarvan we voortgang op sociaal, cultureel en wetenschappelijk gebied kunnen bewerkstelligen; óók wanneer we niet (langer) geloven in het bestaan van absolute fundamenteën en (algemeen)geldige universele theorieën. Het observeren en theoretiseren zijn immers als activiteit van elkaar te onderscheiden in zoverre we in het observeren de situatie bekijken vanuit het vocabulaire, taalspel of conceptuele schema dat we met onze medemensen delen. In het theoretiseren echter gaan we verder en stellen we de legitimiteit van ons vocabulaire, taalspel of conceptuele schema ter sprake. Wat betreft ons voorbeeld van de vraag van X aan Y, vragen we niet of de reactie van Y veroorzaakt werd door iets in de situatie wat aan onze aandacht ontsnapt was maar of de termen waarin we de situatie gewoon zijn te beschrijven wel volstaan.²⁷ X zoekt in het theoretiseren niet naar het gemeenschappelijk perspectief (zoals in het observeren) maar vraagt zich af of hij Y, en daarmee zijn relatie met Y voorheen wel goed begrepen heeft. Het onderscheid als zodanig begrepen vereist geenszins de metafysische aanname van het bestaan van een van ons onafhankelijk werkelijkheid en de mogelijkheid van een zicht daarop.

In het initiële onderscheid tussen participeren en observeren zoals ik het geduid heb wordt het observeren immers niet verbonden met een objectieve conceptie van iets als een 'buitentalige werkelijkheid' in metafysische zin, maar wordt het gecontrasteerd met een pre-reflexieve orde – een buitentalige werkelijkheid in praktische zin – een orde waarin wij direct en onmiddellijk reageren op dat wat ons overkomt. Evenzo wordt het theoretiseren niet gecontrasteerd met een observeren waarin wij een pre-theoretische en pre-reflexieve orde (in metafysische zin) 'aanschouwen' maar met een visie op een voorval, situatie of gebeurtenis in de terminologie die wij delen met onze medemensen. Voor het theoretiseren is in dit verhaal de rol weggelegd een poging te ondernemen een voorval, een situatie of een samenleving te begrijpen vanuit een 'meta'-perspectief. Waarbij 'meta'-perspectief staat voor het perspectief dat het voorval of de situatie dat *aanleiding* was voor het theoretiseren radicaler verlaat. En dit niet met het uiteindelijke doel om te beoordelen welke verhalen of theorieën in absolute zin waar of essentieel zijn, maar om een betekenis te genereren die een succesvolle participatie herstelt. Daarmee wil ik echter niet

²⁶ Zo fungeert bijvoorbeeld een correspondentie theorie van de waarheid volgens Rorty prima, zij het altijd binnen een bepaald taalspel [Rorty (1989), p. 6].

²⁷ Waarmee ik niet wil beweren dat de grenzen van een bepaalde situatie simpelweg gegeven zijn. Op een bepaalde manier is de problematische status van het theoretiseren precies verbonden met het uitmaken van de grenzen van 'situaties'. Je kunt natuurlijk in principe alles in het licht van een 'grotere' of 'kleinere' context bezien.

beweren dat de mens een door en door praktisch wezen is en evenmin dat het streven naar een 'absoluut' meta-perspectief ondenkbaar is, maar wel dat de persoon die streeft naar een (algemeen)geldige theorie niet het paradigmatisch voorbeeld hoeft te zijn van de theoretiserende mens. Het door mij als sequens opgevoerde trio van participeren, observeren en theoretiseren heeft als sequens geen (algemeen)geldig karakter, maar maakt duidelijk hoe de verschillende activiteiten in hun onderlinge samenhang, als van elkaar onderscheiden, kunnen worden begrepen.

Wanneer onze reactieve praktijk nu altijd geconstitueerd wordt door een theoretisch kader en gereguleerd door concepten, ideeën en (al dan niet) ongetoetste vooroordelen – een these waar Rorty het zonder meer mee eens zal zijn – dan wordt het theoretiseren een kritisch vermogen bij uitstek.²⁸ Wanneer betekenis in de meest letterlijke zin van het woord *gebruik* is, en dus onmiddellijk is verbonden met de wijze waarop deze concepten, ideeën en vooroordelen fungeren in de sociale realiteit, dan is verandering van betekenis, van gewoonten, vooroordelen, normen en waarden slechts mogelijk nadat afstand is genomen van de gevestigde praktijken, radicaler nog, nadat afstand is genomen van de wijze waarop we naar deze praktijk gewend zijn te kijken. Dat de drang tot theoretiseren wellicht, zoals Rorty meent, ontstaat vanuit de 'historisch contingente situatie' van degene die theoretiseert, betekent nog niet dat de theorie, de metafysica of het verhaal dat hiervan het resultaat is geen nieuwe betekenis zou kunnen genereren, die een verandering van onze reactieve praktijken mogelijk maakt.

3 *De praktijk van het theoretiseren*

3.1 *De prioriteit van het praktische*

Een keuze voor de prioriteit van het praktische is in het licht van het voorgaande niet langer te interpreteren als een keuze tégen theoria. Theoria blijkt een onderdeel te zijn van de praktijk. De vraag is nu of er überhaupt een manier rest, om Rorty's radicale anti-theoria houding te begrijpen in het licht van een pleidooi voor de prioriteit van het praktische.

In het eerste deel van dit artikel zagen we twee mogelijke aanknopingspunten voor een radicale kritiek op theoria, te weten:

1) Wanneer we theoretiseren streven we naar een universaliteit en geldigheid die we niet kunnen waarmaken

2) Het idee dat we kunnen theoretiseren veronderstelt ten onrechte dat we een afstand kunnen nemen van onze contingente historische situatie om deze vanuit een 'geprivilegieerd zicht' op de werkelijkheid te kritiseren.

Aangaande dit laatste punt heb ik laten zien dat de mogelijkheid van het nemen van een zekere afstand niet begrepen hoeft te worden in het licht van een radicaal metafysisch onderscheid tussen 'de wereld' en 'onze visie op de wereld' (al dan niet geprivilegieerd); maar dat we het kunnen begrijpen in contrast met onze directe en onmiddellijke reacties op wat ons overkomt. Een legitimatie van het theoreti-

²⁸ Ik ben mij er van bewust dat ik een aantal verschillende betekenissen van 'theoretiseren' gebruik. Ik denk ook niet dat er, anders dan stipulatief, een vastomlijnde betekenis te geven is. Wat alle omschrijvingen echter gemeen hebben is dat ze een distantie veronderstellen en dat het eventuele resultaat ervan (een inzicht, idee, verhaal of theorie) een groter 'bereik' heeft dan de situatie die aanleiding was voor het theoretiseren.

seren vereist dan ook niet dat we de sterke positieve claim kunnen maken dat we 'een geprivilegieerd zicht op de wereld (kunnen) hebben'. Het vereist slechts dat we de zwakke negatieve claim kunnen maken 'dat onze reactieve praktijk wellicht niet gelegitimeerd is'. Dit brengt een relativering van het eerste punt met zich mee. Het theoretiseren dient niet noodzakelijk tot het ontwikkelen van een (algemeen) geldige universele theorie, maar wordt in de praktijk gemotiveerd door een negatieve ervaring en de poging de reactieve houding succesvol te herstellen. Met deze instrumentele interpretatie van onze theoretische vermogens, zal Rorty het waarschijnlijk eens zijn. Zijn pragmatische adagium dat we alles als 'waar' en 'goed' moeten beschouwen wat de uitkomst is van een vrije en open conversatie [Rorty (1989), p.84], is in feite een politieke vertaling van dit inzicht. Rorty is het in zijn pleidooi voor het praktische te doen om de bevordering van de 'openheid' en 'vrijheid' van de menselijke conversatie. Hij verzet zich met zijn anti-theoria houding tegen het streven naar (algemeen)geldigheid en universaliteit, omdat dit streven resulteert in meta-vocabulaires, meta-theorieën en een meta-taal met behulp waarvan bijdragen aan deze conversatie beoordeeld en gediskwalificeerd (kunnen) worden. Rorty ageert daarmee primair tegen de theoreticus en filosoof die zich opwerpt als (neutrale) scheidsrechter tussen rivaliserende taalspelen, vocabulaires en verhalen. Daarmee is Rorty's uitgangspunt, in tegenstelling tot het mijne, het theoretische domein. Hij constateert de nadelige aspecten van het theoretiseren (op grond van een preferentie voor de ironische positie in de filosofie) en laat vervolgens zien dat we het in de praktijk ook zonder (een bepaald soort) theorieën kunnen stellen. De vraag is echter of de menselijke conversatie die hem zo na aan het hart ligt, hoezeer zij misschien ook gefrustreerd wordt door meta-theorieën, niet gedragen wordt door de *activiteit* van het theoretiseren. Als dit het geval is dan levert dat de volgende ambiguïteit op: enerzijds is theoria de noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van een menselijke conversatie, anderzijds leidt theoria tot meta-theorieën die de menselijke conversatie verstoren. In het navolgende zal ik beweren dat deze ambiguïteit zich bij Rorty vertaalt in een onhelder onderscheid tussen theorie en praktijk.

Wat Rorty begrijpt als zijn kritiek op het theoretiseren, zo zal ik betogen, laat zich beter en helder formuleren in termen van een kritiek op de activiteit en het doel van het observeren. Deze kritiek echter heeft geen enkele praktische relevantie.

3.2 *De interne doelmatigheid van het Observeren en het Ideaal van de Absolute Observant.*

In het voorgaande deel liet ik zien dat het vermogen afstand te nemen van de reactieve houding – het observeren – de oriëntatie van mensen op dat wat hen overkomt verbetert. Dit geldt voorzover we het observeren begrijpen als een activiteit die is ingebed in de praktijk van het participeren. Het observeren *als activiteit* kent echter eveneens een *interne doelmatigheid* die – wanneer losgekoppeld van de praktijk van het participeren – geen 'natuurlijke' grenzen meer heeft.

Wanneer we observeren beoefenen we een soort ascese: we trachten een standpunt in te nemen waarin we de onmiddellijke verlangens, behoeften en doeleinden negeren die onze reacties op wat ons overkomt bepalen.²⁹ Zolang we observeren is

²⁹ Dit moet begrepen worden tegen de achtergrond van het gemaakte graduele onderscheid tussen participeren, observeren en theoretiseren.

er geen duidelijk eindpunt aan deze poging. Nadat we onze directe en onmiddellijke reacties uitgesteld hebben kunnen we pogen ook die reacties uit te stellen die bijvoorbeeld worden ingegeven door onze tijd, cultuur, onze specifieke persoonlijke achtergrond, etc. Het punt is dat er zolang we observeren geen ander eindpunt is dan 'een zicht op de zaken zelf'.

We kunnen in het algemeen stellen dat diegene die poogt te zien 'hoe de dingen werkelijk zijn' een ideaal voor ogen heeft dat we het 'ideaal van de absolute observant' kunnen noemen. Het ideaal een persoon te worden die erin slaagt volstrekt zonder 'vertekening' door zijn of haar persoonlijke doelen, verlangens, gevoelens, ideeën en opvattingen de 'ware aard der zaken' te aanschouwen. De formulering van de interne doelmatigheid van het observeren in termen van dit ideaal van de absolute observant heeft als voordeel dat we er direct de beperkingen van zien. Immers, de poging een persoon te worden 'zonder doelen, verlangens, gevoelens, ideeën en opvattingen' is als onafhankelijk nastrevenswaardig ideaal in een mensenleven op zijn zachtst gezegd merkwaardig. Wat niet wil zeggen dat het ideaal niet vruchtbaar is in onze pogingen de wereld te begrijpen.

Zo bestaat er in onze samenleving een zelfstandige praktijk rondom de activiteiten van het observeren en theoretiseren (de wetenschap, maar eveneens grote delen van kunst en cultuur). Het is deze zelfstandige praktijk die ik de 'praktijk van het theoretiseren' noem. In deze praktijk zijn wij bezig met het ontwikkelen van visies – waaronder theorieën en verhalen – op de werkelijkheid. Vooral in de wetenschap heeft het ideaal van de absolute observant zijn vruchten afgeworpen. Daar bleek een grote verwijdering van de wijze waarop we gewoon zijn de verschijnselen in onze alledaagse praktijk te begrijpen een evenzo grote (technologische) vooruitgang te brengen.³⁰ We kunnen de door sommigen gevoelde noodzaak van een pleidooi voor het praktische interpreteren als een reactie op de al te grote invloed die het natuurwetenschappelijke model van verklaren (bottom-up), door haar technologische verdienste, in onze samenleving heeft gekregen.³¹ Ook op gebieden waar niet direct duidelijk is dat dit model vruchtbaar is. Wanneer we menen dat de theorieën die heden ten dage in de wetenschap geproduceerd worden geen betekenis meer genereren die voor ons in de praktijk van alledag van belang is terwijl de fenomenen die zij poogt te verklaren dat wel zijn, dan zouden we op grond hiervan de theoretische praktijk kunnen kritiseren.³² Zo ageert bijvoorbeeld de eerder genoemde Nagel tegen de ontologische implicaties van het natuurwetenschappelijk model van verklaren. Hij wijst op het feit dat de *bottom-up* verklaringen niet vruchtbaar zijn om het bewustzijn, intentionaliteit en mentale verschijnselen te begrijpen. Om deze verschijnselen te begrijpen hebben we *top-down* verklaringen nodig, het idee dat mentale verschijnselen dingen in de wereld kunnen veroorzaken [Nagel 1986]. Zonder dit idee kunnen we de wijze waarop we met onszelf, elkaar

³⁰ Zie C. Taylor, "Rationality", in: *Rationality and Relativism*, S. Lukes en M. Hollis (ed.), Basil Blackwell, Oxford (1982).

³¹ Hannah Arendt formuleert de in onze samenleving geldende preferentie voor het natuurwetenschappelijk wereldbeeld in termen van de *prioriteit* die toegekend wordt aan dat wat aan de verschijnselen ten grondslag ligt [H. Arendt, *Thinking. The Life of the Mind I*, Martin Secker and Warburg Limited (1978), p. 24]. Dat wat aan het oog onttrokken is *werkelijker* achten dan wat zich aan ons vertoont is voor haar de belangrijkste metafysische dwaling. Voor de handelende mens, zo argumenteert zij, blijft de wereld der verschijnselen primair.

³² Ik zal me in het navolgende op 'de wetenschap' concentreren omdat de kritiek op het 'sciëntisme' in de discussie over de prioriteit van het praktische de belangrijkste plaats inneemt.

en de wereld omgaan niet begrijpen. Afgezien van de vraag of deze kritiek juist is, is het in ieder geval een kritiek die we kunnen begrijpen.³³

Rorty's motivatie voor zijn kritiek op theoria komt echter niet uit de anti-scientistische hoek. Rorty's ideeën over de mogelijkheden voor vernieuwing en verandering in het post-theoretische tijdperk, zijn uiteindelijk zelfs slechts te begrijpen tegen de achtergrond van een bepaald (vrij beperkt) natuurwetenschappelijke kader. De verklaring voor de vernieuwingen en veranderingen in onze samenleving moeten we zijns inziens begrijpen analoog aan de mutaties 'in een blinde contingente wereld van mechanische krachten'.³⁴

Rorty's problemen met het theoretiseren beginnen met het idee dat een bepaald inzicht ontwikkeld door een bepaald persoon relevant is voor méér mensen dan de betreffende persoon. Dit idee veroorzaakt volgens hem dat er mensen opstaan die zich met 'een zicht op de zaken zelf' in het vaandel opwerpen als de morele leermeesters van onze samenleving. Rorty thematiseert hiermee echter niet zozeer de activiteit van het theoretiseren als wel het idee dat er zoiets bestaat als *slechts observeren*. Hij bekritiseert wat ik het ideaal van de absolute observant genoemd heb. Het idee dat we een visie (theorie) kunnen ontwikkelen op de werkelijkheid zelf, is volgens Rorty ten eerste conceptueel verward en ten tweede overbodig.³⁵ Een beroep op de werkelijkheid zelf frustreert volgens hem de menselijke conversatie doordat het 'van bovenaf' eisen stelt aan de verhalen, ideeën en herbeschrijvingen die mensen zoal geven. Deze constatering parasiteert echter op het gegeven dat er een praktijk is waarin concepten, verhalen en ideeën reeds een rol spelen in de wijze waarop we met onszelf, elkaar en de wereld omgaan. Een praktijk waarin theoria in mijn zin begrepen, reeds verdisconteerd is. Wanneer theoria in de praktijk niet reeds een rol zou spelen dan zou er geen menselijke conversatie zijn waarin onze reactieve praktijken aanleiding geven tot concepten, verhalen, ideeën en theorieën. Daarmee 'verdubbelt' Rorty het onderscheid tussen praktijk en theorie. Enerzijds hebben we onze praktijk waarvan theoria reeds een onderdeel is (praktijk-theorie I). Anderzijds hebben we een 'praktijk' (die praktijk-theorie I omvat) met daar tegenover de praktijk-vijandige theoria (praktijk-theorie II). In het tweede onderscheid wordt theoria begrepen als het theoretiseren over theorieën, concepten, ideeën en verhalen. Deze verdubbeling is geenszins nodig.

In het door mij gemaakte graduele onderscheid tussen praktijk en theorie is het idee dat het theoretiseren leidt tot inzichten die uitgrijpen 'boven' de situatie immers inzichtelijk als een claim die verbonden is met *dat wat we doen* wanneer we theoretiseren. In de 'praktijk van het participeren' is het streven naar een (alge-

³³ Iemand als bijvoorbeeld D. C. Dennett is het oneens met de onverenigbaarheid van bottom-up en top-down verklaringen. Zie zijn *Consciousness Explained*, Little, Brown & Company (1991) en *The Intentional Stance*, MIT Press (1987). Uiteraard kan ik in het bestek van dit artikel geen recht doen aan de enorme problematiek die schuilgaat achter de spanning tussen het wetenschappelijke en het manifeste, alledaagse wereldbeeld.

³⁴ Zie Rorty (1989), p. 17.

³⁵ Zie Rorty (1989), p. 20 en Rorty's artikel "The World Well Lost" in: *The Journal of Philosophy*, 69 (1972). De nadruk op de 'overbodigheid' van het idee van een 'werkelijkheid zelf' maakt het 'pragmatische' gehalte van zijn werk uit. Hij wil (en kan) zich niet beroepen op het feit dat dit idee conceptueel verward is, omdat dit uiteindelijk eveneens te sterk zou verwijzen naar het bestaan van een buitentalige wereld. Hij kan echter wel beweren dat het een onhandige en gevaarlijke notie is omdat het de praktijk meer kwaad doet dan goed.

meen)geldige universele theorie op zich niet problematisch. De poging de geldigheid van inzichten te vergroten is in de praktijk een poging 'het bereik' van je inzichten te vergroten *omdat* een situatie, een voorval of een gebeurtenis niet langer onmiddellijk betekenisvol is. De inzet is een idee, theorie of verhaal die een andere of nieuwe betekenis helpt geven aan het voorval, de gebeurtenis of situatie. Dat dit kan uitlopen op speculaties over de betekenis van de wereld, de geschiedenis of de mensheid wil niet zeggen dat de inzet een (algemeen)geldige theorie over de wereld, geschiedenis en mensheid is.

Daarmee is het idee dat we *geen zicht op de werkelijkheid zelf (kunnen) hebben* niet langer een doorslaggevend idee in de discussie over de plaats van theoria in de praktijk. In de praktijk van het participeren immers zijn de grenzen van het observeren en theoretiseren gegeven door de noodzaak te handelen, de noodzaak te reageren op wat ons overkomt.

Wanneer het Rorty in zijn kritiek op theoria primair te doen is om meta-theorieën – om theorieën die de overgang van het ene theoretische kader of theorie naar het andere proberen te verklaren – dan kunnen we dit honoreren zonder een keuze te maken tegen theoria.³⁶ Ook in een samenleving waarin *geen* keuze gemaakt wordt tegen theoria kunnen we het al dan niet aanslaan van een theorie bij een grote groep mensen immers beschouwen als een toevalstreffer. Het biedt toevallig een grote groep mensen een instrument om de betekenisvolheid van een situatie te herstellen. Dit wil echter niet zeggen dat we ook de verandering van een bepaald theoretisch kader of een bepaald vocabulaire aan het toeval kunnen of moeten overlaten. Het belang van het feit dat een bepaalde theorie of een bepaald theoretisch kader onze reactieve praktijken en de wijze waarop we daar tegen aan kijken kan veranderen, moet worden afgewogen tegen het belang van het veronderstelde feit dat we geen zicht op de werkelijkheid zelf (kunnen) hebben. Tegen de achtergrond van die afweging, zo zal ik tot slot betogen, kan Rorty's pleidooi voor een narratieve wending niet langer geïnterpreteerd worden als een pleidooi voor de prioriteit van het praktische.

3.3 Rorty en de voorrang van de 'praktijk van het theoretiseren'.

Rorty wil de praktijk vrijwaren van de onterechte claims op (algemeen)geldigheid. Hij doet dit door een narratieve wending voor te stellen waarin ons streven naar (algemeen)geldigheid – het theoretiseren – plaats maakt voor het vertellen van aan plaats en tijd gebonden narratieven. De ambiguïteit van dit voorstel wordt duidelijk wanneer we ons realiseren dat het veronderstelde gunstige effect van deze narratieve wending voor Rorty slechts te maken heeft met het feit dat de inzichten die in een narratief geformuleerd worden een zeer beperkt 'bereik' hebben. Hieraan ligt de volgende redenering ten grondslag.

- 1) Persoon x is een 'variabele' op grond van het feit dat een persoon slechts een netwerk van overtuigingen en verlangens is [Rorty (1989), p. 10]. Er bestaat volgens Rorty niet zo iets als de 'menselijke natuur' of onze onveranderlijke 'essentie'.

³⁶ De keuze tegen theoria wel maken lijkt me een optie die continu is met de epistemologische traditie die Rorty zegt te kritiseren. Cf. C. Taylor, "Rorty in the Epistemological Tradition", in: *Reading Rorty*, A. R. Malachowski (ed.), Basil Blackwell Ltd, UK (1990) en "Overcoming Epistemology" in: *After Philosophy: End or Transformation?*, K. Baynes, J. Bohmen and T. Mc Carthy (ed.), MIT Press (1987).

- 2) Persoon x heeft een historische achtergrond y, en leeft in een hedendaagse situatie z. Hier zijn volgens Rorty zowel de historische achtergrond en de hedendaagse situatie contingent.
- 3) Dit betekent dat persoon x slechts een inzicht A kan ontwikkelen zonder voor dat inzicht een geldigheid te claimen – een relevantie voor anderen – door er voor te zorgen dat het inzicht A uit x, y en z bestaat. Door er met andere woorden voor te zorgen dat A een verhaal is met een begin en einde in de tijd.

Rorty's voorstel bevordert de 'bescheidenheid' van geformuleerde inzichten. Immers, in een verhaal zijn de grenzen verdisconteerd van het gebied waarover men spreekt. Daarmee wordt echter het streven naar geldigheid in zekere zin juist gehandhaafd. Wat iemand feitelijk doet met het vertellen van verhalen is namelijk het bereik van haar inzichten *verkleinen*. Ze waakt ervoor niet méér te zeggen dan wat ze waar kan maken. Niet het streven naar geldigheid, maar het onterecht *claimen* ervan wordt voorkomen door het vertellen van verhalen. Het idee daarachter is dat: 'als we niet kunnen achterhalen wat de betekenis van de wereld, de mensheid of de geschiedenis is, we ons moeten beperken tot het vertellen van een verhaal dat geen pretenties heeft'. Rorty vertelt echter nergens expliciet *hoe* we in staat zijn nieuwe verhalen, metaforen en zogenaamde 'zelfbeelden' te ontwikkelen. De enige activiteit die Rorty postuleert voor de produktie van verhalen, nieuwe ideeën en metaforen is het vermogen dingen *te herbeschrijven*. Deze activiteit omschrijft hij echter als een vorm van reageren. Zo noemt hij Proust en Derrida meesters in het herbeschrijven omdat zij *reageren* op hun voorgangers, de autoriteiten die hen gemaakt hebben tot wat ze zijn, zonder zich te verbinden met een 'larger than self hero' [Rorty (1989), p. 100]. Zoals we zagen kan ons reageren echter slechts creatief en vernieuwend zijn wanneer we ervan uitgaan dat theoria reeds verdisconteerd is in onze praktijk.

Wat Rorty feitelijk met zijn narratieve wending voorstelt is theorieën door narratieven te vervangen. Met een pleidooi voor narratieven lukt het hem ons te wijzen op een manier om *onterechte* claims op geldigheid te vermijden, namelijk door het vertellen van verhalen. Ironisch genoeg kunnen we Rorty's strategie het narratief voor te stellen als datgene wat de theorie kan vervangen interpreteren als een keuze voor de doelstelling die hij lijkt te kritiseren: het ontwikkelen van geldige inzichten. Zijn narratieve wending heeft daarmee alles behalve een praktische relevantie. Rorty's relativering van de reikwijdte van onze inzichten, visies en theorieën, leert ons niet zozeer iets over de rol en functie van theoria in de praktijk, maar slechts over de mogelijkheid niet méér te zeggen dan wat we waar kunnen maken.

Conclusie

Ik heb in dit artikel betoogd dat Rorty's anti-theoria houding gemotiveerd wordt door een inzicht in de onhaalbaarheid van het ontwikkelen van een (algemeen) geldig inzicht. Ik heb betoogd dat dit inzicht een slechte reden is om theoria af te wijzen wanneer het ons te doen is om de prioriteit van het praktische. In de praktijk is het observeren gericht op een herstel van de reactieve houding, niet op het ontwikkelen van een (algemeen)geldig inzicht. Het theoretiseren is in dit verband – in tegenstelling tot het participeren en observeren – de activiteit die kritiek op en verandering van door ons als onrechtvaardig ervaren praktijken mogelijk maakt.

Ik heb laten zien dat we Rorty's kritiek op theoria beter kunnen formuleren in

termen van een kritiek op het ideaal van de absolute observant. Dit voorkomt een verdubbeling van het praktijk-theorie onderscheid, waarin het theoretiseren enerzijds als een noodzakelijk onderdeel van de praktijk wordt opgevat en anderzijds als een activiteit die, doordat ze meta-theorieën tot gevolg kan hebben, uit de praktijk moet verdwijnen.

Verder heb ik laten zien dat Rorty's pleidooi voor een narratieve wending geïnterpreteerd kan worden als een keuze voor het streven naar geldige inzichten. Daarmee hoop ik aangetoond te hebben dat Rorty's kritiek op *theoria* in het licht van een pleidooi voor de prioriteit van het praktische, hoogst problematisch is. Verder hoop ik aannemelijk gemaakt te hebben dat de enige juiste wijze om de prioriteit van het praktische te interpreteren deze is: *theoria* te situeren in en te begrijpen vanuit de praktijk waarin we met onszelf, elkaar en de wereld omgaan. In de praktijk is het niet het streven naar een (algemeen)geldige universele theorie die primair de vestiging van een open conversatie, communicatie en dialoog (ver-)hindert, maar de macht der gewoonte en de noodzaak te reageren op dat wat ons overkomt.³⁷

Abstract : Theoria and the priority of the Practical

Richard Rorty's attack on *theoria* is based upon a misconception of the distinction between theory and practice. This twofold distinction should be replaced by a threefold distinction between participating, observing and theorizing. I argue that: 1) observation and theorizing are an indispensable part of our everyday practice, 2) theorizing can be understood as a quest for universally valid insights, and 3) theorizing is necessary to guarantee political, scientific and cultural progress. I conclude that Rorty's criticism should be aimed at the activity of observing, not at the activity of theorizing. His criticism, thus understood, however, has no practical significance.

³⁷ Ik dank Jan Bransen, Marc Slors, Bert van den Brink, Désirée van Hattum en de leden van het 'PSF-Colloquium' van de Faculteit Wijsbegeerte te Utrecht voor hun kritiek op eerdere versies van dit artikel; ook ben ik Frans Jacobs en anderen erkentelijk voor hun reacties op dit artikel op een door de Internationale School voor Wijsbegeerte georganiseerde bijeenkomst in het najaar van 1994. Deze publicatie kwam mede tot stand dankzij subsidie van de Nederlandse organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).