

Bengt Molander

Putnam i Uppsala

Hägerström-föreläsningarna 1990 vid Filosofiska institutionen i Uppsala hölls av professor Hilary Putnam, Harvard. Inledningsvis sade Putnam, med anspelning på föreläsningsseriens rubrik "Har filosofin en framtid?", att det finns frågor som är så svåra att man måste närma sig dem indirekt. Detta gjorde Putnam genom att peka ut både filosofiska återvändsgränder och fruktbara filosofiska perspektiv. Återvändsgränderna är främst dessa: scientism, reduktionism och rädslan för det normativa. Ett pragmatiskt perspektiv framställdes som fruktbart, Putnam hänvisade främst till John Dewey. Efter några ord om Hilary Putnam skall jag ge en kort framställning av innehållet i Putnams föreläsningar.

Hilary Putnam (f 1926) disputerade vid University of California at Los Angeles 1951. Handledare var Hans Reichenbach. Efter en kort första anställning vid Northwestern University har Putnam arbetat vid några av den amerikanska östkustens toppuniversitet. Under tiden vid Princeton University (1953-61) samarbetade han med Rudolf Carnap inom området induktiv logik. Därefter var han några år professor i "philosophy of science" vid Massachusetts Institute of Technology. Från 1965 är han professor vid Harvard University; sedan 1976 är han därstädes "Walter Beverly Pearson Professor of Modern Mathematics and Mathematical Logic". Det får väl betraktas som ett utslag av historiens ironi att han tillträdde denna professur strax efter det att han slutat publicera arbeten i matematisk logik.

Under uppslagsordet "hilary" i det outhärliga *The Philosophical Lexicon* finner man förklaringen att det betecknar en kort men betydelsefull fas i en berömd filosofis intellektuella utveckling. Typexempel på ordets användning är (utan översättning): "Oh, that's what I thought three or four hilaries ago." Bakom denna förklaring ligger bl a det faktum att Hilary Putnam under sin intellektuella utveckling flera gånger ändrat uppfattning i grundläggande filosofiska frågor. Det gäller främst två frågor. För det första, förhållandet mellan språk och utomspråklig verklighet: omsvängningen från "vetenskaplig realism" till en "intern" eller "pragmatisk" realism. För det andra, medvetandets natur: omsvängningen från en

"funktionalistisk teori" ("computer-ism") om medvetandet eller "psykologiska tillstånd" till något man kunde kalla en socialt pragmatisk uppfattning.

Båda dessa omsvängningar är tecken på en mer djupgående förändring, från ett naturalistisk och (nästan) scientistiskt synsätt till ett pragmatiskt, i hög grad anti-scientistiskt och anti-reduktionistiskt synsätt. Putnam har under senare år påverkats mer och mer av den amerikanska pragmatismen (Peirce, James, Dewey) samt i viss utsträckning av tysk filosofi (bl a Apel och Habermas). Anti-reduktionismen och anti-scientismen framgick klart i Hägerström-föreläsningarna.

Mitt referat grundar sig främst på Putnams föreläsningsmanuskript. Detta har gjort presens naturligt ("Putnam säger" osv). Jag har översatt, redigerat, klippt och ibland fogat in korta sammanfattningar av bortklippta bitar. Jag har oftast översatt "science" och "scientific" till "naturvetenskap" respektive "naturvetenskaplig". Mina egna kommentarer och sammanfogningar är i fortsättningen satta *inom hakparenteser*. "Jag" som *inte* förekommer inom hakparenteser är Hilary Putnam.

1. Evolution och referens

Hur någonting i medvetandet kan utgöra en "representation" av något utanför detta medvetande har av Kant betecknats som filosofins svåraste gåta. Efter den s k "vändningen till språket" i filosofin tidigare under detta sekel har frågan kommit att ersättas av en annan: "Hur hakar språket fast i världen?" Omformuleringen har emellertid inte gjort det lättare att hitta ett svar.

Det svar på den filosofiska frågan "Hur hakar språket fast i världen?" som idag är mest populärt bland filosofiska materialister är att referens är en fråga om orsakssamband. (En sådan kausal referensteori diskuteras närmare i den andra föreläsningen)

Ett annat materialistiskt försök till förklaring av referens och "representation" går via evolutionsteorin. Ansatsen avser i första hand representationer av observerbara objekt i en organisms omgivning. Det förefaller naturligt att anta att representationer av sådana objekt är ett resultat av det naturliga urvalet. Man antar att det finns en icke-språklig "primitiv representation". I en människas representationssystem kan det finnas en "manick" som "står för" t ex katter.

Att säga att den "står för" katter betyder, så lyder hypotesen, att en korrekt evolutionsbeskrivning visar att människor med just denna

"manick" haft reproduktiv framgång och att de haft det *därför* att "manicken" har "funktionen" att motsvara en viss sorts objekt i omgivningen. Denna funktion *är* "primitiv representation"—och denna funktion skall alltså förklaras evolutionsteoretiskt.

Vad kan det betyda att en viss egenskap har "selekterats" i evolutionen? Om vi säger t ex att gasellens snabbhet har selekterats, så menar vi något i stil med: Gasellen behöver fly från vissa rovdjur, t ex lejon, om den skall överleva och få avkomma; gaseller med viss genotyp, den som medför större snabbhet, överlevde och fick fler avkomlingar. Vi måste dessutom lägga till: detta antal *skulle inte* ha överlevt om de *inte* hade sprungit så fort. Det sista tillägget—en kontrafaktisk villkorssats—är nödvändigt ty annars är det inte uteslutet att den genotyp som är ansvarig för snabbheten selekterades av någon *annan* orsak än just snabbheten.

Låt oss nu anta att en viss art, säg hundar, har medfödda mentala representationer (antagandet om medfödda representationer är de enklaste fallet, men det kan lätt generaliseras till en medfödd förmåga att bygga upp sådana). Vi antar vidare att en av dessa representationer "står för" kött. Det betyder alltså att hunden har en "manick" som selekterats för att åstadkomma vissa ting i anslutning till kött: kanske den reagerar på visst sätt när hunden ser kött; den kan utlösa vissa beteenden, t ex sökande efter kött, och saker i den stilen. Poängen är att vissa beteenden som involverar kött har selekterats och att det är "manicken" som förbinder dessa beteenden med varandra. "Manicken" bidrar till att hundar som har den har framgång i att reproducera sina gener.

Det är här viktigt att inse att *förklaringen*, eller den påstådda förklaringen, till hur denna "manick" kom att bli allmän bland hundar sker i *termer av* en "korrespondens" mellan "manick" och kött. Detta leder över till frågan hur vi kan tala om intentionalitet hos djur (dvs vad de kan *referera till*, *avse*, ha föreställningar om osv.)

Vi är alla, säger Putnam, alltför benägna att oreflekterat använda ett "intentionalt" språk när vi talar om lägre djurarter. Vi kan t ex säga att "hunden försöker få fatt i köttbiten" och tro att det är bokstavligt sant, dvs så som det kan vara sant för en person som fullt behärskar ett naturligt språk. Att hunden verkligen "försöker att få fatt i köttbiten" innebär att det är kött den ser och försöker få fatt i, *till skillnad från* ätbar materia med visst utseende, viss smak osv.

Antag att vi kan producera syntetiska biffar som luktar som riktiga biffar, smakar som sådana osv. En människa kan se en sådan biff, tro att det är kött, äta och vara fullt nöjd. Men om hon får veta att hon

ätit något syntetiskt kommer hon att revidera sitt tidigare omdöme: det hon åt var inte en bit kött. Antag nu att vi ger den syntetiska biffen åt en hund. Den äter biffen och verkar tillfredsställd. Hade hunden en falsk uppfattning, trodde den att den såg och åt *riktigt kött* ? Frågan är, säger Putnam, meningslös därför att hunden inte besitter begreppsparet sken-verklighet på samma sätt som en varelse som behärskar ett språk.

Mänskliga varelser kan tänka på sina egna göranden och kan kritisera dem ur olika synvinklar. Om jag tror något och handlar i enlighet med det så kan jag senare fråga mig om tron ledde till framgång eller ej; men jag kan också fråga om min tro var sann eller ej, och det är inte samma fråga. Distinktionen mellan att ha en sann uppfattning och att ha en uppfattning som leder till framgång kan inte tillämpas ifråga om en hund. Både idén att hundens uppfattningar är sanna eller falska och idén om att hundens proto-begrepp refererar eller ej är helt enkelt meningslösa .

Den hypotes som vi diskuterar säger att om en viss "manick" i hundens hjärna (ett "proto-begrepp") inte vanligtvis reagerade när hunden varseblir kött, så skulle hundar med en viss genotyp inte överlevt och ökat sin avkomma mer än hundar med konkurrerande genotyp, vilket de faktiskt gjort. Men proto-begreppets "obestämdhet" visar att hela föreställningen om en unik korrespondens mellan "manick" och kött är en illusion. Det är en artefakt som skapats genom det sätt på vilket vi beskrivit situationen. Man kan lika gärna säga att "manicken" är selekterad därför att dess reaktion signalerar att något ätbart med en visst utseende och viss smak och lukt är i närheten, eller att proto-begreppet är förbundet med "icke förgiftat kött". Också andra alternativ är tänkbara. Men varför inte bara sluta tala om referens och sanning i samband med lägre djurarters föreställningar?

Slutsatsen så långt är följande: Den "referens" som kan fås från en historia om naturlig selektion kommer att vara exakt den referens som vi förde in i och med vårt val av beskrivning. *Evolution ger dig inte mer intentionalitet än du gav den.*

Den tyngst vägande argumentet mot idén att evolutionen förklarar intentionalitet är emellertid, säger Putnam, att en hänvisning till evolutionsteorin inte spelar någon verklig roll i den "förklaring" som nyss skisserats. Det som *tycks* ge en förklaring är inte evolutionsteorin utan användningen av kontrafaktiska villkorssatser tillsammans med överväganden i termer av selektiv reproduktion av

vissa funktioner. Men inget av detta kräver någon referens till en biologisk evolutionsteori.

Ett alternativ kunde se ut ungefär så här: Ordet "katt" knyts till världen genom villkorssatser av följande typ: "Någon skulle inte normalt säga att han ser (vill ha osv) en katt om han inte såg (ville ha osv) en katt." Detta är ett resultat av en *kulturell* evolution och den följer Lamarcks teori snarare än Darwins, dvs miljöbetingade drag ärvs. Detta skulle då "förklara" den nyss nämnda kontrafaktiska villkorssatsen, ty språket är huvudsakligen en fråga om kulturell evolution, "proto-begrepp" och dylikt spelar en marginell roll.

2. Fodors kausala referensteori

[I sin andra föreläsning granskar Putnam en speciell kausal teori om referens, nämligen Jerry Fodors senaste teori. Den är, såvitt jag vet, opublicerad. Teorin är, enligt Putnam, intressant både i sig själv och "metafilosofiskt", genom vad den avslöjar om samtida analytisk filosofi.]

Fodors kausala teori avser att förklara vad referens är. Detta sker i termer av kontrafaktiska villkorssatser. En idé om "asymmetriskt beroende" spelar en viktig roll.

Ett yttrande som innehåller en förekomst av, säg, ordet "katt" kan vi med en kort beteckning kalla ett "katt"-yttrande. Katter orsakar "katt"-yttranden, men det gör även andra ting, t ex bilder av katter, jamanden och bokstäverna K-A-T-T. "Internt språkliga" orsaker, som den sistnämnda, utesluts ur diskussionen i det följande.

(1) Katter orsakar "katt"-yttranden.

Detta kallar Fodor en "lag", vilket inte betyder att den utesluter undantag. (1) betyder snarast att katter ofta orsakar "katt"-yttrandet. Sådana inte helt generella "lagar" behövs och används i olika specialvetenskaper som geologi och Fodors eget ämne lingvistik.

Referens är, enligt Fodor, en fråga om "kausal knytning till världen". Men som vi nyss såg finns det många olika sanningar av formen:

(2) X orsakar "katt"-yttranden.

Enligt Fodor finns det en asymmetrisk beroenderelation mellan sanningar av typen (2) och denna visar vilken av dessa sanningar som

bestämmer referensen till ordet "katt". Asymmetrin uttrycks genom en kontrafaktisk villkorssats:

- (3) Om katter inte skulle orsaka "katt"-yttranden, då skulle heller inte andra ting (kattbilder, jamanden osv) orsaka "katt"-yttranden.

Med Fodors terminologi: "lagen" att kattbilder orsakar "katt"-yttranden *beror på* "lagen" att katter orsakar "katt"-yttranden, men inte omvänt. Detta ger (1) en placering överst i en hierarki av "lagar" av typen (2). Det är detta som gör att "katt" refererar till katter och inte till kattbilder, jamanden osv.

[Detta avslutar Putnams presentation av grunddragen i Fodors teori. I sin efterföljande granskning av teorin börjar Putnam med att genom exempel ifrågasätta asymmetrin i (3). Sedan går han igenom olika termer som inte står för "naturliga sorter" visar hur problematisk Fodors teori är, givet dess egna förutsättningar. Detta lämnar jag (BM) därhän. Men vi skall se hur Putnam granskar ett par centrala komponenter i Fodors teori, nämligen orsaksbegreppet och kontrafaktiska villkorssatser:]

Hela Fodors företag, säger Putnam, går ut på att definiera referens utan hänvisning till begrepp som förutsätter det. För att göra detta måste han anta att bisarra kontrafaktiska villkorssatser som *om katter inte skulle orsaka "katt"-yttranden, då skulle heller inte heller kattbilder orsaka "katt"-yttranden* redan har ett sanningsvärde, givet av semantiken för sådana satser (vad nu det kan betyda). Putnam diskuterar orsaksbegreppet först.

Orsaksbegreppet är i vardagsspråket både kontextberoende och beroende på människors intressen, som Hart och Honoré uppmärksammade för många år sedan (i *Causation in the Law*). Om någon exempelvis äter mat med hög kolesterolhalt i många år och, mot sin doktors anvisningar, låter bli att motionera, trots att han har fått veta att han har högt blodtryck, och om han som en konsekvens av detta får en hjärtattack, så kan vi säga att (i) för lite motion och dåliga matvanor orsakade hjärtattacken; eller vi kan säga att (ii) hans höga blodtryck orsakade hjärtattacken, beroende på kontext och intressen.

Det orsaksbegrepp som Fodor använder är just detta vardagliga, kontext- och intresseberoende begrepp.

Kontrafaktiska villkorssatser förtjänar också att tas upp. Fodor antar att kontrafaktiska satser har ett bestämt sanningsvärde, även

sådana som skulle göra vilken som helst vanlig språkanvändare alldeles paff.

Kontrafaktiska villkorssatser är, oberoende av hur de sedan exakt analyseras, uttryck för vad som skulle gälla i vissa hypotetiska, tänkta situationer: "Om A vore fallet så vore också B fallet." Den som tar ställning till om en sådan sats är sann eller falsk måste, säger Putnam, besluta sig för om olika hypotetiska situationer där A är sann och B falsk verkligen falsifierar satsen eller om de är alltför "långsökta" för att vara "relevanta" för det som talaren (författaren) avser att säga. Det betyder att kontrafaktiska villkorssatser förutsätter överväganden om vad som är "rimligt" respektive "orimligt" att räkna med, och det är en normativ bedömning. Så ser emellertid inte Fodor på saken. Han tillhör dem som önskar utelämna alla normativa inslag i språkfilosofin. (Att bortse från det normativa för att försöka "naturalisera det intentionala" är just det som leder till misslyckanden, detta skall tas upp i senare föreläsningar.)

Låt mig, säger Putnam, säga ytterligare några ord om Fodors metafilosofiska hållning. Fodor syftar till en reduktiv förklaring av referens i följande mening: Han betraktar de specialvetenskaper som inte speciellt begränsar sig till den mänskliga släktet, som geologi och evolutionsbiologi, som på något sätt hörande till det icke-intentionala (eller för-intentionala) området. Fodor håller fast vid föreställningen att naturvetenskaperna, dvs vetenskaperna "under" psykologi, beskriver världen som den är, oberoende av intentionala eller kognitiva begrepp. Sådana vetenskaper beskriver verkligheten som den är i sig själv. Han argumenterar dessutom explicit (i *Psychosemantics*) för ståndpunkten att alla begrepp som är fundamentala i en sådan specialvetenskap är filosofiskt acceptabla, dvs det är filosofiskt berättigat att ta sådana begrepp som primitiva: Eftersom geologin använder det vardagliga orsaksbegreppet så kan det användas i filosofin. Detsamma gäller kontrafaktiska villkorssatser.

Fodor önskar reducera det centrala begreppet i semantiken, referensbegreppet, till sådana begrepp som beskriver världen som den är. Men även om jag ger Fodor allt han vill använda, säger Putnam—hans lagbegrepp, hans kontrafaktiska villkorssatser, hans orsaksbegrepp—så lyckas han ändå inte definiera referens. Reduktionen har misslyckats.

Jag ifrågasätter, säger Putnam, hela Fodors tänkesätt. Orsaksbegreppet har t ex en kognitiv dimension. Om Fodor har rätt i att det vanliga orsaksbegreppet är fundamentalt i geologin, så visar

det bara att begrepp med en semantisk dimension—begrepp vars användning förutsätter mänskliga varelsers intressen och det som är slående för dem, snarare än "utsikten från ingenstans"—är oundgängliga även när vi talar om t ex bergsformationer.

Det semantiska eller kognitiva är i viss mån allestädes närvarande. En sak som intresserar mig i dessa föreläsningar är, säger Putnam, varför vi har så svårt att medge det; vad det säger om vår kultur och vårt sätt att tänka att vi har så svårt att medge det, och hur en filosofi skulle se som började ge upp alla reduktionistiska drömmar.

3. Realism och det normativa

Två perspektiv har blivit dominerande i amerikansk och fransk filosofi idag, materialism respektive relativism. Visserligen kallar sig få amerikanska filosofer för materialister och jag känner inte till, säger Putnam, någon fransk filosof som kallar sig relativist.

De nuvarande materialistiska filosoferna är scientister, dvs de tror att dagens naturvetenskapliga teorier redan i grova drag ger lösningen till filosofiska problem, t ex när det gäller intentionalitet; argument mot detta gavs i föregående föreläsning. Relativismen kommer att tas upp i denna och nästa föreläsning.

Målet nu är främst att undersöka vad vi kan lära oss av dessa "totaliserande" synsätts misslyckande. Richard Rorty har mycket starkt försvarat den åsikten att filosofin, i en viss mening, har nått slutet och att vi måste vara beredda på en post-filosofisk era. Jag tror inte, säger Putnam, att det är den rätta sensmoralen. Men innan vi kan se vad som är rätt slutsats behöver vi se mer i detalj var materialism och realism har hamnat fel.

[Ett typiskt fenomen är "rädslan för intresserrelativitet", hävdar Putnam. Som vi har sett försvarar Putnam åsikten att orsakspåståenden är intresserrelativa och att kontrafaktiska villkorssatser förutsätter rimlighetsbedömningar, dvs de förutsätter *normativa ställ-ningstaganden* och vad Putnam kallar "the point of view of reason". Materialistiska filosofer—t ex Fodor och Chomsky—har därför tillskrivit Putnam åsikten att orsakspåståenden och kontrafaktiska villkorssatser är "subjektiva" eller "godtyckliga". Detta reagerar Putnam starkt mot, av främst två skäl. För det första, vi kan inte utan vidare välja våra intressen. För det andra, intressen kan bli föremål för normativ kritik.

I de två föregående föreläsningar har Putnam visat de materialistiska filosofernas—främst Fodors—rädsla för det

"subjektiva" och det "godtyckliga". En sådan filosof söker tröst hos naturvetenskapen. Nu skall vi möta en åtminstone på ytan motsatt reaktion, relativistens (och dekonstruktivistens) godtagande av "det subjektiva" och kanske det "godtyckliga" som överordnat perspektiv. Jag (BM) återger den övergripande kritiken mot relativismen; relativism i meningen att vad som är *sant* avgörs genom att ens "stamfränder" (Rortys term) instämmer.]

Enligt Richard Rorty (i *Philosophy and the Mirror of Nature*) hör uttalanden för (eller mot) relativism till "hermeneutisk diskurs". De är inte sanna eller falska i den mening i vilken påståenden i "normal diskurs" är det. Att säga att ett filosofiskt påstående är sant eller falskt är, enligt Rortys synsätt, bara att "ge det en komplimang". När Rorty låter som en *relativist* vill han inte meddela en metafysisk upptäckt, det är ett stycke *retorik* som skall få oss att ändra vårt tal om "sant" och "falskt".

Men den typiska relativisten tror faktiskt, paradoxalt nog, att hon har gjort en sorts metafysisk upptäckt. Hennes relativism leder henne emellertid in i en motsägelse, givet ett okontroversiellt empiriskt faktum, nämligen att majoriteten av hennes stamfränder inte skulle instämma i att relativismen är korrekt. Alltså är relativismen falsk enligt relativismens eget kriterium. Vad skall relativisten då göra?

Dekonstruktivismens drag är att gå från relativism till nihilism. I stället för att försöka säga vad sanning är meddelar dekonstruktivisterna att sanningsbegreppet är inkoherent, en del av "närvarons metafysik" (Derridas *De la grammatologie*). Alan Montefiori har sagt att han en gång hörde Derrida säga, "Begreppet sanning är inkonsistent men absolut oundgängligt." Vad kan det betyda att ett begrepp som är oundgängligt i det dagliga livet är "inkonsistent"?

Att filosofiska teorier om sanning kollapsar är något helt annat än att sanningsbegreppet självt kollapsar, säger Putnam. När en fransk filosof vill veta om sanningsbegreppet är inkonsistent eller ej vänder han sig till Aristoteles, Platon, Nietzsche och Heidegger, i stället för att se hur ett ord som "sant" används. Men detta säger mer om fransk filosofi än om sanningsbegreppet. [Putnam vill tvärtemot både relativister/dekonstruktivister och scientistiska materialister hävda att frågan referens och sanning *eller* normativitet är felaktig. En del av problemet är en felaktig bild av språket. En annan bild antyds i slutdelen av föreläsningen—som följer här. Diskussionen av dekonstruktivismen återupptas i nästa föreläsning.]

Wittgenstein introducerade bilden av språket som ett system av överlappande spel. Något som kanske är än intressantare, fastän det inte tillräckligt betonas i hans skrifter, är att Wittgenstein på ett ställe medger att rätt och fel i ett språkspel inte alltid bestäms av regler. Jag tänker då inte, säger Putnam, på att regler vilar på "naturliga reaktioner". Det ställe jag tänker på (*Filosofiska undersökningar*, del II, xi; s 265 i Wedbergs svenska översättning) har ett annat budskap. Wittgensteins exempel rör ett vanligt psykologiskt omdöme, nämligen att någon blivit förälskad. I många fall är sådana omdömen okontroversiella. Men Wittgenstein vill att vi förställer oss ett kontroversiellt fall, där det som räknas är "ovägbart evidens".

Det kontroversiella, det som inte kan avgöras på ett sådant sätt att alla som är "språkkunniga" blir nöjda, är emellertid överallt närvarande och sträcker sig långt bortom det psykologiska. Även så kallade faktaomdömen är ofta kontroversiella (tänk på kontroverser om evolutionen mellan vetenskapsmän och fundamentalister, eller omöjligheten att övertyga vissa amerikaner om att det inte längre finns några amerikanska krigsfångar i Vietnam).

Det är en del av i vår livsform, en del av det sätt på vilket vi lever och tänker och kommer att fortsätta att tänka och leva, att var och en av oss betraktar många kontroversiella påståenden som bärare av ett bestämt sanningsvärde. Rorty skulle förstås säga att sådana påståenden inte ingår i "normal diskurs" och att kalla dem sanna innebär därför bara att "ge dem en komplimang"; men i samma ögonblick som han lämnar sitt arbetsrum kommer han att tala om den fundamentalistiska evolutionsmotståndaren eller högerfanatikern som tror att det finns krigsfångar i Vietnam, som en dumska.

Vad det är rätt att säga i en viss kontext kan inte alltid fastställas på ett sådant sätt att alla blir nöjda, icke desto mindre är det rätt att säga.

Att uttryckligen erkänna att språkspel är mänskliga aktiviteter där vad som är rätt och fel inte avgörs genom en konvention, och inte heller bestäms av konsensus eller majoritetsval, utan kräver värdering är besvärande för många nutida människors sensibilitet. Misstänksamheten mot det normativa i dagens filosofi visas också genom den möda filosofer vill lägga ner för att undvika att erkänna att sanning, dvs riktigheten av det sagda, är ett normativt begrepp.

Filosofier av ett mer traditionellt slag har försökt att undkomma problemet på ett annat sätt. Att säga att ett påstående är sant är inte, enligt sådana filosofer, att fälla ett normativt omdöme: det innebär i stället att påståendet helt enkelt "överensstämmer" med något ("fakta"), eller att det "korresponderar" mot något ("ett

sakförhållande"). Jag har emellertid, säger Putnam, med hjälp av ett antal teorem från samtida modellteori visat att sanning som något i stil med "korrespondens" är fullständigt innehållslöst (en sammanfattning finns i "Model Theory and the 'Factuality' of Semantics" i A George (utg), *Reflections on Chomsky*, Oxford 1989; se även *Reason, Truth and History*, kap II och appendix).

[Men vilken "verklighet" blir då kvar att referera till och tala om? Hur undgår Putnam att bli en form av "irrealist" trots allt? Svaret, eller försöket att svara, ges i nästa föreläsning.]

4. Irrealisterna

Försöken att definiera referens i termer av "kausal knytning" har misslyckats. Relativistiska försök att definiera sanning leder till en härva av oacceptabla konsekvenser. Detta sakernas tillstånd har gett vatten på dekonstruktivismens kvarn, säger Putnam. Dekonstruktivisterna anser att hela idén om en representation av verkligheten, ja hela idén om verkligheten, behöver "dekonstrueras". Själva idén om sanning är bankrutt.

Att försöka kritisera Dekonstruktion är på sätt och vis som att försöka boxas mot dimma, säger Putnam. Det finns emellertid argument i Derridas skrifter, även om de oftast är antydda snarare än utförda. Det är uppenbart att särskilt Saussures *Cours de linguistique generale* är av grundläggande betydelse. Saussure och Derrida skall jag diskutera lite senare, säger Putnam, jag vill först ta upp en filosof som älskar argument, en amerikansk analytisk filosof som har dragit slutsatser som i vissa avseenden är farligt nära Derridas, nämligen Nelson Goodman.

Goodman lade fram sin "irrealism" första gången i en liten bok med den provocativa titeln *Ways of Worldmaking* (1978). Redan titeln fångar två av de viktigaste teserna i boken: (1) att vi inte bebor en värld utan flera samtidigt; och (2) att dessa världar är fabricerade av oss själva.

Föreställningen om mångfalden av världar hänger samman med tanken att det inte finns någon unik "riktig version" av världen utan bara ett antal olika "riktiga versioner" av den. Denna tanke instämmer jag i, säger Putnam. Ett exempel som går tillbaka till Kant är att vi kan göra geometri, t o m hela fysiken, på två olika sätt: vi kan betrakta punkter som individuella föremål eller vi kan betrakta dem som gränsvärden. Det finns inte en unik sann beskrivning av verkligheten.

Vi borde, enligt Goodman, inte säga—om vi alls behåller begreppet värld—att vi ibland beskriver världen med ett språk i vilket punkter i rumtiden omtalas som verkliga föremål och ibland ett språk i vilket de betraktas som gränsvärden (och därmed som en sorts abstraktioner). Vi borde i stället säga att vi *ibland väljer att fabricera en värld i vilken punkter i rumtiden är verkliga föremål och ibland väljer att fabricera en värld i vilken punkter i rumtiden är blotta abstraktioner*. Världar är inte fabricerade ex nihilo utan från föregående världar—eller, vilket är samma sak, föregående versioner. Fullt blomstrande inom samtida analytisk filosofi, en typ av idealism lika extrem som Fichtes!

[Putnam redogör för innebörden av Goodmans teori termer av ett exempel: Följer det av hans filosofi att vi *fabricerade stjärnorna* ? Så här resonerar Goodman: Vi har gjort Stora Karlavagnen till en stjärnbild. Detta gäller inte enbart "artificiella sorter" som stjärnbilder. Motsvarande gäller också "naturliga sorter" som stjärnor. Vi har inte fabricerat stjärnorna såsom en snickare tillverkar ett bord, men det var trots allt vi som *gjorde dem till stjärnor*. Och Goodman extrapolerar: det finns ingenting som vi inte gjort till vad det är.]

Trots dess elegans förefaller mig, säger Putnam, Goodmans argument lätt att desarmera. Det *finns* en avgörande skillnad mellan termerna "stjärnbild" och "Stora Karlavagnen", å den ena sidan, och "stjärna" å den andra. Uttrycket "Stora Karlavagnen" är helt konventionellt. Jag stöder inte detta på någon filosofisk teori, säger Putnam, det är "för-filosofisk" kunskap. Vi vet vilka stjärnor som ingår i Stora Karlavagnen genom att vi vet hur uttrycket "Stora Karlavagnen" används. Den som tror att det är en empirisk fråga vilka stjärnor som ingår i Stora Karlavagnen förstår helt enkelt inte uttrycket.

Å andra sidan, även om extensionen hos termen "stjärna" har gränser som i viss utsträckning är konventionella hänger det inte på själva meningen hos ordet om *en viss* stjärna verkligen är en stjärna. Termen "stjärnbild" ligger någonstans mitt emellan "Stora Karlavagnen" och "stjärna".

Kort och gott, svaret på Goodmans retoriska fråga, "Säg mig något som vi inte har fabricerat!", är att vi inte fabricerat stjärnan Orion. Det faktum att ett begrepp delvis är konventionellt innebär inte att vi "gör" någonting så att begreppet kan tillämpas på det.

[I en fotnot till sitt manus säger Putnam att han i den slutliga versionen vill utveckla diskussionen om skillnaden mellan empiriska

upptäckter och kunskap om vårt nuvarande språkbruk. Det centrala är emellertid, enligt Putnam, att det finns helt olika "versioner" som lika bra "beskriver världen". Med exemplet som nämndes ovan: Punkter i rummet (eller rumtiden) kan betraktas antingen som konkreta föremål eller som "blotta gränsvärden". Geometrin, liksom hela fysiken, kan formaliseras ur båda dessa synvinklar. Formaliserade eller oformaliserade, bägge sätten att tala fungerar bra för *alla* praktiska syften. Putnam kallar detta *begreppsrelativitet*, och han menar att det är fel att, som Goodman gör, kalla dessa "versioner" eller "beskrivningar" oförenliga. Begreppsrelativitet diskuteras i Putnams *The Many Faces of Realism*.]

Begreppsrelativitet är, säger Putnam, ett helt generellt fenomen och det har verklig filosofisk betydelse. Ty så länge som vi tror att världen består av föremål och egenskaper i *en* speciellt filosofiskt privilegierad mening av "föremål" och "egenskap"—så länge som vi tror att verkligheten själv, om den betraktas med tillräckligt metafysiskt allvar, kommer att *avgöra* åt oss hur vi bör bruka orden "föremål" och "egenskap"—så länge kommer vi inte att förstå hur antalet och typerna av "föremål" och deras "egenskaper" kan variera från en korrekt beskrivning av en situation till en annan korrekt beskrivning av samma situation.

Vi kan nu börja värdera det ofta upprepade påståendet att "representationsproblemet har kollapsat". Derrida säger (i *Positions*) att ordet "beteckning" leder oss tillbaka till eller håller oss kvar inom "den logocentriska cirkeln". Lika illa är det, enligt Derrida, med begreppen *representation* och *subjekt*. Vad personer som talar på detta sätt menar, säger Putnam, är att idén om referens till en objektiv värld har kollapsat.

Dekonstruktivisterna har rätt i att en viss metafysisk filosofisk tradition är bankrutt; men att identifiera den metafysiska traditionen med våra liv och vårt språk är att helt överdriva metafysikens betydelse.

Genom dekonstruktivismen möter vi också en annan källa till den samtida filosofiska skepticismen: doktrinen om inkommensurabilitet. Den uppträdde i franskt tänkande årtionden före Thomas Kohns arbeten. En version finns i Saussures *Cours de linguistique generale*, ett verk som utövat inflytande på både strukturalistisk och poststrukturalistisk fransk filosofi.

Saussures väg till inkommensurabilitet var följande: Saussure insåg, som andra lingvister vid den tiden, att språkets fonetiskt grundläggande enheter (fonemen) inte kunde identifieras genom deras

fysikaliska egenskaper. Man kan bara karakterisera ett fonem genom skillnader i förhållande till andra fonem i språket.

Saussure antog att något liknande också måste gälla om språkets semantiska enheter. Idén att beskriva språket som ett system av differenser eller kontraster skulle utsträckas från fonetiken till semantiken.

Det är ett faktum att olika språk inte tillhandahåller samma semantiska kontraster. Saussures tankegång leder då direkt till slutsatsen att innebörder existerar endast inom ett språk (och det är inte långt därifrån till tanken att innebörder bara existerar inom en individuell "text"). Två språk kan då aldrig uttrycka samma innebörder, och ingen innebörd kan uttryckas i mer än ett språk. Språk (och till slut "texter") blir helt inkommensurabla.

Vad Derrida inte lägger märke till är de scientistiska antaganden som ligger bakom Saussures sätt att tänka. Förhoppningen var att finna en strikt (natur)vetenskaplig förklaring av innebörd. Om det hoppet har grusats betyder det inte att vi är tvingade till den bisarra uppfattningen att ingen kan förstå något annat språk än sin egen idiolekt. Derrida vill heller inte gå så långt, men han anser att en "översättning" måste förstås som en *transformation*.

Alternativet till denna Saussureska uppfattning är, säger Putnam, att godta ett begrepp "samma innebörd" men inte tolka det bokstavligt som en relation mellan mentala eller abstrakta entiteter som kallas "innebörd" eller "det betecknade". Om två användningar av ett ord skall betraktas som "samma" respektive "inte samma" är inte en fråga om huruvida någon matematisk ekvivalensrelation råder eller ej. Det handlar om hur man svarar när någon frågar om innebörden, och eftersom vi i allmänhet har en aning om varför en person frågar och vad hon kan vara intresserad av att veta så kan vi också vanligen ge ett hyggligt svar.

Kan det vara så att vi hos Saussure (och därmed) dekonstruktivisterna ser till viss del samma misstag som hos amerikanska analytiska filosofer som Jerry Fodor? Väger att ta i beaktande att en relation kan vara verklig även om den är intresse-relativ och även om avgöranden huruvida den råder eller ej i ett visst fall innebär att man måste besluta sig för vad som är "rimligt", dvs ett normativt omdöme, finns implicit i Saussures argument, lika mycket som i Fodors.

[Putnam har alltså diagnosticerat både den scientistiska materialismen och dekonstruktivismen som olika reaktioner på en och samma, enligt Putnam, felaktiga dikotomi, grovt uttryckt, den mellan

beskrivning av verkligheten och normativt ställningstagande. Putnam gör sedan en jämförelse med Goodmans "konstruktivism" och Derridas "dekonstruktivism". Enligt Goodman kan måttstockar för (olika slags) riktighet *konstrueras*. Och det är en viktig filosofisk uppgift, även om vi inte kan tänka oss måttstockar för, med Putnams fras, "sanning och riktighet *überhaupt*". Han kritiserar Derrida, eller snarare flera av hans anhängare, "ofta på vänsterkanten", för att anse själva idéerna om sanning och argument vara repressiva. Och då behöver de inte bry sig om "fakta". Den enda fråga som återstår blir då, säger Putnam: "Vilken sida står du på?" Så här slutar Putnam sin föreläsning:]

Problemet med den politik som bestäms av "Vilken sida står du på?" är att i den verkliga världen är det inte alltid de med goda avsikter som åstadkommer goda resultat. En av resultaten var Stalins regim i Sovjetunionen, med kanske upp till fyrtio miljoner offer.

Nittionhundratalet har varit ett fruktansvärt århundrade, och den revolutionära vänstern är förvisso ansvarig för lika mycket av det onda som högern. Vi skall inte ta lärdom enbart av kapitalismens misslyckanden utan också, tyvärr, av den revolutionära socialismens misslyckanden. Den politik som innefattar "sanning är enbart ett borgerligt repressivt begrepp" är i botten bara en politik för blint partitagande.

Derrida är förstås inte en anhängare till den revolutionära vänstern. Hans egna politiska uttalanden består av allmänna fraser. Men ett årtiondes filosofiska oansvarighet kan bli verklig politisk tragedi några årtionden senare. Och dekonstruktion utan rekonstruktion är oansvarighet.

5. Demokrati, pragmatism och utbildning

[Hilary Putnams femte och sista föreläsning hade titeln "Att försvara demokratin". Den är svår att fånga i sammanfattad form. Skälen till det är flera. Ett är att föreläsningen syftade till presentera ett *perspektiv*, ett pragmatiskt, demokratiskt och kritiskt perspektiv, som ett *konstruktivt* filosofiskt alternativ till de reduktionistiska, relativistiska, scientistiska och dekonstruktivistiska perspektiv som ingående kritiserats i föregående föreläsningar. Perspektivet går inte att bryta ner till några få teser och argument för dessa. Att förmedla övertygelse fordrar också en personlig röst. En text är inte nog. I centrum för Putnams föreläsning står i alla fall John Dewey — "en av mina filosofiska hjältar," säger Putnam. Speciellt det Putnam kallar

Deweys "epistemologiska rättfärdigande av demokratin". Detta är tesen (Putnams formulering):]

Demokrati är inte bara *en* form av socialt liv vid sidan av andra gångbara former; den utgör en förutsättning för full användning av mänsklig intelligens vid lösningen av sociala problem.

Eller med en något annorlunda formulering, som lyfter fram det epistemologiska: Demokrati är en förutsättning för att komma fram till bästa möjliga *kunskap* för att lösa sociala problem. Demokrati står här både för en tradition och ett kritiskt förhållningssätt gentemot auktoritär styrning av alla slag.

Deweys rättfärdigande av demokratin är ett socialt rättfärdigande, det är riktat till *oss* till skillnad från varje enskilt *mig*. Rättfärdigandet måste bygga på människors gemensamma erfarenheter. Så här säger Dewey (cit ur John Dewey & James H Tufts, *Ethics*, del III, reviderad uppl 1932):

Social välfärd kan främjas endast genom medel som uppväcker positivt intresse och aktiv kraft hos dem som det goda skall komma till del. Den traditionella föreställningen om den store mannen, om hjälten, åstadkommer skada. Den understöder idén om att någon "ledare" skall visa vägen; andra skall följa efter och göra efter. Det tar tid att väcka medvetanden ur apati och letargi, att få människor att tänka själva, att ta del i utarbetandet av planer, att ta del i deras genomförande. Men utan aktivt samarbete både vid utformandet av mål och vid uppfyllandet av dem finns det ingen möjlighet till något gemensamt gott.

Dewey är klart emot både välmenande despoter och expertstyre. Och en av Deweys grundläggande antaganden är att folk värderar utveckling—"växande"—högre än lust. Ett tillstånd där folk är nöjda därför att de inte känner till alternativ är inte ett gott tillstånd. Att hindra folk från att lära sig så att de därigenom förblir "tillfredsställda" innebär, med en fras som härstammar från Peirce men som gjorts känd av Dewey, att "blockera undersökningens fortgång".

Dewey förutsätter att "det finns" en värdeskala för social välfärd. Men i vilken mening? Jo, i den meningen att människor själva kan veta vad som är bättre eller sämre.

Dewey tror (som vi alla gör när vi inte spelar skeptiker) att det finns bättre och sämre lösningar till mänskliga predikament—till vad han kallar "problematiske situationer". Han är övertygad om att "den

vetenskapliga metoden”—dvs experimentell undersökning i kombination med fri och obegränsad diskussion—har visat sig vara den bästa metoden. När det gäller sociala problem innefattar metoden maximal användning av medborgarnas förmåga att föreslå handlingssätt, att testa dem och att utvärdera resultaten. Att denna metod har visat sig vara bättre än hänvisningar till Förnuftet eller till auktoriteter eller genom orubbligt fasthållande av det man redan tror (detta utgår från en fyrdelning som Peirce använde) är allt som Dewey, enligt Putnam, behöver anta.

Detta överensstämmer naturligtvis inte, säger Putnam, med den konventionella analytiska metafysikerns åsikt. I dagens analytiska filosofi kan man inte bara anta att intelligenta människor är kapabla att skilja bättre lösningar till problematiska situationer från sämre (efter experimenterande, reflexion och diskussion); man måste först visa att det *existerar* sådana saker som bättre och sämre lösningar till problematiska situationer.

Medan analytisk filosofi under en tid, den logiska positivismens period, var en antimetafysisk rörelse har den på senare tid blivit den mest pro-metafysiska rörelsen i den filosofiska världen. Och från en metafysikers synpunkt kan man aldrig börja med en epistemologisk premiss som säger att *människor kan avgöra om A eller B*; man måste först visa att i "den absoluta uppfattningen av världen" [eller kanske "logiskt", BM] *existerar* det sådana möjliga fakta som A och B. En metafysisk-reduktiv förklaring av vad det goda är måste föregå varje diskussion om vad som är bättre än vad.

Enligt min uppfattning, säger Putnam, bestod Deweys stora bidrag i att han insisterade på att vi varken har eller behöver ha en "teori om allting" och i att han betonade att vad vi behöver är i stället en insikt i hur människor löser problematiska situationer. Filosofin har, enligt Dewey, inget lager av informationer eller kunskapsmassa som är speciellt dess eget.

Ojämlighet är oförenlig med demokrati i Deweys mening. Så här säger han på ett ställe (i Dewey & Tufts, *Ethics*, s 385-86):

Varje speciellt privilegium snävar in perspektivet hos dem som har privilegiet och det begränsar utvecklingen för dem som inte har det. ... Mycket av den mänskliga naturens påstådda oföränderlighet är bara ett tecken på att så länge som sociala villkor är statiska och fördelar möjligheter ojämnt är det absurt att vänta sig en förändring av människors attityder och strävanden. Ett speciellt privilegium medför alltid en låsning och en reaktionär attityd hos dem som har det; ... Den intellektuella blindhet som orsakas av privilegierade och

monopolistiska besittningar framgår tydligt av den "rationalisering" av den misär och andras kulturella degradering som åtföljer besittningarna. Det hävdas att det är de lidandes eget fel; att det är en konsekvens av deras bristande förutseende, bristande flit, självvalda okunnighet osv. Det finns i historien ingen gynnad klass som inte har lidit av förvrängda uppfattningar och ideal, i samma mån som de missgynnade klasserna har lidit av tröghet och underutveckling.

Deweys rättfärdigande är ett *kritisk* rättfärdigande av demokrati, demokratin behöver lika mycket reformeras som försvaras. Och för Dewey vilar rättfärdigandet av demokrati i varje punkt på argument som inte alls är transcendentala utan representerar frukterna av vår kollektiva erfarenhet. Deweys filosofi exemplifierar den metodologi som den argumenterar för.

[Putnam är kritisk mot vissa sidor av Deweys socialfilosofi. Den bygger på "intelligent genomförda experiment" och detta är inte tillräckligt för en hållbar moralfilosofi. Som ett bättre alternativ, i en pragmatisk tradition, försvarar Putnam "existentialismen" i William James' *The Will to Believe*. Putnam avslutar sin föreläsning med att säga lite mer om den kritiska dimensionen i Deweys tänkande:]

När Dewey talar om att använda vetenskaplig metod för att lösa sociala problem menar han inte att vi skall lita till experter. Dewey understryker att som sakernas tillstånd är kan experter inte lösa sociala problem. Bland annat därför att experter tillhör privilegierade klasser och de påverkas sålunda av de rationaliseringar som Dewey talar om (jfr cit ovan). De utgör en elit och därför är de vana att *tala om* för andra vad de skall göra för att lösa sina sociala problem. Men lösningen till sociala problem, argumenterar Dewey för, kräver inte att vi *talar om* för andra människor vad de skall göra utan att vi frigör deras krafter så att de blir kapabla att själva handla för sitt eget bästa. (Ett exempel på vilka krafter som kan frigöras: Solidaritet i Polen.)

Deweys socialfilosofi är inte bara en återupprepning av den klassiska liberalismen, ty, som Dewey säger, det verkliga misstaget i klassisk liberalism är tron att *avlägsnandet av hinder* skulle leda till allmän lycka. Ty detta kommer att utnyttjas först och främst av dem som *redan har* ett försteg. För att alla skall uppnå frihet i meningen möjlighet att handla i enlighet med egna val krävs konstruktiva förändringar i samhällets organisation.

Vi glömmar alltför ofta, säger Putnam, att Dewey var en radikal. Men han var en radikal *demokrat*, inte en radikal som begabbar "borgerlig demokrati". För Dewey är den demokrati som vi har

ingenting att förakta, men inte heller något att vara nöjd med. Den demokrati som kunde bli verkligt är ett samhälle som utvecklar alla mäns och kvinnors förmåga att tänka själva, att delta i utformningen av och prövningen av sociala handlingsprogram och att bedöma resultaten.

Man kan säga att för Dewey spelar utbildningen samma roll som revolutionen i Karl Marx' filosofi. Det betyder inte att utbildning i sig är tillräckligt. Utbildning är ett medel genom vilket människor kan skaffa sig förmågor; de måste emellertid också bli i stånd att använda dem. Icke desto mindre, om demokrati är en förutsättning för full användningen av intelligens för att lösa sociala problem, då är utbildning en förutsättning för demokrati.

I vilken utsträckning vi tar demokratin på allvar mäts genom i vilken utsträckning vi tar utbildningen på allvar. Sveriges politik att göra utbildning tillgänglig för alla, en utbildning som ger folk kraft att tänka och handla, är mycket beundransvärd, säger Putnam: Som amerikan skäms jag över hur utbildningen ser ut i USA.