

Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 12

NUMMER 2

1991



Rudolf Johannesson

*Individualismens
olika huvudformer*

Bengt Molander

Putnam i Uppsala

Hans Rosing

Objektivism och relativism

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 2 * 1991 * ÅRG 12

<i>Rudolf Johannesson</i>	Individualismens olika huvudformer	1
<i>Bengt Molander</i>	Putnam i Uppsala	18
<i>Hans Rosing</i>	Objektivism och relativism	37
<i>Ragnar Ohlsson</i>	Rec av Holger Thesleff: <i>Platon</i>	42
Notiser		44

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg) Göran Hermérén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malmnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Annonsspriser: 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Rudolf Johannesson

Individualismens olika huvudformer

Ordet "individualism" har i idéhistoriska och idéutredande framställningar kommit att användas i flera olika betydelser som ofta sammanblandats och förväxlats med varandra. Därvid har såväl de historiska linjerna som de systematiska sammanhangen i den idéutveckling man velat teckna, blivit oklara och missvisande. Här skall göras ett försök att i någon mån bidra till ökad klarhet i dessa avseenden genom att särskilja och precisera olika huvudformer eller huvudtyper av individualism.

Min utgångspunkt är att man i alla former av individualism kan finna ett gemensamt grunddrag, bestående i att människan som individ ställs i centrum och tillmäts avgörande vikt och betydelse i förhållande till andra storheter som kan göra henne rangen stridig. Men beroende på i vilket sammanhang, i vilken motsättning, i vilken roll eller funktion individen tilldelas sin centrala ställning, uppkommer olika former eller varianter av individualism. I det följande skall jag försöka klargöra några av dessa och skissera en preliminär typologi över individualismens olika former.

1. Klassisk individualism och kollektivism

Det är vanligt att man i sociologi och socialfilosofi vill återföra den grundläggande skillnaden mellan de olika samhällsuppfattningar som möter i historien, på motsättningen mellan ett individualistiskt-atomistiskt och ett kollektivistiskt-holistiskt synsätt (jfr Quinton 1976, s 3ff). Den särskilda form av individualism (och kollektivism) som denna åsikt förutsätter och som i det följande närmare skall analyseras, kan därför betecknas som klassisk.

Den kollektivistiska och den individualistiska samhällsuppfattningen har ofta karaktäriserats som sociologisk realism respektive sociologisk nominalism (Stark 1962, s 2ff). Det är nämligen en förhärskande uppfattning bland sociologer att motsättningen mellan kollektivism och individualism inom samhällsteorin utgör en parallell till motsättningen mellan realism och nominalism inom filosofin. Liksom realismen (i sin platoniserande variant) betraktar allmänbegreppen såsom den högre och egentliga verklighet varav de enskilda tingen

endast är ofullkomliga avspeglingar eller kopior, så ser den kollektivistiska samhällsuppfattningen i samhället-kollektivet en primär realitet, överordnad de enskilda individerna. Och liksom enligt nominalismen de konkreta tingen är det enda verkliga, så finner den individualistiska samhällsuppfattningen ingen annan verklighet än individerna och tillerkänner inte samhället någon självständig realitet (Nisbet 1976, s 134; Lukes 1973, s 47). Den individualistiska samhällsuppfattningen kan därför, har det påståtts, karaktäriseras som "begreppsnominalism, tillämpad på samhällslivet" (Østerberg, s 12).

Trots många sociologers enstämmiga uppfattning nödgas man konstatera att den ifrågavarande parallellen är missvisande och går tillbaka på en oklar sammanblandning av två principiellt helt olika förhållanden. Realism och nominalism är teorier om förhållandet mellan allmänbegreppen och de enskilda tingen eller exemplaren. De båda samhällsuppfattningarna, den kollektivistisk-holistiska och den individualistisk-atomistiska, har däremot med ett annat förhållande att göra, nämligen förhållandet mellan helheten och dess delar. Det är nämligen uppenbart att individerna kan anses stå i förhållande till samhället inte såsom de enskilda tingen eller exemplaren i förhållande till allmänbegreppet (det är ju de enskilda konkreta samhällsbildningarna som står i detta förhållande till begreppet samhälle) utan såsom delarna i förhållande till helheten.

Förväxlingen av de båda motsatsförhållandena framkommer särskilt tydligt hos en representativ amerikansk sociolog, när denne beskriver realismen såsom en filosofi som hävdar "att helheten—inklusive sociala helheter såsom gille, kyrka och familj—är reella och har en realitet i egenskap av helheter som är skild från de individer som är motställda dem" (Nisbet 1976, s 133). Vad som här beskrivs är i själva verket inte *begreppsrealism*. Det är i stället en åskådning som kan betecknas som *helhetsrealism*, enligt vilken helheterna representerar de primära realiteterna, överordnande de delar varav de består. Den motsatta åskådningen att det inte finns "någon realitet annat än i de individuella atomer som bildar helheten" (a a, s 134) och att helheterna endast är beteckningar för eller namn på olika kombinationer av dessa, kan då betecknas om *helhetsnominalism*.

Det är av vikt att bringa klarhet i dessa förhållanden. Endast därigenom blir det nämligen möjligt att dra en tydlig skiljelinje mellan å ena sidan den form av individualism som här betecknats som den klassiska och som har sin bakgrund i motsättningen mellan helheten och delarna eller mellan det totala och det partiella, och å andra sidan den form som nedan behandlas under namn av romantisk

individualism och som går tillbaka på motsättningen mellan det generella och det speciella. Eftersom det är den klassiska individualismen som i sin konfrontation med kollektivismen synes vara dels mest betydelsefull, dels mest utsatt för missförstånd, kommer jag att ägna huvuddelen av min artikel åt en framställning av denna.

2. Helhetsnominalism

Den mest konsekventa utformningen av vad som här betecknats som helhetsnominalism möter, såvitt mig är bekant, i buddhistisk filosofi, något som kan motivera att ägna denna ett par rader. I de märkliga samtalen mellan konung Milinda och munken Nagasena framhålls det att alla storheter sönderfaller i sina beståndsdelar och att de därutöver inte har någon självständig realitet. När mina föräldrar gav mig namnet Nagasena, säger munken, så är detta "blott ett sätt för uppräknig, en term, en överenskommen beteckning, blott ett namn. Ty det finns därutöver (nämligen utöver de fysiska och psykiska beståndsdelarna) icke något jag". Motsvarande gäller för alla föremål, också t ex för den vagn som konung Milinda reser i: "Det finns inte någon vagn—ordet 'vagn' är blott ett sätt för uppräknig, en term, en överenskommelse, en beteckning, ett namn för tistelstång, axel, hjul" osv.

Tanken att allting kan reduceras till sina beståndsdelar, har i västerländsk filosofi sin motsvarighet i den grekiska atomistiken. Enligt denna utgörs sålunda verkligheten av ett oändligt antal odelbara partiklar, atomer, som under sin rörelse i det tomma rummet bildar olika övergående kombinationer med varandra. Därigenom uppkommer världens olika ting som på grund av sin skiftande och förgängliga karaktär kan anses sakna självständig realitet.

3. Helhetsrealism

För helhetsrealismen utgör helheterna särskilda och självständiga realiteter. En helhet är, såsom det här ständigt framhålls, mer än summan av sina delar. Det ligger närmast till hands att tänka sig detta "mer" såsom den form, den gestalt, det mönster eller den struktur som bildas av delarna och som står över och i viss mening är oberoende av dessa. Delarna kan nämligen avlägsnas och ersättas av andra, allt under det att formen eller strukturen kvarstår oförändrad. Enligt detta helhetsrealistiska eller holistiska synsätt är delarna endast

det obestämda och utbytbara material som behövs för att bilda en viss bestående form eller helhet. En illustration till detta förhållande finner man i den grekiska mytologins berättelse om Theseus' skepp, vars alla delar efter hand utbyttes mot andra men ändå förblev samma skepp. På motsvarande sätt kan man betrakta samhällshelheten och dess medlemmar. Individerna förgår, samhället består. Åt denna tanke har Verner von Heidenstam gett ett suggestivt uttryck i dikten Visby, där han låter stadens döda invånare tala:

Som skärvor falla, svunno vi.
Vi voro endast bladen
som ingen räknar höst och vår,
blott trädet lövas och består,
det hette staden, staden.

4. Individual- och kollektivvärden

Hur skiljer sig individualismen från kollektivismen i praktiskt avseende eller i värdesammanhang? Vad är den principiella olikheten mellan en individualistisk och en kollektivistisk handlingsinriktning i fråga om de mål som uppställs och de värden som eftersträvas? För att klargöra detta är det nödvändigt att införa en distinktion mellan vad som förslagsvis kan betecknas som individualvärden och kollektivvärden (jfr Johannesson 1981, s 18). Denna distinktion förutsätter en annan, nämligen mellan värdeobjekt och värdesubjekt. Med värdeobjekt menas ett värdefullt föremål, bestående av t ex ett ting, en egenskap, ett sakförhållande eller en aktivitet. Med värdesubjekt avses den part som värdeobjektet ifråga tillhör eller tillkommer och i vars värdetillgångar det sålunda ingår. Som synonym till "värdesubjekt" kan man därför använda ordet "värdeintressent". Ett individualvärde kan bestämmas såsom ett värdeobjekt med individen i rollen som värdesubjekt eller värdeintressent, och ett kollektivvärde såsom ett värdeobjekt med kollektivet i samma roll. Den seger som en idrottsman vinner i en individuell tävling, t ex i simning eller löpning, tillkommer den enskilde idrottsmannen själv och får därmed karaktär av individualvärde. Segern i t ex en fotbollsmatch tillkommer däremot inte någon enskild spelare utan fotbollslaget i dess helhet, och utgör sålunda ett kollektivvärde. Som exempel på objekt tillhörande kollektivvärdenas kategori kan vidare nämnas framgångar och succéer för en orkester, för en teaterensemble eller —i större sammanhang— för en stat eller

en nation. En nations ära och prestige är i sin egenskap av kollektivvärde något annat än en summa individualvärden, bestående av de bevis på aktning och respekt som kan komma enskilda medborgare till del.

Man har ibland föreställt sig att kollektivvärdena skulle vara förbundna med något slag av kollektivt medvetande, med grupp- eller folksjälär. Detta är dock en onödig spekulatión. Upplevelsen av såväl kollektiv- som individualvärden kan knytas till individuella medvetanden. Segern i en fotbollsmatch tillkommer visserligen det segrande laget som värdesubjekt, men den upplevs inte av något särskilt kollektiv- eller lagmedvetande utan av de enskilda spelarna var för sig i och med att de såsom medlemmar av sitt lag identifierar sig med detta. En och samma person kan känna stolthet och glädje såväl över sin egen personliga förmåga och prestige som över sitt lands och sin nations inflytande och makt. Den principiella skillnaden mellan de båda upplevelserna är att värdeobjektet i förra fallet refereras till den enskilda människan själv som värdesubjekt, i det senare till det kollektiv som hon tillhör och identifierar sig med.

Den fråga om skillnaden mellan kollektivism och individualism i praktiskt avseende som ställdes i inledningen till detta avsnitt, kan med ledning av det ovan sagda kortfattat besvaras på följande sätt. Det utmärkande för kollektivismen är att kollektivet intar platsen som överordnat och dominerande värdesubjekt eller—vilket är detsamma—att kollektivvärdena dominerar över individualvärdena. Den motsvarande formen av individualism upphöjer däremot individen till det dominerande—och i sin extrema form till det enda—värdesubjektet, varvid kollektivvärdena överflyglas eller ersätts av individualvärdena. På samhällsuppfattningarnas område innebär detta att kollektivismen tilldelar samhället (staten) ett eget värde och ett eget mål som de enskilda individerna måste underordna sig, medan individualismen avser att samhället endast är till för individernas skull och har till uppgift att tillvarata deras intressen.

5. Det högsta goda som kollektiv- och individualvärde

Den klassiska antikens uppfattning om människolivets mål och högsta goda är nära förknippat med dess politiska ideal. Detta är helt präglad av den kollektivistiska andan. Livets högsta värde står utanför allt vad människor kan uppnå som enskilda individer och är oupplösligt knutet till den kollektiva livssfären.

Som ett typiskt uttryck för detta ideal hänvisas ofta till Perikles' berömda liktal över de fallna atenarna, återgivet i Thukydides' skildring av kriget mellan Sparta och Aten (bok II, s 35ff). Perikles uppmanar atenarna att dagligen hålla staten med dess storhet och makt för ögonen och låta sig fyllas av kärlek till den. Krigets kollektiva triumf över fienden är mer åtråvärd än all personlig vinning. Högt över alla individuella förmåner står staden, som ger mening och värde åt varje atenares liv. Även de som stupar i en utsiktslös strid, där den kollektiva saken måste ges förlorad, är lyckliga därför att "de fått sitt liv så väl utmätt att det upphör samtidigt med lyckan".

Den kollektivistiska uppfattningen om livets mål och mening och om dess högsta goda har nära samband med den antika människouppfattningen, inte minst sådan denna utformas av Aristoteles. Denne karakteriserar människan såsom ett *zoon politikon*. Detta uttryck kan—trots att *polis* (den grekiska stadsstaten) representerar en speciell form av samhälle—helt allmänt översättas med "samhällsvarelse". Det principiella förhållande som avses är nämligen att människan till sitt väsen utgör en del av samhällets större helhet. Avskuren från denna är hon i själva verket inte längre människa, framhåller Aristoteles, lika litet som en hand avskild från kroppen är hand i egentlig mening (Pol I:2 1253 a 20ff; för närmare analys av tankegången se Johannesson 1981, s 15f). En av samhället oberoende varelse är antingen mer än en människa, en gud som har sin fullkomlighet i sig själv, eller mindre än en människa, ett djur utan förmåga till högre fulländning (1253 a 27ff). På grund av sin natur såsom del av en större helhet kan människan därför uppnå sin fullkomning och förverkliga sitt högsta goda endast såsom inlemmad i samhället och därmed delaktig i det kollektivvärde som detta realiserar.

Men det finns hos Aristoteles också en rent individualistisk tankegång i hans syn på människan och hennes högsta goda. Denna går ut på att människans väsen inte låter sig uttömmas i det rent mänskliga utan i kraft av sitt förnuft rymmer något gudomligt. Människans rena förnuftsliv eller teoretiska liv (*bios theoretikos*) är av gudomlig natur. Ett sådant liv, säger Aristoteles, "lever människan inte såtillvida som hon är människa utan såtillvida som hon har något gudomligt inom sig" (Eth Nic 1177 b 28f). I det teoretiska eller kontemplativa livet är hon höjd över de sociala sammanhangen och närmar sig den gudomliga självtillräckligheten, autarkin. "Den vise kan även i sin ensamhet betrakta sanningen och detta desto mer, ju visare han är" (1177 a 32f). På detta livsplan, där människan höjer sig över sin

mänskliga begränsning, har alltså hennes högsta goda karaktär av individualvärde. Det tillkommer henne såsom enskild individ utan bindning till något kollektiv.

Också hos Platon finner man en liknande dubbelhet i uppfattningen av människolivets fullkomning och högsta goda.

Sålunda möter man i hans politiska skrifter en stark likgiltighet för individen och dess öde. Det är denna sida av Platons politiska tänkande som Karl Popper i sitt bekanta arbete om det öppna samhället och dess fiender ägnar en svidande kritik. "Aldrig har någon tagit sin fiendtlighet mot individen på sådant allvar", säger han och fortsätter: "På politikens område är individen för Platon själva det onda personifierat". (Popper 1974, s 103f). Popper anser att "detta hat (mot individen) är djupt rotat i den fundamentala dualismen i Platons filosofi" (ib), varvid han tydligen slår följe med de sociologer som menar att motsättningen mellan kollektiv och individ är ett särfall av motsättningen mellan idéen och det enskilda tinget—en uppfattning som ovan påvisats vara högst diskutabel. Odiskutabelt är däremot att Platons statsteori uppvisar starkt kollektivistiska drag. Gång på gång fastslås att det gäller att säkerställa inte individernas utan helhetens, statens bästa. Det grundvärde eller högsta värde som realiserar i staten, nämligen rättvisan eller rättträdigheten (*dikaioσύνη*) har, som Popper framhåller, ingenting att göra med individernas intressen och den opartiska avvägningen mellan dessa. Platon "är enbart upptagen av den kollektiva helheten såsom sådan, och rättvisan är för honom ingenting annat än kollektivets hälsa, enhet och stabilitet" (ib 106).

Men hos Platon finns vid sidan av denna kollektivistiska också en utpräglat individualistisk tankegång. Enligt denna är det högsta målet för människan att vända sig bort från de jordiska tingen som visar sig för hennes sinnen, och rikta sin strävan mot idéernas högre värld som öppnar sig för förnuftet. Och det är att märka att vägen till detta mål inte kan beträdas av kollektivet utan endast av den enskilda människosjäl. Livet i idévärlden, skådandet av det i sig sanna, sköna och goda, filosofens liv, är förbehållet individen. Det högsta goda för människan är alltså här ett individualvärde, icke ett kollektivvärde. Sedan är det en annan sak att filosoferna som mänsklighetens räddare undan ett annars oundvikligt olycksöde måste förmås att åtaga sig ledningen av staten och sålunda åtminstone temporärt överge sitt rent kontemplativa liv (Staten 520). Här tycks de båda tankelinjerna komma i konflikt med varandra. Om och hur denna konflikt kan

lösas, är i detta sammanhang ovidkommande. (Olika uppfattningar härom se Johannesson 1947, s 44f).

Med de grekiska stadsstaternas upplösning miste kollektivvärdena sin förankring i det politiska livet med påföljd att individualistiska tankegångar tog överhand i senantikens filosofi.

6. Individualism och kollektivism under medeltid och nyare tid

Uppfattningen av de mänskliga livsvärdena, däribland också det högsta av dessa, den eviga saligheten, utformades i den medeltida teologin under nära anknytning till tankegångarna i platonisk och aristotelisk filosofi.

Distinktionen mellan kollektiv- och individualvärden finner man klart markerad av bl a Thomas av Aquino. Denne använder för de båda värdetyperna termerna "bonum commune" (eller "bonum totius") och "bonum singulare" (eller "bonum particulare") och framhåller att det mellan dem inte är fråga om "endast en skillnad såsom mellan flera och färre utan en principiell skillnad såsom mellan delen och helheten". Ett individualvärde (bonum singulare) "tillkommer människan såtillvida som hon är en enskild person, medan ett kollektivvärde (bonum commune) hänför sig till den ene eller andre såtillvida som denne ingår såsom del i en helhet, t ex soldaten såtillvida som han är en del av krigshären, eller medborgaren såtillvida som han är en del av samhället" (De Car qu un a4 ad 2).

Förhållandet mellan individual- och kollektivvärdena gestaltar sig enligt thomistisk (och allmän medeltida) åskådning olika inom den världsliga och den andliga sfären. Inom den förra gäller att delen är underordnad helheten i överensstämmelse med naturens ordning: "Varje del verkar med naturlig böjelse till förmån för det helas bästa, såsom framgår av att man utsätter handen för svärdshugg till försvar för huvudet, av vilken hela kroppens väl beror" (Quodl 1 a8). Här råder alltså den kollektivistisk-holistiska ordningen, enligt vilken kollektivet och kollektivvärdena är obetingat överordnade individen och individualvärdena.

Men förhållandet är ett annat inom den andliga sfären. Thomas (och andra medeltida teologer) fattar nämligen saligheten såsom gudsskådande (*visio Dei*), ett tillstånd som liksom det kontemplativa livet hos Platon och Aristoteles har den enskilde individen till subjekt och sålunda utgör ett individualvärde, i princip oberoende av varje samfundstillhörighet. "Något samfund (societas) fordras inte med

nödvändighet för saligheten, ty människan har sin totala fullkomlighet i Gud... Om en enda själ existerade ensam i gudsskådandets njutning, skulle den vara fullkomligt salig" (S Th I,2 q4 a8 ad 3). Denna uppfattning är inte oförenlig med kyrkans dominerande roll och strider inte mot den vedertagna principen "utanför kyrkan ingen frälsning". Ty denna princip innebär inte att kyrkan såsom kollektiv helhet utgör frälsningens primära subjekt utan endast att den är den anstalt eller institution som auktoritativt formulerar de sanningar och genom sakramenten förmedlar de krafter som är nödvändiga för den enskilda människan på hennes väg till det eviga slutmålet (jfr Johannesson 1947, s 156ff). Under det att människan på det världsliga planet är "en medlem av samhället, en del av den sociala helheten" är hon sålunda på det religiösa planet "en hel varelse i direkt relation till sin Skapare" (Dumont 1965, s 19).

Enligt den under medeltiden förhärskande enhetliga livssynen ansågs alla aktiviteter, även de världsliga, samverka till uppnåendet av det religiösa målet, den enskilda själen frälsning. Därför måste den medeltida livsinställningen karaktäriseras som i sista hand individualistisk i här avsedd mening. Den gängse motsatta uppfattningen om medeltiden såsom helt antiindividualistisk synes bero på oklarheter i begreppsbildningen, varvid man ensidigt kommit att fästa uppmärksamheten på en helt annan form av individualism, nämligen självbestämmandets formala individualism (beskriven nedan s 13), som otvivelaktigt undertrycktes genom den katolska kyrkans anspråk på absolut auktoritet.

Under renässansen och ännu mer under upplysningen kom individualismen i betydelsen av individualvärdenas dominans att utsträckas från det religiösa till alla andra områden av livet. Denna individualism fick sitt konsekventa uttryck i utilitarianismen. Enligt utilitaristisk-liberal uppfattning utgör samhället inte ett självständigt värdesubjekt utan sammanfaller med summan av individerna. "Samhällets intresse", säger Bentham, "är summan av intressena hos de olika medlemmar som samhället består av".

Romantikens tänkare—inte minst Hegel—tog avstånd från det individualistiska synsättet och gjorde på nytt det holistisk-kollektivistiska idealet gällande på stats- och samhällslivets område. Fascismens och nazismens regimer medförde ett återfall i kollektivism av det mest extrema slag och gav fruktansvärda exempel på hur dyrkan av kollektivet—staten, nationen, folket, rasen—kunde driva fram en omänsklig fanatism.

Huvudlinjen i det politiska livet har dock i såväl teori som praktik alltmer gått i riktning mot individualism i betydelse av individualvärdenas dominans. Dock visar bl a vår tids starka nationalistiska och etniska rörelser att denna dominans är långt ifrån total. Mera som ett kuriosum kan nämnas den kollektivisering som den moderna tävlingsidrotten gett upphov till. Man betraktar de tävlande idrottsmännen som representanter för sina nationer och de segrar de vinner som nationella segrar. Dessa upplevs därmed som kollektivvärden, vari man känner sig delaktig genom sin samhörighet och identifikation med kollektivet-nationen.

7. Romantisk individualism

Det utmärkande för den form av individualism som hittills behandlats är att individerna frigör sig från kollektivet och de värden som är knutna till detta, kollektivvärdena, och gör sig självständiga och oberoende med egna värden och intressen, individualvärdena. Mot denna form av individualism som har sin logiska bakgrund i motsatsförhållandet mellan helheten och delarna, kan man särskilja en annan form av individualism med bakgrund i ett motsatsförhållande av principiellt annat slag, nämligen mellan det generella och det partikulära, mellan allmänbegreppet och de enskilda fallen—två motsatsförhållanden som, såsom inledningsvis påpekats, ofta klart sammanblandats med varandra i den sociologiska litteraturen.

Medan den förra formen av individualism går ut på att frigöra individen från totaliteten eller den sociala helheten, går den senare ut på att frigöra individualiteten, i betydelse av det särpräglade och unika hos varje individ, från uniformiteten eller den allmänna typen (allmänbegreppet). Detta slags individualism fick sitt genombrott under romantiken. Det romantiska livsidealet kännetecknas av den starka tonvikt man lägger på olikheten mellan individerna, det egenartade och unika i motsats till det för alla gemensamma, det allmänna, det likartade och universella som tidigare upphöjts till norm. Mångfald, variation och växling betraktas som det väsentliga och värdefulla i livet i motsats till de rationellt fixerbara, generella och oföränderliga former, vari man under upplysningstiden försökt lägga människolivet och dess skapelser tillrätta—t ex genom att ersätta de olika historiska religionerna med en sk naturlig universalreligion. Det har, såsom Lovejoy påpekar, i hela idéhistorien knappast inträtt en förändring i de grundläggande värderingarna som varit mera djupgående och genomgripande än denna (1982, s 293).

Romantikerna framhöll att människorna först sent kommit till medvetande om individualitetens avgörande betydelse för den mänskliga livsgestaltningen. "Blott svårt och sent", säger Schleiermacher, "kommer människan till det fulla medvetandet om sin egen särprägel; icke alltid vågar hon rikta sin blick härpå utan fäster hellre ögat på det som är gemensamt för mänskligheten" (1914, s 31). I stället för att söka närma sig ett allmänt, för alla gemensamt människoideal bör var och en inrikta sig på att utveckla sin individualitet, dvs den särprägel som gör henne olik alla andra. "Det är just individualiteten", skriver Friedrich Schlegel, "som är det ursprungliga och eviga hos människan ... Att göra en kult av att skydda och utveckla denna individualitet skulle vara gudomlig egoism" (Athenaeum III, 15). Det romantiska livsidealets första bud kan därför formuleras så: "Var dig själv, dvs unik!" (Lovejoy 1982, s 307).

Romantikerna infogade sin av individualitetstanken präglade individualism i metafysiska spekulationer. Men det är inte dessa som här är av intresse utan själva den logiska grundstrukturen i deras individualism. Det väsentliga är att de utgår från en motsättning mellan uniformitet och individualitet, mellan det gemensamma och det särskiljande, mellan allmänbegreppet och de enskilda fallen och att därvid värdeaccenten förläggs till motsättningens senare led. Skillnaden mellan denna form av individualism—individualitetens eller romantikens individualism—och den som tidigare behandlats—atomistisk eller klassisk individualism—visar sig bl a i de olika konsekvenserna för samhällsuppfattningen. Medan den senare formen utgör en direkt antites till den holistiska uppfattningen av samhället, är den förra väl förenlig med denna. Till det som gör den enskilda människan särpräglad och unik, kan man nämligen räkna också hennes position i den sociala helheten. Liksom individualiteten hos t ex en Napoleon svårligen kan tänkas skild från hans gärning som fältherre och statsman, så låter det sig tänkas att det också för den enklaste människa kan finnas en plats som väntar just henne i det sociala och nationella livet och som endast hon och ingen annan kan fylla. En människas aktivitet såsom del i den sociala helheten blir därmed ett led i utvecklingen av hennes individualitet. Med hjälp av tankegångar i denna riktning blev det möjligt att förena den nya individualismen med de tankar om allomfattande sammanhang och helheter som också utgjorde viktiga element i den romantiska föreställningsvärlden.

Typiskt för den annorlunda uppfattningen om relationen mellan samhället och individerna är det förhållandet att också själva

kollektiven, t ex staterna och nationerna, kan inordnas under samma ideal som de enskilda personerna—individualitetens. Om man nämligen med individualism menar framhävandet av det särpräglade, egenartade och unika, så ligger det i sakens natur att denna inte behöver reserveras för enskilda människor utan i princip kan utsträckas till alla företeelser, också till grupper och kollektiv. På samma sätt som det är varje människas uppgift att utveckla sina särdrag, så tillkommer det varje nation att utveckla sin särskilda karaktär, varje stat sin särprägel och varje stånd sin egenart. Den romantiska individualismen har alltså en inriktning inte endast på personlig utan också på kollektiv individualitet. Detta innebär att man i rak motsats till den klassiska eller atomistiska individualismen hänvisat människan till att ta del av kollektivvärden—ty till dessa är tydligen de kollektiva formerna av individualitet att hänföra. Människan uppnår sålunda den romantiska individualismens ideal inte bara genom att utveckla den egna personliga individualiteten utan också genom att göra sig delaktig av individualitetens kollektiva former, vilket sker då man uppgår i och identifierar sig med de grupper som är bärare av dessa. I detta förhållande framträder särskilt tydligt den grundläggande olikheten mellan de båda formerna av individualism. Denna olikhet kan formelartat sammanfattas på följande sätt: Klassisk individualism står i motsatsförhållande till kollektivism, romantisk däremot till uniformism.

8. Formal individualism

Trots sin olikhet har de båda formerna av individualism som här ställts mot varandra, ett grundläggande drag gemensamt. Båda kännetecknas av att de hänvisar till mål som är innehållsligt bestämda, i ena fallet av inriktningen på individualvärdena och avståndstagandet från kollektivvärdena, i andra fallet av inriktningen på individualiteten och avståndstagandet från uniformiteten. De hör därför samman såtillvida som de båda faller under individualismens *materiala* aspekt.

Men individualism kan också bestämmas ur rent *formal* aspekt. Det avgörande är då inte *vad* man uppställer som mål, utan *hur* målet uppställs och uppnås. Individualism i denna formala bemärkelse kan i sin tur uppdelas i två olika slag, svarande mot dels själva uppställandet av målen, dels uppnåendet och förverkligandet av dessa, alltså dels målsättningen, dels målrealiseringen.

Det ena slaget av formal individualism innebär att individen ställs i centrum i den meningen att det är individen som själv uppställer sina mål, själv träffar sina val och själv bestämmer över sitt sätt att leva. Denna individualism betonar alltså individens *autonomi* (i vid bemärkelse) och tar avstånd från alla makter och institutioner som inskränker individens möjligheter att själv bestämma över sitt liv. Men den lämnar, i motsats till de tidigare behandlade materiala formerna av individualism, frågan om de uppställda målen innehåll öppen. I och med att valet är lagt i individens egna händer, är den formala individualismens villkor uppfyllt. Formal individualism råder sålunda, även om individen skulle föredra kollektivvärden framför individualvärden eller ge likformighet och uniformitet företräde framför individualitet, alltså även om valet skulle avvika från den materiala individualismens båda huvudformer. Det är därför i princip fullt möjligt att ett och samma handlingsätt kan bestämmas som formalt individualistiskt men materialt kollektivistiskt eller uniformistiskt.

Det andra slaget av formal individualism gäller hur de uppställda målen uppnås eller realiseras. Individualist i detta sammanhang är den som helt litar till sig själv och sina egna resurser, som utan inblandning utifrån själv förverkligar sina planer och slår sig fram på egen hand, oberoende av andras och i synnerhet samhällets hjälp. Detta slags individualism bygger på vad som skulle kunna kallas för *autopraxi*. Den har formal karaktär, därför att den enbart gäller sättet att uppnå målen, inte innehållet i dessa. I den amerikanska livsstilen bildar denna självtillitens individualism en viktig komponent, som fångats upp i uttrycket "the selfmade man".

Att båda dessa former av individualism är starkt problematiska har ofta påpekats. Inte minst från sociologiskt håll görs gällande att föreställningen om en autonom människa, i betydelse av en individ som, lösgjord från inflytelser utifrån, helt självständigt träffar sina val, är en illusion. I själva verket, menar man, är varje människa indragen i en socialiseringsprocess vari hon i högre eller lägre grad av samhället programmeras eller disponeras för val och beslut i en viss riktning. Också föreställningen om att en enskild människa skulle kunna nå sina mål helt av egen kraft och leva enbart av egna resurser är, framhåller man, klart orealistisk. Redan genom användningen av sådana all dagliga ting som kläder och matvaror gör man sig i själva verket beroende av tjänster från ett otal andra människor. T o m Robinson Crusoe, autopraktikern framför andra, hade ju till stor del sin tidigare omgivning att tacka för de kunskaper och färdigheter som

han kunde göra bruk av i sin isolering. Autopraxin kan därför inte renodlas utan endast föreligga i högre eller lägre grad. — Diskussionen av hithörande frågor kan dock här lämnas åt sidan, Uppgiften för denna artikel är nämligen inte att behandla individualismens *problematik* utan att framställa dess *typologi*.

9. Typologisk analys

Den typologi som här skisserats och som särskiljer fyra olika former av individualism, nämligen två materiala—klassisk och romantisk individulism—och två formala—autonomins eller självbestämmandets och autopraxins eller självtillitens individualism—kan givetvis inte betraktas som uttömmande. Men även i denna ofullständiga och preliminära form kan den med fördel användas som hjälpmedel vid analysen av den roll som individen spelar i olika sammanhang. Jag skall försöka visa detta med ett par exempel.

Jag anknyter först till Karl Poppers arbete om det öppna samhället. Han talar där som nämnts om Platons "fientlighet mot individen" (ovan s 7). I detta uttryck döljer sig samma dubbelhet som genomgående präglar Poppers karaktärisering av motsättningen mellan det öppna och det slutna samhället. Enligt *en* tankegång är det utmärkande för det slutna samhället att individen endast betraktas som en del av eller en kugge i helheten (1974, s 108). Eftersom individerna saknar självständigt värde, kan de uppofras för helhetens eller statens högre värden och mål. Det är enligt Popper typiskt för det slutna samhället att det grundar sin moral på ett enda kriterium, nämligen kollektivets intresse, och därför tillåter staten att våldföra sig på sina medborgare, om dess intresse så kräver (s 107). Enligt denna tankegång kännetecknas alltså det slutna samhället av en extrem form av kollektivistisk-holistisk ideologi och visar "fientlighet mot individen" i den meningen att dennes intressen helt uppofras för kollektivets. Därmed upphävs den *materiala* (klassiska) individualism som, såsom i det öppna samhället, hävdar individens intressen och rättigheter gentemot kollektivet.

Men enligt en annan tankegång hos Popper utmärks det slutna samhället av "underkastelse under magiska krafter" i motsats till det öppna samhället som "friställer människans kritiska förmåga" (s 1). Vad denna underkastelse närmare innebär finner man bl a förklarad med "att man lever i en förtrollad cirkel av oföränderliga tabun av lagar och seder som upplevs lika oundvikliga som solens uppgång eller årstidernas växling" (s 57). Uttryckt mera rakt på sak torde den

magiska underkastelsen helt enkelt innebära blind underkastelse under yttre auktoriteter, som man inte vågar kritisera och ifrågasätta. Enligt denna tankegång kännetecknas alltså det slutna samhället av det auktoritära tryck det utövar på sina medlemmar, och dämed av en "fientlighet mot individen" i den meningen att denne fräntas all bestämmanderätt. Därmed upphävs den (autonomigrundade) *formala* individualism, som först i det öppna samhället kommer till sin rätt.

Eftersom Popper vanligen låter de båda tankegångarna glida över i varandra, synes han vara omedveten om att han för ett resonemang efter två principiellt olika linjer och att hans framställning av motsättningen mellan det öppna och det slutna samhället i själva verket innehåller två olika komponenter, en material och en formal.

På grund av att de båda komponenterna inte hålls isär utan sammanblandas med varandra, uppkommer oklarheter och feltolkningar. Här skall endast nämnas ett fall som tidigare berörts, nämligen frågan om Perikles' politiska ideal (ovan s 6). Popper hävdar att Perikles formulerat och bekant sig till "den politiska individualismens princip" (s 185). Detta är på sin höjd en halv sanning. Ty visserligen innebar den demokrati som Perikles gav sitt stöd, en frigörelse från det tidigare auktoritära trycket. Men detta har enbart med individualismens formala aspekt att göra. I materialt avseende förblir Perikles' samhällsideal, såsom ovan påpekats, antiindividualistiskt och kollektivistiskt. Kollektivvärdena dominerar över individualvärdena, och för statens storhet och glans måste alla individuella intressen träda tillbaka. Att Perikles i detta hänseende står på det slutna samhällets sida, lämnas helt obeaktat av Popper. Eftersom denne förbiser gränsen mellan material och formal individualism förbiser han också begränsningen i Perikles' genomförande av den politiska individualismens princip.

Som ytterligare exempel på typologisk analys skall jag till sist i all korthet anlägga några synpunkter på den aktuella frågan om den moderna välfärdsstaten och kritiken mot denna.

Välfärdsstatens idé ligger helt i linje med den klassiska individualismens samhällssyn, enligt vilken staten är till för individernas skull. Uppgiften är att verka för de enskilda medborgarnas bästa genom att tillfredsställa deras grundläggande behov och inte—såsom enligt kollektivistisk ideologi—att inspirera dem till att offra sina personliga intressen för ett högre kollektivvärde såsom nationens storhet och makt. I välfärdsstaten är det m a o individen och inte kollektivet som står i centrum såsom värdesubjekt och värdeintressent.

Trots sin individualistiska inriktning har välfärdsstaten kritiserats för tendenser till en kollektivism som sätter sig över de enskilda individernas värderingar och önskemål. Sammanhanget blir förståeligt, om man beaktar att det här är fråga om olika typer av individualism (och kollektivism). Med sin inriktning på individerna som värdesubjekt och därmed på individualvärdena präglas välfärdsstaten av *material* individualism. Men vad kritikerna saknar och efterlyser är den *formala* individualism som överlåter åt individerna att på egen hand välja sina värden och forma sin livsstil. Den kollektivism man vänder sig mot, är således inte den materiala där —såsom i fascism och nazism—individernas intressen offras för kollektivets högre värden och mål, utan den formala där kollektivet, såsom kritikerna menar, genom sina politiker och byråkrater fattar beslut för individernas räkning och bestämmer vad som skall anses höra till det goda livet. Denna kollektivism kritiserar såsom paternalistisk. Kollektivet beter sig som en välvillig fader som verkar för barnens individuella bästa men själv avgör vad detta innebär. Det är mot detta slags kollektivism med dess förmenta kollektiva förmynderi som kritiken riktas i försvar för individens rätt till självbestämmande, alltså för autonomins formala individualism.

Den formala individualism som grundar sig på individens rätt till autonomi eller självbestämmande, kan anses höra samman med själva människovärdet och såtillvida ha rang av egenvärde. Men samtidigt har den värde som nödvändig förutsättning för den form av material individualism som går ut på att varje människa ges möjlighet att utveckla sin individualitet, dvs de egenskaper som gör henne särpräglad och unik. Endast om individernas autonomi respekteras, så att var och en fritt får värdera och rangordna, är det möjligt för denna form av material individualism att göra sig gällande. Endast då är det möjligt för människolivet att utvecklas i sina säregna, unika och oförutsebara variationer. I och med att välfärdsstaten med sin föregivna paternalistiska kollektivism minskar utrymmet för individernas självbestämmande, minskar den också, menar dess kritiker, möjligheterna för deras olika individualiteter att komma till sin rätt.

Huruvida kritiken mot välfärdsstaten är befogad eller ej, är i detta sammanhang ovidkommande, eftersom den här endast tagits upp som belysande exempel.

Litteratur

Dumont Louis, "The Modern Conception of Individualism", *Contributions to Indian Society VIII*, 1965.

Johannesson, Rudolf, *Person och gemenskap*, Lund 1947.

Johannesson Rudolf, "De sociala subjekten", *Sociologisk forskning* 4/1981.

Lovejoy Arthur O, *The Great Chain of Being*, Harvard 1976.

Lukes, Steven, *Individualism*, Oxford 1973.

Nisbet, Robert, *The Social Philosophers*, Norwich 1976.

Popper, K R, *The Open Society and its Enemies I*, London 1974 (sv övers, Stockholm 1980)

Quinton Anthony, "Social Objects", *Aristotelian Society Proceedings LXXVI*, 1976.

Schleiermacher Friedrich, *Monologen*, Leipzig 1914.

Stark, Werner, *The Fundamental Forms of Social Thought*, London 1962.

Østerberg, Dag, *Sociologins nyckelbegrepp*, Göteborg 1978.

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 "selekerats" i evolutionen? Om vi säger t ex att gasellens snabbhet har selekerats, 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 varelser 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 ställningstaganden* 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 ojämmt 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.

Hans Rosing

Objektivism och relativism

I FT 4/1990 tar Thomas Brante upp förhållandet mellan rationalism och relativism till diskussion. Hans argumentering har förbryllat mig i hög grad. Överhuvudtaget har jag ofta haft svårt att förstå den moderna epistemologiska diskussionen kring dessa frågor. Nedan vill jag försöka förklara varför.

Först några ord om terminologin. Jag tycker att man borde använda antingen "objektivism" eller "absolutism" som benämningar på den kunskapsteoretiska åsikt som utgår ifrån att det finns en för allt förnuftigt tänkande grundläggande rationalitet. Att kalla denna uppfattning "rationalism", vilket man ofta gör, speciellt i populära sammanhang, är missvisande därför att relativismen givetvis också är rationell utgående från sina egna förutsättningar. T ex den relativism som Thomas Kuhn lägger fram i *The structure of scientific revolutions* (1962, 1970) utgår ifrån att varje paradigm har sin egen rationalitet medan det inte finns någon extraparadigmatisk rationalitet. (I Postscript 1970 modifierar han i någon mån denna ståndpunkt).

Personligen har jag under många år vant mig att tänka inom ramen för en objektivistisk kunskapsteori. Att man är objektivist i kunskapsfrågor implicerar naturligtvis inte att man är objektivist när det gäller t ex värderingar och moral. Det är möjligt att det existerar objektiva kunskaper trots att det inte existerar objektiva värderingar. Man kan också vara relativist i religiösa frågor trots att man inte är det i kunskapsfrågor. Man kan mena att alla religioner är sanna utgående från sina egna förutsättningar. Då följer det emellertid att religionerna inte ger kunskaper om världen.

Mina svårigheter att förstå Brantes artikel beror uppenbarligen på att jag inte kan låta bli att tänka i objektivistiska termer.

Jag skall ge ett exempel på vad jag menar. I sin artikel *jämför* Brante objektivismen och relativismen med varandra. Detta är i och för sig inte märkligt. Det märkliga är att det verkar som om han skulle försöka göra jämförelsen utgående från något slags *neutral* punkt som ligger utanför både relativism och objektivism. Såvitt jag kan se är detta en logisk omöjlighet. Det är omöjligt att så att säga stiga ut ur logiken för att jämföra olika logiska system. Utgående från

denna logiskt omöjliga "neutrala" ståndpunkt drar han sedan en slutsats: objektivismen och relativismen är inkommensurabla.

Brantes påstående om inkommensurabilitet är sålunda logiskt absurt. Om man utgår från objektivismen så är en jämförelse fullt möjlig och den visar (förstås) att relativismen är felaktig. Om man utgår från relativismen så är en jämförelse också möjlig och då blir objektivismen (förstås) felaktig. Några andra möjligheter finns, såvitt jag kan se inte. (Jag bortser då från den totala irrationalismen (t ex Feyerabend's kunskapsteoretiska dadaism) som innebär att man inte erkänner några som helst logiska regler).

Betyder detta att valet mellan objektivism och relativism i någon mening är godtyckligt, att det gör detsamma vilken kunskapsteori man väljer? Brante hänvisar till Popper som sagt att själva valet av rationalismen (det jag kallar objektivism) är irrationellt. Såvitt jag förstår misstar sig Popper på denna punkt. På sin höjd kan man säga att valet varken är rationellt eller irrationellt, men inte att det helt enkelt är irrationellt. Om man säger att valet är irrationellt implicerar detta att det finns rationalitetskriterier som man inte följer. Detta är dock logiskt absurt. Man kan också undra om vi här har att göra med ett val överhuvudtaget. Här finns intressanta problem, men utrymmet medger inte att jag går in på dem.

Utgående från objektivismen är valet av objektivismen (förstås) rationellt. Utgående från relativismen är valet av relativismen (förstås) rationellt. Om vi inte utgår från någondera är valet inte irrationellt utan arationellt.

Man kan naturligtvis fråga sig vad det är som bestämmer vilken ståndpunkt en människa de fakto väljer. Detta är en empirisk och inte en filosofisk fråga. Jag förmodar att det är uppfostran och utbildning som formar vårt medvetande så att vi, eller snarare några få av oss, medvetet tar ställning. (De flesta människor tar förstås aldrig ställning därför att hela problemet är okänt för dem. Jag förmodar att de flesta människorna är och har varit något slags mycket omedvetna och naiva objektivister).

Jag menar sålunda att Brante har fel när han skriver: "Båda förutsätter varandra samtidigt som de förnekar varandras giltighet, vilket borde vara litet pinsamt, för båda." (Man får här intrycket av en utanförstående, neutral observatör som tillrättavisar två bråkstakar).

Paul Feyerabend har under snart två decennier varit objektivismens fränaste kritiker. I sin berömda bok *Against Method* (1975) hävdade han bla a att Galileo Galilei inte följde objektivismens

rationalitetskriterier när han försvarade det kopernikanska systemet. Brante nämner i korthet ett av Feyerabends argument, det så kallade tornargumentet, i sin artikel.

Argumentet är avsett att visa att Galileo i själva verket inte resonerade rationellt. I korthet går det ut på följande. Först antar Feyerabend att rationalitet är detsamma som Karl Poppers metodologi sådan den framställs i *The logic of scientific discovery* (1934, 1959). Sedan försöker han visa att om Galileo hade följt Poppers rekommendationer så skulle han ha varit tvungen att betrakta den kopernikanska hypotesen som falsifierad.

Det har under många år förvånat mig att så många filosofer uppfattat detta som ett allvarligt problem för dem som håller fast vid objektivistiska rationalitetskriterier. Också Brante tycks ta Feyerabends resonemang på allvar. Han skriver: "Feyerabend använder sig således av den kritiska rationalismens metod för att visa att den kritiska rationalismen är felaktig. "Det förefaller mig uppenbart att Feyerabends argument inte är ett exempel på rationellt resonemang utan på den dadaistiska propaganda som Feyerabend älskar att slå sina medfilosofer i huvudet med. (Det är ofta ett stort nöje att läsa Feyerabend, men man får skylla sig själv om man inte kan genomskåda hans propaganda.)

Vad är då (den objektiva) sanningen i denna fråga? Vilka slutsatser skulle Galileo ha blivit tvungen att dra om han konsekvent hade använt Poppers metodologi? Han skulle, för det första, ha varit tvungen att betrakta Ptolemaios teori som falsk. Detta är helt klart. Teorierna visade hans egna observationer med kikare att Venus uppvisade faser som var omöjliga att förklara utgående från en geocentrisk teori men som var en direkt följd av en heliocentrisk teori.

Vilken skulle hans slutsats blivit beträffande Kopernikus teori?

Feyerabend menar att tornargumentet skulle ha varit ett avgörande motargument. Han menar att enligt Ptolemaios faller en sten som släpps ner från ett torn vertikalt till marken, medan den, enligt Kopernikus, beskriver en kurva så att nedslagspunkten befinner sig en bra bit bakom tornet. Medan stenen faller hinner jorden röra sig ett stycke. Vi observerar naturligtvis att stenen faller vertikalt. Alltså är Kopernikus falsifierad.

Enligt Poppers metodologi är sålunda såväl Ptolemaios som Kopernikus teori falsk. De flesta människor, som ju inte vet något om astronomi, tror att Kopernikus teori är sann. Man behöver dock bara ytligt studera astronomi för att inse att den faktiskt är falsk. Slutsatsen är sålunda i överensstämmelse med dagens kunskaper. Galileo hade fel

när han trodde att Kopernikus teori var sann. Men så var han inte heller någon astronom. (Han satte sig uppenbarligen aldrig in i Keplers arbete som skulle ha gett honom det avgörande bevis han behövde). Galileo gjorde sålunda, utgående från Poppers metodologi, ett misstag på denna punkt. Galileo trodde i enlighet med Kopernikus att planeterna rör sig i cirkelformade banor. Han hade aldrig brytt sig om att sätta sig in i Keplers arbete som visade att planeterna i själva verket rörde sig i ellipsformade banor med solen i ena brännpunkten.

Att båda teorierna är falska implicerar emellertid inte, enligt Poppers metodologi, att de är lika dåliga. Den ena kan ändå vara närmare sanningen än den andra. Men vi behöver inte gå in på detta.

Jag har sagt att Kopernikus teori är falsk. Men det är inte tornargumentet som får mig att påstå detta. Faktum är att tornargumentet inte, enligt Poppers eller någon annan rationell metodologi som jag känner till, var något motbevis mot Kopernikus. I själva verket hade Nicholas Oresme nästan 300 år tidigare "neutraliserat" detta argument. Oresme diskuterade möjligheten att jorden roterar runt sin axel. Till dem som hänfullt invände att i så fall borde det hela tiden blåsa en hård vind från öster mot väster gav han det uppenbara svaret att luften och allt annat på jorden följer med i rotationsrörelsen. En sten som faller mot marken rör sig samtidigt mot öster med samma hastighet som jorden. Oresme nöjde sig inte bara med att påstå detta—i så fall skulle det ha rört sig om en ren ad-hoc-hypotes—utan han pekade också på testningsmöjligheter. Anta, sade han, att vi fäller en sten inne i lastrummet på ett fartyg som med god fart seglar fram över havet. Kommer stenen att falla vertikalt eller i en kurva så att nedslagspunkten befinner sig en bra bit bakåt? Svaret är förstås att den faller vertikalt.

Galileo utnyttjade skickligt detta månghundraåriga argument för att bevisa att den observerade fallrörelsen är konsistent med Kopernikus teori. Märk att detta resonemang är fullständigt rationellt. Det är förenligt med Poppers metodologi därför att denna naturligtvis tillåter hjälphypoteser förutsatt att dessa är testbara.

Slutsats: Såväl Ptolemaios som Kopernikus teori implicerar en vertikal fallrörelse.

Det är sålunda helt fel att påstå att Galileo inte skulle ha argumenterat rationellt med avseende på tornargumentet. Det andra exemplet som Brante nämner, nämligen frånvaron av parallax hos fixstjärnorna, är intressantare. Om vi antar att jorden roterar runt solen så bör en given stjärna uppvisa en liten skenbar förflyttning på himlen när vi ritar in dess läge i förhållande till andra stjärnor med

ett halvt års mellanrum. Någon sådan skenbar lägesförändring kunde dock inte upptäckas.

Redan Kopernikus var medveten om detta problem. Han insåg också att det finns en enkel hjälphypotes som förklarar avsaknaden av parallax. Han påpekade att om vi antar att stjärnorna är mycket långt borta så blir parallaxen så liten att den är omöjlig att mäta. Som Brahe påpekar betraktade den berömda danska astronomen Tycho Brahe avsaknaden av parallax som ett avgörande motargument mot Kopernikus. Men då förutsatte han en hjälphypotes som säger att stjärnorna befinner sig relativt nära jorden. (Brahe framförde en egen teori som var en kompromiss mellan Ptolemaios och Kopernikus).

Vi har sålunda: Kopernikus antog hjälphypotesen att stjärnorna ligger så långt borta att parallaxen inte kan mätas fastän den existerar. Brahe antog hjälphypotesen att stjärnorna är så nära att om en parallax skulle finnas så skulle den vara mätbar med hans instrument. (På Brahes tid hade kikaren ännu inte uppfunnits.) Vilken av dessa hjälphypoteser är mera rationell? Det enda rationella svar man kunde ge, utgående från den tidens kunskaper, var, anser jag, att dessa hypoteser var jämställda.

Min (och rationalisternas) slutsats blir sålunda att avsaknaden av parallax inte hade något bevisvärde. Ett historiskt faktum är visserligen att de flesta på Kopernikus och Brahes tid trodde att universum är ganska litet. Men det är också ett faktum, som alla lärde på den tiden måste ha känt till, att redan de gamla grekerna hade diskuterat möjligheten av ett oändligt universum. (Personligen anser jag det synnerligen troligt att Brahe, om han hade haft de kunskaper Galileo hade, skulle han ha blivit omvänd till kopernikanismen).

Min slutsats blir sålunda: Det är helt fel att påstå att Galileos resonemang och handlande med avseende på motargumentet eller parallaxargumentet skulle ha stått i strid med Poppers metodologi.

Men även om Feyerabend eller någon annan skulle ha visat att Galileos handlande strider mot Poppers metodologi skulle detta inte ha rubbat min objektivistiska övertygelse. Det förefaller mig som en självklarhet att alla de metodologier som kunskapsteoretikerna ställer upp endast kan vara mycket förenklade modeller av objektivismen. Dessa modeller är mycket nyttiga och de kan i hög grad hjälpa oss att öva upp vår rationalitet, men de bör inte förväxlas med "the real thing". Jag tror att det är irrationellt att tro att rationaliteten någonsin skulle kunna uttömmande formaliseras som en uppsättning tanke och handlingsregler.

Recension

Holger Thesleff, *Platon*, Lund 1990

Ett svenskspråkigt originalverk om Platon—det publiceras inte var dag. Men nu har det hänt. Holger Thesleff har givit ut en bok som heter *Platon* kort och gott. Thesleff är en internationellt erkänd filolog, som bl a varit inblandad i diskussioner om kronologin för Platons skrifter och deras äkthet. "Boken är närmast avsedd för idé-litteratur- och personhistoriskt intresserade läsare", skriver författaren i sitt förord. Den är alltså inte avsedd för fackfilosofer.

Därför är det kanske orättvist att klaga på att man inte får några nya och intressanta tolkningar av filosofiska ståndpunkter som kan utläsas ur (eller läsas in i) Platons verk. Men det är ändå det jag tänker göra. Det närmaste man kommer en tolkning av Platons verk är en tanke om att Platons verk genomsyras av en "tvåplansmodell". Som var och en som läser någon av Platons dialoger kan konstatera, skiljer Platon mellan sken och verklighet, mellan den värld som påverkar våra sinnen och den vi fattar med förnuftet.

Men hur skall denna distinktion närmare besett förstås? Det är här de intressanta frågorna finns. Och många möjligheter till tolkning öppnar sig. Men då blir Thesleff vag och undanlidande—av naturliga skäl: filosofer har ända sedan Platons egen tid fört strid om tolkningen av Platons idélära, byggt egna system på speciella tolkningar, förkastat varandras förslag, försökt utforma alternativ till vad de uppfattat som den platonska uppfattningen, osv. Här är inte lätt att göra något inom ramen för ett översiktsarbete av begränsat omfång.

Men här och var refereras ändå dialoger, ibland sammanfattar Thesleff stora delar av Platons filosofi—en av Thesleffs teser är att Platons filosofi redan tidigt—390-talet—hade en mer systematisk karaktär än man tidigare trott. Jag föreställer mig att dessa referat kunde ha gjorts mera spännande genom större stringens. På ett fåtal sidor lyckas Anders Wedberg i sin filosofihistoria göra flera spännande tolkningar av centrala element i Platons idélära. Också Thesleff måste ha funderat över relationerna mellan begrepp och ting, både s a s i verkligheten och hos Platon, och han måste ha tagit del av massor av uppfattningar om dessa ting som andra publicerat. Det är en allmänt vedertagen princip för tolkningar att man skall vara välvillig, dvs inte tillskriva andra uppenbart absurda ståndpunkter om andra tolkningar är möjliga. Men är det särskilt välvilligt att tillskriva Platon en vag och obestämd uppfattning av följande snitt:

...Platon/tycks/ ha föreställt sig tillvaron och universum (*taonta*) som en av relationer och analogier sammanhållen helhet, som är så att säga realiserad på två olika huvudplan: ett 'högre' plan som är mera bestående

och därför i viss mening reellare och sannare, i högre grad varande (*on*), men som endast är intellektuellt fattbart, och ett 'lägre' plan, som motsvar den oss omgivande brokiga sinnevärlden med dess oupphörliga förändringar, dess förvirrande mångfald och dess otillförlitlighet

(sid 65)

Blir man klokare av att läsa det? Man skulle kunna ta en sådan allmän karakterisering som utgångspunkt för intressanta tolkningar: vilka relationer—logiska, semantiska, kausala—råder egentligen mellan idéer och ting i sinnevärlden? Liknar idévärlden i vissa avseenden modern naturvetenskaps teoretiska nivå med dess problematiska relation till den empiriska basen? Sådana frågor ställer Thesleff eller försöker han besvara. Men det vore också att ge sig in på minerad mark, där en flertusenårig filosofisk debatt antagligen skapat flera Platon och flera platonska problem och ståndpunkter än en aldrig så generöst tilltagen idévärld skulle kunna rymma.

Vad värre är: Thesleff är överslättande och förstående i andra avseenden. Thesleff menar att Platon-kritiker som Popper överdrivit det politiska innehållet i dialogerna och Platons direkt politiska ambitioner. Ändå framgår det också av Thesleffs framställning att Platon gör försök att gripa in i politiken och förverkliga sina politiska ideal—särskilt på Sicilien—och att politiskt aktiva personer söker sig till Platons akademi. Att Thesleff till skillnad från Popper har svårt att finna Platons politiska strävanden upprörande beror kanske helt enkelt på att han bitvis delar Platons politiska uppfattning.

Redan människors olikhet och beroende av varandra gör det önskvärt att det finns en intellektuell elit som känner sitt moraliska ansvar och handlar mindre själviskt än majoriteten. Det är nödvändigt att fortgående reflektera över hur en sådan elit skall kunna legitimeras, fungera, påverka beslut och uppleva sin ställning som meningsfull.

(sid 309-310)

Detta är visserligen Thesleffs försök till sammanfattning av ett centralt tema i Platons tänkande—men det framställs utan minsta reservation så att man får känslan att Thesleff gärna instämmer.

Behållningen av boken är teckningen av det intellektuella och politiska klimatet i Athen på Platons tid. Bilden av Platons liv och person blir med nödvändighet ganska vag om man visar respekt för det magra källmaterialet, vilket Thesleff gör. Intressant är tesen att Platons filosofi är mer systematisk än man föreställt sig redan på 390-talet, och att en del av de dialoger, som mynnar ut i "complete puzzlement" kan vara relativt sena. Här skulle jag gärna ha sett utförligare argumentation. Men det återfinns i Thesleffs *Studies in*

Platonic chronology, 1982, och anses inte höra hemma i ett mer populärvetenskapligt arbete.

Ragnar Ohlsson

Notiser

Bengt Molander hävdar i sin lärobok *Vetenskapsfilosofi* (Norstedts 1983, Thales 1988, s 94) att empirismen är självmotsägande. Detta är en ytterst intressant tes med tanke på att empirismen är så allmänt accepterad. Molanders resonemang ser ut så här: "Grundfelet i empirismen är emellertid följande. Jag (eller Hume) kan meningsfullt reflektera över kunskapen och varseblivningarna jag (Hume) har endast om jag (Hume) förutsätter, t.o.m. *vet*, att världen existerar oberoende av vad jag (eller Hume) tänker eller varseblir. Jag (och Hume) *vet* dessutom att vi varseblir. Detta är kunskap genom reflexion, något som empiristerna inte kan godta. Därför kan man säga att empiristen, den konsekvente, inte *vet* vad han själv gör. Empirismen är därför självmotsägande."

Den empiristiska doktrin som Molander här diskuterar och anser sig vederlägga definierar han på följande sätt: "*Empirismen* hävdar att kunskap om den empiriska verkligheten kan man få endast genom iakttagelser, inte genom rent tänkande. En något annorlunda, men lika allmän, formulering är att kunskaper om den empiriska verkligheten måste vara *grundade* på iakttagelser. "Den empiriska verkligheten" betyder världen som vi lever i, naturen och människorna; matematiska "föremål" som tal hör knappast dit, ej heller "det utomvärldsliga" (s 91). Som anhängare av empirismen nämner han Galilei, Berkeley och Hume.

Molanders tycks alltså hävda följande teser. (1) Man kan få kunskap om naturen och människorna utan att göra några iakttagelser. (2) Den som hävdar att man kan få kunskap om naturen och människorna endast genom att göra iakttagelser gör sig skyldig till en självmotsägelse. Hur skall man ställa sig till dessa teser? Vad säger läsarna?

En fråga i sammanhanget är hur man skall uppfatta *introspektion*. Ett av Molanders exempel på icke-empirisk kunskap tycks ha med detta att göra. När Molander anser sig veta att han varseblir, så är kanske denna åsikt åtminstone delvis baserad på introspektion. Är då introspektion en form av "iakttagelse" i Molanders mening, eller är det snarare "rent tänkande"? Och är det verkligen sant att empirister förnekar att man kan få kunskap om "naturen och människorna"—nämligen, i detta fall, om sig själv—genom introspektion? En del empirister tycks påstå motsatsen.

Nu anser sig ju Molander också veta att världen existerar oberoende av vad han tänker eller varseblir. Själv hävdar han att han vet detta "genom reflexion". Men låter det inte minst lika rimligt att säga att denna kunskap—om det nu verkligen är fråga om kunskap—baseras på iakttagelser? Skulle Molander verkligen tro att det existerar en värld oberoende av vad han tänker eller varseblir om han inte iakttog saker och ting omkring sig?

Och vari består egentligen den *själv motsägelse* som Molander tillskriver empiristerna? Om han menar att empiristerna vet något som de enligt sin egen teori inte kan veta, så visar väl detta—om nu Molander skulle ha rätt—bara att teorin är falsk, inte att den är själv motsägande.

Rättsfonden har utgivit *Konformism och dsiktsstyrning* (1990), en volym med inlägg från ett seminarium om opinionsbildning.

God filosofisk litteratur bjuder på pregnanta och tankvärda formuleringar. Flera exempel på detta finns i Lord Quintons biografi om Francis Bacon (Oxford University Press 1980), från vilken kan vi för dagen kan citera följande: "Duns Scotus stood to Aquinas rather as Kierkegaard to Hegel, that is to say as one concerned to re-complicate what another had oversimplified".

I augusti 1989 publicerade Torbjörn Tännsjö ett par artiklar i DN där han föreslog att gravida kvinnor själva skall få besluta om de vill genomgå fosterdiagnostik, att de skall få del av all information som då framkommer och att de på basis av denna själva skall få besluta om de vill genomgå (tidig) abort.

För dessa åsikter—som är väl värda att diskutera—har Tännsjö utsatts för exempellösa angrepp i svensk press, inte minst i Aftonbladet. Bland annat har också Kds-ledaren Alf Svensson krävt att Tännsjö skall avsättas från sin docentur vid Stockholms universitet. "Våra studenter skall inte behöva ha en etiklärare, som saknar elementär demokratisk människosyn ... Han bör inte heller få ha en docentur i praktisk filosofi", förklarade Alf Svensson i en intervju i tidningen Dagen den 5/8 1989.

Emellertid tycks Svensson senare (DN-debatt 9/1 1991) ha ändrat åsikt—utan att ge några skäl för detta eller ens låtsas om det. Nu skriver han: "För mig handlar det inte om att avskeda personer, men jag anser mig ha rätt att fordra att man vid Sveriges universitet inte undervisar på ett sätt som kan karaktäriseras som 'rashygien'".

Det finns åtminstone två inslag i Alf Svenssons inlägg som bör uppmärksammas. Dels är det betänkligt att en person som anser sig företräda etiken i svensk politik inte vill stå för vad han har sagt. Och dels är det otäckt att se hur Svensson på detta försåtliga sätt uttalar

sig om något som han uppenbarligen inte har en aning om, nämligen Tännsjös undervisning.

En ny bok i medicinsk etik har utgivits, nämligen Helge Malmgrens *Medicinsk etik. En socialfilosofisk analys*, Almqvist&Wiksell 1990. Malmgren är docent i teoretisk filosofi vid Göteborgs universitet, men han är också läkare med erfarenhet framför allt från psykiatrin.

Apropå medicin. Det påstås att barnlöshet är ärftlig. Hur kan det vara möjligt?

Apropå notiserna i *Filosofisk tidskrift*. Det bör kanske påpekas—på förekommen anledning—att dessa inte utan vidare kan antas vara författade av tidskriftens redaktör. Många läsare skickar in notiser till redaktionen, och många läsare som inte gör det borde göra det.

En statsvetare i Uppsala, Jörgen Hermansson, har utgivit en tjock bok om *Spelteorins nytta. Om rationalitet i vetenskap och politik*, Acta Universitatis Upsaliensis, 1990.

Peter Singers bok *Praktisk etik* finns nu i svensk översättning av Jonas Josefsson. Thales förlag, 1990. Här behandlas sådant som jämlikhet, vårt sätt att behandla djur, abort och eutanasi. Dessutom innehåller boken en allmän introduktion till hur man kan diskutera etiska problem.

Josefssons översättning är noggrant utförd, vederbörligen fackgranskad, men utan språklig elegans. Översättaren har strävat efter att ordagrant överflytta originalets text till svenska. Sådant har sina risker. Vi minns väl alla våra barnböckers "Ja, läspade Peter". Josefssons bidrag till samma genre är följande avsnitt, där han översatt engelskans "kind" med svenskans "art":

"Vissa har haft svårt att acceptera att skillnaderna mellan oss och de andra djuren är en fråga om gradskillnader och inte artskillnader."

De flesta människor, som levat på jorden, är döda vid det här laget, men de flesta filosofer, som har levat, lever fortfarande. Kan man härav dra slutsatsen att filosofer inte är människor? Eller att filosofer är mer seglivade än andra?

En bok med titeln *Motströms. Kritiken av det moderna* har utgivits som festskrift till idéhistorikern Nils Runeby i Stockholm. Redaktörer är Staffan Källström och Erland Sellberg. Carlssons förlag, 1991. Boken innehåller bland annat en uppsats av Källström om den svenska 40-talsdebatten—bland annat i tidningen *Arbetaren*—om värdenihilism och människovärde.

Den berömde Cambridgefilosofen och utilitaristen Henry Sidgwick var medlem av betygsnämnden när en annan inflytelserik Cambridgefilosof, John MacTaggart, lade fram sin doktorsavhandling om Hegel. Sidgwick gav i sin bedömning av avhandlingen uttryck för en känsla som drabbat många andra medlemmar av betygsnämnder: "I can see that this is nonsense, but it is the right kind of nonsense?"

Sören Halldén, som till sin pensionering ganska nyligen var professor i teoretisk filosofi i Lund, har utgivit *Den vildvuxna vardagspsykologin* (Thales 1991). Halldén tar här fasta på att det vid sidan av det akademiska ämnet psykologi finns en mycket äldre, välutvecklad och utbredd kunskap om hur människor känner och handlar. Denna kunskap, denna vardagspsykologi, kommer till uttryck i ordspråk, sånger, myter, berättelser, dikter, praktiska handböcker, finurlig rådgivning och mycket annat. Halldéns bok handlar om hur denna vardagspsykologi är beskaffad och varför den är så effektiv.

En av denna tidskrifts mer sporadiska medarbetare, Michel de Montaigne, gör på ett ställe följande trevliga uttalande om filosofi: "Det är ett allvarligt fel att framställa filosofin som otillgänglig för barn och utmåla dess ansikte som surmulet, rynkat och hemskt. Vem har styrt ut den med detta falska, bleka och ruskiga anlete? Det finns inget gladare, muntrare—mera fullifan hade jag sånär sagt. Fest och glädje är det enda den predikar".

Nu är ju detta skrivet för över fyrahundra år sedan. Man får hoppas att vår tids filosofi någorlunda lever upp till Montaignes förväntningar. Bra filosofi gör nog fortfarande det, men tyvärr finns det ju också massor av dålig och urtråkig filosofi. (Paradoxalt nog är emellertid tråkig filosofi ofta populär!)

Att Montaigne hur som helst levde under helt andra förhållanden än de som är vanliga bland *Filosofisk tidskrifts* läsare framgår bland annat av följande passage: "Död av ålderdom är en sällsynt död, enastående och märkvärdig och därför mindre naturlig än de andra. Det är det sista, extrema dödssättet, och eftersom det är så avlägset kan vi inte hoppas på det. Det är visserligen den gräns som vi aldrig kommer att gå över och som naturens lag har förbjudit oss att passera, men det är ett mycket sällsynt privilegium när naturen låter oss leva så länge".

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Rudolf Johannesson* är fd docent i teologisk etik vid Lunds universitet, *Bengt Molander* är docent i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Hans Rosing* är lärare i filosofi vid Åbo Akademi, *Ragnar Ohlsson* är högskoleadjunkt i praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Omslagsbilden är gjord av *Margaretha Rossholm Lagerlöf*.

Nya böcker från Thales

Lars Bergström
Grundbok i värdeteori
128 sidor. Ca-pris 128:-, direktpris 96:-

Per Bauhn (utg)
Teorier om rättigheter
143 sidor. Ca-pris 138:-, direktpris 103:50

Imre Lakatos
Bevis och motbevis
239 sidor. Ca-pris 183:-, direktpris 126:-

Peter Singer
Praktisk etik
223 sidor. Ca-pris 183:-, direktpris 126:-

I nya tryckningar
Jan Andersson & Mats Furberg
Språk och påverkan
235 sidor. Ca-pris 160:-, direktpris 120:-

Bengt Molander
Vetenskapsfilosofi
285 sidor. Ca-pris 123:-, direktpris 92:-

Beställ direkt från

BOKFÖRLAGET THALES
BOX 500 34
104 05 STOCKHOLM

Priserna vid direktbeställning är 25% under ca-priserna.
Porto tillkommer. Betalning efter leverans.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- * sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- * skall vara försedda med namn och adress
- * skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- * skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida=1 500 nedslag)
- * skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- * noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- * särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- * för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- * läses i regel endast av redaktören
- * ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- * införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- * I stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit infört.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—8/1987 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr
För årg 9/1988—11/1990 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482