

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 1 2008 | ÅRGÅNG 12

Bokförlaget THALES

Patrik Lindqvist

1. Inledning

Richard Rorty är känd som hemmahörande inom den amerikanska pragmatismen tillsammans med William James, John Dewey, W.V.O. Quine m.fl. Pragmatister är uppenbart mycket inspirerade av Darwins evolutionslära och försöker beskriva sådant som moralens eller vetenskapens evolution. Människan ses som ett intelligent och kreativt djur, som finner alltmer effektiva verktyg för att tillgodose sina intressen och behov. Kunskap har endast en instrumentell funktion för pragmatisterna (Rorty 1998a). Kunskap definieras av att den är användbar. Pragmatisterna vill alltså förklara vad vi gör när vi anser oss ha kunskap eller när vi håller något för sant. James skriver: »Däri-genom blir teorier redskap, inte svar på gåtor som vi kan slå oss till ro med. Vi vilar inte på dem, utan vi rör oss framåt och gör med deras hjälp ibland om naturen. Pragmatismen mjukar upp alla våra teorier och sätter dem alla i arbete.»(James 2003, s. 46)

På senare år har Rorty argumenterat för en politisk filosofi som hänger samman med pragmatismen. Genom ett originellt försvar av liberalism och demokrati, som går ut på att dessa bara kan för-svaras med hänvisning till sin egen historia, så har Rorty blivit om-debatterad. Rortys liberalism är unik i det avseendet att demokr-tisk reformism, mänskliga rättigheter etc. inte kan vara något mer än kontextuella sociala konstruktioner (Rorty 2003, s. 78). Libera-lism och demokrati saknar således universell giltighet. Detta står i uppenbar strid med upplysningsrationalismens ideal, den tradition som lagt grunden för den västerländska demokratin. Dessa rationa-lister menar att det finns kontextoberoende förnuftsskäl att föredra frihet och demokrati. Rortys pragmatism är ett starkt ifrågasättan-de av en sådan förnuftstro.

Syftet med föreliggande uppsats är att belysa ett antal problem med Rortys pragmatiska försvar av liberalism i allmänhet och de-mokratisk reformism i synnerhet. Det finns åtminstone två olika

sätt att bemöta Rortys kritik av den upplysningsrationalism som liberalism och demokratisk reformism traditionellt sett innefattar. Man kan för det första försöka att visa att pragmatismen är falsk. En sådan ambition är onekligen övermäktig (åtminstone i detta sammanhang). En annan strategi är att visa att pragmatismen inte på ett självklart sätt implicerar att vi ger upp de ideal, som underbygger rationell argumentation och demokratisk reformism. Ambitionen är att visa att det t.o.m. finns pragmatiska skäl att hålla fast vid rationalismen. Jag har valt den senare strategin. Uppsatsen inleds med en kort sammanfattning av Rortys pragmatism. Därefter följer en kritisk analys.

2. Pragmatism á la Rorty

Något som gör Rorty kontroversiell är hans skepsis till både sannings-teorier och objektiv sanning. Rorty väljer att tala om kontextbaserat rättfärdigande istället för objektiv sanning. Historiskt kontingenta (tillfälliga)¹ kontexter är allt vi har att förlita oss på. Någon grundläggande utgångspunkt eller logos står inte att finna. Det som återstår är alltså bara en form av relativistiskt rättfärdigande. Rättfärdigandet står i relation till vad som är användbart för en särskild kulturell grupp. För att förstå hur allt detta hänger ihop kommer jag att kort sammanfatta de mest centrala delarna av Rortys pragmatism. Förståelse av ett antal nyckelbegrepp, som är relaterade till varandra, är relevant i analysen. Etnocentrism, koherentism och solidaritet är tre viktiga beståndsdelar i Rortys filosofi.

Etnocentrismen skall ge förutsättningar för kunskap och rättfärdigande. Etnocentrismen är kontextualistisk. Detta innebär att sanning, kunskap, rättfärdigande och moral endast kan ha en mening i relation till en specifik kontext. Våra krav på vad som räknas som kunskap, sant/falskt, rättfärdigt/orättfärdigt, moraliskt/omoraliskt etc. är kontextberoende. Det finns inga kontextoberoende epistemiska kriterier, som vi ofta förleds att tro, enligt Rorty. Vi måste således alltid utgå från »vår» kulturella gemenskap för att »finna» kunskap. Inga perspektiv är neutrala. Det finns ingen »God's-eye-view» (Rorty 1999, s. 13). Att vi anser att vissa föreställningar är

mer rimliga eller rättfärdigade än andra beror på att vår kontext styr dessa föreställningar i en viss riktning. De står i förhållande till våra samlade föreställningar om världen, alltså en mer eller mindre koherent helhet. Rorty skriver: »nothing counts as justification unless by reference to what we already accept, and that there is no way to get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence.» (Rorty 1980, s. 178)

Vi har nu snuddat vid Rortys koherentism. Koherentismen förnekar att det finns några uppfattningar, åsikter eller teorier som är välgrundade i sig själva. Koherentismen säger att enskilda åsikter eller idéer utgör delar av koherenta »system» eller åsiktsmängder. Idéer och teorier inom en åsiktsmängd eller ett vetenskapligt paradigm bekräftar varandra. Några enskilda fundament utanför det koherenta systemet existerar inte. Koherentismen är alltså antifundamentistisk. Revisioner av en åsiktsmängd bör ske gradvis och med stor försiktighet. Förändring skall ske successivt av anledningen att vi annars riskerar att kullkasta grunden för hela vår begreppsvärld

Solidaritet hänger intimt samman med etnocentrismen och handlar om att vara solidarisk med sin kultur och att hålla fast vid dess föreställningar, trots att de saknar objektivitet. Solidaritet ersätter tron på objektivitet. Rorty föreslår att vi förlikar oss med tanken att vårt samhälle saknar metafysiska fundament och istället tar utgångspunkt i våra gemensamma förhoppningar och det förtroende som ett sådant gemensamt engagemang innebär (Rorty 1980, s. 33). Rorty skriver:

But the pragmatist, dominated by the desire for solidarity, can only be criticized for taking his community too seriously. He can only be criticized for ethnocentrism, not for relativism. To be ethnocentric is to divide the human race into the people to whom one must justify one's beliefs and the others. The first group – one's ethnos – comprises those who share enough of one's beliefs to make fruitful conversation possible. In this sense, everybody's ethnocentric when engaged in actual debate, no matter how much realist rhetoric about objectivity he produces in his study. (Rorty 1980, s. 30)

Etnocentrism och solidaritet verkar vara avgörande för vår problemlösning och ger förutsättningar för att vi skall kunna diskutera och skapa verktyg för samhällelig välfärd. En universell mänsklig natur eller moral står inte att finna med Rortys synsätt. Mänskligheten har ingen inre eller bakomliggande struktur som, så fort vi upptäcker den, skulle resultera i universell och evig enighet. Föreställningar om rättvisa, skönhet och sanning måste förankras i våra historiskt kontingenta samhällen. Att hålla fast vid våra uppfattningar om rätt/fel och sant/falskt osv. handlar om solidaritet gentemot den egna kontexten eller diskursen (Rorty 1980, s. 33). Allt detta konstituerar Rortys pragmatism.

3. Vad innebär moralisk utveckling?

I boken *Achieving Our Country* ger Rorty ett pragmatiskt försvar av amerikansk liberalism och demokrati. Boken är en idéhistorisk tillbakablick på den intellektuella vänstern i USA. Rorty lyfter fram företrädare som James och Dewey, men även poeten Walt Whitman. Rorty hyllar inte oväntat den liberala patriotism som dessa intellektuella stod för. Amerikansk vänsterintellektuell etnocentrism ses i boken som ett ideal (Rorty 1998b). Boken är som sagt ett exempel på en normativ politisk argumentation i pragmatisk anda.

Etnocentrismen utgör den plattform Rorty använder då han argumenterar för ett liberalt och demokratiskt samhälle. Liberalismen försvaras som nämnts bäst med hänvisning till sin egen historia, enligt Rorty. Etnocentrismen innebär ett visst mått av ihållighet. Exempel på detta ges i hans uppsats »Sanning utan överensstämmelse med verkligheten». Pragmatister vill byta ut beskrivningar av världen som är mindre användbara mot beskrivningar som visar sig vara mer användbara. En uppenbar fråga är givetvis vad beskrivningarna skall vara användbara till. Rorty svarar att de skall vara användbara för dem som vill skapa en »bättre» framtid (Rorty 2003, s. 16). Rorty skriver sedan:

När de får frågan »Bättre enligt vilket kriterium?» är de lika litet i stånd att ge ett utförligt svar som de första däggdjuren kunde ange i vilka avseenden de var bättre än de utdöende dinosaurier-

na. Pragmatister kan bara säga något så vagt som: bättre i den meningen att det innehåller mer av det som vi betraktar som gott och mindre av det vi betraktar som ont (Rorty 2003, s. 16f).

Pragmatisterna anlägger alltså ett evolutionärt perspektiv på etik. Men vad innebär då moralisk utveckling i denna mening enligt Rorty? Temat berörs i uppsatsen »Etik utan principer». Rorty drar en parallell till vetenskaplig utveckling som han i koherentistisk anda beskriver som att mer och mer data integreras med ett sammanhållet nätverk. Vi tycks alltså successivt finna alltmer användbara verktyg inom ramen för ett vetenskapligt paradigm (Rorty 2003, s. 74). Så långt tycks likheten med vad som menas med moralisk utveckling tydlig. Rorty väljer dock att gå ett steg längre. Han hävdar att pragmatister ser moralisk utveckling som en utveckling där människan blir alltmer varm, känslig och medkännande. Utvecklingen leder oss till att bry oss om allt fler människor (Rorty 2003, s. 74). Han hävdar dessutom att pragmatister betraktar moralisk utveckling som att »sy ihop ett mycket stort, utsökt, mångfärgat lapptäcke...» (Rorty 2003, s. 79). Men varför skulle en pragmatist av nödvändighet hävda att utveckling innebär allt detta? Det verkar minst lika rimligt att man som pragmatist och etnocentrist skulle kunna hävda att utveckling innebär ökad uteslutning, avgränsning och segregation för att kunna hitta så effektiva moraliska verktyg som möjligt. Att klart kunna definiera sina mål och intressen måste vara viktigt om man vill finna användbara verktyg. Varför bry sig om fler människor än dem som har samma värderingar? Räcker det inte att man prioriterar de människor som bär på liknande? Detta borde vara en minst lika rimlig och t.o.m. mer sannolik beskrivning av moralisk utveckling om man är etnocentrisk pragmatist.

Det mest rimliga som pragmatist vore förstås att inte ge någon särskild beskrivning av vad utveckling innebär. Utveckling blir då synonymt med förändring. En förändring som är ett resultat av människors strävan efter något de anser vara bättre. Ökad medkänsla och solidaritet med allt fler människor kan rimligen inte karaktärisera pragmatismens syn på moralisk utveckling. Växande medkänsla kan vara en empirisk beskrivning av vad som ägt rum i

ett specifikt samhälle under en särskild epok, men medkänslan kan inte vara en egenskap hos den moraliska utvecklingens »natur». Pragmatismen implicerar inte ambitionen att försöka sy ihop ett lapptäcke bestående av många olika föreställningar om det goda. Rorty menar att en pragmatist ger upp sökandet efter något som är gott i universell mening. Det är begripligt om man är etnocentrisk, men varför skulle en sådan nödvändigtvis se moralisk utveckling som en sammansmältning av olika ideal? Det verkar inte på ett självklart sätt rimma med etnocentrismen. Att liberala pragmatister resonerar på det sätt Rorty gör är plausibelt, men en pragmatist är inte av nödvändighet en medkännande person som värnar mångkulturalism. Pragmatismens naturalistiska perspektiv på moralen saknar ett givet normativt innehåll. En pragmatist kan vara liberal, anarkist eller fascist. Pragmatistens möjligheter att rättfärdiga sin moral är alltså mycket begränsade ur ett metaetiskt perspektiv.

4. Solidaritetens problem

Rorty ger egentligen två olika beskrivningar av solidaritet, vilket kan försvåra tolkningen av hans texter. I kunskapsteoretiska sammanhang är solidariteten ett slags kitt som gör/skall göra att vi håller fast vid våra trosföreställningar och värden. I Rortys normativa politiska filosofi får solidaritet den innebörd den traditionellt sett har för den politiska vänstern. Solidaritet handlar således om att utvidga förståelsen, visa social omtanke och känna empati med ekonomiskt svaga grupper. Vi skall fokusera på den solidaritet som är kopplad till kunskap. Solidariteten tycks ha ett instrumentellt värde för bevarandet av koherenta åsiktsmängder. Han uppmanar oss att bejaka detta instrumentella värde för att försvara våra övertygelser. Solidaritet verkar alltså närmast innebära något i stil med »lojalitet» med vår kulturella kontext (i synnerhet mot bakgrund av Rortys etnocentrism). Solidaritet och etnocentrism står i samklang i hans pragmatiska kunskapsteori. Rortys koherentism är uppenbart konservativ (Bergström 2004, s. 101f). Men en konservativ koherentist eftersträvar inte status quo. Revisioner av åsiktsmängder bör dock ske gradvis. I annat fall löper vi risken att radikalt kullkasta våra system av föreställningar.

Konservativ koherentism är vanligt förekommande och inget unikt för Rorty. Frågan är hur väl en etnocentrisk solidaritet fungerar tillsammans med den liberala »utopiska» politik som Rorty förespråkar (Rorty 2002, s. 10). Frågan är inte lätt att besvara. Svaret är avhängigt i vilken tradition eller kultur man lever. Inom ramen för en liberal tradition är det självfallet lätt att fortsätta vara liberal. Men om man vuxit upp i en kultur som präglas av skepsis mot liberalismen, så verkar det svårt för Rortys samhällsvision att få fäste. Rorty säger alltså å ena sidan att du skall vara solidarisk och etnocentrisk (alltså lojal) i relation till den kultur där dina övertygelser anses rättfärdigade. Vi skall alltså ha en konservativ attityd till våra övertygelser. Å andra sidan uppmanar han oss att bli liberaler på hans »ödmjuka» och medvetet etnocentriska sätt. Detta är konsistent, eftersom Rortys konservativa koherentism är positiv till förändringar som sker gradvis, men det verkar mycket omständligt. Arbetet med det »lapptäcke» Rorty eftersträvar att skapa försvåras avsevärt om han samtidigt uppmanar oss att vara solidariska med våra kulturer. Om man inte representerar en kultur som starkt värnar öppenhet och självkritik, så riskerar vi även att i mycket hög grad försvåra diskussioner kulturellt emellan.

Samtidigt värdesätter Rorty konversation högt. Konversation ses som en förutsättning för i stort sätt all verksamhet, inte minst i demokratiska sammanhang (Rorty 1980, s. 389f.). Det är märkligt att konversation mellan kulturer ges tämligen tuffa villkor genom att Rorty uppmanar till etnocentrisk solidaritet. Om epistemiska kriterier dessutom är kontextbundna, så är utsikterna för en konversation tämligen dåliga. Borde inte Rorty uppmana till självkritik eller åtminstone försök till kulturell självdistans istället för etnocentrisk solidaritet? Den liberala utopi, som han ofta talar om, verkar mycket svår att argumentera för med stöd i hans pragmatism.

5. Ironi och etnocentrisk argumentation

» Att inse den relativa giltigheten hos sina övertygelser ... och ändå orubbligt stå för dem, är det som särskiljer en civiliserad människa från en barbar.»² (Joseph Schumpeter).

I vår »postmetafysiska kultur» bör vi, enligt Rorty, anamma ett

»ironiskt» förhållningssätt. Citatet ovan definierar detta förhållningssätt (Rorty 1997a, s. 65). Vi skall alltså stå fast vid våra övertygelser trots att de saknar universell giltighet. I Rortys texter finns en pragmatisk beskrivning av kunskap, moral och rättfärdigande. Parallellt med och delvis inbäddat i den deskriptiva redogörelsen finner vi en normativ ambition. Rorty uppmanar oss att göra oss av med de perspektiv på rättfärdigande, som står i strid med hans pragmatism. Han uppmanar oss »att ersätta kunskap med hopp» (Rorty 1997, s. 81). Det är hoppet om att finna något som tjänar våra syften bättre än tidigare, och inte tron på att finna objektiv kunskap, som bör styra vårt kunskapssökande. Att komma bort från metafysik, epistemologisk objektivism och absoluta moraliska principer är centralt i Rortys uppmaning.³ Vi bör hålla fast vid vår sociala praxis, men ersätta vår tro på objektiv kunskap med solidaritet. Vi skall fortsätta ungefär som vi gör, men ha ett annat perspektiv och en annan inställning till vad vi gör. Enligt Rorty bör vi vara trogna våra övertygelser trots deras begränsade giltighet. Det mest anmärkningsvärda är att vi dessutom uppmanas att ge upp vårt sätt att argumentera till förmån för en medvetet anspråkslös etnocentrisk retorik. Rorty skriver:

I think that the rhetoric we Westerners use in trying to get everyone to be more like us would be improved if we were more frankly ethnocentric, and less professedly universalist. It would be better to say: Here is what we in the West look like as a result of ceasing to hold slaves, beginning to educate women, separating church and state, and so on (...) If you would try treating them that way, you might like the results. Saying that sort of thing seems preferable to saying: Look at how much better we are at knowing what differences between persons are arbitrary and which not – how much more rational we are. (Rorty 2001, s. 235)

Rorty har alltså förhoppningar om att pragmatismens kulturella genomslag skall bidra till en ödmjuk attityd gemenskaper emellan. En liknande tanke gällande värdenihilismens kulturella genomslag finns hos Axel Hägerström (Hägerström 1966, s. 55ff). Rorty uppmanar

oss att upphöra med sökandet efter »det gemensamma mänskliga» och istället diskutera vilken nytta främmande gemenskaper skulle ha av att införliva delar av våra seder och bruk i sina egna och vice versa (Rorty 2003, s. 78). Vi bör alltså förändra vårt sätt att argumentera. Men jag menar att vi håller fast vid kriterier för rättfärdigande och sanning därför att de hjälper oss att finna vad vi, möjligen felaktigt, »tror» är objektiva sanningar. Solidariteten vi känner med vår kulturella praxis baseras på att vi anser att den ger oss något mer än bara »kontingenta verktyg» för rättfärdigande. Poängen med att utveckla moralteorier, vetenskapliga metoder och förklaringar är i regel att komma bort från sådant som anses godtyckligt och falskt. De flesta vill ha sann kunskap om världen, inte bara hitta tillfälliga svar. I vardagen upplever vi dessutom inte att etablerad vetenskap, moraliska principer och politiska doktriner »bara» är kulturella handlingsvanor. Vi har utvecklat ett betydande politiskt, vetenskapligt och existentiellt behov av strävan mot objektiv sanning och kunskap. Vår sociala praxis fungerar kanske t.o.m. bättre om vi inte känner till den etnocentriska pragmatismen. Uppslutningen och solidariteten kring värden vi på allvar »tror» är objektivt sanna borde rimligen vara enormt stark. Att ge upp idén om att våra rättfärdigandekriterier är riktiga till förmån för solidaritet och ironi innebär en mycket stor kulturell omställning. Att först uppmana till solidaritet med seder och bruk och sedan uppmana till en ironisk attityd till våra seder och bruk verkar alltså långt ifrån okomplicerat. Rortys pragmatism riskerar att leda till apati. Men varför uppmana till att leva i enlighet med pragmatismens världsbild? Pragmatismen skulle kunna vara en esoterisk teori som på ett naturalistiskt sätt beskriver människans tillvaro. Teorin behöver inte vara »allmängods».

6. Rationell argumentation vs etnocentrism

En grundförutsättning för den demokratiska reformismen är att vi kan föra rationella diskussioner. Det demokratiska samtalet leder i praktiken till överenskommelser mellan parter som i utgångsläget bekämpande varandra med utgångspunkt i olika ideologiska övertygelser, ekonomiska intressen etc. Den demokratiska och rationalistis-

ka samtalsmodellen har under det senaste århundradet visat sig vara framgångsrik i just det avseendet att folkvalda representanter har lyckats nå överenskommelser på fredlig väg. Jörgen Hermansson definierar »demokratisk reformism» som ett ideal som vilar på kunskap, demokrati och styrbarhet. Politiska ställningstaganden och politiskt handlande skall vila på kunskap. Förutsättningarna för detta ideal är att objektiv kunskap är möjlig och att rationella samtal är möjliga (Hermansson 2003, s. 24).

Olika rationalistiska samtalsmodeller finns exempelvis hos Jürgen Habermas och Karl Popper och dessa ger fundamentala förutsättningar för den demokratiska reformismen. Poppers kritiskt pluralistiska samtalsmodell är lämplig som exempel i detta sammanhang, eftersom denna idealtyp ligger ganska nära praxis:

1. The principle of fallibility: perhaps I am wrong and perhaps you are right. But we could easily both be wrong.
2. The principle of rational discussion: we want to try, as impersonally as possible, to weigh up our reasons for and against a theory: a theory that is definite and criticizable.
3. The principle of approximation to the truth: we can nearly always come closer to the truth in a discussion which avoids personal attacks. It can help us to achieve a better understanding; even in those cases where we do not reach an agreement. (Popper 1996, s. 199)

De rationalistiska diskussionskriterierna går hand i hand med demokratisk reformism och försöker samtidigt eliminera etnocentriska och okritiska argument genom öppenhet, tolerans och självkritik. Popper betonar vikten av att inse att man själv kan ha fel. Överenskommelser är fundamentala för att den demokratiska reformismen skall fungera och vara stabil.

Överenskommelser kan i princip se ut på tre olika sätt; konsensus, överlappande konsensus och modus vivendi (kohandel). Konsensus innebär att parterna når enighet om vad som är önskvärt och har samma motivering till varför de anser det vara önskvärt.

Överlappande konsensus innebär att man når enighet om vad som är önskvärt, men att man har olika motiveringar till detta. Modus vivendi innebär att det råder oenighet om vad som är önskvärt. Vi hittar istället någon slags kompromiss som tillgodoser parternas intressen i någon utsträckning.

Poppers modell innefattar fallibilism, självkritik, öppenhet och krav på tydlighet. Poppers krav på rationell diskussion genererar på intet sätt per automatik någon överenskommelse av något särskilt slag. De specifika empiriska omständigheterna avgör alltid den rationella diskussionens utgång. Men Poppers modell ger emellertid goda förutsättningar att förhandla, förstå och förhoppningsvis nå slutsatser. Rortys etnocentrism står i uppenbar konflikt med Poppers ideal.

De stora problemen är att Rorty uppmanar oss att vara »frankly ethnocentric» samt att han hävdar att två personer tillhörande olika etnos kan ha rätt i en kultur och fel i en annan samtidigt (Rorty 2001, s. 235). Det går inte att finna ett neutralt eller universellt epistemiskt kriterium för att lösa en sådan konflikt. Vi uppmuntras istället att vara öppna med att vi båda argumenterar från två olika och motstridiga kulturella utgångspunkter.

Ett annat allvarligt problem med Rortys etnocentriska pragmatism är att han inte skiljer mellan deskriptiv och normativ etnocentrism. Han tycks förutsätta att en pragmatisk beskrivning av kunskap och rättfärdigande implicerar att vi skall förhålla oss till den på ett särskilt sätt. I denna studie ämnar jag som sagt inte att bestrida Rortys pragmatism i sig dvs. jag är öppen för möjligheten att Rorty deskriptivt sett ger en korrekt bild av kunskap och rättfärdigande. Vad som däremot bestrids är uppfattningen att vi måste medvetandegöra människor om att pragmatismen är riktig och att vi dessutom måste anamma ett språkbruk som är »frankly ethnocentric». Det starkaste pragmatiska argumentet mot Rortys normativa tes ur demokratisk synpunkt är att vi förlorar en samtalsmodell som visat sig vara framgångsrik när det gäller att nå politiska överenskommelser.

7. Instrumentell pseudo-rationalism

Vissa skulle hävda att argumentation är helt meningslös om vi inte kan finna objektiva svar på de frågor vi ställer. Endast strävan efter sanning motiverar oss att reflektera och argumentera i både sakfrågor och värdefrågor, enligt somliga. Demokratisk reformism förutsätter att vi argumenterar i både värde- och sakfrågor. I annat fall får vi svårigheter att nå överenskommelser. Finns det då goda skäl att argumentera »som om» pragmatismen var falsk? Att vi utgår från att objektiv sanning och kunskap är möjlig är uppenbart när vi argumenterar i sakfrågor inom vetenskapen och politiken. Vi tycks också i mycket hög grad använda det moraliska språket objektivistiskt. Värdesatser står som bekant ofta i indikativ form, »X är gott» exempelvis. När språket används på detta sätt tycks vi implicera både värde realism och värdekognitivism. Vi resonerar som om värdefakta existerar och som om vi kan ha kunskap i värdefrågor. Många skulle säkerligen säga att vi använder språket på ett felaktigt sätt, då värdefakta inte existerar. Jag hävdar ändå att det kan vara rimligt att hålla fast vid vårt bruk av det moraliska språket, trots att både värde realismen och värdekognitivismen möjligen är falska. En diskussion om värden borde rimligen ha bättre förutsättningar att »leda någonvart», om deltagarna är av uppfattningen att vi bör resonera som om diskussion rent principiellt kan leda fram till ett »objektivt» riktigt svar. Vi har alltså rent »diskussionstekniska» skäl att hålla fast vid ett språkbruk där vi har möjlighet att hävda att någon har rätt eller fel både när det gäller sak- och värdefrågor (trots att nonkognitivisterna och nihilisterna möjligen har rätt). Givetvis är inte detta någon som helst garant för att diskussionen skall leda fram till ett svar. Det vore sällsynt naivt att tro. Vad jag menar är dels att motivationen att delta i en diskussion rimligen borde vara större om deltagarna anser att vi bör resonera »som om» vi kan nå ett svar. Vi har dessutom bättre förutsättningar att nå fram till överenskommelser om vi tillämpar de »rationella» samtalsmodeller som Rorty förkastar.

Jag har valt beteckningen instrumentell pseudo-rationalism för att beskriva detta förhållningssätt. Den instrumentella pseudo-rationalismen ger pragmatismen ett visst erkännande i det att allt kan-

ske bara är »kontingenta verktyg». Men även om det skulle förhålla sig så, har vi goda skäl att resonera »som om» det inte var på det viset. Vi skall alltså försöka argumentera rationalistiskt och vara självkritiska till våra traditioner och vår kultur, trots att detta i »realiteten» är komplicerat om etnocentrismen är korrekt deskriptivt sett. Att anamma pseudo-rationella samtalskriterier, som är så neutrala som möjligt i förhållande till olika idéer om det goda, ger oss möjlighet att komma överens, vilket är essentiellt för den demokratiska reformismen. Vi kan alltså sägas ha pragmatiska skäl att i praktiken förneka Rortys etnocentriska pragmatism.

Mitt resonemang att vi bör resonera »som om» påminner om Hans Vaihingers »Philosophie des Als Ob» (»Som-om-filosofin»). Vaihingers så kallade fikcionalism ligger nära pragmatismen och går kortfattat ut på att vi endast kan orientera oss i världen genom att skapa verktyg. Verktygen ger inte någon korrekt avbildning av verkligheten, utan skall blott ses som nyttiga fiktioner. Vaihinger menar dock att vi trots detta bör fortsätta att resonera »som om» vi hade kunskap om verkligheten (Ahlberg 1967, s. 166). Om fikcionalismen är rimlig är en fråga som inte berörs i detta sammanhang. Det som är värt ta fasta på är endast Vaihingers »som-om»-resonemang som har mycket som talar för sig. För att argumentera mot könsstämpning, tortyr, könsdiskriminering, barnarbete etc. måste vi kunna resonera på ett sätt som implicerar möjligheten att någon har fel, trots att moralen eventuellt bara har relativ giltighet. Rortys pragmatism kan säkert hypotetiskt sett bidra till ett mer öppet och tolerant förhållningssätt hos vissa. Men hur skall vi kunna argumentera utan ett moraliskt språkbruk som underlättar meningsutbyte i värdefrågor? Rortys önskan, att vi måste vara medvetna om pragmatismen, är knappast motiverad om den leder till försvårade argumentationsmöjligheter.

Poppers kritiska pluralism ger oss argumentationsmöjligheter som står i samklang med demokratisk reformism. Popper skulle givetvis i detta sammanhang betona att hans kritiskt pluralistiska samtalsmodell hjälper oss att sortera bort det som är falskt, men om pragmatismen är riktig så har vi ju inte ens den möjligheten. Men

det finns andra anledningar att tillämpa Poppers kritiskt pluralistiska samtalsmodell. Anledningen är inte att den leder fram till sanningar eller att den sorterar bort det falska. Modellen skall tillämpas för att det visat sig att om vi resonerar »som om» den har möjlighet att leda oss närmare sanningar, så finns det goda möjligheter att nå överenskommelser. Vi har alltså pragmatiska skäl att hålla fast vid en rationalistisk samtalsmodell (t. ex. Poppers modell).

8. Sammanfattning

Syftet med studien var att belysa ett antal problem med Rortys pragmatiska försvar av liberalism och demokratisk reformism. Ett antal svårigheter har uppmärksamats. Kritiken kan kort sammanfattas i följande punkter:

Rorty håller inte isär deskriptiva och normativa teser. Rortys beskrivning av moralisk utveckling verkar orimlig mot bakgrund av att pragmatismen är en naturalistisk teori som helt saknar ett specifikt normativt innehåll. Etnocentrismen implicerar inte ökad medkänsla och solidaritet med allt fler människor eller en mångkulturell sammansmältning av olika ideal till ett »mångfärgat lapptäcke».

Rortys konservativa etnocentriska koherentism riskerar att hamna i konflikt med liberalismens krav på öppenhet, rationalitet och kulturell självkritik. Hans »liberala utopi» verkar mycket svår att argumentera för med stöd i hans pragmatism. Rorty borde uppmana till kulturell självkritik och självdistans istället för etnocentrisk solidaritet.

Det är svårt att se vad som motiverar oss att argumentera i både sak- och värdefrågor i Rortys postmetafysiska kultur. Är det nödvändigt att pragmatismen blir kulturellt allmängods om den riskerar att leda till apati?

Etnocentrisk retorik skapar dåliga förutsättningar för det rationella samtalet (som är essentiellt för demokratisk reformism). Den demokratiska reformismen vill bort från etnocentrismen genom öppenhet, neutralitet, självkritik. Den samtalsmodell Rorty förkastar skapar trots allt goda grundförutsättningar för argumentation och demokratiska överenskommelser. Varför skall vi då byta ut språkbruket?

Om de kritiska synpunkterna ovan är riktiga så visar det att Rortys

pragmatism är mycket bekymmersam, inte minst för en liberal som värnar demokratin. Ambitionen med uppsatsen var att visa att det finns pragmatiska skäl att hålla fast vid rationalismen. Detta har jag försökt göra genom att presentera ett »icke-etnocentriskt» förhållningssätt till liberalism och demokratisk reformism, som jag valt att kalla för instrumentell pseudo-rationalism. Om vi resonerar »som om» vi kan nå objektiva svar i våra diskussioner så anser jag att vi har bättre förutsättningar att nå demokratiska överenskommelser.

Den filosofiska kampen mellan objektivister och relativister har pågått åtminstone sedan Platons och Protagoras dagar. Protagoras hävdade likt Rorty att objektiva kriterier för sant/falskt och rätt/fel inte existerar. I frånvaro av nämnda kriterier insisterar Protagoras på att vad som exempelvis skall anses rättvist måste avgöras genom överenskommelser (Nordin 2006, s. 16). Demokratiska spelregler syftar till överenskommelser. Oavsett om Platon eller Protagoras har rätt och oavsett om rationalismen är möjlig, så tycks behovet av politiska överenskommelser uppenbart. Utan överenskommelser får samhället stora svårigheter att skapa social och politisk stabilitet. Det som ter sig hoppfullt är upptäckten av den rationella samtalsmodellen som skapat gynnsamma villkor för demokratiska överenskommelser och beslut. Men detta förutsätter för det första att etnocentriska pragmatister håller isär deskriptiva teser från normativa dito. För det andra kräver det att etnocentriska pragmatister håller fast vid de samtalsregler som visat sig fungera i praktiken.

Patrik Lindqvist är gymnasielärare i filosofi i Uppsala

Noter

1 Ordet »kontingent» används i betydelsen tillfällig genom hela uppsatsen.

2 Isaiah Berlin lämnar inga uppgifter om var han hämtat Schumpeter-citatet. (Berlin, 1984. s. 183).

3 Rorty vill upplösa traditioner inom filosofin som anser att objektiv kunskap är möjlig.

Referenser

- Ahlberg, Alf, (1967), Nyare tidens filosofi, Liber, Stockholm.
- Bergström, Lars, (2004), Grundbok i värdeteori, Bokförlaget Thales, Stockholm.
- Berlin, Isaiah, (1984), Fyra essäer om frihet, Timbro, Stockholm.
- Hermansson, Jörgen, (2003), Politik på upplysningens grund – om den demokratiska reformismens möjligheter och problem, Liber, Malmö.
- Hägerström, Axel, (1966), Socialfilosofiska uppsatser, Orion/Bonniers, Stockholm.
- James, William, (2003), Pragmatism, övers. Joachim Retzlaff, Daidalos, Göteborg.
- Nordin, Svante, (2006), Det politiska tänkandets historia, Studentlitteratur, Lund.
- Popper, Karl, (1996), In Search of a Better World. Routledge, London.
- Richard Rorty – Critical Dialogues, (2001), Festenstein, Matthew, Thompson, Simon (red.), Polity Press, Cambridge UK.
- Rorty, Richard, (1980), Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Rorty, Richard, (1997), Kontingens, ironi och solidaritet, övers Joachim Retzlaff, Studentlitteratur, Lund.
- Rorty, Richard, (1998a), Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York, Routledge.
- Rorty, Richard, (1998b), Achieving Our Country: Leftist Thought In Twentieth-Century America, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rorty, Richard, (1999), Objectivism, Relativism and Truth, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom.
- Rorty, Richard, (2003), Hopp istället för kunskap – tre föreläsningar om pragmatism, övers. Sven-Erik Torhell, Daidalos, Göteborg.
- Rorty, Richard, (2004), övers. Svenja Hums, i Striden om sanningen, Gunnar Skirbekk (red.), Daidalos, Göteborg.