

Putnam en de voortdurende strijd tegen de metafysiek

Pieter Pekelharing

Wie het werk Hilary Putnam leest, merkt zo ongeveer bij de eerste zin uit wat voor filosofische school hij stamt. Van huis uit logicus en getraind in de filosofie van de wiskunde en in de wetenschapsfilosofie, is hij op en top een telg uit de analytische traditie. Dat geldt niet alleen voor zijn heldere, vaak technische stijl van argumenteren, maar ook voor de keuze van zijn filosofische sparringpartners: Gottlob Frege, Alfred Tarski, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, W.V. Quine, Donald Davidson, Saul Kripke, Jerry Fodor, Galen Strawson, Bernard Williams, of Michael Dummett. Er is geen artikel van Putnam te vinden, waarin niet een van deze filosofen wordt aangehaald of besproken. Toen hij afgelopen voorjaar aan de Universiteit van Amsterdam de Spinoza-leerstoel bekleedde en tijdens de stafcolloquia zijn nieuwste boek, *The threefold cord* (1999) besprak, was het volstrekt duidelijk met wie hij in discussie was: niet met de staf, maar met Reichenbach, Frege, Quine, Davidson of Tarski. Alleen de analytici onder de staf konden hem volgen. Zij waren ook de enigen die zijn lange uiteenzettingen af en toe met vragen wisten te onderbreken. Zelfs de weg waarlangs Putnam zich aan de analytische traditie heeft ontworsteld, draagt het stempel van die traditie. Wittgenstein¹ en het Amerikaanse pragmatisme hebben immers al vaker analytici – denk aan Rorty – de ogen geopend voor een andere, minder verwetenschappelijkte manier van filosoferen. Putnam veranderde bijna zichtbaar van persoon op het moment dat hij aan studenten les gaf over Wittgenstein, Dewey of William James; hij was geestig, toegankelijk en bevlogen. Zijn colleges voor studenten waren veel interessanter dan de met argumenten dichtgetimmerde betogen voor de staf. De pragmatist in Putnam had een visie, de analyticus in hem wilde vooral laten zien dat hij in argumentatie heus niet voor de specialist onderdeed.

Filosofie: het ophelderen van (zelfgeschapen) misverstanden

Hoe technisch en analytisch Putnams werk ook mag overkomen, het is geschreven volgens een sjabloon (zie ook Ree 1985) dat vanaf Descartes regelmatig in de werken van grote filosofen terugkeert. Ik ken weinig analytici die zo ouderwets 'filosoof' zijn als Hilary Putnam. Lezers van de werken van grote filosofen worden uitgenodigd lid te worden van een democratische gemeenschap van mensen, die gewoon

hun gezond verstand gebruiken en daarbij nodig beschermd moeten worden tegen de extravagante systemen van ingebeeldde filosofen. Descartes was ervan overtuigd dat bijna alle hoofdfiguren uit de geschiedenis van de filosofie ‘in de voetsporen zijn getreden van reizigers die dwalend van de hoofdweg een zijweg insloegen en tussen braamstruiken en ravijnen de weg kwijtraakten’ (1964-76, 497). Hij beroemde zich erop dat zijn eigen filosofie de *common sense* zelve was, dat de principes die hij had blootgelegd van iedereen en alle tijden waren. Zijn filosofie was de meest democratische die je maar kon bedenken. Descartes achtte zichzelf geen nieuwlichter, integendeel, hij meende dat zijn filosofie de band met het verleden had hersteld, die door allerlei modieuze nieuwlichters nu juist verbroken was. De Engelse achttiende-eeuwse filosoof Berkeley was een voortzetter van die trend. Berkeley verklaarde dat hij het ‘in alles met de massa eens was’ en legde plechtig de gelofte af ‘aan alle metafysica een eind te maken en mensen hun gezond verstand terug te geven’ (1975, 288, 324). Voor Berkeley was het duidelijk dat vrijwel alle filosofische problemen door filosofen zelf geschapen waren: ‘eerst werpen we een wolk stof op en vervolgens klagen we dat we niets kunnen zien’ (1975, 65-66).

Een eind maken aan de metafysica, het ontrafelen van verwarringen die mede door filosofen zelf zijn gecreëerd, het terugdringen van emotionele vertwijfeling door kalme intellectuele twijfel en kritiek, het telkens weer ontmantelen van modieuze absolutismen – dat is sinds de Verlichting de filosofische opdracht bij uitstek geworden. Die opdracht is volgens tal van filosofen zo moeilijk dat er nauwelijks vooruitgang in te boeken valt. Niet voor niets vergeleek Kant de metafysica met een minnares naar wie de filosoof na elke ruzie haast als geobsedeerd weer terugkeert. Sommige filosofen, zoals Heidegger, spraken van een groeiend verval in de filosofie, van een toenemende ‘zijnsvergetelheid’. Maar het overgrote deel van filosofen is met Kant van mening, dat het in de geschiedenis van de filosofie noch om verval, noch om vooruitgang, maar om iets anders gaat. Wat filosofen in de canons van hun vak bijzetten is een deels inspirerende, deels trieste, deels voorbijgaande en deels hardnekkige verzameling van menselijke ficties, sofismen en idolen. Die ficties, sofismen en idolen zeggen volgens filosofen iets over de menselijke natuur, over fantasieën van almacht en onmacht, over de grenzen van onze menselijke vermogens en het ontembare verlangen over die grenzen heen te kijken en meer te willen dan menselijkerwijs mogelijk is. Sinds de achttiende eeuw is metafysica de naam geworden voor het kerkhof van filosofische systemen die allemaal gestorven zijn, opdat de *common sense* herleven zou. De meest recente ‘postmodernistische’ uitkomst van dat streven is, bizar genoeg, dat álles fictie of projectie is – dat we niet onder onze eigen constructies of projecties uit kunnen kruipen.

Precies daartegen is Putnam in het geweer gekomen:

‘We moeten ons best doen te begrijpen waarom we steeds in hetzelfde filosofische reactiepatroon vervallen en zo van de regen in de drup komen, van de drup weer terug in de regen springen en van de regen weer terug naar de drup. Voor-

zover dat menselijkerwijs mogelijk is, moeten we aan deze eindeloze pendelbeweging een eind zien te maken' (1999, 3).

Vanwaar die constante slingerbeweging tussen materialisme en idealisme, realisme en antirealisme, tussen de postmodernistische kritiek op het 'logocentrisme' enerzijds, de 'verdediging van het geloof in objectieve kennis' anderzijds? Is dit een debat dat alleen filosofen bezighoudt? Of heeft het ook implicaties voor degenen die liefst met een grote boog om dit soort discussies heenlopen? Volgens Putnam het tweede. Niet alleen filosofen, onze hele cultuur denkt volgens Putnam 'te realistisch over wetenschap en te subjectivistisch over ethiek'. Wetenschappelijke conflicten worden oplosbaar, ethische onoplosbaar geacht. We hechten aan een wereld van harde feiten, aan feiten die vrij van waarden en aan waarden die vrij van feiten zijn. En als we niet in zo'n wereld geloven, dan lijkt de postmodernistische stelling, dat alles projectie is, het enige alternatief.

Scepticisme

Sinds Descartes – of sinds 'de moderniteit' – is de werkelijkheid een probleem geworden: een filosofische these, waar je voor of tegen kunt argumenteren. Als je eenmaal in die discussie verzeild bent geraakt, dan is het onontkoombaar, volgens Putnam, dat je in ofwel het idealistische ofwel het realistische kamp belandt (of in ingewikkelde combinaties daarvan). Vanaf dat moment spring je voortdurend van de regen in de drup. Zodra filosofen een filosofische 'positie' innemen, zodra de werkelijkheid een met argumenten omkleed geloof wordt, gaat het mis. Eens zo'n gelovige, een 'metafysisch realist', pleit Putnam nu voor een 'naïef realisme', een 'common sense realisme', dat niet de resultante vormt van zo'n filosofisch debat, maar pas mogelijk wordt op het moment dat we erin slagen de carrousel van positiewisselingen te stoppen. Zoals de sceptici uit de Oudheid ooit een antifilosofische filosofie ontwikkelden, zo probeert Putnam nu met behulp van filosofische argumenten te laten zien dat je geen filosofische positie hoeft in te nemen om realist te zijn.

Denk overigens niet dat Putnam zijn wijze van redeneren 'sceptisch' noemt. Integendeel, de argumenten van de scepticus hebben volgens Putnam nu juist de filosofische carrousel op gang gebracht. Putnams scepticus is overigens niet de scepticus uit de Oudheid, maar de scepticus zoals Descartes hem opvoert. Descartes' scepticus is de eerste filosoof, die de subjectieve ervaring tot het fundament van kennis uitroept en zich vervolgens afvraagt hoe op basis van die subjectieve ervaring kennis van de buitenwereld mogelijk is. In tegenstelling tot de scepticus van Descartes, zijn de sceptici uit de Oudheid nooit op het idee gekomen hun indrukken of percepties als een bron van innerlijke zekerheid te beschouwen. Een scepticus als Sextus Empiricus zal zich nooit als Descartes' scepticus afvragen: 'Ik weet wat aan mij verschijnt, maar kan ik me van meer vergewissen dan dat?' Voor de cartesiaanse scepticus is zekerheid gefundeerd in de niet te ontkennen indrukken die hij krijgt. Op basis van

die indrukken bouwt hij zijn kennis van de externe wereld op. De klassieke scepticus, daarentegen, is helemaal niet in het probleem van de externe werkelijkheid geïnteresseerd. Hij is op zoek naar wijsheid en geluk. Hij is geen kennistheoreticus, rondtastend naar een manier om zich van de buitenwereld te vergewissen (vergelijk Burnyeat 1982).

Het is duidelijk dat deze kennistheoretische problematiek nauw samenhangt met discussies over de vraag hoe geest en lichaam zich tot elkaar verhouden. Een klassieke scepticus als Sextus Empiricus heeft nooit getwijfeld over de vraag of hij wel een lichaam had. Het lichaam valt bij Sextus nog niet onder de buitenwereld, waar men zich van moet zien te vergewissen. Pas vanaf Descartes worden geest en lichaam gescheiden substanties en eerst vanaf Berkeley wordt de relatie tussen ervaring en buitenwereld een serieus filosofisch probleem. Sedert Berkeley:

‘komt het lichaam-geestprobleem (althans voor Engelssprekende filosofen) neer op de vraag, hoe onze ogenschijnlijk immateriele gewaarwordingen (die voortaan als paradigmatisch voor “het mentale” worden beschouwd) zich tot de materiële wereld verhouden’ (Putnam 1994, 8-9).

Sindsdien kan elke mentale perceptie of gewaarwording van de buitenwereld onwaar zijn. Net zoals de gewaarwording van pijn niet in het voorwerp zit dat ons pijn doet, zo zitten onze zintuiglijke gewaarwordingen niet in de voorwerpen waarvan ze indrukken zijn. Wat maakt dan, dat die indrukken met de buitenwereld overeenkomen? Sommige zeventiende-eeuwse filosofen meenden dat de buitenwereld door God totaal vernietigd kan worden, zonder dat onze indrukken er wezenlijk door veranderen. In een mildere versie van dit gedachte-experiment stelde Descartes dat we op grond van onze subjectieve ervaring niet in staat zijn tussen droom en werkelijkheid te onderscheiden. De moderne, twintigste-eeuwse variant van deze zorg is het zogenaamde *hersens in een vat*-scenario: we denken weliswaar dat we lichamen hebben en indrukken van de buitenwereld ontvangen, maar in feite worden onze percepties door een computer gestuurd en zijn we niet meer dan *hersens in een vat*.

Het is een belangrijk gegeven, dat alle kenmerken van het moderne scepticisme met elkaar samenhangen: de ‘hyperbolische’ twijfel (het totaal van kennis staat onder verdenking) rust op een bepaalde conceptie van ‘ervaring’, die op haar beurt het dualisme van lichaam en geest instandhoudt. Precies daardoor keert telkens het verlangen terug onze kennis te rechtvaardigen door er van opzij naar te kijken. Het is op grond van dit ‘plaatje’ dat de werkelijkheid volgens Putnam een filosofisch probleem is geworden. Niemand, ook de zeventiende-eeuwse filosoof hierboven, twijfelt er overigens aan dat we causaal afhankelijk zijn van de buitenwereld en er voortdurend mee in verbinding staan. Onze voorstellingen worden door de wereld daarbuiten veroorzaakt, maar wat we als filosoof willen weten is welke van die voorstellingen de wereld werkelijk weergeeft zoals hij is. Zolang we geen onderscheid kunnen maken tussen voorstellingen, die ‘werkelijk werkelijk’ en slechts ‘in schijn wer-

kelijk' zijn, kunnen we volgens de neocartesianen even goed *hersens in een vat* zijn.

Welk artikel van Putnam je ook ter hand neemt, telkens tracht hij één of meer aspecten van dit wereldbeeld te ontmantelen. Natuurlijk is deze filosofische manoeuvre niet door Putnam uitgevonden. De kritiek op het cartesianisme en de wijze waarop deze doorspeelt in het Engelse empirisme en de analytische traditie is zelfs over- en overbekend. Als het om het onderuithalen van de dogma's van het empirisme gaat, dan valt de eer eerder aan Quine of Davidson toe dan aan Putnam. En wat de herontdekking van het pragmatisme betreft, die eer valt duidelijk aan Rorty toe. Wat het werk van Putnam desondanks interessant maakt, is de bijzondere manier waarop hij het werk van Wittgenstein met dat van de pragmatisten verbindt. Samen met filosofen als Stanley Cavell, Cora Diamond, Charles Travis en James Conant, tracht hij ons ervan te overtuigen dat filosofische vraagstellingen maar al te vaak de structuur van onze begrippen geweld aandoen. Wittgenstein en de pragmatisten zijn volgens Putnam niet de op nut georiënteerde herbeschrijvers die Rorty van hen maakt. In plaats daarvan laten Wittgenstein en de pragmatisten keer op keer zien, hoe onze concepten in levensvormen zijn ingebed, die je niet kunt ontstijgen zonder die concepten geweld aan te doen. Of het nu om de lichaam-geestproblematiek, het dualisme tussen feiten en waarden, of om *hersens in een vat*-scenario's gaat, telkens weer poogt Putnam te laten zien waarom we niet in staat zijn de problemen op te zetten zoals de filosoof ze wil opzetten. In hun context zinvolle onderscheidingen – bijvoorbeeld het onderscheid tussen waarden en feiten – worden door filosofen nodeloos in harde dichotomieën veranderd. Claims die de toets der kritiek hebben doorstaan worden uit hun omgeving gelicht en in contexten geplaatst waar ze geen enkel reliëf meer bezitten. Gerechvaardigde twijfel wordt vervangen door geforceerde twijfel. Met het gevolg dat de criteria waaraan onze kennisanspraken worden getoetst ofwel absurd ofwel afwezig zijn. Juist omdat kennisanspraken in filosofische contexten worden losgeweekt van de levensvormen waarin ze thuishoren, kunnen ficties van almacht en onmacht elkaar in snel tempo afwisselen – kennis is mogelijk, kennis is onmogelijk – zonder dat er iets in de omgeving is, dat aan deze oscillatie een halt kan toeroepen. Het volgende lange citaat, waarin Putnam de onzinnigheid van het *hersens in een vat*-scenario tracht aan te tonen, vormt een treffende illustratie van zijn werkwijze:

'Laten we eens nagaan hoe het er in *hersens in een vat*-scenario's aan toegaat. Zelfs als we de vraag tussen haakjes plaatsen, hoe we als *hersens in een vat* naar echte vaten en echte objecten, een echte computer kunnen verwijzen (iets wat we moeten doen om de sceptische vraagstelling van de grond te krijgen), dan nog is het onduidelijk of er in zulke scenario's überhaupt een poging wordt gedaan een mogelijke wereld te beschrijven, waarin geen externe objecten voorkomen. Niet alleen zijn er externe objecten in een *hersens in een vat*-scenario (...), maar die objecten worden geacht gewone natuurwetten te gehoorzamen. Met het gevolg dat het *hersens in een vat*-scenario noch ons "geloof in een externe wereld" noch ons

geloof in de “eenheid der natuur” tegenspreekt. Het scenario accepteert zelfs dat onze algemene beschrijving van de wereld klopt! Het zijn slechts de details waarin we ons vergissen. Precies omdat het scenario ervan uitgaat dat ons standaardbeeld van de wereld, op het niveau van de natuurwetmatige beschrijving ervan, juist is, kunnen we de scepticus er met alle recht van de wereld op wijzen dat hij het wereldbeeld, nodig om inhoud te geven aan zijn gepraat over hersens, computers, elektrische impulsen, enz. eenvoudig van ons wereldbeeld gestolen heeft. Maar dát wereldbeeld impliceert helemaal niet dat er een serieuze kans bestaat dat we een computer kunnen ontwikkelen, die groot en sterk genoeg is om een “werkelijke wereld” te simuleren die zo echt is, dat miljarden verschillende menselijke hersens er door in de maling kunnen worden genomen. Zeker, de scepticus kan erop wijzen dat het hersens in een vat-scenario alleen als een illustratie is bedoeld van de mogelijkheid dat de externe wereld een illusie is. Maar dat brengt ons weer terug bij het probleem hoe je die mogelijkheid inhoud geeft. Natuurlijk, alleen het feit al dat we dergelijke scenario’s binnen ons wereldbeeld kunnen construeren, toont aan dat onze claims niet op “deductieve zekerheid” rusten. Maar dat is dan ook de enige concessie die de scepticus ons kan afdwingen. Erg interessant is dat nieuws echter niet’ (1998, 256-257).

Het is overigens niet zo dat Putnam de illusie heeft dat hij de scepticus met dit soort argumenten kan overtuigen. De scepticus zal eeuwig doorgaan met ‘Hoe weet je dat?’ te vragen. Het is meer dat Putnam zichzelf en de lezer ervan tracht te overtuigen dat de premissen die hij en de lezer aanvaardbaar achten, niet tot de sceptische conclusie leiden dat er geen kennis mogelijk is. Het enige dat de filosoof volgens Putnam kan doen, is elke keer opnieuw aantonen dat onze *common sense* in orde is.

Non claim context

Kenmerkend voor Putnams benadering is de gedachte van een *non claim* context, een notie die hij enige jaren geleden van Stanley Cavell heeft overgenomen en die hij sindsdien vaker in zijn artikelen gebruikt. *Non claim* contexten zijn contexten waarin geen kennis wordt gedebiteerd. Het zijn contexten waarin we ons niet als ‘kenner’ tot de wereld verhouden. Uitspraken in dergelijke situaties toch als kennisclaims beschouwen, is bij uitstek de manier waarop je de filosofische carrousel op gang brengt. Stel, mijn vriend belt me op en vraagt waar ik op dat moment zit. ‘Voor de computer’, antwoord ik, voor de computer zittend. ‘Is dat echt zo?’, vraagt hij. ‘Ben je niet aan het dagdromen?’ ‘Heb je het licht wel aan?’, ‘Weet je zeker dat je niet gedronken hebt?’ Zulke vragen zijn alleen op hun plaats als mijn vriend inderdaad redenen heeft om te twijfelen of ik wel zeker weet dat ik voor de computer zit. Zolang ik echter niet de naam heb iemand te zijn die drinkt, graag in het donker zit en/of uren kan wegdromen, is de context een *non claim* context en doet mijn vriend de situatie geweld aan, als hij mijn uitspraak als een claim beschouwt die geen ze-

kerheid biedt zolang niet alle mogelijke tegenwerpingen zijn uitgesloten. Non claim contexten maken duidelijk dat niet alleen uitspraken, maar ook twijfels gegrond moeten zijn. Het is eenvoudig niet waar dat ik pas zeker weet dat ik voor de computer zit als ik me ervan heb vergewist dat ik niet gedronken heb, niet droom, hallucineer of geen hersens in een vat ben. Tenzij er goede redenen voor twijfel zijn, weet ik dat ik voor de computer zit, ook als ik niet alle mogelijkheden heb uitgesloten.

Hume meende dat sceptische vragen wel degelijk zin hadden, mits men beseft dat het studeerkamervragen waren. Zodra je de studeerkamer verlaat, lossen de vragen zich als sneeuw voor de zon op. In alledaagse contexten weet je dat je voor de computer zit. Maar onder de vorsende blik van de filosoof in zijn studeerkamer weet je helemaal niet dat je voor de computer zit! Hume meende dat we uitsluitend om *psychologische* redenen niet in staat zijn elke uitspraak aan de toets van de filosoof (in ons en/of in de studeerkamer) te onderwerpen. Onze menselijke natuur staat dat niet toe. Het is het leven zelf dat de filosofische scepsis het grootste deel van de tijd in quarantaine plaatst. Als we dat niet deden, zou de twijfel ons ziek maken. Maar op zichzelf is die twijfel volgens Hume niet onsamenvattend of onmogelijk. De kunst is er gewoon niet aan te denken. Ik weet, kortom, dat ik voor de computer zit, maar besef tegelijkertijd dat ik niet 'echt' weet dat ik voor de computer zit. Ik weet dat de externe wereld geen illusie is, maar besef tegelijkertijd dat ik niet 'echt' weet dat ze geen illusie is. Volgens Putnam is deze *psychologische* in quarantaine stelling van de filosofie echter volledig *contra-intuïtief*. Het is niet dankzij onze psychologie, onze natuur of onze *hardware* dat wij geen sceptici kunnen zijn, het is de *grammatica* van de kennis die het ons onmogelijk maakt sceptici te zijn. Natuurlijk kunnen kennisclaims herroepen worden: we *dachten* iets te weten wat we bij nader inzien en/of door toevoeging van nieuwe informatie niet weten. Maar daarmee erkennen we slechts dat onze kennis *feilbaar* is. Willen we de greep op ons concept van kennis niet verliezen, dan zullen we een vorm van antisceptisch *fallibilisme* moeten ontwikkelen. En dat is heel iets anders dan de geforceerde bewering, dat we iets weten wat we 'eigenlijk' helemaal niet weten. Het zijn vooral Wittgenstein en de pragmatisten geweest die keer op keer hebben duidelijk gemaakt hoe je antisceptisch en tegelijkertijd *fallibilist* kunt zijn: niet omdat dat nuttig is, maar omdat we anders onze greep op het begrip kennis verliezen. Kennis die niet in specifieke levensvormen is ingebed, kennis die geen specifiek doel dient en tegen alle mogelijke tegenwerpingen bestand moet zijn, is geen kennis. We hebben het recht te claimen dat we iets weten, in bepaalde situaties, voor bepaalde perioden en voor bepaalde doelen. Precies daar is ons concept van kennis voor gemaakt.

Situatieafhankelijkheid van de waarheid

Samenvattend daarmee is Putnam bezig een waarheidstheorie te ontwikkelen, die de noties 'gerechtvaardigde kennis' en 'ware kennis' dichter bij elkaar brengt dan,

bijvoorbeeld, de waarheidstheorie van de metafysisch realisten. Hij doet dat echter zonder de noties van *waarheid* en *rechtvaardiging* in elkaar te klappen, zoals de idealisten. Immers, ook al lijken onze uitspraken nog zo gerechtvaardigd, ze hoeven daarom nog niet waar te zijn. Ook op dit gebied zijn vele filosofen Putnam al voorgegaan, maar wat zijn benadering interessant maakt, is de manier waarop hij *waarheid* niet langer verbindt met een of andere betekenisstheorie. In plaats daarvan verbindt hij *waarheid* met de situatie waarin een uitspraak gedaan wordt. Uitspraken zijn volgens Putnam *occasion specific*, een begrip dat hij aan het werk van Charles Travis ontleent, die het weer van Wittgenstein heeft. Om een voorbeeld van Putnam te gebruiken (1999, deel II), neem het woord ‘koffie’. Ofschoon de betekenis van dat woord in de situaties die Putnam beschrijft constant blijft, kan de waarheidswaarde van de zin ‘Er ligt koffie op tafel’ variëren al naar gelang de manier waarop je de betekenis van het woord ‘koffie’ (en natuurlijk ook het begrip *tafel*) in een situatie gebruikt. Drinkers van koffie kunnen er het pak vacuümverpakte koffie mee bedoelen dat op tafel in de keuken ligt. Sjouwers van koffie kunnen er de zakken koffiebonen mee bedoelen die op de tafel in de loods liggen. Degene die net haar kopje koffie heeft omgegooid, kan er de plas koffie op tafel in de salon mee bedoelen, enzovoort. Een zin of uitspraak is niet ‘waar op grond van de betekenis ervan’, maar ‘waar op grond van de manier waarop je de betekenis (in een situatie) gebruikt’. Dit houdt in dat ook het bewijsmateriaal, dat wil zeggen: de relatie tussen bewijsmateriaal en zin, van situatie tot situatie kan verschillen.

De fout van Hume en diens moderne aanhangers is dat ze de relatie tussen bewijsmateriaal en zin (of uitspraak) door alle situaties heen constant houden. Met het gevolg dat ze kennis als een *functie van de relatie* tussen bewijsmateriaal en zin (of uitspraak) beschouwen en aannemen dat deze relatie alleen volgens een kwantitatieve maat per situatie kan verschillen. Op dat moment krijgt de scepticus gelijk. Het enige waarop hij zich hoeft te beroepen, is op het feit dat het bewijsmateriaal van een uitspraak altijd onvoldoende is. En inderdaad, als contexten alleen van elkaar kunnen variëren in termen van de hoeveelheden bewijsmateriaal, krijgt de scepticus gelijk en is de filosofische context die hij voor ‘echte’ kennis aandraagt legitiem. De filosofische context is nu eenmaal de meest stringente context. Maar het feit dat kennis gelegenheidsafhankelijk is wil zeggen dat ook *de relatie* tussen kennis en bewijs gelegenheidsafhankelijk is, zodat situaties niet steeds langs dezelfde meetlat kunnen worden gelegd. Wat als bewijs voor de uitspraak ‘er ligt koffie op tafel’ telt, kan per situatie verschillen en varieert al naar gelang de eisen die de situatie stelt. De notie dat kennis gelegenheidsafhankelijk is, verzet zich met andere woorden tegen de gedachte dat al onze epistemische praktijken *dezelfde intrinsieke kennistheoretische status* hebben, waardoor alleen de *relata* tussen kennis en bewijsmateriaal per situatie kunnen verschillen. Precies die aanname gooit de poort wijd open naar het scepticisme en het is precies die aanname, die door de aanname van het gelegenheidsafhankelijke karakter van kennis geblokkeerd wordt.

Feiten en waarden in de ethiek

Op analoge wijze verzet Putnam zich tegen het dualisme van waarden en feiten (2001, deel II). Ook dit dualisme wordt sinds jaar en dag aangevochten. Putnams grote inspirator is Dewey, die constant tegen de neiging vocht onderscheidingen (die altijd een bepaald toepassingsbereik hebben) tot dualismen (die dat niet hebben) op te blazen. Aansluitend op het werk van Quine wijst Putnam erop dat Quines aanval op het analytisch-synthetisch onderscheid een aanval vormt op het dualisme, niet op het onderscheid, tussen analytische en synthetische oordelen (onder bepaalde condities kan het dus nog steeds zinvol zijn dat onderscheid te maken). Hij wijst er, ten tweede, op dat Quine alleen het dualisme van feiten en conventies bekritiseert, maar het dualisme van feiten en waarden buiten beschouwing laat. Quine parafraserend: als een theorie zwart ziet van de feiten en wit van de conventies, dan ziet ze volgens dezelfde logica ook rood van (epistemische) waarden. En aangezien theorieën alleen in hun geheel bevestigd of weerlegd kunnen worden, heeft het geen zin feiten, waarden en conventies afzonderlijk op hun waarheidsgehalte te onderzoeken. Onze 'cognitie' is (behalve met conventies ook) met epistemische waarden geladen. Net zomin als feiten vrij van waarden zijn, zijn waarden vrij van feiten. We kunnen de verwevenheid van waarden en feiten volgens Putnam zelfs bij benadering niet ongedaan maken. Het hele idee van een meercomponententheorie, de gedachte dat kennis uit aparte blokken feiten, waarden en conventies bestaat, moet volgens Putnam worden verlaten. Dat geldt niet alleen voor de wetenschap, maar ook voor de ethiek.

Op zijn minst vanaf Hume hebben filosofen de neiging gehad ethiek als een uitdrukking van verlangens te beschouwen. Wetenschap beschrijft hoe de wereld is, ethiek schrijft voor hoe ze zou moeten zijn. Strikt genomen is de uitspraak 'De rijke landen hebben de plicht de arme landen te helpen' volgens aanhangers van Hume geen overtuiging, maar expressie van een dispositie of verlangen. Overtuigingen zijn descriptief, disposities of verlangens prescriptief. Ethische uitspraken drukken volgens Hume onze houding uit tegenover de wereld, ze geven uitdrukking aan een bepaalde bereidheid tot handelen, het zijn projecties van verlangens. Die verlangens kunnen met overtuigingen verbonden zijn, maar het zijn uitsluitend de verlangens die ons motiveren. Overtuigingen motiveren niet.

Sinds kort zijn er verschillende theoretici die zich tegen dit tweecomponentenmodel van overtuigingen en verlangens verzetten. We moeten volgens deze theoretici zowel af van de aanname dat de werkelijkheid neutraal is en ons niet motiveren kan, als van de aanname dat ethische uitspraken ons per definitie een motief moeten verschaffen. Immers, waarom zou ik niet kunnen inzien, dat geld geven aan liefdadigheid goed is, zonder daartoe gemotiveerd te worden? Zien we niet vaak ergens de morele juistheid van in zonder ertoe bewogen te worden? De problematiek kan, in navolging van Michael Smith (1994), als volgt worden weergegeven:

1. Morele oordelen zijn de expressie van overtuigingen.
2. Morele oordelen zijn noodzakelijk verbonden met de wil, met wat ons motiveert.
3. Motivatie hangt samen met verlangens.

Deze uitspraken kunnen volgens het tweecomponentenmodel van overtuigingen en verlangens niet allemaal tegelijk waar zijn. Vandaar dat humeanen (1) in termen van (2) herinterpreteren. Voor de meeste humeanen is ethiek bijgevolg niet cognitief: overtuigingen kunnen aan de wereld getoetst worden, verlangens niet. Het gevolg is dat humeanen grote moeite hebben zinnen als ‘geven aan liefdadigheid is goed, maar niet juist’ te interpreteren. Een ‘juist verlangen’ kan voor de humeaan alleen zo iets betekenen als: ‘juist omdat ik dit verlangen met mijn gemeenschap deel’, of: ‘juist omdat dit verlangen vanuit evolutionair perspectief de grootste overlevingswaarde heeft’, of ‘juist omdat het universaliseerbaar is’. Hoe de humeaan ook de juistheid van morele verlangens analyseert, ze kunnen nooit juist in het licht van de feiten zijn. Voor de humeaan zijn morele uitspraken alleen in schijn realistisch.

Putnams positie luidt als volgt: aangezien (2) klopt en zowel (1) als (3) op een onaanneemelijk onderscheid tussen verlangens en overtuigingen rusten, moet de reikwijdte van het humeaanse onderscheid tussen verlangens en overtuigingen beperkt worden. We moeten niet voetstoots aannemen dat de werkelijkheid moreel neutraal is. Alweer: het dualisme van overtuigingen en verlangens moet worden teruggebracht tot een onderscheid, dat een bepaald toepassingsbereik heeft. Daarbuiten komen echter begrippen voor, die je niet kunt vatten als je ze door de mangel van dit onderscheid haalt. Neem bijvoorbeeld een term als ‘wreedheid’. Soms gebruiken we die term in louter beschrijvende zin. Keizer Nero, zeggen historici, was buitengewoon wreed. Op andere momenten gebruiken we de term in normatieve zin en klagen we dat Carla wreed met haar kinderen omgaat. Dezelfde dubbelfunctie komt voor bij termen als elegant, vriendelijk, zwak, moedig, enzovoort. Dergelijke termen, waarvan er ontelbaar veel in ons vocabulaire voorkomen, doorkruisen het waarden-feiten-onderscheid. Ze zijn ‘waar in het licht van de feiten’ en ‘normatief in het licht van de gehuldigde waarden’. En ze kunnen dat alleen zijn zolang je ze niet in waarden of feiten opdeelt. Zodra je dat wel doet ‘zie’ je geen wreedheid en is de waarde die je huldigt niet meer dan een blind verlangen.

Al gaat het in de wetenschappen om epistemische en in de ethiek om morele waarden, in beide gevallen komt dezelfde verwevenheid van feiten en waarden voor. Zowel ethiek als wetenschap zijn ingebed in levensvormen, zonder welke je niet alleen geen kennis of moraal, maar ook geen realisme overhoudt. Het realisme, zegt Putnam, heeft een menselijk gezicht. Het zou te ver voeren op alle argumenten in te gaan die Putnam ontwikkelt om zijn *common sense*-realisme te verdedigen. Ik heb in dit artikel slechts een aantal van zijn argumenten geëtaleerd. Waar het me om ging, was de richting te beschrijven waarin zijn filosofie zich op het ogenblik ontwikkelt. Ik hoop in deze schets van zijn werk te hebben duidelijk gemaakt (1) waarom de kritiek op het scepticisme in zijn filosofie een belangrijke rol speelt, (2) hij filosofische

argumenten hanteert zonder een filosofische positie in te (willen) nemen, (3) hij het cartesische wereldbeeld door een ander probeert te vervangen en (4) ethiek niet minder realistisch acht dan wetenschap.

Tot slot hoop ik duidelijk te hebben gemaakt hoe ouderwets Putnams filosofie is. Het is filosofie die van filosofie probeert bij te komen. Sommigen, zoals Rorty, proberen niet langer van de filosofie bij te komen, maar zijn blij daarvan af te komen. Putnam is er echter met Cavell van overtuigd, dat de geschiedenis van het scepticisme van een diep menselijk drama getuigt. De sporen daarvan vind je niet alleen terug in de filosofie, maar ook in de literatuur of de film. Niet alleen de filosoof, ook Shakespeares Othello is geneigd zich hyperwantrouwend en reflexief tegenover de wereld op te stellen. Ook in Othello's geval leidt zijn scepsis ertoe, dat hij de kloof tussen zichzelf en de wereld nodeloos vergroot. Zijn isolement wordt pas doorbroken op het moment dat hij – te laat – zijn exceptionele eisen opgeeft en beseft dat erkenning altijd voor het kennen uitgaat. Filosofie gaat volgens Putnam en Cavell over verloren en herwonnen vertrouwen, over mensen die – al te menselijk – aan hun menselijkheid lijden, die hun contact met de wereld verliezen en zich er opnieuw thuis moeten leren voelen. Ze hebben in ieder geval in zoverre gelijk dat er inderdaad geen discipline bestaat die gefrustreerder, geïrriteerder en kritischer over haar eigen geschiedenis is dan de filosofie.

Noten

1. Overigens is de Wittgenstein van Putnam niet de Wittgenstein van Rorty. Putnams lezing van Wittgenstein is sterk beïnvloed door de Wittgenstein-interpretaties van Stanley Cavell (1979), Cora Diamond (1991), James Conant (1998) en Charles Travis (1989, 2001). Hetzelfde geldt voor Putnams visie op de Amerikaanse pragmatisten. De delen en passages in hun werken die Putnam interesseren, verschillen hemelsbreed van de delen en passages waar Rorty belang in stelt.

Literatuur

- Berkeley, G. (1975) *Philosophical commentaries*. In: M.R. Ayers (red.) *Philosophical works*. Londen.
- Burnyeat, M.F. (1982) *Idealism and Greek philosophy. What Descartes saw and Berkeley missed*. *The Philosophical Review* (XCI) 1, pp. 3-40.
- Cavell, S. (1979) *The claim of reason*. Oxford, Clarendon Press.
- Conant, J. (1998) *Wittgenstein on meaning and use*. *Philosophical Investigations* (21) 3, pp. 222-250.
- Descartes, R. (1964-76) *Oeuvres de Descartes*. (Ch. Adam en P. Tannery, red.). Parijs, Vrin/C.N.R.S.
- Diamond, C. (1991) *The realistic spirit*. The MIT press.
- Putnam, H. (1994) *How old is the mind?* In: H. Putnam *Words and life*. Harvard University Press, pp. 8-9.
- Putnam, H. (1998) *Skepticism*. In: M. Stamm (red.), *Philosophie in synthetischer Absicht*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Putnam, H. (1999) *The threefold cord*. Columbia University Press.

Putnam, H. (2001) *The legacy of Dewey and Wittgenstein*. Syllabus Universiteit van Amsterdam.

Ree, J. (1985) The end of metaphysics. Philosophy's supreme fiction? In: A.J. Holland (red.) *Philosophy, its history and historiography*. Kluwer, pp. 3-27.

Smith, M. (1994) *The moral problem*. Oxford, Blackwell.

Travis, C. (1998) *The uses of sense*. Oxford, Clarendon Press.

Travis, C. (2001) *Unshadowed thought*. Harvard University Press.