

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 3 2009 | ÅRGÅNG 13

Bokförlaget THALES

Henrik Bohlin

ALLTFLER BÖRJAR MISSTÄNKTA att något är fel med sättet att formulera frågor och alternativ i relativismdebatten, och alltfler känner ett trängande behov av att tänka bortom själva det grundläggande motsatsparet objektivism och relativism, men de försök som gjorts att bryta sig ur de givna ramarna för debatten har hittills assimilerats i standardmotsättningen. Så skrev den amerikanske filosofen Richard Bernstein 1983 i sin alltför litet uppmärksammade *Bortom objektivism och relativism* (1987: 19).

Man kan nog utan överdrift säga att dagens relativismdebatt är lika otillfredsställande som den Bernstein beskrev på 1980-talet. Två nyutkomna svenska böcker om relativism inleds talande nog båda med påpekandet att anhängare och motståndare menar olika saker med begreppet och därför talar förbi varandra: idéhistorikern Bosse Holmqvists *Till relativismens försvar. Några kapitel ur relativismens historia: Boas, Becker, Mannheim och Fleck* (2009) och *Den svår fångade relativismen. En uppslagsbok*, redigerad av Sven-Eric Liedman, Torbjörn Tännsjö och Dag Westerståhl (2008). I båda böckerna söker författarna bättre utgångspunkter för debatten, men de gör det på helt olika sätt och resultaten blir oförenliga. Det verkar svårare att hyfsa relativismdebatten än man skulle kunna tro. Frågan är varför och vad man kan göra åt det.

Det kanske vanligaste svaret är att termen »relativism» är mångtydig och att det gäller att enas om gemensamma definitioner. Men om mångtydigheten vore hela problemet, borde det räcka att göra det författarna till *Den svår fångade relativismen* gör: att särskilja olika betydelser av begreppet och precisera dessa. Och det förefaller vid här laget uppenbart att detta inte räcker för att få till stånd den debatt som saknas. (Ett utmärkt försök är Bergström 1998.)

När man ställs inför djup oklarhet i fråga om ett begrepp kan en bra strategi vara att undersöka relevanskontexten. Varför är det aktuella begreppet överhuvudtaget viktigt? Vilka är de frågor

som för att besvaras kräver att vi använder begreppet? Vilka är de sammanhang som gör dessa frågor problematiska, i bemärkelsen principiellt svåra att besvara och samtidigt betydelsefulla? Jag ska skissera några sådana frågor och sammanhang kring relativismbegreppet med utgångspunkt i de två böcker jag nämnt, framförallt *Till relativismens försvar*. Många av svårigheterna i debatten tror jag beror på det man skulle kunna kalla relativismens teoretiska mångtydighet snarare än på dess begreppsliga mångtydighet. Med andra ord kan relativism, i några av ordets intressantare betydelser, tas till intäkt för olika och motsatta svar på många av de frågor som gör relativismen och debatten kring den viktiga. Jag tror också att det egentligen inte finns *en* relativismdebatt utan två, där de teoretiska huvudalternativen är olika.

Relativism och contextualism

Den svårfångade relativismen särskiljer olika former av relativism, definierar dessa och ger korta översikter av debatterna kring dem. I Holmqvists *Till relativismens försvar* drivs i stället en tes, nämligen att det mesta av den antirelativistiska kritiken missar målet därför att relativister helt enkelt inte hävdar de uppfattningar som kritikerna tillskriver dem. Genom en serie fallstudier av relativistiska tänkare försöker Holmqvist visa vad relativisterna faktiskt står för.

Det är knappast någon tillfällighet att ett försvar av relativismen får fallstudiens och inte uppslagsbokens form. Ett av skälen till att relativister och icke-relativister talar förbi varandra har att göra med olika metoder för att tolka relativism och andra idékomplex. I den akademiska världen är analytiska filosofer ofta antirelativister, medan exempelvis idéhistoriker och socialantropologer betydligt oftare bekänner sig till någon form av relativism. När filosofer intresserar sig för filosofihistorien, abstraherar de gärna fullt medvetet från den historiska kontexten och argumenterar för och emot de historiska tänkarnas uppfattningar som om de vore samtida. Någon har sagt att filosofen läser Platon som om han skrev i senaste numret av *Analysis*. En skillnad är också att relativismen i filosofiska resonemang ofta figurerar som slutsats i en sorts *reductio ad absurdum*.

dum-argument, som en oacceptabel följd av annars till synes rimliga ståndpunkter. Vad man anklagar motståndarna för är inte att de tror på de orimligheter man tillskriver dem, utan att de ståndpunkter de faktiskt tror på implicerar dem. Litet paradoxalt skulle man kunna säga att relativisten inte behöver existera för att vara värd att debattera med.

I exempelvis socialantropologi och idéhistoria intresserar man sig knappast för övertygelser som ingen har eller har haft. Man läser inte heller Platon som en samtida, utan följer metodregeln att människors handlingar och tänkande bör tolkas utifrån sina unika historiska och sociala kontexter och att tolkaren bör undvika att oreflekterat tillämpa sin egen tids och sitt eget samhälles normer och föreställningar på andra perioder och kulturer (se t.ex. Skinner 1969.) Detta skulle kunna kallas *metodologisk kontextualism*. Holmqvists metod är konsekvent kontextualistisk, medan *Den svårfångade relativismen* i huvudsak följer en typiskt filosofisk metod genom att begreppsanalytiskt särskilja olika innebörder av relativismbegreppet och definiera dessa på så kontextoberoende sätt som möjligt.

Kontextualism är ett huvudargument för relativism. Därför är det föga förvånande att Holmqvist kommer till relativistiska slutsatser, medan *Den svårfångade relativismen* snarare är rationalistisk i sin tendens, även om den inte uttryckligen tar ställning för eller emot de teorier som presenteras. (Jag kommer här att använda »rationalism» som samlingsterm för det som annars ofta kallas absolutism, antirelativism, objektivism och universalism.) Man kan fråga sig om det finns en cirkularitet i debatten, så att man med relativistisk metod kommer till slutsatsen att relativismen är den rätta ståndpunkten och med rationalistisk metod till motsatt slutsats.

Men det finns knappast skäl att dra sådana metarelativistiska slutsatser. Den kontextualistiska fallstudiemetoden skulle kunna tillämpas på rationalistiska likaväl som på relativistiska tänkare. Enligt Holmqvist karakteriseras icke-relativister av att de »håller fast vid tron på en permanent sanning och stabila grunder», gör »dogmatiska anspråk på ett synsätts nödvändiga primat framför alla andra» (2009: 240) och hävdar »att det egna perspektivet är

det överlägsna och alla andra underlägsna» (*ibid.*: 228). En fallstudie av exempelvis antirelativisten Karl Poppers kunskapsteori skulle visa att han passar mycket dåligt på denna beskrivning och att kunskapens osäkerhet och vetenskapens ständiga förändring är helt centrala teman i hans fallibilistiska kritiska rationalism. Sannolikt skulle den lyhördhet som idéhistoriska fallstudier tillåter ge liknande resultat i fråga om många andra rationalister och i flera av debattens stridsfrågor.

Man kan också fråga sig vilka slutsatser om relativistiska tesers innebörd och hållbarhet som egentligen kan dras från idéhistoriska fallstudier. Ett argument som anförts mot relativismen är att det blir omöjligt att kritisera andra tanke-system, så att man till exempel inför nazismen bara kan säga »Jag sjunger min sång, nazisten sjunger sin» (Feyerabend 1987: 313). På detta svarar Holmqvist bland annat att den tysk-amerikanske antropologen Franz Boas, en av de tänkare som ägnas en fallstudie i *Till relativismens försvar*, var aktiv i kampen mot nazismen (Holmqvist 2009: 244). Men rationalisten skulle kunna invända att Boas i så fall inte insåg konsekvenserna av sin egen relativism. Som svar på detta räcker det inte att hänvisa till mer evidens av den typ fallstudier ger. »Tankar utan innehåll är tomma, åskådningar utan begrepp är blinda», anmärker Kant (Kant 2004: 156), och något liknande skulle kunna sägas om fallstudier och begreppsanalys. Utan en analytisk begreppsdiskussion blir det oklart vad en fallstudie överhuvudtaget kan visa i fråga om relativismens innebörd och giltigheten av argumenten för och emot den.

Idéhistoriska fallstudier av relativismen kräver alltså begreppsanalys för att inte bli blinda. Samtidigt har Holmqvist en poäng i att de kan ge ett rikare innehåll åt debatten och få den att i större utsträckning handla om det relativisterna faktiskt hävdar. *Till relativismens försvar* antyder metodens möjligheter. I bokens fallstudier passerar en rad olika, delvis motstridiga former av relativism revy och görs begripliga i sitt sammanhang: relativism som den metodologiska ståndpunkten att varje tid, samhälle och kultur måste förstås utifrån sina egna förutsättningar (t. ex. Holmqvist 2009: 45–52,

148–149) och att betraktaren måste frigöra sig från sin egen tradition för att förstå andra (*ibid.*: 64–66); relativism som en tes om gränserna för förnuftsmässig argumentation (*ibid.*: 87, 133, 151); relativism som tolerans och öppenhet för andra traditioner (*ibid.*: 63), men också som slutenhet i den egna traditionen, vilken ju utgör sin egen högsta norm och saknar måttstockar för rätt och fel utanför sig själv (*ibid.*: 84, 94–96); relativism som kritisk granskning av den egna kulturen och traditionen i jämförelse med andra (*ibid.*: 65, 160), men också som konformism med den egna kulturen eller tankestilen, visserligen utan anspråk på att denna skulle grundas på några högre, universella sanningar (*ibid.*: 104–105); relativism som en sorts livsåskådning enligt vilken det är fåfängt att söka efter en absolut, säker grund för mening i tillvaron (*ibid.*: 114–115). Det hade varit intressant att här se mer av konstruktivt kritisk analys som tog fasta på motsägelserna och diskuterade konsekvenserna av dem.

Relativitet, felbarhet, kontextualitet

FÖR ATT INTE famla i blindo behöver vi alltså vissa begreppsbestämningar. Jag ska i det följande kortfattat precisera en vad jag kan se rimlig innebörd av relativismbegreppet och avgränsa det från närbesläktade begrepp. Som vi kommer att se leder resonemanget till den paradoxala slutsatsen att den ståndpunkt Holmqvist försvarar i *Till relativismens försvar* inte självklart kan betecknas som relativism.

Enligt relativism är någonting relativt till någonting annat. Till det som ansetts vara relativt hör sanning, fakta, rationalitet, moraliskt rätt och fel, kunskap och skönhet. Dessa har hävdats vara relativa till bland annat individer, grupper, kulturer, historiska perioder, vetenskapliga paradig, perspektiv, begreppssystem och språk (Liedman m.fl. 2008: 13–14). Exempelvis innebär sanningsrelativism att det inte finns någon objektiv, av betraktaren oberoende sanning, utan att sanning är relativ till betraktarens eller talarens kultur, vetenskapliga övertygelser, begreppssystem eller något liknande. En näraliggande tes är ontologisk relativism, enligt vilken själva verkligheten varierar med betraktarens tradition eller per-

spektiv. Enligt kulturrelativismen varierar moraliskt rätt och fel med kulturen, och enligt begreppsrelativismen har olika språk fundamentalt olika och inbördes oöversättbara begreppssystem för att beskriva samma (eller »samma») verklighet.

Det kanske viktigaste pionjärverket i den nutida relativismen är den amerikanske vetenskapshistorikern och vetenskapsteoretikern Thomas Kuhns *De vetenskapliga revolutionernas struktur* (1979; första amerikanska originalutgåvan 1962, andra upplagan med ett viktigt efterord 1970). Kuhn värjde sig för beteckningen relativist, men försvarar ändå i sin bok teser som måste betraktas som radikalt relativistiska, och ger argument som haft stor betydelse för den senare debatten. Bland annat hävdar han att det inte finns någon neutral, oberoende evidens genom vilken man kan avgöra vem som har rätt i strider mellan olika vetenskapliga forskningstraditioner, »paradigm», och hävdar till och med att företrädare för olika paradigm »bedriver [...] sin verksamhet i olika världar» – alltså en form av ontologisk relativism (Kuhn 1979: 124; jfr *ibid.*: 96–113). Kuhn argumenterar för att olika paradigm är inkommensurabla, inbördes oöversättbara och följaktligen omöjliga att jämföra med avseende på sanning eller styrkan i evidensen för eller emot dem (*ibid.*: 123–125; den svenska översättningen har felaktigt »oförenlighet» för *incommensurability*). Detta är en konsekvens av den ontologiska relativismen, men också av en begreppsrelativistisk tes enligt vilken paradigmskiften förändrar den »begreppsmässiga väv» som bestämmer innebörden av vetenskapliga termer, så att till exempel begreppen rum, tid och materia får andra betydelser i Einsteins fysik än i Newtons (*ibid.*: 124). (Kuhn nyanserar och modererar sina relativistiska argument i efterskriften till andra upplagan. Se också Kuhn 2000.)

Vetenskapsteoretikern Paul Feyerabend lanserar med sin slogan »Allt är tillåtet» (*Anything goes*) något som kan kallas metodologisk (eller antimetodologisk) relativism (Feyerabend 2000: 33). Enligt Feyerabend finns ingen särskild vetenskaplig metod som med större sannolikhet än någon annan ger tillgång till en förment objektiv sanning. Experimentell hypotesprövning är inte bättre eller mer

rationell än voodoo. I en utvidgad mening tas Feyerabends slogan ofta som uttryck för en extrem relativism enligt vilken alla traditioner är lika giltiga. Feyerabend hävdar själv en sådan ståndpunkt när han i fråga om fascismen säger att det inte finns någon »objektiv kärna» som skulle göra att jag kunde bekämpa fascismen, inte bara därför att den *inte tilltalar mig*, utan därför att den är *ond i sig själv*» (Feyerabend 1987: 309).

Allt jag finner när jag letar efter innehållet är olika system som hävdar olika värderingar, och ingenting utom våra böjelser som kan fälla avgörandet mellan dem. Om böjelse står mot böjelse vinner till slut den starkare böjelsen, vilket i dagens västvärld betyder de största bankerna, de tjockaste böckerna, de mest målmedvetna lärarna, de största kanonerna. (*Ibid.*)

Med detta har vi passerat gränsen till sådant som även många uttalade relativister, kanske till och med de allra flesta, anser oacceptabelt och absurt (se t.ex. Holmqvist 2009: 9, 230). Andra relativistiska teorier framstår dock för både relativister och motståndare som välargumenterade och djupt tänkvärda.

Filosofen Max Kölbel försvarar en form av sanningsrelativism enligt vilken relativitet hos en viss typ av påstående medför möjligheten av *oenighet utan misstag* (*faultless disagreement*); en betraktare eller talare kan hävda att p och en annan att icke- p utan att någon av dem har gjort ett kognitivt misstag, det vill säga utgått från otillräcklig eller vilseledande evidens eller dragit slutsatser som inte följer av evidensen (Kölbel 2002: 100 och kap. 2). Peter påstår att surströmming smakar gott och Paul att den inte gör det. Det finns ingen av betraktaren oberoende sanning i frågan, utan sanningen är delvis avhängig betraktarens perspektiv. Kölbel kallar sådana påstående *icke-objektiva*. Den mest radikala relativisten vore den som hävdade att alla egenskaper och förhållanden är icke-objektiva. En mycket mindre kontroversiell ståndpunkt, som få skulle förneka, är att *vissa* typer av påstående är icke-objektiva, däribland påståenden om tycke och smak.

Av detta framgår skillnaden mellan relativism och skepticism,

två ståndpunkter som annars lätt blandas samman. Skeptikern hävdar att vi inte kan *veta* något om den objektiva, icke-relativa verkligheten, men förutsätter att det ändå är meningsfullt att tala om en sådan verklighet. En skeptiker om moraliskt rätt och fel hävdar till exempel, som Sextus Empiricus, att vi inte kan *veta* vad som är rätt och fel, utan bara kan uttala oss om vad som *ter* sig på det ena eller andra sättet för oss (Sextos Empeirikos 1953: 53–56; Sextus skulle också kunna tolkas som moralisk relativist). Enligt moralskepticismen kan alltså handlingar och handlingsmönster i och för sig vara riktiga eller felaktiga oberoende av betraktaren, men ingen möjlig evidens räcker till för att avgöra det objektiva förhållandet. En relativist om moral hävdar i stället att det inte finns något objektivt förhållande att ha rätt eller fel om; moraliskt rätt och fel *är* olika för betraktare från olika traditioner eller med olika perspektiv.

Relativism blandas även samman med fallibilism, tanken att vi aldrig helt kan utesluta möjligheten att vi tar miste, eller med andra ord att vi är felbara (*fallible*). Liksom skepticismen förutsätter fallibilism en föreställning om objektiva, av betraktaren oberoende fakta; för att det ska gå att ha fel måste det finnas något oberoende att ha fel *om*. Som redan nämnts är till exempel fallibilisten Karl Popper en stark kritiker av relativism (t.ex. i Popper 2000).

Jag har redan nämnt metodologisk kontextualism, eller principen att en annan kultur eller tanketradition bara kan förstås om den sätts in i sitt historiska och sociala sammanhang. Denna idé har i sig själv knappast icke-objektivistiska konsekvenser. Att texter, yttranden eller handlingar kan ha olika innebörd i olika situationer och inom olika traditioner utesluter inte möjligheten av situations- och traditionsberoende mening, lika litet som förhållandet att ord betyder olika saker i olika språk utesluter möjligheten av meningsbevarande översättning från ett språk till ett annat. Det krävs ytterligare premisser för att dra icke-objektivistiska slutsatser.

Men dessa vad jag kan se helt rimliga begreppsavgränsningar har som redan antytts en djupt problematisk konsekvens, nämligen att den ståndpunkt Holmqvist försvarar i *Till relativismens försvar* inte är relativism!

Finns relativismen?

ENLIGT HOLMQVIST ÄR »föreställningen om alla uppfattningars kontextuella beroenden [...] själva kärnan i relativistiska tänkesätt» (2009: 9); »all kunskap liksom alla uppfattningar och alla värden utgår ur ett givet sammanhang» (*ibid.*: 8). Relativism i den mening Holmqvist använder termen inbegriper däremot inte några icke-objektivistiska ontologiska anspråk. Med hänvisning till sina fallstudier av relativistiska tänkare drar Holmqvist slutsatsen att relativister inte förnekar »en självständigt existerande materiell värld», men hävdar att »kunskapen om den aldrig är oförmedlad och direkt» (*ibid.*: 230).

Relativister påstår inte heller att allt är tillåtet eller att »alla synsätt är lika bra eller lika försvarbara» (*ibid.*: 9). Som Holmqvist påpekar bygger sådana radikalt relativistiska teser på ett »egalitärt felslut» som förutsätter »att relativisten funnit en plats oberoende av all kultur och alla kontexter utifrån vilken han eller hon kan döma neutralt, det vill säga just det som relativismen själv ifrågasätter och förkastar» (*ibid.*: 9–10). Om andra traditioners värde kan vi bara uttala oss från vår egen traditions perspektiv. (En intressant konsekvens är att »tolerans och respekt [...] är [...] en kulturbunden, dvs. i viss utsträckning etnocentrisk position»; *ibid.*: 245.)

Å andra sidan *kan* vi mycket väl uttala oss på ett sådant sätt. Möjligheten av en traditionsoberoende neutral »arkimedisk punkt» är inget nödvändigt villkor för kritik av andra traditioner än den egna.

När vi dömer en uppfattning eller en tradition som felaktig eller falsk gör vi det alltid utifrån en annan uppfattning eller tradition. Kritiken kan därför aldrig hävda att en uppfattning är falsk eller felaktig i absolut mening. Men det innebär inte att kritik för den skull är omöjlig; det vore att återfalla i en neutralistisk hållning. (*Ibid.*: 246)

Ett problem som Holmqvist knappast diskuterar är vilken giltighet kritik från andra traditioner kan ha i den tradition som kritiseras. Kan inte de som utsätts för kritiken på goda grunder avfärda den som etnocentrisk eller presentistisk, alltså byggd på förutsättningar

som är giltiga i den andra traditionen men saknar giltighet utanför den? Man kan i och för sig tänka sig möjligheten att två traditioner trots skillnader har så mycket gemensamt att det inom den tradition som utsätts för kritiken finns grunder för kritiken. Traditioner är komplexa och ofta motsägelsefulla. När islam och andra religioner kritiserar för att vara kvinnoförtryckande, går det till exempel att finna stöd för liknande kritik inom dessa religioner (se t.ex. al-Hibri 2002). Men frågan blir då om man överhuvudtaget ska tala om relativitet och relativism. Är det inte minst lika mycket icke-relativiteten, det traditionsoberoende eller traditionsgemensamma, som i så fall är det viktiga i sammanhanget? Hur mycket kan man betona detta utan att upphöra att vara relativist?

En annan invändning mot Holmqvists sätt att utarbeta relativismbegreppet är att det utesluter framträdande tänkare och teser i den relativistiska traditionen som Kuhn med inkommensurabilitets-tesen och tesen om »olika världar» och Feyerabend med principen »Allt är tillåtet». Holmqvist tycks dock uppfatta sådant som extrema, icke-representativa och därmed mindre intressanta ståndpunkter, för vilka någon annan term än relativism borde användas, till exempel historicism eller nihilism (2009: 9; se även Holmqvist 1994: 110).

De *mainstream*-relativister som debatten enligt Holmqvist borde handla om förnekar alltså inte att det finns en oberoende verklighet, hävdar inte att alla sanningar är subjektiva eller godtyckliga och anser inte att olika teorier och värdesystem är inkommensurabla och därför inte kan kritiserar utifrån. Om detta är vad relativismen står för, är alternativet antingen en cartesiansk tro på möjligheten av ett tidlöst kontextoberoende perspektiv på världen – en »arkimedisk punkt», en »utsikt från ingenstans» – eller vanlig etnocentrism och naiv omedvetenhet.

Om alla synsätt följaktligen är präglade av sin egen tillhörighet finns det åtminstone två alternativ. Å ena sidan kan man hävda att det egna perspektivet är det överlägsna och alla andra underlägsna. Det var den viktorienska evolutionens liksom allehanda rasistiska eller etnocentriska uppfattningars sätt att se. Hit hör även alla uppfattningar som menar sig besitta den slutgiltiga

sanningen i kontrast till alla andra tider, kulturer eller discipliner. Å andra sidan kan man dra den mindre själviska slutsatsen att varje synsätt enbart utgör ett perspektiv bland många, att människan visserligen överallt är en och densamma, men att hon genom språk, kultur och traditioner formar olika samhällen som vart och ett uppfattar sig som världens centrum. (Holmqvist 2009: 228)

Det skulle kunna invändas att Holmqvist här själv gör något han ser som en brist hos motståndarna: att argumentera mot en ståndpunkt som knappast någon företräder. Vilka skulle egentligen i dag göra anspråk på att kunna uttala sig från en ståndpunkt oberoende av alla kulturer och paradigm eller att besitta den slutgiltiga sanningen i viktigare vetenskapliga eller moraliska frågor? Om det är en brist i kritiken av relativismen att den fokuserar på ett »av ingen omfattat synsätt» (*ibid.*: 9), är det då inte en lika stor brist i försvaret av relativismen?

Holmqvists sätt att utarbeta relativismbegreppet ger ytterligare exempel på fenomenet att deltagarna i debatten talar förbi varandra. Enligt det sätt att förstå relativismbegreppet som skisserades i förra avsnittet är den ståndpunkt han utvecklar knappast en form av relativism, utan snarare en sorts moderat rationalism. Svårigheten här handlar om mer än begreppslig mångtydighet.

Det tycks finnas två helt olika och oförenliga sätt att förstå vad relativismdebatten handlar om. Man skulle kunna tro att relativismdebatten förs mellan å ena sidan de som kallar sig relativister och å andra sidan rationalister (objektivister, moraliska universalister, absolutister). I stället pågår två helt olika debatter, som båda gäller något deltagarna kallar relativism, men som handlar om helt olika saker. Den ena debatten förs till större delen av filosofer, varav de flesta men inte alla är rationalister absolutister, moraliska universalister, objektivister. De former av relativism som debatteras här inbegriper ontologisk icke-objektivism och någon form av inkommensurabilitetsantagande. Den andra debatten förs huvudsakligen av forskare inom historiska och kulturvetenskapliga ämnen. Den relativism som här utgör temat är en sorts kontextualism som

inte implicerar vare sig inkommensurabilitet eller icke-objektivitet. I båda debatterna ställs en position med många företrädare mot en som ingen eller nästan ingen omfattar, men som ändå anses viktig och nödvändig att debattera med: radikal ontologisk, sannings-teoretisk och meningsteoretisk relativism i filosofernas debatt, en cartesiansk tro på säker kunskap och absolut förutsättningslöshet i den andra debatten. Ur den motsatta debattens perspektiv framstår dessa positioner omvänt som sidospår, som förvirrar och leder uppmärksamheten från de verkliga frågorna.

Svaret på frågan varför det är svårt att hyfsa relativismdebatten verkar alltså vara att relativismen på sätt och vis inte finns, det vill säga att det inte finns *en* relativism eller uppsättning sammanhängande relativistiska teser utan två helt olika, och därför två debatter. I vardera debatten förefaller deltagarna ointresserade och oförstående inför den andra. Man kan undra varför de ändå envisas med att använda samma term.

Vad skulle hända om vi helt enkelt bestämde oss för att sluta använda ordet »relativism»? Vilka frågor skulle återstå och vad skulle kunna sägas om dem med de argument som framförts i relativismdebatterna? Skulle skälet till att det finns två debatter visa sig vara att de djupare sett handlar om helt olika frågor?

I viss mån kan det förhålla sig så. De former av relativism som intresserar filosoferna är sådana som besvarar filosofiska frågor om sanningens och verklighetens natur och villkoren för mening och tolkning. De som intresserar icke-filosoferna ger svar på metodologiska och meta-metodologiska frågor av hermeneutisk karaktär, där exempelvis möjligheten att undvika etnocentrism och presentism i tolkning av andra kulturer och epoker är viktiga teman. Men samtidigt finns det frågor som är centrala i båda debatterna.

En av dessa gäller tolerans och öppenhet för andra åsikter. Relativismens attraktionskraft ligger delvis i att relativister uppfattas som tolerantare än andra. Men sambandet mellan relativism och öppenhet är inte entydigt. Detta gäller även i andra frågor, däribland förhållandet till andra kulturer. Som antydde tidigare är relativismen inte bara begreppsligt utan även teoretiskt mångtydig.

Är relativister toleranta?

MAN SKULLE KUNNA skilja mellan en öppenhetens optimistiska relativism och en slutenhetens pessimistiska relativism. Att den egna kulturen inte kan göra anspråk på att utgöra den enda och universellt giltiga sanningen ser den optimistiske relativisten som ett argument för att vi har något att lära av andra kulturer; dessa visar alternativ till de invanda normer och föreställningar vi lärt oss betrakta som självklarheter och gör det därmed möjligt för oss att förhålla oss kritiskt till dem. Men samtidigt tycks relativismen ha konsekvensen att de andras övertygelser och värderingar bara är giltiga relativt deras kultur eller paradigm. Det som är sant för dem behöver inte vara sant för oss. Den pessimistiske relativisten anser därför att vi inte har något att lära av de andra som skulle kunna vara giltigt för oss, och omvänt att de inte har något att lära av oss. Var och en är instängd i sin kultur eller sitt paradigm, oförmögen att tänka utanför dess ramar. Öst är öst och väst är väst och aldrig mötas de två, som Rudyard Kipling uttryckte det. (Popper kallar detta »Myten om ramen»; Popper 2000: 46.)

Tolerans och öppenhet kan betyda olika saker. Popper talar om en sorts öppenhet som utgör grunden för kritisk och rationell diskussion och som kan uttryckas med orden: »Du kan ha rätt och jag kan ha fel, och genom att anstränga oss kan vi komma närmare sanningen» (Popper 1997: 44). Denna fallibilistiska öppenhet bygger på en övertygelse att det kan finnas sanningar som man själv ännu inte har insett och en tro att man kan lära sig något om dessa av dem som tänker annorlunda. Den amerikanske politiske filosofen Allan Bloom har hävdad att relativismen leder till ett helt annorlunda förhållningssätt, som han kallar »likgiltighetens öppenhet» (Bloom 1987: 41). Toleransen för andra åsikter är i princip obegränsad, men bara därför att de inte uppfattas som utmaningar mot de egna åsikterna. Ni lever i er värld, vi i vår, och det finns ingen gemensam, oberoende verklighet om vilken vi tycker olika. De andra traditionerna behandlas därmed som en sorts döda kulturvetenskapliga fakta, inte som inlägg i en gemensam dialog där de andras övertygelser motsäger våra och därmed kan ge oss skäl att

ompröva dem. Andra får tycka »vad de vill», men det finns inget utrymme för möjligheten att de har rätt och vi har fel.

En nära sammanhängande fråga gäller respekt och solidaritet i förhållande till andra kulturer. Det är knappast någon historisk tillfällighet att relativismen fick ett stort uppsving under den period då avkolonialiseringen pågick som intensivast på 1960- och 70-talen. Som många påpekat spelar vetenskapen i dagens västerländska samhälle samma roll av yttersta auktoritet som kyrkan tidigare hade. Denna särskilda status bygger delvis på en föreställning om vetenskapens rationalitet och objektivitet som varit en av relativisternas viktigaste måltavlor (se t.ex. Feyerabend 1987). Samtidigt som Europa förlorade i makt över andra folk, började alltså den västerländska överideologin genom relativismen ifrågasättas och andra traditioner uppvärderas. Relativismen tycks ställa sig på de förtrycktas sida mot de mäktiga.

Men återigen finns argument för en motsatt tolkning. De svenska genusvetarna Paulina de los Reyes och Diana Mulinari skriver till exempel om »den relativistiska hållning» med vilken myndigheter ibland bemöter offer för våld i familjer med utländsk bakgrund. I en sorts omvänd rasism förhåller sig myndigheter passiva till våld i familjer med icke-svensk kulturell bakgrund, medan samma sak aldrig skulle ha accepterats om offren haft etniskt svensk bakgrund (de los Reyes & Mulinari 2005: 112–113; en liknande feministisk kritik av relativismen finns i Moller Okin 2002).

I alla dessa frågor är alltså relativismen undflyende, svårfångad och mångtydig. Till en början verkar den ge ett bestämt svar, men vid närmare granskning visar den sig snarare ge det rakt motsatta svaret, eller flera olika och svårförenliga svar. I viss mån beror detta på oklarheten i relativismbegreppet. För att komma förbi denna skulle man i de frågor jag nämnt kunna urskilja två motsatta ståndpunkter och en eller flera mellanpositioner, utan att i utgångspunkten sätta etiketten »relativism» på någon av dem. Enligt den ena ståndpunkten är objektivitet och rationell argumentation mellan traditioner i princip möjliga, enligt den motsatta ståndpunkten är de det inte. Det finns också en mellanståndpunkt som betonar

traditionsbundenheten och historiciteten i all tolkning och kritisk argumentation, men utan att för den skull kategoriskt förneka möjligheten av kritisk argumentation över traditionsgränserna. (En liknande indelning görs i Taylor 1995.)

Det Holmqvist kallar relativism är i visst avseende motsatsen till de ståndpunkter som ingen omfattar, alltså ett alternativ som många kan stå för på fullt allvar och utan att hamna i konflikt med sunda förnuftet. Men ur filosofiskt perspektiv framstår den kanske just därför snarast som en mindre intressant kompromisslösning – en moderat rationalism, en fallibilism med betoning på hela traditioner snarare än på enskilda övertygelser eller påståenden, men utan några utvecklade filosofiska argument. Holmqvists *mainstream*-relativister undviker invändningarna mot Kuhns och Feyrabends radikalare teser, men mindre genom att presentera egentliga lösningar på de underliggande filosofiska problemen – som ju nästan definitionsmässigt ligger utanför icke-filosofens primära intresseområde – än genom att just undvika dem, genom att de mest kontroversiella relativistiska teserna getts upp som reaktion på kritik. Man har så att säga slipat av de vassa kanterna så att rationalisternas vapen inte får fäste.

Rationalistiska filosofers intresse för mer extrema former av relativism kan i så fall bero på att dessa tydligare ställer de filosofiska problemen, och kanske också på att det finns goda argument för dem. Att de ur ett sunt förnuftsperspektiv förefaller absurda är för filosofen inget tillräckligt skäl att avfärda dem, även om det kan vara det för icke-filosofen – i denna mening tar de rationalistiska filosoferna relativistiska teser på större allvar än de som kallar sig relativister.

Ur filosofisk synvinkel är det i och för sig inte fel att inta en mellanståndpunkt i debatten, men den måste i så fall stödjas av argument i de underliggande filosofiska frågorna. Finns det sådana argument?

En tredje ståndpunkt?

ETT FÖRSÖK ATT filosofiskt argumentera för något som liknar det Holmqvist kallar relativism görs i Richard Bernsteins *Bortom objektivism och relativism*, som nämndes inledningsvis. Bernstein argumen-

terar mot både relativism – här närmast Kuhns inkommensurabilitetstes – och den motsatta position som han kallar objektivism. (Begreppen objektivism och relativism definieras i Bernstein 1987: 26–27.) Mot objektivismen hävdar Bernstein (föga kontroversiellt) att det inte finns någon särskild metod genom vilken en grund för tänkandet kan identifieras oberoende av varje särskild tradition, kultur eller vetenskaplig skola. Mot relativismen hävdar han att detta inte leder till den pessimistiska slutsatsen att vi obönhörligen är instängda i vår särskilda tradition, utan möjlighet att kritiskt pröva den i förhållande till alternativ. Den tredje ståndpunkt Bernstein skisserar innebär ett ständigt sökande efter problematiska förutsättningar för det egna tänkandet och en ständig kritisk omprövning av dessa i dialog med alternativa sätt att tänka, värdera och handla (*ibid.*: 237).

I sin argumentation utgår Bernstein från Hans-Georg Gadamer's hermeneutik. Gadamer argumenterar i *Sanning och metod* (1990) och andra verk för att all tolkning och förståelse bygger på en mängd för-domar, ett ord som här inte har den vanliga meningen av negativ föreställning om en annan människa eller folkgrupp, utan snarare betyder ett för-omdöme, ett omdöme eller antagande, oberoende av innehåll, som ännu inte gjorts till föremål för särskild kritisk prövning. Descartes misslyckade försök att rekonstruera tänkandet utan oprövade förutsättningar är det kanske bästa beviset för att allt tänkande bygger på mängder av sådana för-domar och inte vore möjligt utan det. Ingen kan någonsin göra upp med alla oreflekterade förutsättningar för sitt eget tänkande. Att pröva sina för-domar är en uppgift som aldrig kan avslutas helt (Bernstein 1987: 183, 237).

Gadamer's återupprättande av för-domarna är också ett återupprättande av traditionerna. En stor del av våra för-domar övertar vi oreflekterat från den vetenskapliga, kulturella eller sociala grupp i vilken vi insocialiserats. Det finns inget sätt att göra rent hus och börja från en punkt där ingen särskild tradition förutsätts. Bernstein påpekar här parallellerna mellan Gadamer's analys av villkoren för förståelse och tolkning och Kuhns analys av vetenskapen som

med nödvändighet bunden av normalvetenskapliga forskningstraditioner där det mesta okritiskt tas för givet, och måste göra det om inte vetenskapen ständigt ska tvingas börja om från början och därmed stanna i sin utveckling (*ibid.*: 186).

Gadamer påminner oss om att vi tillhör traditionen, historien och språket innan de tillhör oss. Vi blir historiens narrar om vi tror oss genom en viljeakt kunna undfly de förutfattade meningar, praktiker och traditioner som är konstitutiva för vad vi blir och som har »hamrats ut» under historiens gång. Men vi är också alltid i färd med att modifiera och forma det som vi håller på att bli. (*Ibid.*: 230–231)

Enligt Bernstein är det endast genom ett dialogiskt möte med främmande traditioner som vi kan identifiera de av våra grundläggande fördomar som vi har skäl att pröva kritiskt. En dialog karakteriseras enligt Gadamer av att deltagarna strävar efter att bli ense och tar varandras synpunkter på allvar i en anda av öppenhet (här i en snarast poppersk betydelse; Gadamer 1977: 100, Gadamer 1990: 308, 369, Bernstein 1987: 223, 230). En examination är exempelvis inte en dialog, eller med Gadamers egen term ett äkta samtal (*wahres Gespräch*), eftersom examinatorn inte är ute efter att lära sig något. Detsamma kan sägas om diskussioner eller debatter om deltagarnas mål är att försvara de åsikter de redan har och vinna över den andre snarare än att pröva sina åsikter kritiskt.

En tanke som ligger nära Bernsteins är faktiskt ett centralt tema i Feyerabends *Mot metodtvånget*, ett verk som därmed framstår som mindre entydigt relativistiskt än det vanligtvis uppfattas. Feyerabend talar bland annat om hur det behövs en »en *yttre* kritisk måttstock, en uppsättning alternativa antaganden» för att uppmärksamma och ifrågasätta de teoretiska antaganden som vi förutsätter i observationer och förmenta faktapåståenden (Feyerabend 2000: 36–37). Man skulle kunna tala om en *kontrastiv kritisk* metod för att identifiera och kritiskt granska förutsättningar för det egna tänkandet genom konfrontation med fundamentalt annorlunda sätt att tänka (se Bohlin 2008 och 2009).

Slutsatser

DEN BEGREPPSLIGA FÖRVIRRINGEN skulle minska om man enades om en uppsättning gemensamma definitioner av de centrala teserna i debatten. Men detta förutsätter enighet om vilka de viktigaste teoretiska alternativen är, och sådan enighet saknas. En annan möjlighet vore att helt enkelt sluta tala om relativism – ur den filosofiska debattens perspektiv vore det till exempel klagande om man använde termen kontextualism snarare än relativism för Holmqvists ståndpunkt. Men i båda debatterna gäller de centrala frågorna just relativitet. Holmqvist och hans meningsfränder definierar sin egen position i motsats till en tänkt cartesianism enligt vilken moraliskt rätt och fel, sanning, fakta och begreppsramar har absolut giltighet. Rationalister definierar sig i motsats till ståndpunkter enligt vilka de bara har relativ giltighet. Relativiteten är avgörande för båda – för de förra mer relativitet än de tänkta huvudmotståndarna medger, för de senare mindre. Relativismbegreppet lär ha kommit för att stanna.

Det blir svårt att hyfsa relativismdebatten. Men bristen på ömsesidigt intresse och förståelse mellan de parallella debatterna kan delvis bero på att det saknas en väl utarbetad tredje ståndpunkt i den filosofiska debatten. Richard Bernsteins *Bortom objektivism och relativism* är vad jag känner till det mest genomarbetade försöket i en sådan riktning. Till dess förtjänster hör att den diskuterar både de kunskaps-teoretiska problemen kring inkommensurabilitet och hermeneutiska frågor om historicitet och tolkning, och därmed berör kärnfrågorna i båda debatterna. En väg framåt vore att hämta tillbaka Bernsteins bok från den relativa glömska där den tycks befinna sig för närvarande.

→

Henrik Bohlin är fil.dr i teoretisk filosofi och högskolelektor i idéhistoria med inriktning mot vetenskapsteori vid Södertörns högskola.

Referenser

AL-HIBRI, AZIZAH Y. (2002), »Är västerländsk patriarkal feminism bra för tredje världens och minoritetskulturerens kvinnor?«, i: Susan Moller Okin (m.fl.), *Mångkulturalism –*

GÅR DET ATT HYFSA RELATIVISMDEBATTEN?

- kvinnor i kläm?* (red. Joshua Cohen), Göteborg: Daidalos, s. 51–58 (amerikanska originalutgåvan 1999).
- BERGSTRÖM, LARS (1998), »Relativism», *Filosofisk tidskrift* 1, s. 16–37.
- BERNSTEIN, RICHARD J. (1987), *Bortom objektivism och relativism. Vetenskap, hermeneutik och praxis*. Göteborg: Röda bokförlaget (amerikanska originalutgåvan 1983).
- BLOOM, ALLAN (1987), *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- BOHLIN, HENRIK (2008), »Perspective Shift as Critical Inquiry», i: Frans H. van Eemeren, David Cratis Williams & Igor Z.A. Zagar (red.) *Understanding Argumentation. Work in Progress*, Amsterdam: Sic Sat-Rozenberg, s. 113–125.
- BOHLIN, HENRIK (2009), »Perspective-Dependence and Critical Thinking», *Argumentation. An International Journal on Reasoning*, 23: 2, April, s. 189–203.
- DE LOS REYES, PAULINA & MULINARI, DIANA (2005), *Intersektionalitet*, Stockholm: Liber.
- FEYERABEND, PAUL (1987), *Farewell to Reason*, London: Verso.
- FEYERABEND, PAUL (2000), *Mot metodtvånget*, Lund: Arkiv (1. engelska originaluppl. 1975, 3. uppl. 1993).
- GADAMER, HANS-GEORG (1977), »Tidsavstånd, verkningshistoria och tillämpning i hermeneutiken», i: Horace Engdahl m.fl. (red.), *Hermeneutik*, Stockholm: Rabén & Sjögren, s. 88–109.
- GADAMER, HANS-GEORG (1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Band 1, 6. Auflage, Tübingen: Mohr (första utgåvan 1960).
- HOLMQUIST, BOSSE (1994), »Om relativism», i Lennart Olausson (red.), *Idéhistoriens egenart*, Stockholm: Symposion, s. 103–123.
- HOLMQUIST, BOSSE (2009), *Till relativismens försvar. Några kapitel ur relativismens historia*: Boas, Becker, Mannheim och Fleck. Stockholm: Symposion.
- KANT, IMMANUEL (2004), *Kritik av det rena förnuftet*, Stockholm: Thales.
- KUHN, THOMAS (1979), *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, Lund: Doxa (1. amerikanska originalutgåvan 1962, 2. utvidgade utg. 1970).
- KUHN, THOMAS (2000), *The Road Since Structure. Philosophical Essays 1970–1993, with an autobiographical interview*, Chicago: University of Chicago Press.
- KÖLBEL, MAX (2002), *Truth Without Objectivity*, London & New York: Routledge.
- LIEDMAN, SVEN-ERIC, TÄNNSJÖ, TORBJÖRN OCH WESTERSTÅHL, DAG (red.) (2008), *Den svårfångade relativismen. En uppslagsbok*, Stockholm: Thales.
- MOLLER OKIN, SUSAN (2002), »Mångkulturalism – kvinnor i kläm?», i: Susan Moller Okin m.fl., *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?* (red. Joshua Cohen), Göteborg: Daidalos, s. 13–31 (amerikanska originalutgåvan 1999).
- POPPER, KARL (1997), »Försvaret av rationalismen», i: Karl Popper, *Popper i urval*, Stockholm: Thales, s. 34–47.
- POPPER, KARL (2000), »Normalvetenskap och dess faror», i: Konrad Marc-Wogau (red.), *Filosofin genom tiderna – Efter 1950*, 2. rev. uppl., Stockholm: Thales, s. 40–48.
- SEXTOS EMPEIRIKOS (1953), »Pyrrhonska utkast», i *Antika skeptiker*, Stockholm: Natur och kultur.
- SKINNER, QUENTIN (1969), »Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, 8: 1, s. 3–53.
- TAYLOR, CHARLES (1995), »Erkännandets politik», i: Charles Taylor, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (red. Amy Gutmann), Göteborg: Daidalos, s. 37–74.