

Lars-Olof Åhlberg

Om relativism eller omöjligheten att lyfta sig i håret*

"A spectre haunts human thought: relativism" – en gengångare förföljer den mänskliga tanken – med denna ominösa sats börjar den brittiske socialantropologen och semi-popperianske filosofen Ernest Gellner ett av sina många inlägg om relativismen.¹

Relativismens problem är ingalunda nytt, men många av dess nutida uppenbarelseformer uppfattas på många håll som en akut intellektuell och moralisk utmaning och som ett hot mot det rationella tänkandet. Det är därför inte förvånande att relativismen av dess kritiker ibland identifieras med subjektivism, skepticism eller rentav nihilism och att diskussionen om relativismen i högre grad än vad fallet är med andra kunskapsteoretiska problem förs med en sådan lidelse. Relativister anklagas för irrationalism och allmän slapphet eller som antropologen Clifford Geertz uttrycker det:

To suggest that "hard rock" foundations for cognitive, esthetic, or moral judgments may not, in fact, be available, or anyway that those one is being offered are dubious, is to find oneself accused of disbelieving in the existence of the physical world,

* Denna uppsats är en bearbetning av mitt föredrag "Estetik och relativism" framfört vid vintermötet vid institutionen för estetik, Uppsala universitet, 21–22 februari 1992.

¹ Ernest Gellner, "Relativism and Universals", 1981, i E.Gellner, *Relativism and the Social Sciences* (Cambridge:Cambridge Univ. Press, 1985), s. 83.

thinking pushpin as good as poetry, regarding Hitler as just a fellow with unstandard tastes.¹

På motsvarade sätt anklagas anti-relativisterna för dogmatism, okänslighet, intolerans och etnocentrism.

Relativistiska teser och uppfattningar diskuterades redan under antiken. Det mest berömda exemplet är Platons dialog *Theaitetos*, där Protagoras' tes att människan är alltings mått tillbakavisas och där Platon försöker vederlägga tesen om sanningens relativitet. I Platons argumentation spelar distinktionen mellan *episteme* (kunskap) och *doxa* (uppfattning, åsikt) en fundamental roll. Denna distinktion är nära besläktad med distinktionen mellan ett påståendes sanning och det förhållandet att påståendet ifråga anses vara sant. Det finns således en fundamental skillnad mellan *sanning* och *försanthållande*. Det är därför ingen tillfällighet att den amerikanske filosofen Richard Rorty, som själv betecknar sin ståndpunkt som pragmatism, förkastar distinktionen mellan *episteme* och *doxa*, mellan "knowledge" och "opinion", i synnerhet som hans pragmatism är besläktad med vissa former av relativism.²

Jag skall presentera några varianter av den nutida relativismen och skissera de förutsättningar och argument som leder till relativistiska ståndpunkter. Det är dock inte alldeles lätt att formulera någon motsägelsefri och begriplig relativistisk grundtes, av skäl som jag senare skall redovisa. En annan komplikation är att de olika relativistiska ståndpunkterna bygger på olika slag av vetenskapsteoretiska, kunskapsteoretiska, semantiska, logiska, vetenskapshistoriska och kulturhistoriska antaganden och teorier. Det är därför ingen lätt uppgift att diskutera relativismen. Varje problemformulering förutsätter eller implicerar antaganden, som kan ifrågasättas och som för andra deltagare i debatten om relativismen ter sig som ytterst tveklaktiga. Även om de distinktioner mellan olika former av relativism som förekommer i diskussionen kan ifrågasättas är det likväl nödvändigt att göra några distinktioner för att överhuvudtaget kunna diskutera problemen eftersom det är omöjligt att diskutera alla problem som relativismen involverar samtidigt.

¹ Clifford Geertz, "Anti Anti-Relativism", *American Anthropologist* 86 (1984), s. 264.

² Se Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?", 1985 i R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), s. 21–34.

I det följande skall jag huvudsakligen diskutera den s.k. *kognitiva relativismen* och den därmed nära sammanhängande *konceptuella* eller *begreppsliga relativismen*. Avslutningsvis skall jag säga något om rationalitet och relativism på de estetiska vetenskapernas område. Skälet till att jag i första hand diskuterar *kognitiv* och *konceptuell relativism* är att dessa ståndpunkter är principiella ståndpunkter. Om man är anhängare av kognitiv och konceptuell relativism och övertygad om kunskapens relativitet och relativiteten hos våra begreppssystem så är man *a fortiori* också relativist beträffande våra estetiska begrepp och kunskapen på det estetiska fältet.

Relativismens uppenbarelseformer och problem är som sagt legio. Några uppfattningar och teser som ibland betecknas som "relativistiska" kan vi emellertid omedelbart avföra från diskussionen eftersom de saknar filosofiskt och teoretiskt intresse. När Aristoteles påpekade att, medan elden bränns både i Hellas och i Persien, så varierar människornas uppfattningar om rätt och orätt från ort till ort så är det inte fråga om någon relativistisk doktrin, utan om ett konstaterande att det finns variationer mellan moraluppfattningarna i olika kulturer. Aristoteles' iakttagelse är naturligtvis förenlig med uppfattningen att det finns en moraluppfattning som är korrekt och implicerar lika litet som förekomsten av väsentliga variationer i livsåskådning mellan grupper och individer i vår kultur någon teoretisk relativism. Av det faktum att det finns Jehovas vittnen, positivister, buddhister, anhängare av naturmedicin och nazister följer ingen relativism. Alla dessa grupper med inbördes oförenliga verklighetsuppfattningar kan ju ha fel. Relativistiska slutsatser följer endast om man menar att sanning är ett subjektivt och relativt begrepp. Den faktiska variationen i åsikter och moraluppfattning är i sig inte ett filosofiskt eller teoretiskt problem men kan – i kombination med kunskapsteoretiska antaganden – ge upphov till filosofiska problemställningar. Det är lätt att inse att argument, som vi på goda grunder anser vara övertygande och överbevisande sällan eller aldrig faktiskt övertygar våra meningsmotståndare. Detta är naturligtvis tråkigt men inte heller av detta förhållande följer några relativistiska slutsatser såvida vi inte kräver att verkliga bevis måste inses av alla och att en tes eller ett påstående kan vara objektivt sann endast om dess sanning inses eller kan inses av alla. Ett sådant krav är emellertid absurt.

Bristande kunskaper och erfarenheter, fördomar och ren dumhet räcker långt för att förklara förekomsten av många meningsskiljaktigheter. Den amerikanske filosofen Hilary Putnam noterar att det förmodligen bara finns en enda tes som alla intelligenta människor låter sig övertygas om, nämligen motsägelselagen. Putnam är dessvärre alltför optimistisk, ty filosofer som Engels, Hegel och Adorno har uttryckligt förnekat motsägelselagens generella giltighet.¹ Även några poststrukturalister tycks förneka den och även om det i några fall är frestande att förneka att villkoret om intelligens är uppfyllt är detta generellt sätt ingen attraktiv strategi.

Poststrukturalistisk och dekonstruktivistisk relativisering av logikens, vetenskapens och det rationella tänkandets giltighet har i hög grad inspirerats av Nietzsches vetenskaps- och kulturkritik. I de efterlämnade manuskripten från 80-talet skriver Nietzsche bl.a. följande om sanningsbegreppet:

Es gibt weder "Geist", noch Vernunft, noch Denken, noch Bewusstsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind. Es handelt sich nicht um "Subjekt und Objekt", sondern um eine bestimmte Tierart, welche unter einer gewissen relativen *Richtigkeit*, vor allem *Regelmässigkeit* ihrer Wahrnehmungen (so dass sie Erfahrungen kapitalisieren kann) gedeiht...²

Nietzsche hävdar vidare att kunskapen ingenting annat är än ett makens och viljans verktyg och att själva sanningsbegreppet är motsägelsefullt och absurt (widarsinnig), vilket inte hindrar honom från att på samma gång påstå att en ökning av känslan av makt utgör det enda kriteriet på sanning. Den paradox som Nietzsches tänkande uppvisar på

¹ Motståndet mot motsägelselagen beror ofta – kanske rentav alltid – på att man missförstått dess innebörd och t.ex. tror att ett motsägelsefritt tänkande inte kan göra rättvisa åt en motsägelsefull och föränderlig verklighet. Motsägelselagen lyder i Aristoteles' normbildande formulering: "Samma bestämning kan inte samtidigt och i samma avseende både tillkomma och inte tillkomma samma sak" (Aristoteles, "Ur Metafysiken", *Filosofin genom tiderna: strömningar och problemställningar genom filosofins historia i tänkarnas egna texter*, Antiken, Medeltiden, Renässansen, utg. Konrad Marc-Wogau, Stockholm: Bonnier, 1970, s. 179).

² Friedrich Nietzsche, "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre", i F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Hrsg. Karl Schlechta (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982), Bd. 3, s. 751.

denna springande punkt är besläktad med den paradox den s.k. *totala* eller *absoluta relativismen*, leder till. Nietzsches tänkande har haft en stor betydelse för några av de mest inflytelserika poststrukturalistiska teoretikerna och även de har åtminstone i viss utsträckning ärvt den totala relativismens paradox från Nietzsche.¹

Den totala relativismen är liksom Nietzsches reflektioner om sanningsbegreppet självmotsägande, för om alla sannings- och kunskapsanspråk är relativa, så är också relativismens sanning relativ. Den totale relativisten måste tillåta *ett* undantag från den totala relativismen nämligen ifråga om den egna relativistiska övertygelsen. Som Gellner uttrycker saken:

[I]n the very act of formulating his own position, he also exemplifies his own commitment to at least one exception to relativism, namely the non-relative, absolute truth of relativism, as against absolutism.²

Jag delar Gellners åsikt att denna paradox inte slutgiltigt punkterar relativismen och att det vore ytligt att likställa denna paradox med semantiska paradoxer av typen "Alla kretensare ljuger" sagt av en kretensare eller "Alla wienare är relativister" sagt av wienaren Feyerabend. Relativismen är ett långt mer oroande problem än så. Likväl är det ett memento att det är omöjligt att utan självmotsägelse formulera en total relativism. I en värld där den totala relativismen vore sann skulle relativismen inte kunna uttryckas. Den totale relativisten skulle, som en sista utväg, kunna hävda att även de relativistiska teserna är sanna endast relativt, men då hamnar relativisten ur askan i elden, som Hilary Putnam påpekar:

A *total* relativist would have to say that whether or not X is true *relative to P* is *itself* relative. At this point our grasp on what the position even means begins to wobble, as Plato observed.³

¹ Jfr. Hans Skjervheim, "Invitasjon til (kulturelt (?) självmord? Om sentraliteten i post-strukturalismen og dekonstruksjonismen", *Norsk litterær årsbok* 21 (1986), s. 136–150.

² Ernest Gellner, "Options of Belief", 1974, i E. Gellner, *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (Cambridge Univ. Press, 1979), s. 135.

³ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981), s. 121.

Relativismen uppfattas ofta – främst utanför den filosofiska diskussionen – som ett uttryck för kognitiv och moralisk tolerans. Denna relativism formuleras ofta i termer av "sant för mig" och "rätt för mig". Sådana teser hamnar omedelbart i en återvändsgränd; om alla ståndpunkter är lika bra ur kognitiv synpunkt då är också anti-relativismen lika sann och bra som relativismen. Att anse att alla värderingar är lika bra, en uppfattning som Bernard Williams med rätta kallar *vulgärrelativism*, förutsätter den universella icke-relativistiska principen om generell tolerans beträffande värderingar.¹ Bakom dessa former av relativism kan det ligga ett respektabelt motiv, nämligen respekten för andra människors åsikter och värderingar och för andra kulturers världsbilder och normsystem. Tolerans och respekt kräver dock inte att man anser att alla åsikter är lika riktiga och att alla värderingar är lika bra, vilket för övrigt torde vara en psykologisk omöjlighet. Toleransen kräver enligt min mening att man – med vissa undantag – tillerkänner andra människor rätten att ha och att uttrycka felaktiga åsikter och värderingar. Det är inte brottsligt att framföra felaktiga teorier och åsikter.

Ett annat respektabelt motiv bakom vissa former av relativism är rädslan för etnocentrism, eller med ett adekvatere uttryck, eurocentrism, dvs. tendensen att tolka och bedöma andra kulturer i våra termer utan att först undersöka i vilken utsträckning om alls, vår begreppsapparat adekvat kan fånga en annan kulturs verklighet. Med denna frågeställning närmar vi oss de intressanta och väsentliga formerna av relativism, *den kognitiva relativismen* och *den konceptuella* eller *begreppsliga* relativismen. Åsikten att det finns väsentliga likheter mellan olika kulturer och samtidigt grundläggande olikheter torde knappast vara kontroversiell. I alla kulturer finns de mänskliga grundfenomenen "birth, copulation, and death", som T.S. Eliot uttryckte saken, men hur livet gestaltas kring denna treenighet varierar avsevärt. Dessa grundfenomen kan betraktas som ett slags mänskliga konstanter eller som Peter Winch uttrycker det i sin berömda uppsats "Understanding a Primitive Society" (1964): "[T]he very notion of human life is limited by these concep-

¹ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London:Fontana, 1985), s. 159; s.219n2.

tions".¹ Dessa konstanter kringgärdas av olika former av social praxis, av sociala institutioner av olika slag och av olika begrepps- och föreställningsvärldar. Etno- eller eurocentrismen innebär att man assimilerar det främmande och okända till det vana och kända och att man i värsta fall upphöjer det som i själva verket är kulturspecifikt till något universellt och uppfattar det som rent av konstitutivt för människan som sådan. En sådan förväxling och nivellering förekommer t.ex. i sociologisk och ekonomisk analys när man tillämpar idealtypen *homo economicus* på andra kulturer och tidigare epoker i vår egen kultur.

Att skilja det universella från det specifika är emellertid inte lätt. Problemet är begreppsligt, metodiskt och empiriskt mycket komplext. Den kanadensiske filosofen Charles Taylor uttrycker saken så här i sitt storartade arbete *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (1989):

The really difficult thing is distinguishing the human universals from the historical constellations and not eliding the second into the first so that our particular way seems somehow inescapable for humans as such, as we are always tempted to do.

I can't pretend to have a general formula for making this distinction. If I did, I would have solved the greatest intellectual problem of human culture.²

Jag skall inte spinna vidare på detta tema utan i stället göra några principiella reflektioner om den kognitiva och begreppsliga relativismen. Först några ord om den kognitiva relativismens innebörd. Ernest Gellner, som tenderar att jämställa alla relativistiska doktriner med den kognitiva relativismen, formulerar den på följande sätt: "Relativism is basically a doctrine in the theory of knowledge: it asserts that there is no unique truth, no unique objective reality."³ En annan formulering som tydligare antyder problemets karaktär lyder så här:

¹ Peter Winch, "Understanding a Primitive Society", 1964, i *Rationality*, ed. Bryan R. Wilson (New York: Harper Torchbooks, 1971), s. 108.

² Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (Cambridge Univ. Press, 1989), s. 112.

³ Gellner, "Relativism and Universals", s. 84.

[T]here are diverse societies with diverse cognitive systems and diverse criteria. How could one judge between them, without employing one of those very criteria which are to be judged?¹

Gellner som själv intar en realistisk och anti-relativistisk ståndpunkt hävdar att den västerländska rationaliteten och vetenskapen är kognitivt privilegierad. Även om vi inte kan göra anspråk på att ha en fullständig och absolut kunskap om verkligheten så är den moderna vetenskapliga världsbilden överlägsen alla andra och ger en korrekt, om än partiell bild av hur den fysiska verkligheten är beskaffad. En sådan ståndpunkt förutsätter emellertid det som skulle bevisas, nämligen att våra kriterier på rationalitet och kunskap är överlägsna alla andra. Den jämförelse mellan olika tankesystem och världsåskådningar som skulle kunna avgöra vilket system som ger objektiv kunskap kan inte genomföras. Vi kan inte inta en tredje, neutral ståndpunkt utifrån vilken vi skulle kunna göra en objektiv analys och bedömning av både vårt eget tanke-system och av andra, främmande tankesystem. En av Wittgensteins reflektioner i *Om visshet* illustrerar denna omöjlighet:

All prövning, all bekräftelse och vederläggning av ett antagande sker redan inom ett system. Och detta system är inte en mer eller mindre godtycklig och tivelaktig utgångspunkt för alla våra argument, utan hör till det som väsentligen kännetecknar vad vi kallar ett argument. Systemet är inte så mycket utgångspunkten för argumenten, som deras livselement.²

Gellner är medveten om detta förhållande och så vitt jag kan se framför han inga argument som visar att vår världsbild är överlägsen alla andra. Han hävdar nämligen att

*We know better – but how do we know that we know better? Others think the same with even greater confidence. There is a profound irony about the fact that this self-doubt has become most acute and anguished in the one civilisation that really does know better – namely, our own.*³

¹ Gellner, "Options of Belief", s. 145.

² Ludwig Wittgenstein, *Om Visshet*, övers. Lars Hertzberg (Lund:Doxa, 1981), § 105.

³ Ernest Gellner, "Introduction", i E.Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, s. 1.

Gellners diskussion mynnar ut i en dogmatisk tro på rationaliteten, som inte helt förmår skingra ens hans egen tveksamhet, för han tillstår att

There is, of course, no non-circular way of establishing this Single World or Unique Truth. (Other versions validate themselves by their own rules, and will not play according to ours. Hence any move which eliminates them also breaks their rules, and is consequently question-begging).¹

Därför är Gellners reduktionistiska program som har som uttalad målsättning att reducera olika versioner av världen till aspekter av en och samma objektiva värld minst sagt optimistisk. Hans programförklaring lyder:

The problem of relativism is whether there is one and only one world, in the end; whether all divergent visions of reality can in the end be shown (leaving out cases when they are simply mistaken) to be diverse aspects of one and the same objective world, whose diversity can itself be explained in terms of the properties or laws of that world.²

Med tanke på att ett sådant förfaringssätt förutsätter det som skulle bevisas och följaktligen rör sig i en cirkel, kan man misstänka – helt bortsett från att jag inte kan se hur den reduktion Gellner talar om skulle gå till – att problemet är felställt.

Filosofen som befinner sig på den andra sidan, som antingen är kognitiva relativister eller semi-relativister kan naturligtvis utan svårighet undgå Gellners svårighet, nämligen att försöka lyfta sig själv i håret. Paul Feyerabend, t.ex., förnekar helt enkelt att det finns en objektiv värld som speglas i vår kunskap och vetenskap. I själva verket finns det lika många världar som världsåskådningar hävdar han:

I have much sympathy with the view, formulated clearly and elegantly by Whorff (and anticipated by Bacon), that languages and the reaction patterns they involve are not merely instruments for *describing* events (facts, states of affairs), but that their "grammar" contains a cosmology, a comprehensive

¹ Gellner, "Relativism and Universals", s. 89.

² Ibid., s. 87.

view of the world, of society, of the situation of man which influences thought, behaviour, perception.¹

Verkligheten förändras således när vi byter begreppsram: "Space, time, reality change when we move from one language to another."² Man kan fråga sig vad det innebär att byta språk och därmed också värld. Det finns mellan 3000 och 5000 levande språk. Betyder det att det finns lika många världar? Dessutom kan man undra om vi verkligen kan byta begreppssystem som man byter spåravn, vilket Feyerabend åtminstone ibland tycks förutsätta. Att beskriva en mångfald av begreppssystem och "världar" på detta sätt löper också risken att bakvägen smuggla in en tredje neutral ståndpunkt. Vilka svårigheter Feyerabends relativism än för med sig så är hans problem inte desamma som Gellners. I likhet med Richard Rorty gör Feyerabend med rätta en stor poäng av omöjligheten att inta en tredje, neutral ståndpunkt: "Now where is the argument to convince us that what arose in [a] highly idiosyncratic and culture dependent way, *exists* and is *valid* independently of it?"³

Det kan vara värt att nämna att Feyerabend i sitt senaste arbete, *Three Dialogues on Knowledge* (1991) inte längre betraktar sig som relativist. Relativismen är för honom bara en väg som leder vidare till något bättre. Relativistiska idéer har för honom främst tjänat som vapen i kampen mot rationalismen och vetenskapstron som enligt hans övertygelse har haft förödande effekter på vår kultur och våra liv. Följande smakprov ur en av hans dialoger får illustrera hans inställning:

"rationality" often has been used to enslave people, or even to kill them. Robespierre was a rationalist ...

– He was a dogmatist, not a critical rationalist ...

Are you dreaming? There hardly ever existed a movement so rapid and at the same time so dogmatic as this so called "critical" rationalism. True, critical rationalists don't kill people, but they kill their minds ...⁴

¹ Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: New Left Books, 1975), s. 223.

² Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1987), s. 105.

³ *Ibid.*, s. 125.

⁴ Paul Feyerabend, *Three Dialogues on Knowledge* (Oxford: Blackwell, 1991), s. 154.

Gellner och Feyerabend representerar ytterligheter i debatten om relativismen. Det finns dock en medelväg, och jag vill avslutningsvis också skissera denna medelväg och antyda konsekvenserna för de estetiska vetenskapernas del.

Den kanske mest kände representanten för denna medelväg är Putnam,¹ men jag skall här i stället anknyta till en tankegång framförd av den brittiske vetenskapsfilosofen Ian Hacking, som kallar sin ståndpunkt "anarcho-rationalism". Denna ståndpunkt innebär "tolerance for other people combined with the discipline of one's own standards of truth and reason".² Detta betyder bl.a. att man inser omöjligheten av en neutral tredje ståndpunkt och att man uppger den illusoriska föreställningen att kunna hoppa från begreppssystem till begreppssystem och från världsbild till världsbild. Det innebär också att man inser att det egna begreppssystemet, inom vilket vi lever och tänker och utifrån vilket vi uppfattar och bedömer andra främmande begreppssystem och världsbilder, är historiskt betingat. Även om vi inte godtyckligt kan byta tankessystem är vår begreppsvärld inte ett fängelse. Att uppfatta det som ett fängelse förutsätter att vi kan betrakta fångelset utifrån, vilket är en omöjlighet ifall det är ett verkligt ontologiskt och begreppsligt fängelse. I Cyril Barretts bok *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* (1991) finns en formulering som jag vill ansluta mig till: "While everybody is to some extent locked into a conceptual system, the key has not been thrown away".³ Våra begrepp förändras och berikas genom nya erfarenheter och konfrontationer.

En utmärkt illustration av vad detta kan innebära i praktiken får vi i antropologen Laura Bohannans uppsats "Shakespeare in the Bush" (1966).⁴ Hon beskriver hur hon under en vistelse hos Tivfolket i Västafrika ombads att delta i deras historieberättande och att berätta

¹ Se Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (LaSalle, Illinois: Open Court, 1987).

² Ian Hacking, "Language, Truth and Reason", i *Rationality and Relativism*, eds. Martin Hollis & Steven Lukes (Oxford: Blackwell, 1982), s. 66.

³ Cyril Barret, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1991), s. 160.

⁴ Laura Bohannan, "Shakespeare in the Bush", 1966, i *Conformity and Conflict: Reading in Cultural Anthropology*, eds. James P. Spradley & David W. McCurdy (Boston: Little, Brown and Company, 1968), s. 21–31.

en historia från sitt folk. Det rituella historieberättandet är "a skilled art" hos detta folk och efter en viss tvekan åtar sig Bohannan att återberätta handlingen i *Hamlet*. Hon beskriver hur hon försöker anpassa sin beskrivning av handlingen i *Hamlet* till Tivfolkets föreställningsvärld och de överraskande svårigheter hon ställs inför. Hon kan t.ex. inte hänvisa till den elisabetanska världsbilden som den begreppsliga kuliss mot vilken handlingen måste förstås, än mindre kan hon tala om Hamlets melankoli eller om hans beslutsångest om "hennes" historia överhuvudtaget skall bli förståelig och trovärdig för åhörarna. Hon kan heller inte förutsätta begreppet drama eller begreppet litteratur. Hon är med andra ord ganska hjälplös begreppsligt sett. Bohannans berättelse ger en ypperlig illustration av den betydelse en gemensam begreppsvärld och en gemensam praxis har för vår uppfattning och upplevelse av estetiska fenomen. Bohannan drar inga teoretiska slutsatser – varken relativistiska eller icke-relativistiska – av sina erfarenheter hos Tivfolket, men enligt min mening kan hennes berättelse uppfattas som ett stöd för en pragmatisk hållning.¹ Även om Bohannans berättelse belyser den betydelse en gemensam begreppsvärld och praxis har för våra möjligheter att göra oss förstådda får man inte dra slutsatsen att *all* förståelse mellan människor som tillhör olika kulturer med radikalt annorlunda "estetisk" praxis är utesluten. Bohannan kunde kommunicera med sina åhörare och det var också möjligt att uppnå en gemensam förståelse av *Hamlet*, om än av annat slag än vad som är möjligt inom vår kultur, inom vår estetiska praxis.

Estetiska begrepp, estetiska analyser och omdömen har sitt liv i en historiskt utbildad estetisk praxis. Argumentationen i estetiska frågor sker inom detta fält. Den rationalitet och objektivitet som är önskvärd och möjlig att uppnå är en objektivitet som är förankrad i denna

¹ Följande formulering i Kjell S. Johannessens *Kunst, språk og estetisk praksis* uppfattar jag som en av den pragmatiska estetikens grundteser: "Vi kan ikke ha kunstverk uten at det finnes handlemåter overfor dem som uttrykker vår forståelse av dem som kunstverk. Derfor er kulturens mangfold av estetiske praksiser nødvendigvis forutsatt som kontekst eller referanseramme når vi identifiserer eller beskriver noe som et kunstverk" (Kjell S. Johannessen *Kunst, språk og estetisk praksis*, Universitet i Bergen:Filosofisk institutt, 1984, s. 34). Jfr. Johannessens uppsats "Estetisk viten, vitenskapelighet og historisitet" (i *Estetikk og Historisitet*, red. Siri Meyer, Bergen, 1990, s. 66–84), där hermeneutisk och strukturalistisk estetik kritiseras utifrån ett praxisperspektiv.

praxis. Det är också här frågorna om rationalitet och objektivitet ställs och besvaras. Någon ahistorisk och praxistrascendent rationalitet, objektivitet och sanning kan vi inte uppnå. I själva verket torde föreställningen om en sådan sanning och objektivitet sakna all gripbar mening.

