

## LARS BERGSTRÖM

### *Relativism*

---

Med "relativism" menar man – grovt uttryckt – att det inte finns någon allmängiltig, objektiv kunskap, utan att all kunskap uppstår utifrån något begränsat perspektiv och därmed endast kan vara giltig relativt till detta perspektiv. Olika sociala grupper och klasser, liksom olika kulturer och historiska epoker, har i allmänhet olika perspektiv på tillvaron eller olika tänkesätt, och därför har de också olika kunskap. När olika kulturers kunskaper kommer i konflikt eller dramatiskt skiljer sig åt – vilket de ofta tycks göra – så behöver detta inte betyda att det är något fel på någon av dessa kunskaper. Det finns ingen universell måttstock med vars hjälp man kan avgöra vem som har rätt och vem som har fel, ingen objektiv sanning. Vad som är fel för den ene kan mycket väl vara rätt för den andre. Kunskap har så att säga endast "lokal" giltighet.

Relativismen strider mot den kunskapsuppfattning som särskilt framfördes under upplysningen och som sedan dess varit den dominerande, kanske framför allt inom naturvetenskap, men också inom många andra områden av mänskligt tänkande. Upplysningens kunskapssyn innebär att det mänskliga förnuftet alltid och överallt är detsamma, även om det kanske har hunnit olika långt i sin kunskapsuppbyggnad under olika epoker och inom olika geografiska områden. Det finns gott om exempel på okunnighet och vidskepelse i mänsklighetens historia. Utvecklingen går emellertid framåt, och den mänskliga kunskapen ökar och blir alltmer sofistikerad. Vidskepelse, irrläror och kunskapsluckor elimineras kontinuerligt. Vi lär oss mer och mer om hur verkligheten är beskaffad, och det vi lär oss är sant (eller nästan sant) i absolut mening, inte bara relativt till vissa perspektiv eller vissa lokala tänkesätt. Vår kunskap är objektiv. Visserligen är nog en del av det vi tror oss veta i själva verket falskt, vilket troligen kommer att

visa sig i framtiden. Men även om det är falskt, så är det falskt i objektiv mening. Och det som verkligen är sant är också sant i objektiv mening. ("Objektiv" betyder här ungefär "oberoende av mänskligt tänkande och oberoende av speciella perspektiv eller utgångspunkter".)

Den uppfattning om kunskap som formulerades av upplysningsfilosoferna under 1600- och 1700-talen är nog också den som folk i allmänhet har i våra dagar. Till "folk i allmänhet" räknar jag då inte akademiker och andra kulturarbetare – som kan ha alla möjliga egendomliga åsikter – men däremot även politiker. Det är en vanlig uppfattning bland politiker att utbildning är viktig. Universitet och andra forskningsorganisationer skall utveckla ny kunskap, som sedan skall spridas till befolkningen i övrigt, på det att den ekonomiska och sociala utvecklingen skall gå åt rätt håll. Just så tänkte man också under upplysningen. Och det är klart att den nya "kunskap" det då är fråga om skall vara verklig, objektiv kunskap. Den skall vara sann och därmed möjliggöra tekniska och sociala framsteg. Kunskap som bara är sann relativt till ett visst perspektiv, men kanske samtidigt falsk relativt till något annat perspektiv, kan knappast läggas till grund för ett framgångsrikt handlande. Frågan är om sådan relativ kunskap överhuvud taget är värd att kallas "kunskap".

Den moderna relativismen uppstod som en reaktion mot upplysningens kunskapssyn. Relativistiska ansatser fanns visserligen redan under antiken, men i modern tid är relativismen framför allt en uppfinning av den tyska romantiken och av den filosofi som då utvecklades (se t ex Gardiner 1981). I våra dagar omhuldades den inom flera humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnen. Den har särskilt haft genomslag inom vissa former av postmodernism och genusteori. Det anses ofta att relativismen får stöd av upptäckter som gjorts inom historia, antropologi, vetenskapsteori och kunskaps sociologi. Särskilt viktig är här den amerikanske vetenskapshistorikern Thomas Kuhn, vars bok om vetenskapliga revolutioner (1962) har varit mycket inflytelserik.

### *1. Olika former av relativism*

Man brukar skilja mellan moralisk, kulturell och kognitiv relativism. *Moralisk* relativism innebär ungefär att olika samhällen och kulturer har olika moralregler och att giltigheten av sådana regler är begränsad till det samhälle där de är socialt förankrade (för en närmare dis-

kussion, se Bergström 1990). *Kulturrelativism* innefattar moralisk relativism, men innehåller dessutom normen att olika kulturer inte har rätt att kritisera eller undergräva varandras normer och värderingar. *Kognitiv* relativism innebär att kunskap är relativ. Det är kognitiv relativism jag här intresserar mig för.

Som exempel på hur den kognitiva relativismen kan uppfattas idag skall jag utgå från en artikel om relativism, skriven av idéhistorikern Bosse Holmqvist (1994). Mitt intryck är att Holmqvists uppfattning ingalunda är ovanlig bland svenska humanister och samhällsvetare. Ibland har jag inbillat mig att det är den dominerande uppfattningen i dessa kretsar, men det är troligen en överdrift. Upplysningens kunskapssyn har säkert också många anhängare. Men särskilt hos doktorander i humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnen har jag ofta under de senaste decennierna stött på relativistiska uppfattningar (eller åtminstone uttryckssätt som pekar i relativistisk riktning).

Holmqvist utgår från att vårt tänkande påverkas av vår kulturella miljö. Detta är såvitt jag förstår helt okontroversiellt. Ingen skulle väl förneka att t ex historiker i Stockholm 1995 tänker i andra banor än fysiker i Paris 1915 eller sociologer i Göteborg 1968 eller teologer i Oxford 1950. Forskare som tillhör olika kulturmiljöer intresserar sig för olika problem, läser och diskuterar olika böcker och konstruerar helt olika teorier. Holmqvist skriver:

Varje subjekt ingår i en eller flera sociala kontexter, en historisk situation, ett givet samhälle med för detta karakteristiska frågor, liksom i en specifik disciplin och i dess traditioner – och kunskapen formas därefter. All kunskap är därför en kontextbunden konstruktion (s 106).

Det är möjligt att detta inte är avsett att betyda något annat än att vårt tänkande påverkas av vår kulturella miljö. I så fall är det som sagt okontroversiellt. Troligen menar dock Holmqvist något mer – och något mer spännande – med sin slutsats att ”all kunskap är en kontextbunden konstruktion”. Men *om* det betyder något mer, så blir det därmed också tvivelaktigt om slutsatsen verkligen följer från premissen.

Frågan är alltså vad Holmqvist menar med att ”all kunskap är kontextbunden konstruktion”. I själva verket tycks han ansluta sig till en uppfattning som (i viktiga avseenden) liknar den som Thomas Kuhn framfört. Holmqvist skriver:

Den vetenskapsteoretiska och -historiska utvecklingen sedan Kuhns genombrott har således inneburit att varje tanke på en universell och neutral kunskap övergivits. All kunskap liksom alla kriterier för kunskap är relativa – i den meningen att de måste relateras till en given tid och plats (s 106).

För att förstå denna tes – dvs att all kunskap ”måste relateras till en given tid och plats” – är det lämpligt att utgå från den klassiska uppfattningen om vad *kunskap* är. Alla våra föreställningar om verkligheten utgör inte kunskap. Felaktiga föreställningar och fria fantasier förekommer t ex – och de är något annat än kunskap. Traditionellt tänker man sig att de av våra föreställningar som utgör kunskap måste vara *sanna* och *välgrundade*. Om de är sanna men inte välgrundade, så är de inte kunskap. Och om de är välgrundade men inte sanna, så är de inte heller kunskap. Emellertid skulle man nu kunna hävda att vad som är välgrundat bestäms av vissa *kriterier*. Vi har vissa idéer om vad det är som *gör* en föreställning välgrundad. (Troligen är det detta som Holmqvist syftar på när han talar om ”kriterierna för kunskap”.) Vidare skulle man kunna hävda att dessa kriterier varierar från den ena kulturmiljön till den andra. Det är väl – åtminstone bland annat – detta som Holmqvist menar med att även kriterierna ”måste relateras till en given tid och plats”.

Men vad betyder det egentligen att kriterierna för kunskap ”måste relateras till en given tid och plats”? Man måste här skilja mellan åtminstone två olika tolkningar. (1) Enligt den första är tanken den, att olika kriterier är allmänt accepterade vid olika tider och på olika platser. Det finns alltså inga kriterier för kunskap som överallt och alltid *accepteras* som giltiga (eller riktiga eller förnuftiga). (2) Enligt den andra tolkningen är tanken den, att inga kriterier för kunskap överallt och alltid *är* giltiga (riktiga, förnuftiga). Distinktionen mellan (1) och (2) är viktig. Min gissning är dock att Holmqvist ansluter sig till både (1) och (2).

På grundval av vad jag hittills har sagt är det lätt att inse att man kan skilja mellan tre helt olika relativistiska teser. De tre teserna är följande:

*Kunskapssociologisk relativism:*

De föreställningar vi har bestäms (orsakas, påverkas) av vår kulturmiljö.

### *Epistemisk relativism:*

Rationaliteten hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö.

### *Ontologisk relativism:*

Sanningen hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö.

Med "rationaliteten" hos våra föreställningar menar jag deras (eventuella) egenskap att vara välgrundade, att i tillräckligt hög grad vara baserade på bevis eller goda argument för att kunna utgöra kunskap.

Enligt min uppfattning är Holmqvists artikel representativ för många diskussioner av relativism just därigenom att den inte klart skiljer mellan dessa tre former av relativism. Det verkar emellertid som om han ansluter sig till alla tre. De första två är nog också förhållandevis okontroversiella – åtminstone under vissa tolkningar – men den tredje, den ontologiska relativismen, är en betydligt djävare tes. Att Holmqvist även accepterar den antyds exempelvis av hans påstående att naturvetenskapens "anspråk på att vara objektiv och besitta universell giltighet har alltmer ifrågasatts. Dess sanning har relativiserats" (s 105).

Jag skall nu diskutera de tre olika formerna av relativism i tur och ordning.

## *2. Kunskapssociologisk relativism*

Man kan tänka sig flera olika former av kunskapssociologisk relativism, beroende på i vilken grad och på vilket sätt man vill hävda att våra föreställningar bestäms av vår kulturella och sociala miljö. Låt oss ta Holmqvists egen artikel som exempel. Menar han att den *helt och hållet*, i varje detalj, är en produkt av hans intellektuella omgivning och sociala bakgrund? Har han inte själv bidragit med någonting alls – utöver att skriva ut det hela på sin dator? Det menar han säkerligen inte. Även om han inte säger det, så anser han nog att den enskilde individen har en viss frihet att komma med egna uppslag och idéer, även om dessa kan vara främmande för eller till och med strida mot dominerande uppfattningar inom individens omgivning.

Om den kulturella omgivningens makt över individens tänkande vore total, så vore det också svårt att förklara förekomsten av oenighet inom en och samma kultur. Det är ju inte så sällsynt att olika individer som tillhör samma kulturella och intellektuella miljö ändå har helt olika uppfattningar i viktiga frågor. På en och samma universitetsinsti-

tution kan det ju finnas olika individer med i stort sett samma utbildning och likartad social bakgrund som i vissa avseenden har diametralt motsatta ståndpunkter. Jag skulle t ex inte bli förvånad om det på den idéhistoriska institutionen vid Stockholms universitet, där Holmqvist är anställd, finns personer som inte delar hans relativistiska åsikter.

Ibland förekommer också föreställningen att den enskilde forskaren kan *välja* att ansluta sig till det ena eller andra teoretiska perspektivet eller "paradigmet" för att använda Kuhns term. Denna föreställning om ett fritt val mellan perspektiv dyker ibland upp i samband med den kunskaps sociologiska tesen, men när allt kommer omkring kan jag inte se annat än att de strider mot varandra, eller att det åtminstone råder en uppenbar spänning mellan dem.

Frågan är alltså *i vilken grad* en persons tänkande bestäms av vederbörandes kulturella miljö. För min del tror jag att detta kan variera rätt mycket från person till person. Somliga är helt enkelt mer originella och självständiga än andra. (Man kan också lägga märke till att originalitet är en egenskap som värdesätts högt inom forskning, åtminstone i vissa forskningsmiljöer och alltid inom vissa gränser.) Det är klart att många element i en persons tänkande – t ex språk och begreppsapparat, grundläggande världsbild, moraliska föreställningar, idéer om vad som är intressanta problem, allmänna historiska kunskaper och diverse förutfattade meningar – är sådant som han eller hon bara övertagit från sin omgivning. Men det hindrar inte att personen själv kan bidra med vissa idéer och delvis också kritisera dominerande uppfattningar i omgivningen. Sådant finns det många exempel på.

I själva verket tror jag att Holmqvist skulle gå med på att det finns *två* sätt på vilka den kunskaps sociologiska relativismen är begränsad. Dels har alltså den enskilda individen en viss frihet att gå emot sin kulturella omgivning. Men dels menar Holmqvist också att det finns en "yttrevärld" som sätter gränser för vilka kunskaper som kan produceras inom en given kultur. Han skriver:

Den sociala bestämningen [av kunskapen] kan inte vara total eller allena rådande, även om den aldrig är eliminerbar. De vetenskapsteoretiker som diskuteras här [dvs relativister av olika slag] ifrågasätter inte, oavsett hur starkt de betonar den socio-historiska bestämningen och dess ofrånkomlighet, existensen av en yttrevärld som sätter gränser eller gör motstånd, vilket innebär att inte vilken

syn som helst är rimlig. Det bör dock betonas att dessa gränser och detta motstånd aldrig kommer till uttryck annat än via socio-historiska förmedlingar. Att erkänna förekomsten av en gränssättande yttervärld är inte liktydigt med möjligheten av en neutral empirisk kunskap (s 108).

Det finns väl inte så mycket att invända mot detta. Men av den sista meningen får man intrycket att Holmqvist inte tror att det kan finnas någon neutral empirisk kunskap. Detta är förstås mer kontroversiellt, och det skall jag återkomma till i avsnitt 6 nedan.

Den kunskapssociologiska relativismen är rätt trivial. Att vårt tänkande i *viss* utsträckning bestäms av vår kulturella miljö skulle säkert alla hålla med om. Frågan är i *vilken* utsträckning detta sker – och om detta har något samband med epistemisk eller ontologisk relativism.

### 3. Epistemisk relativism

Den epistemiska, eller kunskapsteoretiska relativismen innebär alltså att rationaliteten hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö. Vad som är en rationell (välgrundad) uppfattning i en kulturmiljö kan vara en irrationell villfarelse i en annan. Detta kan låta rätt rimligt. Exempelvis skulle vi väl säga att det var rationellt av folk på stenåldern att tro att jorden är platt, vilket däremot skulle vara irrationellt i dagens Sverige. Men vad är det som förklarar denna skillnad?

Generellt kan man säga att en persons uppfattning i en viss fråga är rationell om den *passar väl ihop med* – och därmed får starkt stöd av – vad personen i fråga tror för övrigt. Härav följer förstås att det kan vara rationellt av en person att tro något som det skulle vara irrationellt av en annan person att tro. Skälet är att deras totala system av övertygelser kan skilja sig på tillräckligt drastiska sätt i andra avseenden. Häri ligger förstås, om man så vill, en sorts relativism. Men den är helt oförarglig. Det behöver ju inte råda någon som helst oenighet mellan olika bedömare om vad som är rationellt, sålänge det man bedömer är en uppfattnings rationalitet i kontexten av innehavarens övriga uppfattningar.

En mer allvarlig form av epistemisk relativism tycks emellertid kunna uppstå om det inom olika kulturmiljöer råder, eller har rått, olika åsikter om under vilka betingelser en mängd av uppfattningar "passar väl ihop". Det är troligen (bland annat) detta Holmqvist syftar

på när han säger att ”alla kriterier för kunskap är relativa – i den meningen att de måste relateras till en given tid och plats”. Hos Kuhn finns också tanken att kriterierna på vad som är en rationell eller välgrundad uppfattning varierar från ett paradigm till ett annat.

Låt oss illustrera detta med hjälp av ett historiskt exempel, som ibland har figurerat i diskussioner om relativism (jfr t ex Taylor 1982). Ett vetenskapligt resonemang, som förekom i början av 1600-talet, gick något förenklat ut på att det endast kan finnas sju planeter eftersom det finns just sju ”fönster” i djurens huvuden (två ögon, två näsborrar, två öron och en mun). Är detta ett bra argument? Gör det uppfattningen att det endast kan finnas sju planeter välgrundad och rationell? I början av 1600-talet ansågs argumentet uppenbarligen rationellt, men i våra dagar verkar det väl närmast vrickat. Kanske måste man därför dra slutsatsen att kriterierna på rationalitet varierar från en tid och plats till en annan.

Emellertid är ju argumentet fullt rimligt, även ur vår synpunkt, om man betänker att folk i början av 1600-talet var övertygade om att det finns en parallellitet och harmoni mellan makrokosmos och mikrokosmos, beroende på att Gud hade skapat världen så att samma principer gällde på bägge nivåerna. (Detta antyds av Taylor och har ännu tydligare framförts av Newton-Smith 1982.) Denna övertygelse om en harmoni mellan det stora (makrokosmos) och det lilla (mikrokosmos) hade dessutom säkerligen stöd av en mängd iakttagelser. Man kan ju alltid hitta likheter mellan två företeelser vilka som helst, alltså även mellan makrokosmos och mikrokosmos. Uppfattningen att det endast kan finnas sju planeter tycks alltså, även enligt en modern bedömning, ”passa väl ihop med” övriga uppfattningar, som folk på den tiden hade.

Vad skall man säga om detta exempel? Skall man säga (i relativistisk anda) att uppfattningen om att det endast finns sju planeter var välgrundad enligt dåtidens rationalitetskriterier, men inte enligt våra? Eller skall man säga att den var välgrundad även enligt våra nuvarande rationalitetskriterier, som ju faktiskt inte kräver något annat än att ens totala mängd uppfattningar skall passa väl ihop? Eller skall man säga att uppfattningen inte ens var välgrundad enligt dåtida rationalitetskriterier – t ex därför att den baserades på ett antagande, om harmoni mellan kosmos och mikrokosmos, som i sin tur inte var välgrundat, trots att man då *trodde* att det var välgrundat? Eller skall man säga



(som Newton-Smith) att den inte var välgrundad – eftersom den baserades på ett *falskt* antagande – men att den ändå framstår som fullt begriplig för oss, när vi sätter in den i dess kontext av samtida föreställningar?

Delvis är nog detta en fråga om ord. Skillnaden mellan de fyra alternativen är kanske inte så stor i sak. Men för egen del skulle jag vilja säga att uppfattningen att det endast kan finnas sju planeter var någorlunda välgrundad (i absolut, icke-relativ mening) på sin tid, men att den inte var lika välgrundad som vår nuvarande uppfattning att det finns nio planeter. Att vår uppfattning är mer välgrundad beror inte på att vi skulle ha andra och bättre ”rationalitetskriterier”, utan på att vår totala världsbild är mer utvecklad, mer nyanserad, mer innehållsrik, och i mycket högre grad kritiskt granskad och testad. Såvitt jag förstår skulle Kuhn hålla med om detta. Visserligen skulle han kanske säga att våra vetenskapliga teorier inte ligger närmare ”sanningen” än Aristoteles världsbild, men det hindrar inte att han anser att vetenskapen gått framåt sedan Aristoteles tid, och att våra teorier är bättre än sina föregångare (se t ex Kuhn 1970, ss 264–5).

Jag tror också att den rationalitet som det är fråga om i dessa sammanhang helt enkelt är en förmåga att inse när olika uppfattningar passar ihop och när de inte gör det – samt en strävan att få sina egna uppfattningar att passa ihop. Jag tror att denna rationalitet är i stort sett densamma i alla kulturmiljöer. Detta är inte så mycket en upptäckt man kan göra när man studerar olika kulturer, utan snarare en *förut-sättning* som man måste utgå från för att alls ha en chans att förstå andra kulturer och andra människor. I modern tolkningsteori, och särskilt kanske hos filosofen Donald Davidson, är detta en central tanke (se t ex Davidson 1974).

Vad som skiljer olika kulturer är alltså inte att deras medlemmar är rationella på olika sätt, utan bara att de har delvis olika uppfattningar om verkligheten. Detta är ju ingen nyhet, och det är säkert något som skulle accepteras av alla icke-relativister.

Men kanske skulle man kunna hävda att olika kulturer också skiljer sig därigenom att de innehåller olika *värderingar* – och alltså inte bara olika uppfattningar om verkligheten – och att detta trots allt kan ge upphov till en sorts epistemisk relativism. I nästa avsnitt skall jag diskutera denna möjlighet.

#### 4. Värderingsskillnader och epistemisk relativism

Tanken att värderingsskillnader kan ge upphov till epistemisk relativism framförs exempelvis i en uppsats av Hartry Field (1982). Jag skulle tro att Field uttrycker en ståndpunkt som mer eller mindre explicit finns hos många epistemiska relativister, men Field uttrycker den på ett tydligare sätt än vad som är vanligt.

Field utgår från att man kan skilja mellan fakta och värden (även om inte varje utsaga är rent faktuell eller rent värderande). Han anser vidare att faktaomdömen är sanna eller falska i absolut (dvs icke relativ) mening, men att värdeomdömen är varken sanna eller falska.

Värdeomdömen inkluderar bland annat epistemiska värdeomdömen. Att hävda att en viss uppfattning eller teori är välgrundad är att fälla ett värdeomdöme. Sådana omdömen kan alltså inte vara sanna, enligt Field. Däremot kan det vara sant att en viss uppfattning är välgrundad enligt ett visst evidens-system. Ett evidens-system består av en uppsättning regler som anger under vilka omständigheter man bör (eller får) acceptera en given uppfattning. En uppfattning U är välgrundad relativt till ett evidens-system E under omständigheterna O om reglerna i E påbjuder eller tillåter att man tror på U under omständigheterna O. (Ett evidens-system är såvitt jag förstår detsamma som vad man ofta kallar "rationalitetskriterier", "regler för teorival", "metodregler", "epistemiska värdeprinciper", "vetenskapsaxiologi", och liknande.) Field menar vidare att olika evidens-system kan vara förhärskande inom olika kulturer.

Man får ibland intrycket att Fields relativism går ut på att man inte kan säga att en uppfattning är välgrundad, punkt och slut, utan att man alltid måste säga att den är välgrundad relativt till något visst evidens-system (jfr s 563). Men detta kan knappast stämma, ty evidens-systemen kan väl just anses innehålla regler som säger att en uppfattning är välgrundad om vissa omständigheter föreligger. (Det är väl i stort sett detsamma som att uppfattningen bör eller får accepteras under vissa omständigheter.) Reglerna säger inte att en uppfattning är välgrundad-relativt-till-ett-visst-evidens-system under vissa omständigheter. Omdömen av det sistnämnda slaget är sanna eller falska, men reglerna i ett evidens-system är varken sanna eller falska. De är en sorts värdeomdömen.

Det finns ingen anledning att betvivla att föreställningar i stil med

det Field kallar evidens-system verkligen förekommer – även om de i praktiken nog sällan är särskilt explicit formulerade, och även om de explicita formuleringar som förekommer (hos t ex filosofer, vetenskaps-teoretiker och forskare inom andra discipliner) nog sällan gör anspråk på att vara fullständiga (se t ex Bergström 1996). Det verkar också fullt möjligt att olika personer och olika kulturer har olika evidens-system, även om de delvis kan överlappa varandra. Men visar detta att man måste acceptera epistemisk relativism? Jag tror inte det.

Det är nämligen inte alls så klart att olikheterna mellan olika kulturer i fråga om epistemiska värderingar är *fundamental*. Kanske beror de till största delen på olika uppfattningar om verklighetens beskaffenhet. Kanske skulle man från olika kulturer faktiskt kunna bli överens om vilka teorier som är välgrundade om man blev överens om vilka teorier som är sanna. I så fall skulle olikheterna i fråga om epistemiska värderingar inte vara fundamental. Den epistemiska relativismen skulle då bara kunna försvaras som en konsekvens av den ontologiska relativismen – vilket inte är en möjlig utväg för Field, som ju förkastar den ontologiska relativismen.

Det verkar rimligt att anta att många evidens-regler förutsätter att verkligheten är beskaffad på ett visst sätt. En vanlig regel är t ex den som säger att man bör tro på en teori, under i övrigt likartade förhållanden, om den överensstämmer med empiriska iakttagelser. (Kuhn uppfattar detta snarare som ett värdeomdöme: Det är en önskvärd egenskap hos teorier att de överensstämmer med empiriska iakttagelser.) Men denna empiristiska regel eller värdering är naturligtvis bara rimlig under förutsättning att empiriska iakttagelser i allmänhet är sanna. Detta är också precis vad empirister tror – åtminstone i fråga om empiriska iakttagelser som har förhållandevis litet teoretiskt innehåll och som är reliabla i den meningen att de kan upprepas av andra. Den empiristiska evidens-regeln är alltså sekundär i förhållande till empiristernas teori om verkligheten. Det finns ingen anledning att acceptera regeln om man inte accepterar teorin. På liknande sätt måste exempelvis en regel som säger att man bör tro på vad som sägs i de viktigaste alkemistiska urkunderna (jfr t ex Newton-Smith 1988) anses vara sekundär till teorin att det som sägs i dessa urkunder är sant. Eftersom många epistemiska regler eller värderingar på detta sätt är sekundära, så kan man inte gärna godta den relativistiska värderingen att alla evidens-system är lika bra. Ty de evidens-system som förut-

sätter falska teorier kan förkastas av just detta skäl.

Field är själv inne på något liknande. Han påpekar att olika evidens-system kan ha olika faktiska egenskaper, som vi värdesätter i olika grad. Ett evidens-system kan t ex vara tillförlitligt i den meningen att användandet av det i hög grad leder oss till sanna uppfattningar. Detta kan vara ett skäl att acceptera systemet. Mot detta invänder Harvey Siegel (1987, s 28) att ett sådant resonemang förutsätter en värdering – nämligen att tillförlitlighet är bra – och värderingar kan ju enligt Field varken vara sanna eller falska. Men detta är ingen bra invändning, ty återigen finns det ju ingen anledning att anta att alla värderingar skulle vara lika bra. Tvärtom skulle väl de allra flesta hålla med om att en positiv värdering av tillförlitlighet (hos evidens-system) är mycket bättre än en positiv värdering av otillförlitlighet. Det är också en värdering som bättre passar ihop med vad vi för övrigt anser, och därmed är den mer välgrundad. Dessutom är den, såvitt jag förstår, ett exempel på värderingar av det slag som vi enligt Davidson måste tillskriva andra för att överhuvud taget ha en chans att förstå vad de säger och varför de betar sig som de gör.

I själva verket tror jag alltså att mer *fundamentala* epistemiska värderingar och evidens-system är ganska likartade från den ena kulturen till den andra. De evidens-regler som endast har lokal acceptans är huvudsakligen de som är sekundära till teorier om verkligheten som är speciella för den kultur där reglerna accepteras. Åtminstone gäller detta för kulturer som skulle kunna kallas vetenskapliga. Såvitt jag vet har varken vetenskapshistoriker eller vetenskapssociologer vederlagt detta antagande. Tvärtom stämmer det bra överens med vad t ex Kuhn anser. Han har hävdad att vissa fundamentala epistemiska värden (som empirisk framgång, enkelhet, konsistens, stor räckvidd, och fruktbarhet) är gemensamma för i stort sett alla vetenskapliga kulturer. Att sedan mer speciella metodologiska regler kan variera kan ju bero på att man inom de olika kulturerna har olika uppfattningar om faktiska förhållanden.

Men däremot kan man nog förvänta sig att den närmare tolkningen av dessa fundamentala epistemiska värden, liksom deras relativa vikt, kan variera från kultur till kultur – liksom även inom en och samma kultur. Leder en sådan variation med nödvändighet till epistemisk relativism? Det beror på hur den epistemiska relativismen närmare bestämt skall tolkas. Vi har hittills sagt att den innebär att rationalite-

ten hos våra föreställningar är relativ till vår kulturmiljö. Denna formulering är emellertid ganska tånjbar. Den antyder att det finns skillnader mellan olika kulturer, men den säger ingenting om *hur stora* dessa skillnader är. Här kan vi alltså skilja mellan många olika grader av relativism. Det är rimligt att tänka sig att graden av relativism bland annat beror på hur stor del av värderingsskillnaderna som är fundamentala, men också på hur ofta dessa skillnader ger utslag i praktiken, dvs när det gäller att avgöra om en given uppfattning är välgrundad. Olika evidens-system behöver ju inte ge olika utslag särskilt ofta.

Epistemiska relativister säger sällan eller aldrig något mer bestämt om vilken grad av relativism de anser anser föreligga. Det gör det svårt att bedöma deras tes. Men att man måste räkna med *någon* grad av epistemisk relativism är nog ganska okontroversiellt.

Det finns ytterligare ett problem med den epistemiska relativismen. Vi kan nämligen konstatera att den historiska och sociologiska evidens som eventuellt finns för epistemiska värderingsskillnader mellan olika kulturer enligt den epistemiska relativismen själv inte på något entydigt sätt kan stödja den epistemiska relativismen. Enligt den epistemiska relativismen är ju den epistemiska relativismen – som alla andra teorier – välgrundad relativt till vissa epistemiska värderingar, men inte relativt till andra. Har den som tror detta någon anledning att acceptera den epistemiska relativismen? Även om den epistemiska relativismen skulle vara välgrundad enligt de epistemiska värderingar som råder i *vår* kultur – vilket kan betvivlas – så är den kanske inte välgrundad enligt värderingarna i de flesta andra kulturer. Bör vi då följa de gängse värderingarna i vår kultur? Eller bör vi försöka ändra dem? Inte heller detta brukar epistemiska relativister säga något om.

### 5. *Ontologisk relativism*

Den ontologiska relativismen innebär att det inte finns någon absolut (dvs icke relativ) sanning. All sanning är relativ till kulturmiljö (eller till paradigm eller begreppssystem eller tid och plats eller perspektiv eller något liknande). Detta är något annat än att det som *anses* vara sant inom en kulturmiljö mycket väl kan *anses* vara falskt inom en annan kulturmiljö. Det är ju föga uppseendeväckande. Men att själva *sanningen* är relativ är betydligt allvarigare.

Naturligtvis finns det sådant som är sant vid vissa tider och platser

men falskt vid andra. Påståendet att solen skiner är t ex på många platser sant mitt på dagen men falskt mitt i natten. Påståendet att allmänna riksdagsval äger rum vart fjärde år är för närvarande sant i Sverige, men det var falskt i Kina på 1300-talet. Detta har ingenting med ontologisk relativism att göra.

Låt oss bortse från variationer av detta triviala slag. En annan sorts variation är också irrelevant i sammanhanget, nämligen den som beror på att en och samma språkliga sats kan tolkas på olika sätt av olika personer. Satsen ”Det råder demokrati i Ryssland år 1996” kan t ex tolkas på olika sätt av olika personer (alldeles oavsett om dessa tillhör olika kulturer), och då är det ju inte det minsta konstigt att den kan vara sann med vissa tolkningar och falsk med andra. Detta är helt okontroversiellt och har heller ingenting med ontologisk relativism att göra. Ty det är ju förenligt med att det finns en absolut sanning, och att det för varje given tolkning gäller att satsen, med denna tolkning, antingen är sann eller falsk i absolut mening.

En intressant variant av ontologisk relativism måste snarare innebära att någorlunda entydiga satser, eller uppfattningar, kan vara sanna i en kultur och falska, eller varken sanna eller falska, i en annan kultur. Ett exempel kunde kanske vara uppfattningen att jorden är platt. En absolutist skulle säga att denna uppfattning helt enkelt är falsk (alltid och överallt), men en relativist kunde kanske hävda att den visserligen är falsk för t ex européer på 1900-talet, men att den är sann för vissa andra kulturer, t ex för de nordiska vikingarna eller för någon nutida kultur i Indonesien. Observera att en relativist inte måste anse detta. Enligt en intressant ontologisk relativism kan det mycket väl vara så att vikingarna ansåg att jorden är platt men att det samtidigt var falskt för vikingarna att jorden är platt. Vi bör inte utgå från att allt som allmänt *anses* vara sant i en kultur också *är* sant för den kulturen. Ty om allt som X anser redan därigenom skulle vara sant för X, så kan man lika gärna slopa talet om sanning och i stället bara tala om vad folk anser (jfr Swoyer 1982, s 94–96).

Men vad kan det *betyda* att en viss uppfattning är sann-för-X (där X alltså står för en kultur, ett begreppssystem, en social grupp, ett perspektiv eller liknande) – om det nu inte betyder att man inom X allmänt har denna uppfattning? Relativister brukar sällan förklara detta. Swoyer (1982) föreslår att sanning-för-X är något som bestäms dels av en av X oberoende och okänd ”verklighet” – jfr citatet från

Holmqvist ovan om "existensen av en yttervärld som sätter gränser eller gör motstånd, vilket innebär att inte vilken syn som helst är rimlig" – och dels av de "grundläggande föreställningar" som ingår i X och som är väsentliga för X i den meningen att X skulle vara en annan kultur om dessa föreställningar övergavs.

Detta är inte helt lättbegripligt, men jag tror ändå att det räcker för att man skall kunna inse att det är något konstigt med den relativistiska ståndpunkten. Man kan nämligen fråga sig om det kan vara sant (i absolut mening) att en viss sats är sann-för-X? Om svaret är ja, så finns det tydligen absoluta sanningar trots allt. Om svaret är nej, så blir väl konsekvensen att det kan vara sant-för-Y, men falskt-för-Z, att satsen är sann-för-X. I detta senare fall blir det såvitt jag förstår svårt att vidhålla att satsen är sann-för-X. Idén om relativ sanning tycks härmed vara hotad. En relativist skulle kanske därför vilja acceptera det första alternativet, men tillägga att det enda som kan vara absolut sant är just att något är relativt sant (eller falskt). Men detta är inte trovärdigt. Att något är relativt sant är ju ett ganska komplicerat faktum, som bland annat innefattar en okänd "yttervärld", en uppsättning grundläggande föreställningar inom en kultur och kanske också en del logiska och kausala relationer. Om ett sådant komplicerat förhållande kan konstateras föreligga, så måste väl även en hel massa andra liknande kulturella och/eller naturliga förhållanden också kunna konstateras föreligga – och de uppfattningar man därmed uttrycker skulle då vara sanna i absolut mening. Om man vill förneka detta måste man rimligen kunna prestera någon förklaring till att gränsen för absoluta sanningar går just vid de förhållanden som konstituerar relativa sanningar. Någon sådan förklaring har jag aldrig sett till i litteraturen om relativism, och jag har mycket svårt att tro att någon sådan skulle kunna ges.

Emellertid kunde en relativist kanske nöja sig med att hävda att det relativt till *vår* kultur är sant att sanningen hos alla satser är relativ. Swoyer (1982), som själv inte är relativist, hävdar att detta är den rimligaste tolkningen av den ontologiska relativismen. (Om man sedan frågar sig om det verkligen är sant att detta är sant relativt till *vår* kultur, så kunde man kanske återigen nöja sig med att hävda att det är sant relativt till *vår* kultur att det är sant relativt till *vår* kultur – och så vidare i oändlighet. En sådan infinit regress är otrevlig, men kanske uthärdlig.) Relativisten kan då hålla möjligheten öppen att det relativt

till andra kulturer är sant att all sanning är absolut. Ja, i själva verket *måste* han väl hävda att det finns andra kulturer relativt till vilka all sanning är absolut, ty annars skulle det ju bli absolut sant att all sanning är relativ, vilket – enligt en klassisk invändning mot relativismen – är en inkohärent ståndpunkt. Men frågan är om det verkligen *är* sant relativt till vår kultur att all sanning är relativ. Detta återstår att bevisa. (Och här kan man dessutom fråga sig vad som närmare bestämt skall menas med ”vår kultur”. Tillhör t ex Holmqvist och jag samma kultur?)

## 6. Olika världar

Den ontologiska relativismen blir mest begriplig om man antar att verkligheten (åtminstone delvis) är en *konstruktion*. Enligt denna uppfattning har verkligheten ”i sig” – om det nu finns något sådant – inte någon struktur. Det är vi människor som, genom att skapa ett språk och ett därmed förknippat begreppssystem, som i sin tur är nära förknippat med eller till och med innefattar vissa grundläggande föreställningar, *ger* verkligheten en struktur och därmed i viss mening *skapar* vår värld – eller åtminstone den värld som vi kan ha någon som helst kunskap om.

Denna konstruktivistiska uppfattning finns hos många filosofer, och den är enligt min mening mycket plausibel. Om man utgår från den är steget sedan inte långt till att tänka sig att man inom olika kulturer skapar *olika* språk och begreppssystem, och därmed också *olika världar*. Många relativister tänker i dessa banor. Hos Kuhn finns t ex uttalanden om att anhängare av olika paradig ”lever och verkar i olika världar”. Tydligast är nog tanken utvecklad av Nelson Goodman i hans bok *Ways of Worldmaking* (1978) och andra skrifter.

Om man inom olika kulturer skapar olika världar – och om man, som Goodman menar, även inom en och samma kultur kan skapa olika världar genom olika kulturella aktiviteter, t ex konst och vetenskap – så ligger det ju också nära till hands att säga att det finns flera olika sanningar, nämligen en för varje värld. På så sätt tycks man bibehålla en klassisk uppfattning om sanning, som går ut på att sanning innebär överensstämmelse med verkligheten. Det är bara det att det finns flera verkligheter – och därmed flera sanningar.

Man kan tycka att den ontologiska relativismen härmed blir närmast självklar, men så är det inte. För att visa det kan man resonera på åtminstone tre sätt.



(1) Om den ontologiska relativismen säger att det finns satsen eller uppfattningar som är sanna relativt en kultur och falska relativt till en annan, så måste den rimligen också förutsätta att dessa satsen eller föreställningar har *samma innebörd* i de olika kulturerna där de förekommer. (Annars blir relativismen helt trivial; jfr avsnitt 5 ovan. Att satsen med olika innebörd kan ha olika sanningsvärde är ju självklart.) Men om medlemmarna i olika kulturerna verkligen lever i olika världar, så kan ju deras satsen och deras föreställningar inte gärna handla om samma värld, och i så fall kan de knappast ha samma innebörd. De handlar ju då om olika saker. Alltså kan det inte finnas något som är sant i en kultur och falskt i en annan. (Denna tankegång finns t ex hos Swoyer 1982, s 101–2.)

(2) Samma slutsats kan man också uppnå om man betänker att innebörden i en språklig sats eller i en föreställning inte kan isoleras från sin kulturella omgivning. Innebörden beror till stor del på vilka andra satsen eller föreställningar som betraktas som sanna av den som använder satsen eller har föreställningen. Detta brukar kallas för *holism* med avseende på mening. (Holismen förknippas ofta med W V Quine och hans empiristiska språkfilosofi, men den finns också hos t ex hermeneutiska filosofer.) Om det nu vore så att företrädare för olika kulturerna hade radikalt olika uppfattningar om vad som är sant, så skulle det enligt holismen knappast kunna finnas någon föreställning som har samma innebörd i de olika kulturerna. Och då kan det ju inte finnas något som är sant i den ena kulturen och falskt i den andra. (Även denna tankegång finns t ex hos Swoyer 1982.) Den holistiska uppfattningen stämmer ju för övrigt bra ihop med vad relativister själva ofta påpekar. Kuhn hävdar t ex att teorier före och efter en vetenskaplig revolution är "inkommensurabla", eftersom grundläggande termer har ändrat betydelse.

(3) Ett tredje sätt att resonera är följande. Jag har tidigare (i avsnitt 4) hävdat att man måste förutsätta att folk i andra kulturerna är rationella på ungefär samma sätt som vi, för att man alls skall kunna tolka deras beteende och språk. Av samma skäl måste man – som särskilt Davidson ofta påpekar – förutsätta att andra i stor utsträckning delar våra uppfattningar om verkligheten (och har likartade önsksatser och värderingar som vi). Det innebär naturligtvis inte att det inte kan råda viktiga åsiktsskillnader mellan folk som tillhör olika kulturerna, liksom mellan personer från samma kultur, men sådana åsiktsskillnader förut-

sätter (för att alls kunna upptäckas) betydande likheter, särskilt i fråga om uppfattningar på observationsnivå. Alltså måste vi förutsätta att vi alla lever i samma värld. (Denna tankegång finns t ex hos Newton-Smith 1982.)

(I avsnitt 2 ovan citerade jag ett stycke från Bosse Holmqvist där han bl a säger: "Att erkänna förekomsten av en gränssättande yttervärld är inte liktydigt med möjligheten av en neutral empirisk kunskap". Jag skulle snarare vilja säga tvärtom: det är just möjligheten av neutral empirisk kunskap – dvs en långtgående, om än inte total, allmän enighet om vad som är sant på en alldaglig observationsnivå – som gör att vi erkänner överensstämmelse med sådana observationssanningar som ett grundläggande test på vad som kan vara sant, och därmed som en "gränssättande yttervärld".)

Det verkar alltså som om konstruktivismen trots allt inte ger något stöd för tesen att det finns satsar eller uppfattningar om verkligheten som är sanna i (eller för) en kultur och falska i (för) en annan. Däremot kan den fortfarande tyckas ge ett visst stöd åt en *svagare* form av relativism, nämligen att det kan finnas något som är sant för en kultur men varken sant eller falskt (och kanske inte ens formulerbart eller begripligt) för en annan kultur. Men detta är knappast någon relativism alls. I själva verket kan vi nu helt överge idén om relativ sanning, eller sanning-för-en-kultur. Så länge ingenting kan vara sant för en kultur och falskt för en annan finns det inget skäl att tro att vi lever i olika världar. Den enda världen är helt enkelt den som beskrivs av alla (absolut) sanna satsar. En annan sak är förstås att man inom olika kulturer kan ha ganska olika – delvis felaktiga, delvis motstridiga och delvis kompletterande – föreställningar om hur denna enda värld är beskaffad.

(För den som envisas med att tala om relativ sanning – och som kanske till och med vill hävda att absoluta sanningsbegrepp är obegripliga – kan vi helt enkelt *definiera* absolut sanning som det som är relativt sant för *någon* kultur. Den som förstår vad relativ sanning är förstår rimligen denna definition – och han eller hon måste därmed också förstå vad absolut sanning är.)

## 7. *Goodmans världar*

Men kan vi verkligen avfärda idén om flera olika världar med hjälp av argumenten i föregående avsnitt? Denna idé har ju ändå försvarats av

Nelson Goodman, som måste betraktas som en av detta sekels mest skarpsinniga filosofer. Vi bör undersöka om han har något argument som kullkastar våra tidigare slutsatser.

Goodman kallar sin ståndpunkt ”radikal relativism” och ”irrealistisk relativism”. Den är inte alldeles lättbegriplig. Det han säger i *Ways of Worldmaking* pekar i lite olika riktningar. Han menar att vi tillverkar det han kallar ”versioner”, och till versioner räknar han då vetenskapliga teorier, världsbilder av olika slag, inklusive såväl konstnärliga som mer vardagliga uppfattningar. Men genom att tillverka versioner tillverkar vi också världar (”we make worlds by making versions”, s 94). Emellertid är det oklart vad Goodman här menar med ”världar”. Israel Scheffler (1980) har visat – övertygande, enligt min mening – att Goodman använder den termen i två olika betydelser; ibland står den för versionerna själva och ibland för det objekt eller de objekt versionerna handlar om.

Att det finns olika versioner verkar klart. Finns det också olika världar, i den objektbetydelse som Scheffler utskiljer? Troligen menar Goodman det, även om han ibland uttrycker sig mer försiktigt. Men en vilken som helst version skapar ingen värld. Endast sanna eller riktiga versioner skapar världar. (”The multiple worlds I countenance are just the actual worlds made by and answering to true or right versions”, s 94).

Man måste väl anta att Goodman skiljer mellan att en version är riktig (sann) och att den av någon någongång *anses* vara riktig (sann). Och om endast versioner som är riktiga resulterar i världar, så kan man ju undra om vi ännu har lyckats tillverka någon värld alls. Är t ex Aristoteles fysik en sann version, som skapar en värld? Skapar Newtons mekanik en värld? Vi anser väl numera att dessa teorier är falska, även om de i vissa avseenden kommer i närheten av sanningen, och då måste vi väl enligt Goodman också anse att Aristoteles och Newton inte lyckats tillverka några världar. Och även om vi nu tror att vi har tillverkat en värld (med hjälp av t ex relativitetsteori och kvantmekanik) – om vi nu verkligen tror det – så kan vi väl mycket väl ha fel. I så fall finns det kanske ännu ingen värld. Och var lever vi då?

Låt oss emellertid anta att vi verkligen har lyckats tillverka åtminstone *en* värld (genom att skapa en sann eller riktig version). Finns det något skäl att anta att vi också har skapat *mer* än en värld? Det enda skäl jag kan finna hos Goodman är att det finns sanna ver-

sioner som är oförenliga – och oförenliga versioner kan inte beskriva samma värld, eftersom allting skulle vara sant i en värld där oförenliga versioner är sanna, och en värld i vilken allt är sant är omöjlig. ("We can hardly take conflicting statements as true in the same world without admitting all statements whatsoever (since all follow from any contradiction) as true in the same world, and that world itself as impossible", s 110.)

Frågan är alltså om oförenliga versioner kan vara sanna. Detta är själva kärnfrågan, och det uppseendeväckande med Goodman är att han tycks vilja besvara den jakande. För enkelhetens skull kan vi nu hålla oss till enkla satsér, snarare än hela versioner. Goodman hävdar att oförenliga satsér kan vara sanna. Han skriver t ex:

Vissa sanningar motsäger varandra. Jorden är i vila, snurrar runt solen, och rör sig i många andra banor samtidigt. Ändå finns det inget som rör sig när det är i vila. ("Some truths conflict. The earth stands still, revolves about the sun, and runs many another course all at the same time. Yet nothing moves while at rest") (1984, s 30).

Enligt min mening är detta inte särskilt övertygande. Den första meningen verkar självmotsägande. Att två satsér "motsäger varandra" ("conflict") betyder väl just att inte bägge kan vara sanna? Och den andra tycks strida mot den tredje.

För att se hur man bör hantera Goodmans argument kan det vara lämpligt att begrunda ett ännu enklare exempel. Vi kan säga om en person som sitter alldeles stilla i en kupé på ett tåg som hastigt rör sig framåt: "Han rör sig inte" och "Han rör sig framåt med tågets hastighet". Bägge satserna är sanna. Men de strider inte mot varandra – åtminstone inte i den meningen att bägge inte kan vara sanna. Den ena kan sägas negera den andra, men i så fall bara i en väldigt ytlig mening, som ingalunda utesluter att bägge är sanna. Det rimligaste är väl att säga att det språkliga uttrycket "rör sig" inte betyder detsamma i de två satserna. Vi kan förklara skillnaden genom att säga att det betyder "rör sig i förhållande till kupén" i den första satsen och "rör sig i förhållande till marken" i den andra.

Goodman (1984) invänder mot något som liknar detta resonemang, men som inte är riktigt detsamma. Han tänker sig att någon skulle hävda att satsér av typen "A rör sig" är ofullständiga och därmed

saknar sanningsvärde. För att få ett sanningsvärde måste de kompletteras till satser av formen "A rör sig i förhållande till B". Det kan låta rimligt, men Goodman invänder nu att det är oklart hur man skall tolka satser av formen "A rör sig i förhållande till B". Han framkastar själv två förslag. Enligt det första betyder sådana satser detsamma som "Om B inte rör sig, så rör sig A". Detta duger inte, anser Goodman, eftersom en sådan sats ju då skulle bestå av två ofullständiga satser som saknar sanningsvärde. Enligt det andra förslaget betyder "A rör sig i förhållande till B" detsamma som "Satsen 'A rör sig' följer av en sann version enligt vilken B inte rör sig". Enligt Goodman duger inte heller detta, eftersom vi då tycks komma tillbaka till det ursprungliga problemet om hur man skall förklara att sanna versioner kan strida mot varandra.

För min del anser jag att Goodmans bägge förslag är orimliga just därför att de strider mot den tänkta invändning han utgår från, nämligen att satser av typen "A rör sig" är ofullständiga och saknar sanningsvärde. Men hur det än är med det, så har Goodman knappast visat att satser av typen "A rör sig i förhållande till B" är obegripliga – eller att oförenliga satser kan vara sanna. Jag vidhåller att satserna "Han rör sig inte" och "Han rör sig framåt med tågets hastighet" bägge är sanna om vår person på tåget, men att de också är fullt förenliga på grund av att uttrycket "rör sig" är tvetydigt.

Slutsatsen blir alltså att Goodman inte har visat att det finns oförenliga versioner som är sanna (eller riktiga). Därför finns det inget som hindrar oss att betrakta alla sanna versioner som beskrivningar av en och samma värld. Goodman har inte givit oss något bra argument för en ontologisk relativism.

### *8. Relativismens tänjbarhet*

Det bör vid det här laget ha framgått att relativismen är en mycket tänjbar doktrin: den kan preciseras på en mängd olika sätt, så att den får ett mer eller mindre kontroversiellt innehåll. Dels kan redan den kunskaps sociologiska tesen utformas på ett mer eller mindre extremt sätt. Dels kan denna tes kombineras med en mer eller mindre extrem variant av den epistemiska relativismen. Och slutligen kan detta paket ytterligare förstärkas med den ontologiska relativismen. När man sedan inte klart skiljer mellan dessa olika ingredienser blir det möjligt att betona de mer triviala inslagen när man vill framställa relativismen

som en rimlig doktrin, en doktrin som egentligen ingen vettig människa kan betvivla, medan man i stället betonar de mer extrema inslagen när man vill framställa relativismen som en intressant och spännande tes. Men det finns ingen tydlig koppling mellan triviala och intressanta komponenter i relativismen. Framför allt är det inte så att de intressanta tolkningarna av relativismen följer av de mer triviala. De intressanta teserna kräver en alldeles egen intellektuell underbyggnad för att bli trovärdiga. En sådan saknas i de flesta fall, och den kan inte ersättas med hänvisningar till mer triviala varianter av relativism.

### Litteratur

- BARRY BARNES och DAVID BLOOR, "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", ingår i Martin Hollis och Steven Lukes 1982.
- LARS BERGSTRÖM, *Grundbok i värdeteori*, Thales 1990.
- LARS BERGSTRÖM, "Scientific Value", *International Studies in the Philosophy of Science*, vol 10, no 3 (1996).
- DONALD DAVIDSON, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol 47 (1974).
- HARTRY FIELD, "Realism and Relativism", *Journal of Philosophy*, vol 79, no 10 (October 1982).
- PATRICK GARDINER, "German Philosophy and the Rise of Relativism", *The Monist*, vol 64 (1981).
- NELSON GOODMAN, *Ways of Worldmaking*, Hackett 1978.
- NELSON GOODMAN, *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press, 1984.
- MARTIN HOLLIS och STEVEN LUKES (utg), *Rationality and Relativism*, Blackwell 1982.
- BOSSE HOLMQVIST, "Om relativism" i *Idéhistoriens egenart*, red Lennart Olausson, Symposium 1994.
- M KRAUSZ och J M MEILAND (utg), *Relativism – Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press 1982.
- THOMAS KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press 1962.
- THOMAS KUHN, "Reflections on my critics", i Imre Lakatos och Alan Musgrave (utg), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.
- W H NEWTON-SMITH, "Relativism and the Possibility of Interpretation", ingår i Hollis och Lukes 1982.
- W H NEWTON-SMITH, "Science, Rationality, and Newton", *Queen's Quarterly* 95/1, 1988.
- ISRAEL SCHEFFLER, "The wonderful worlds of Goodman", *Synthese* 45 (1980).
- HARVEY SIEGEL, *Relativism Refuted*, Reidel 1987.
- CHRIS SWOYER, "True for", ingår i Krausz och Meiland 1982.
- CHARLES TAYLOR, "Rationality", ingår i Hollis och Lukes 1982.