

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

124:3 • 2004

Humanism, relativism och tolerans. Hayden Whites samtal med Roger Chartier¹

Av Torbjörn Gustafsson Chorell

För ett drygt årtionde sedan skrev Luc Ferry och Alain Renault att ett av skälen till att intellektuella under 1960-talet kritiserade humanismen hade varit att den hade framstått som ett oavsiktligt och på flera sätt omedvetet bidrag till förtryck och totalitarism. Med en egendomlig dialektik hade det humanistiska försvaret för människans värdighet och frihet lett till motsatsen. Även om bakgrunden till den tidens antihumanism enligt dem kunde härledas till de marxister som ansåg att humanismen bara var ett uttryck för en borgerlig ideologi och till Martin Heideggers kritik av det instrumentella förnuftet och subjektet, så var det i Michel Foucaults tolkningar av förnuftets sätt att utestänga det som avvek från detsamma och i Jacques Lacans kritik av idén att subjektet kan kontrollera sina handlingar och övertygelser, som man fann huvudpunkterna i kritiken av humanismen. Enligt Ferry och Renault var uppgiften för nutidens filosofi att söka efter villkoren för "en ickemetafysisk humanism".²

En sådan ickemetafysisk humanism möter man bland tänkare som intresserat sig för retorik. Hos några av dem blir alternativet till det moderna tänkandets antihumanism att utvinna nya aspekter av den humanistiska och retoriska tradition som i västerlandet förbinds med renässansen och, enligt

1. Denna essä utgör en fördjupning av en analys i min *Studier i Hayden Whites historietänkande*, Skellefteå 2003, särskilt s 81ff. Boken, liksom den här uppsatsen, tillkom inom projektet "Bildning, Yrke, Politik" som finansierades av Stiftelsen Riksbankens Jubileumsfond.

2. Luc Ferry & Alain Renault, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, Amherst 1990 (1985), s xi–xxix, citat s xxviii.

Torbjörn Gustafsson Chorell, f 1965, är docent i idé- och lärdoms historia, verksam vid Institutionen för idé- och lärdoms historia vid Uppsala universitet. Hans senaste bok är *Studier i Hayden Whites historietänkande*.

Adress: Uppsala universitet, Institutionen för idé- och lärdoms historia, Box 629, 751 26 Uppsala

E-post: torbjorn.gustafsson@idehist.uu.se

Ernesto Grassis omdöme, sammanfattades och fick sin kulmen i Giambattista Vicos *Scienza nuova* (1744).³ Enligt Grassi var det i retoriken som man fann de verkliga insikterna i hur människor använde språket för att skapa förutsättningar för handlande i konkreta historiska situationer.⁴ Med Nancy S Struevers ord delade renässansens humanister en grundläggande erfarenhet med nutidens människor; båda epokerna tenderade att se människan som in-dragen i en föränderlig värld utan någon "extra-verbal referend – any permanence or truth – capable of extricating man completely from this fragility".⁵

Den tanken har också, verkar det, i allt högre grad kommit att styra den amerikanske historiefilosofen Hayden Whites tänkande. Trots att jag inte äger fackkunskaper om retoriken och dess historiska varianter, skulle jag vilja använda några av Whites arbeten för att visa en sak och analysera en annan. Jag vill visa att om man utgår ifrån att människors agerande i specifika situationer kan ses i ljuset av den retoriska traditionens lärdomar, så blir följden att man måste acceptera en långt gången relativism ifråga om historisk kunskap. Jag vill också analysera hur en person som White kan hävda att det finns en relation mellan den retoriska traditionens relativistiska kunskapsyn och idén om tolerans.

Humanism och historisk relativism

Allt sedan 1950-talet har Whites verk kretsat runt humanismen och anti-humanismen även om det sällan har resulterat i konkreta analyser av något av problemen. I *The Emergence of Liberal Humanism* (1966) och *The Ordeal of Liberal Humanism* (1970) formulerade White och medförfattaren Willson Coates ett försvar för både humanismen och liberalismen som enligt dem var de moraliska och politiska hållningar som genom historien hade stått upp mot hotet från totalitära tanke-system och de politiska och religiösa ideologier som hämmade människans tankefrihet.⁶ I dessa verk möter man en definition av "humanism" som är så vanlig att den kan betecknas som en konvention, men som inte har särskilt mycket med den historiska humanismen från

3. Ernesto Grassi, *Renaissance Humanism. Studies in Philosophy and Poetics*, Binghamton 1988.

4. Ernesto Grassi, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, Carbondale & Edwardsville 2001 (1980).

5. Nancy S Struever, *The Language of History in the Renaissance. Rhetorical and Historical Consciousness in Florentine Humanism*, Princeton 1970, s 198.

6. Något om den idéhistoriska bakgrunden till denna typ av försvar för humanism och liberalism finns i Jonas Hansson, *Humanismens kris. Bildningsideal och kulturkritik i Sverige 1848–1933*, Stockholm/Stehag 1999.

renässansen att göra utan snarare har sin grund i de moderna tolkningar av en allmän humanistisk tradition i västerlandet som fördes fram under 1800- och 1900-talen. Humanismen, skrev de, var "an attitude of mind which takes man as the effective qualitative center of the universe and as sole responsible agent for the creation of order in the world of human affairs". För en "sann humanism", skrev de vidare, var värdet av de olika vetenskaperna i första hand den kunskap som de gav om människans kreativitet. "For modern humanism particularly, all attempts at knowledge are essentially efforts at human self-understanding, and they are valuable ultimately only insofar as they contribute to man's efforts to know himself." Perfekt självkänedom var dock inte möjlig, påstod de. Mänskligheten var ett mysterium, och för humanisten bestod människans liv i "a constant reexamination and reevaluation, for in the very act of trying to know himself at a given moment in history man reveals a new facet of his essential creativity". Föga överraskande visade sig kreativiteten i första rummet i "the products of the human spirit, especially art and literature".⁷

Citaten ger oss möjlighet att formulera innebörden i Whites humanism i dessa tidiga verk. I linje med Janet Atwills kommentar till detta arbete skulle jag vilja betona att vad citaten ger vid handen är att den humanism som White och Coates förde fram hade som mål att skapa ett subjekt som, genom studiet av sina "andliga produkter", kunde förkroppsliga värden som ansvar, självkänedom och kreativitet. Dessa värden hade förmedlats av både den äldre traditionen av fria konster och moderna former av humaniora. De humanistiska studierna syftade inte i första hand till att skaffa ny kunskap utan till att forma ett subjekt. Detta subjekt var i sin tur humanisternas främsta forskningsområde.⁸

Vad som inte uttryckligen betonades av White i dessa tidiga verk var det numera självklara påpekandet att den humanism som associeras med renässansen och dess efterföljd grundades på ett intensivt intresse för retoriken i dess grekiska och romerska former. Det som idag betecknas som renässans-humanism är inte heller identiskt med den tolkning som White och Coates gjorde på 1960-talet. Humanismen från renässansen till 1800-talet var huvudsakligen ett pedagogiskt program som syftade till att försvara värdet av

7. Hayden White, Willson Coates & J Salwyn Schapiro, *The Emergence of Liberal Humanism*, New York 1966, s 5.

8. Janet M Atwill, *Rhetoric Reclaimed. Aristotle and the Liberal Arts Tradition*, Ithaca & London 1998, s 17f, 29.

de läroämnen som förbands med antikens utbildning av statsmän: grammatik, retorik, historia, poesi och moralfilosofi. En skolning i dessa ämnen ansågs vara central för varje person som skulle beklåda ett offentligt ämbete eller ägna sig åt handel och bankväsende. Humanismen var således en form av klassicism där de antika romerska och grekiska formerna för tal och skrift framställdes som exempel och ideal.⁹ Det White och Coates presenterade var en variant av den tolkning av humanismen som etablerats under de senaste århundradena. I den tolkningen lades tonvikten vid talet om humanismen vid subjektet och idén om människans värdighet samtidigt som man lät de discipliner som byggde upp *studia humanitatis* sammanfalla med de humanvetenskaper som etablerade sina moderna former i 1800-talets universitetssystem. Av de ämnesområden som nämndes ovan var det retoriken som föll bort. Under 1800-talet associerades denna disciplin i första hand med övertalning, ytliga dekorationer och tvivelaktiga argumentationsmetoder.

Även om retoriken alltid har varit en viktig del av renässansforskarnas karaktäristik av humanismens begynnelse, så har retoriken under de senaste årtiondena återfått en viktig roll i försöken att bestämma vad ett försvar för humanismen kan tänkas innebära i vår tid. Skulle jag våga mig på ett generellt påstående, skulle jag säga att moderna humanister som den sene White vill att retoriken åter skall bli en levande del av det humanistiska tänkandet. Enligt deras mening är retoriken en lära om de villkor som bestämmer hur människan använder språket för att göra världen meningsfull. Den ståndpunkten hade dock White inte formulerat på 1960-talet.

Det är knappast humanisten White som är den bild som vanligen träder fram när hans namn nämns. Tvärtom skulle nog flera se honom som en person som lierat sig med tankegångar hos de mer namnkunniga representanterna för antihumanismen. Skälet därtill är de vändningar som skedde i hans verk under 1970- och 1980-talen då det existentialistiskt färgade försvaret för humanismen tonades ned och han närmade sig strukturalismen, en teoribildning som ofta förknippats med kritik av subjektet och nedtoning av individens aktiva roll i formandet av sitt tänkande eller sitt sätt att leva. Ändå borde det ha varit möjligt att urskilja de andra aspekterna av hans verk redan under 1970-talet. White blev känd bland historiker, historieteoretiker och litteraturvetare när han i *Metahistory* (1973) analyserade historiska verk som

9. Se Mikael Hörnqvist, "Det romerska paradigm: retorik, exempla och imperium från Petrarca till Montaigne", *Lychnos* 2000, s 17–57.

texter skrivna av författare som använde retoriska grepp för att övertyga sina läsare om att den vision av det förflutna som presenterades var en rimlig bild av vad som hade skett. Enligt White styrdes historikernas sätt att närma sig det förflutna av fyra troper (metafor, synekdoke, metonymi, ironi) som, med Whites egna ord, "both creates his [historikerns] object of analysis and predetermines the modality of the conceptual strategies he will use to explain it". Resultatet blev, enligt White, att "the dominant tropological mode and its attendant linguistic protocol comprise the irreducibly 'metahistorical' basis of every historical work".¹⁰ I slutändan berodde utformningen av historisk vision, liksom valet av vilken typ av humanvetenskap som man föredrog, på ett aktivt val mellan "contending notions of what an adequate human science might be". En vanlig oro som uttrycktes för konsekvenserna av detta sätt att se på historieskrivningen gällde perspektivets relativism. Budskapet tycktes vara att det som ytterst avgjorde om en historisk analys fick efterföljd inte var att den var trogen mot fakta ("sann") utan i första hand hur väl den svarade mot publikens moraliska, politiska och estetiska uppfattningar om rimlighet, god smak och ansvarsfullt agerande. Enskilda fraser ur Whites verk gav också stöd för en sådan läsning, även om det bör noteras att han talade om "visions" och inte "versions": "Placed before the alternative visions that history's interpreters offer for our consideration, and without any apodictically provided theoretical grounds for preferring one over another, we are driven back to moral and aesthetic reasons for the choice of one vision over another as the more 'realistic'."¹¹

Några klagöranden kan vara på sin plats här. Det är värt att notera att Whites relativism inte i första hand handlade om historisk relativism som ontologiskt perspektiv. Det var ett överordnat perspektiv som inte behövde diskuteras. Enligt en relativism av detta slag är allt i världen – inklusive människan själv och hennes moraliska värden – bestämda av historiska omständigheter. Det finns inget evigt eller oföränderligt. Om vi talar om moraliska värden, gäller det för dem liksom allt annat i världen att de genomgår metamorfoser till följd av att dominerande grupper lyckats driva igenom nya sätt att använda orden, börjar leva enligt nya mönster eller genom att ekonomiska eller politiska samhällsförändringar påverkar människors erfarenheter på ett sådant sätt att nya levnadsbetingelser uppstår. Whites relativism handlade

10. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore & London 1973, s 31, xi.

11. White 1973, s 433.

inte heller om möjligheten av historisk kunskap. Han formulerade visserligen en kunskapssteoretisk relativism i flera av sina 1970-talsverk i så måtto att den kunskap som historiker kan förväntas få om händelser i det förflutna begränsades till partikulära data och detaljer som inte hade några givna förbindelser sinsemellan. Det förflutna var i den meningen ett kaos, och historikern skulle inte förvänta sig att de historiska förloppens mening skulle uppenbara sig under studiet av de bevarade dokumenten. Det senare vetandet fick man genom en aktiv tolkning av dokumentens data, och tolkningen styrdes av det schema som White formulerat i inledningen till *Metahistory*, men därefter nästan aldrig mer använde. Vilde människor således att en historia skulle vara mer än en katalog av rimligt säkra uppgifter, så krävdes det att historikern bearbetade sitt material och gav de sammanhangslösa fakta en betydelse som gjorde dem intressanta och viktiga. Det senare arbetet gjordes genom "fantasin", förmågan att se sammanhang och skapa förbindelser. Det är inte utan skäl som man kan hävda att hela det strukturella schema som White formulerade i *Metahistory* var ett försök att klargöra vad tidigare historieteoretiker som R G Collingwood menat när de talat om historikerns fantasi ("historical imagination").¹²

Givet detta synsätt var det avgörande därför vilka överväganden som låg bakom en historisk analys eller den vision av ett förgånget skeende som historikern argumenterade för. Den medvetne historikern var en person som både hade skärskådat sin "vilja" – det vill säga de intressen och behov som drev honom eller henne att skriva historia – och var medveten om att det som skapade visionen i ett historiskt verk inte var de enskilda fakta som byggde upp bilden utan hur historikern hade valt att sammanställa dem till en helhet. Det var på den senare nivån som White formulerade sin relativism, som i flera avseenden påminde om den relativism som vetenskapshistorikern Thomas S Kuhn hade formulerat i början av 1960-talet i sin lära om ojämförbara paradigmer inom vetenskaperna. I mötet med två likvärdiga historikers olika visioner av samma skeenden, där alla fakta var korrekta, skrev White, var det verkens politiska, moraliska eller estetiska visioner som avgjorde om läsarna föredrog den ena visionen framför den andra.¹³ Vilde vi veta vad som var sant fick vi gå ned till det enskilda faktapåståendets nivå. Det historiska verket som helhet var inte möjligt att diskutera i termer av sanning utan handlade om i vad mån historikern lyckats göra sin historia meningsfull, lärorik eller

12. Se Jan van der Dussens kritiska utgåva av R G Collingwood, *The Idea of History* (1946), Jan van der Dussen (ed), Oxford, 1993, s 231–249.

sannolik, det vill säga uttryckt en för läsarna acceptabel och rimlig politisk och moralisk tendens, å ena sidan, och en realistisk verklighetsbeskrivning, å den andra.

Flera av Whites läsare har oroats av detta perspektiv. Arnaldo Momigliano skrev i början av 1980-talet att White gjorde historikerna till retoriker, "to be characterized by their modes of speech". Att historiker i gemen ville veta sanningen om det som har hänt tycktes underordnat andra intressen.¹⁴ Det underförstådda budskapet var att White, genom att förbinda den moderna tidens vetenskapliga historieskrivning med de retoriska traditioner som den moderna historievetenskapen hade försökt befria sig från åren omkring år 1800, hade gjort historia till ett forskningsområde om vilket man inte kunde veta något med säkerhet, och där de mest förslagna talarna fick igenom sina visioner av vad som hade hänt.¹⁵ I förlängningen av Whites resonemang fanns därför en hotfull situation där all historia var lierad med politisk effektivitet.

Detta hot föranledde historikern Carlo Ginzburgs passionerade angrepp på White i slutet av 1980-talet, där han hävdade att en historia måste stå i relation till sanningen. Utan en sådan otvetydig relation försvann alla de humanistiska värden som knöts till ord som tolerans och ansvar. Kvar blev våld och laglös kamp, där de förslagna och starka definierade vad som var historisk sanning på de lidandes och förtrycktas bekostnad.¹⁶ Läger jag andra ord i Carlo Ginzburgs mun än de han själv använde, så tycks innebörden av hans kritik vara att White riskerade att göra sig till talesman för en form av antihumanism, som levde i illusionen att en relativistisk och skeptisk syn på historisk kunskap var ett uttryck för tolerans, när det egentligen var motsatsen. Enligt Ginzburg var en sådan sammankoppling av relativism och tolerans både historiskt och logiskt ohållbar. Tolerans hade förespråkats av människor med starka moraliska och teoretiska övertygelser, påpekade han, och en "absolut skepticism" var logiskt motsägande om den inte ledde till att man även tvivlade på toleransens värde. "[W]hen moral and theoretical differences are not ultimately related to truth, there is nothing to tolerate."¹⁷

13. Se Hayden White, "Historicism, History, and the Figurative Imagination", *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978, s 116ff.

14. Arnaldo Momigliano, "The Rhetoric of History and the History of Rhetoric. On Hayden White's Tropes", i Elinor S Shaffer (ed), *Comparative Criticism* 3, Cambridge 1981, s 259.

15. Se Hayden White, "The Suppression of Rhetoric in the Nineteenth Century", i Brenda Deen Schildgen (ed), *The Rhetoric Canon*, Detroit 1997, s 21–31.

16. Carlo Ginzburg, "Just One Witness", i Saul Friedländer (ed), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the 'Final Solution'*, Cambridge & London 1992.

17. Ginzburg 1992, s 93f.

Det finns dock frågetecken i Ginzburgs resonemang. För det första är det knappast en "absolut skepticism" man möter i Whites verk. Han har mig vermligen aldrig förnekat att det skulle vara möjligt att få kunskap om förgångna händelser med hjälp av de dokument som bevarats till eftervärlden. Det han ställt sig skeptisk till är att vi kan få veta meningen med exempelvis en händelse som franska revolutionen genom att söka upp data av relevans för skeendet. Innebörden av revolutionen för det politiska tänkandets utveckling i allmänhet eller för Frankrikes politiska och ekonomiska förändring under 1800-talet får vi genom tolkningar som bestäms av de intressen som historikern formulerar med sina frågor till materialet. För det andra måste man fråga sig vad det är för sanningsbegrepp som Ginzburg laborerar med. Det framgår inte och det är möjligt att Ginzburg, liksom många andra professionella historiker som kommenterat White, har irriterats över att han inte accepterar den så kallade korrespondensteorin för sanning eller ens dess mer modifierade varianter. Enligt den strikta korrespondensteorin finns det en direkt överensstämmelse mellan ett påstående och verkligheten på så sätt att en historisk skildring av franska revolutionen skulle kunna vara ett "fönster" genom vilket läsarna kan "se" den historiska händelsen.¹⁸

Ginzburgs kritik öppnar emellertid för frågan om inte det han kritiserar som Whites antihumanism – som i hans ögon kommer farligt nära ståndpunkter som företrädades av fascismanstuckna personer som Martin Heidegger och Giovanni Gentile – snarare kan ses som en annan form av humanism än den Ginzburg själv företräder. Det jag vill säga i fortsättningen av denna uppsats kan sammanfattas i följande argument: Det är i Whites betoning av att grunden för all historieskrivningen ligger i de medvetna eller omedvetna val som historikern gör för att sammanställa data till en helhet som man finner den form av stabilitet som är möjlig att nå i en värld som präglas av en historisk relativism, å ena sidan, och den kunskapsteoretiska relativism som gör att strid uppstår mellan olika tolkningar, å den andra. Stabiliteten uppstår genom att villkoret för att någon skall kunna tala till en publik med hopp om att kunna övertyga den om att just det perspektiv han eller hon själv företräder är rimligt är att det finns en gemensam bas av förantaganden eller konventioner som de som deltar i debatten om hur skeenden skall tolkas accepterar. Detta gemensamma är inte några universellt giltiga regler eller evigt rå-

18. Om olika sanningsteorier och historieskrivning, se t ex Alun Munslow, *The New History*, Harlow 2003, s 84–94. Munslow är själv en god representant för hur s k postmoderna historieteoretiker värderar de olika sanningsteorierna, och den teori som far mest illa är korrespondensteorin.

dande villkor, utan stabiliteten vilar på att människor just vid det tillfället agerar som om de aktivt accepterade vissa antaganden och konventioner om hur en debatt går till. Viljan att låta andras uppfattningar få utrymme och till och med uthärda uppfattningar som är en själv ytterst främmande följer av att individer accepterar sådana oartikulerade eller förgivettagna konventioner. Jag hoppas kunna åtminstone ge vid handen att detta är en aspekt av Whites hållning genom att ta upp en debatt mellan honom och historikern Roger Chartier från början av 1990-talet.

Chartiers fråga, Whites svar

Utan att formulera det som en direkt fråga, undrade Chartier hur White kunde legitimera sin relativistiska hållning till historisk kunskap när han konfronterades med personer som förnekade historiska brott. Som Chartier påpekade hade White själv förstått att om någon menade att historiska fenomen kunde beskrivas på ett stort antal likvärdiga sätt, ledde det kritiker till att anse att en sådan person närmade sig en hållning där han eller hon riskerade att "promote a debilitating relativism that permits any manipulation of the evidence as long as the account produced is structurally coherent, and thereby allow the kind of perspectivism that permits even a Nazi version of Nazism's history to claim a certain minimal credibility".¹⁹ Enligt Chartier hade White försökt mildra detta genom att argumentera för att även om vi betraktar historiska verk som fiktioner, så kan även konstruerade verk ge kunskap om verkligheten, vilket många litterära verk vittnade om. Men Chartier undrade om det då inte blev ett dilemma att bortse ifrån frågor om objektivitet, och om hur väl historiska verk svarade mot en verklighet utanför texten. En stor del av historievetenskapen hade historiskt sett handlat om att etablera kritiska regler och metoder som gjorde det möjligt för historiker att hävda att deras framställningar var objektiva och ärliga. Innebar inte Whites provokativa tal om historia som en sorts fiktion att man drevs mot en absolut relativism där historiker inte längre kunde "sovra mellan det sanna och det falska, säga som det är, förklara krig mot förfalskningar och förvrängningar"?²⁰ Om gränsen mellan historia, myt och fiktion var så flytande som

19. Hayden White, "The Politics of Historical Interpretation. Discipline and De-Sublimation" (1982), i *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore & London 1987, s 76.

20. Roger Chartier, "Quatre Questions à Hayden White", *Storia della storiografia*, 24, 1993, s 142, 138. (I originalet: "trier entre le vrai et le faux, à dire ce qui fut, à denoncer les falsifications et les faussaires?")

White ibland verkade vilja göra gällande, varför fortsatte då historiker att underkasta sina undersökningar granskning, varför lät de sig bindas av existensen av dokument och varför underkastade de sig den disciplinering som "den historiografiska operationen" ålade dem?²¹

I sitt svar på Chartiers frågor skrev White att han betraktade historiker-samfundets tal om historikers hårda och mödosamma arbete som en del av historiografins "teater". Det hade samma funktion som när vittnen inför skranket ville göra sig trovärdiga inför domstolen. Historiker ville genom hänvisningar till svårigheterna i att på ett korrekt sätt skriva historia och arbeta med arkivmaterial skaffa sig trovärdighet som uttolkare av det förflutna. Talet om historikers mödosamma arbete var retoriskt, menade han. Genom talet om den historiska forskningens möda gav historikerna sig själva den auktoritet som legitimerade deras verksamhet i omvärldens ögon.²² Men när han kom in på frågan om historisk relativism formulerade White något som nästan kan kallas ett credo. Det kan därför vara värt att citera i sin helhet:

I had always thought that historical knowledge was by its very nature relativistic and relativizing. I believe that relativism is a necessary consequence of skepticism, which in turn I take to be the attitude appropriate to responsible work in the human and cultural sciences. I think that a consistent attitude of relativism – by which I mean a relativism that would be applied to one's own knowledge as well as to the knowledges of others – is the most effective instrument for the cultivation of tolerance. I do not think that a responsible relativism leads to nihilism. I do not believe that one can 'say whatever one wishes' about everything.²³

Fraserna är på ytan förledande enkla, och för utövare av historiska vetenskaper kan Whites svar framstå som klichéer som har upprepats så många

21. Chartier 1993, s 138f. Uttrycket "den historiografiska operationen" härrör naturligtvis från Michel de Certeaus berömda uppsats med samma namn i *The Writing of History* (1975), New York 1988, s 56–113.

22. Det är svårt att avhålla sig från att i detta sammanhang erinra om Whites formulering i "The Burden of History" (1966), omtryckt i White 1978, s 40, att historikers vetenskapliga träning huvudsakligen bestod i "study in a few languages, journeyman work in the archives, and the performance of a few set exercises to acquaint him with standard reference works and journals in the field. For the rest, a general experience of human affairs, reading in peripheral fields, self-discipline, and *Sitzfleisch* are all that are necessary".

23. Hayden White, "A Rejoinder: A Response to Professor Chartier's Four Questions", *Storia della storiografia*, 27, 1995, s 66.

gånger att ingen längre reflekterar över hur den ena idén antas stå i relation till den andra. Credot fungerar närmast som ett sätt att avsluta en diskussion genom att säga något som är allmänt känt och som inte behöver ifrågasättas.

Ändå finns det flera frågor som kräver ett svar. Vad menas med uttrycket att relativism är ett "effektivt redskap" för att skapa tolerans? Skall relationen mellan relativism och tolerans ses som en kausal relation i den meningen att om människor tillägnar sig en historisk kunskap som relativiserar föreställningar om till exempel rätt och fel, så kommer de också att bli toleranta? Eller skall relationen snarare formuleras i termer av konsekvens: Tolerans är en möjlig, men inte nödvändig, följd av en relativistisk kunskapssyn? Eller används det positivt värdeladdade ordet tolerans som ett begrepp som har till uppgift att ta udden av hotet från en relativistisk kunskapssyn? Om man utgår ifrån att en relativistisk kunskapssyn kan leda till tolerans, så är det rimligt att fråga hur det går till att från en relativistisk inställning utveckla tolerans. Räcker det med att komma till insikt om att exempelvis föreställningen om händelser kan se olika ut beroende på från vilket håll de betraktas för att vi skall bli toleranta? Så mekanisk kan relationen knappast antas vara.

Att tolerera något eller någon är ju att *uthärda, ha fördrag med* eller *er-känna* den andres uppfattningar trots att man inte delar dem. Vi överser med andra och står ut med deras uppfattningar trots att de står i strid med våra egna intressen. Tolerans tycks förutsätta att det finns något som är *väsentligt* för oss att försvara. Det är bara så som det blir möjligt att begripa vad White menar med uttrycket "ansvarsfull relativism". En ansvarsfull relativism måste innebära att en person har övertygelser som han eller hon måste försvara, samtidigt som den personen är villig att ifrågasätta de föreställningar som tas för givna. Om någon ger sig själv epitetet "ansvarsfull" kan det inte heller innebära annat än att han eller hon är beredd att stå till svars för sina uppfattningar och är beredd att höra andras omdöme över dem.

Vad är det då som White skulle beteckna som väsentligt att försvara om det inte är sanningen? Problemet kan kanske formuleras så här: Innebär inte det faktum att innebörden av historikers tal om sanning är omdebatterad att det måste finnas något som gör debatten om vilket eller vilka sanningsbegrepp som är rimliga att använda inom historievetenskaperna möjlig? Vad är det som gör att historiker i gemen kan tolerera att det finns olika uppfattningar i denna så avgörande fråga? Det jag skulle vilja föreslå som väsentligt att försvara för en tänkare som White är *samtalet* eller *dialogen*, den humanistiska traditionens kanske viktigaste genre.

Sermo

Den dialogiska karaktären i Whites verk framträder ganska tydligt när man betraktar dem samlade. Hans essäer har ofta kretsat kring levande och döda personers verk eller varit inlägg i olika debatter med verksamma historiker av vilka Ginzburg och Chartier är ett par namnkunniga. Hans försök att argumentera för att historiker i större utsträckning borde ta lärdom av retoriken, tycks också ofta bottna i tron på att det öppnar för en fördjupad dialog med "historiens arkiv", som han en gång uttryckte det. Nutida analyser, skrev han, hade givit vid handen att gränsen mellan vad som är en text – att analysera – och ett sammanhang – att placera texten i för att ge insikt i textens mening – hade blivit obestämbar. För White var detta "a cause for celebration". Det öppnade för "a new and more fruitful activity for the intellectual historian, to authorize a posture before the archive of history more dialogistic than analytic, more conversational than assertive and judgmental."²⁴ Den dialogiska attityd som Whites texter vittnar om, gör det också möjligt att både fördjupa analysen av debatten mellan Chartier och White, och att förstå hur den sistnämnde kan sammankoppla relativism och tolerans på det sätt han gör.

I *Humanism and the Rhetoric of Toleration* (1996) analyserade Gary Remer den långa debatten om religiös tolerans under i första hand 1500- och 1600-talen. Remer argumenterade för att de skriftlärde som vi har vant oss vid att se som representanter för humanismen debatterade tolerans i en specifik retorisk genre – *sermo*, konversationen eller samtalet. Samtalet var erkänt som en egen genre redan av antikens retoriker, men analyserades aldrig systematiskt av dem. Enligt Remer var detta den viktigaste retoriska genre som humanisterna använde i sina olika försvar för religiös tolerans.²⁵ Så länge talarna följde *decorum*, det vill säga eftersträvade en stil i sitt tal eller sin skrift som var avpassad efter ämnet, publiken och situationen så att sättet man talade eller skrev på lät fullständigt självklart och naturligt, kunde olika ståndpunkter i religiösa frågor tolereras.²⁶ Det extremaste uttrycket för detta var, enligt Remer, Jean Bodins *Colloquium* (1588) där samtalet mellan dialogens

24. Hayden White, "The Context in the Text: Method and Ideology in Intellectual History", i White 1987, s 186.

25. Gary Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park 1996, s 27.

26. Richard A Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley, Los Angeles & London 1991, s 45f. Med Lanhams formulering är *decorum* inte bara ett retoriskt kriterium utan också ett uttryck för att en person definitivt gjort sitt inträde i en kultur: "To know how to establish the 'decorum' of a particular occasion meant that you had, as a child or a foreigner might, learned to find your footing in that culture."

parter inte slutade med att någon hade vunnit debatten eller att talarna hade kommit överens, vilket annars var ett vanligt mål.

Enligt vad Remer ger vid handen skulle de som deltog i samtalet hålla sig till saken. De skulle således inte undvika de svåra frågorna eller försöka slingra sig ur dilemman utan erkänna sina tvivel och tillkortakommanden. Samtalet inbjöd till självreflexion, skepticism och vilja att relativisera sina egna uppfattningar. Det gällde vidare att visa de andra talarna hänsyn, respekt och gå dem till mötes. Detta var desto lättare eftersom samtalet var en genre för speciellt utvalda och utan en publik att övertyga. Denna speciella grupp gjorde att de frågor som kunde tas upp var sådana som vanligen hörde hemma inom filosofin och som de traditionella retoriska genrererna inte kunde diskutera på ett fullödigt vis. Det var också frågor som krävde tid och eftertanke. Samtalet hade därför inga krav på att nå snabba resultat. Det var en genre som byggde på att talarna hade tagit sig tid eller kunnat undvika andra, mer påträngande, göromål. De frågor som diskuterades var frågor av stor vikt för enskilda individer och samhällen, men talarna gjorde sitt bästa för att inte utnyttja känslorna (*pathos*) i sin argumentation utan gjorde sig beredda att försöka övertyga varandra med argument. Samtalet skulle på det viset bli fridfullt och behärskat, utan att för den skull vara känslökallt. Den ideala samtalssituationen var lugn och harmonisk och tillät talarna att bli eftertänksamma. Likaså borde de undvika hänvisningar till sin ställning och auktoritet. Ingen skulle dominera samtalet, vara dogmatisk eller framfusig. Relationen mellan talarna skulle därför komma att likna relationen mellan vänner. Samtalet var inte en genre för verbala strider som syftade till att besegra motståndaren. Målet var snarare att under gemensamt tankeutbyte söka sanningen eller åtminstone fördjupad insikt i de frågor som diskuterades.²⁷

Remers försök att sammanfatta vad den knapphändiga litteraturen på området säger om samtalets egenskaper, bör man ha i minnet när man läser Whites inledningsfras till Chartier. "I would like to thank Professor Chartier for the courtesy with which he has treated my work over a number of years and for the seriousness of his efforts to enter into friendly debate over issues of historical writing and thought."²⁸ När det gäller en så driven tänkare som White har jag svårt att inte läsa öppningsorden som ett medvetet sätt att tala om vilken talsituation han ser framför sig och vilken retorisk genre som han

27. Remer 1996, s 26–41.

28. White 1995, s 63.

vill använda för att formulera sina svar på Chartiers frågor. I öppningsfrasen sticker orden "hövlighet", "allvar" och "vänskaplig" ut. De signalerar *sermo* med dess vilja att avstå från "dålig" retorik och att hävda en speciell auktoritet på området. Valet att tilltala samtalspartnern med orden "Professor Chartier" indikerar respekt för dennes kunskap om de frågor som debatten gäller, men också att samtalet förs mellan jämlikar och att inte heller White vill hävda att han sitter inne med en särskild kunskap om saken. Genom denna fras talar White om att han vill föra ett samtal mellan vänner, som är beredda att lyssna på varandras argument. Det är också värt att notera att samtalet med Chartier är typiskt i den meningen att det är en konversation mellan *män*. Whites dialog med levande och döda författare är en till övervägande delen manlig affär.

Ett ord vållar dock särskilda svårigheter. Vad innebär det att säga att en person diskuterar något på "allvar"? Det ligger nära till hands att säga att den personen talar utan personangrepp och just håller sig till saken. Allvaret signalerar att talaren använder förnuftet och behärskar sina passioner. Man kan således säga att den seriösa behandlingen av saken säger att talarna har valt att inta en moralisk attityd som bestäms av asketiska värden som ansträngning, återhållsamhet och uppoffring. Denna asketism visar sig i att talaren tar ett steg tillbaka för att låta andra komma till tals, behärskar sin vilja att dominera och håller tillbaka sina känslor. Allvaret blir då ett resultat av ansträngningen att avstå, och som sådan också en sida av den disciplinering som kanske krävs för att en person skall kunna framstå som, och av andra erkännas vara, en ärlig tänkare. Den ärlige tänkaren är den som både är pålitlig och gör det andra förväntar sig skall göras, och som samtidigt är beredd att sätta sig själv på spel genom att följa sina tankegångar till deras logiska slut.

Man kan nu på nytt återvända till Whites formulering att han "alltid hade trott" att en historisk relativism leder till tolerans. *När* gäller denna följdriktighet? Är det en *generellt* giltig fras, eller gäller den bara så länge talarna iakttar och erkänner de regler som gör ett samtal möjligt? Om det är det senare, blir "tolerans" ungefär detsamma som att erkänna andras sätt (ej rätt!) att tala. Att White och Chartier respekterar varandras uppfattningar och erkänner varandra, gör dem båda toleranta gentemot uppfattningar som avviker från deras egna. Men gäller detta även dem som inte deltar i samtalet eller inte följer *decorum*?

Frågan ställdes på sin spets i Whites svar när han kommenterade de historiker som förnekat existensen av historiska händelser eller på annat vis

ifrågasatt att historiska brott hade begåtts. White skrev att han inte uppfattade dessa personer som omtolkare av historien eller som särskilt radikala i förhållande till frågor om historisk metod. Deras tal var istället "delusional; it has all the marks of psychotic speech". Ordvalet var skoningslöst – och avslöjande. Historierevisionister sjukdomsförklarades och utmönstrades som personer som inte talade rationellt. White gick till och med så långt att han skrev att de som gav sig in i en *seriös* debatt med dessa personer själv måste vara irrationell. Givet vad som sades om allvar ovan, så kan man också säga att i mötet med historierevisionisterna gäller inga asketiska värden. Istället är det kamp och våld som löser konflikterna med dem. De psykotiskt talande är utestängda från samtalet. De har inte förstätt samtalets regler, och de kan följaktligen inte heller tolereras förrän de har lärt sig att tala rätt. Bemötandet av historierevisionismen var därför enligt White mer en pedagogisk än en vetenskaplig fråga.²⁹

En slutsats som man därför kan dra av Whites svar till Chartier är att det inte är relativismen som är problemet. Så länge relativiseringen sker inom ramen för samtalet finns det regler för hur talet bedrivs som alla talare erkänner och gränser för vad som anses vara rimliga ståndpunkter att försvara. Två saker är dock värda att påpeka i samband med detta. För det första kräver denna hållning till relativism och tolerans att människor är beredda att acceptera vissa mer eller mindre uttalade konventioner eller åtminstone efterleva en kulturs konventioner utan att ifrågasätta dem alltför mycket. På annat sätt kan man inte förstå hur till exempel Alun Munslow kan skriva att "to understand the limits to truthful knowledge and its accurate representation [...] does not mean we ultimately cannot tell 'right from wrong'".³⁰ Rätt och fel är inga absoluta normer utan kulturellt formulerade uppfattningar som alla inom kulturen accepterar. En person som White kan då också sägas ha gjort karriär genom att bland annat ifrågasätta den vetenskapliga historieskrivningens gränser på ett socialt acceptabelt sätt. För det andra reser ovanstående resonemang frågan om *vilka* som får delta i samtalet om de historiska fenomenens oändliga tolkbarhet och obestämbarhet. Det svar White gav till Chartier tycks vara att de som får delta i debatten är de som lärt sig att iaktta det intellektuella samtalets *decorum*. Det är också de som håller sig till samfundets konventioner – konventioner som White aldrig anger, men hela

29. White 1995, s 66.

30. Munslow 2003, s 95.

tiden försökt finna genom sina egna resonemang om historia och fiktion, relativism och politisk effektivitet – som kan tolereras.

Whites humanism

Återvänder man till motsättningen mellan White och Ginzburg tycks följande reflexion vara möjlig att göra i ljuset av ovanstående utredning. Båda historikerna deltar i samtalet, och båda känner till dess regler. Ändå tycks samtalet spåra ur i passionerade angrepp och insinuationer från bådars sida. White tycks ha blivit irriterad över Ginzburgs kritik och uppfattat att han alltför lättvindigt blivit sammanförd med fascistiskt anstuckna tänkare, och kontrade med att Ginzburg var "naive in many respects" och i sin egen historiska forskning använde tekniker som han i andra sammanhang kritiserade.³¹ Samtidigt tycks det vara möjligt att se konflikten mellan Ginzburg och White som en konflikt mellan två olika uppfattningar om samtalets funktion. Vore det inte möjligt att se Ginzburg som en representant för en filosofisk humanism där dialogen skall leda till allt större konsensus mellan talarna om vad som är den rimliga lösningen på de frågor som diskuteras? Därför kommer Ginzburg bara att acceptera en retorik som lägger stor vikt vid bevisföring och tenderar att betrakta sanningen som *en*.³²

Mot denna filosofiska humanism står Whites retoriska humanism som istället utgår ifrån att samtalet om väsentliga ting inte behöver leda till konsensus eller sanningen utan lika gärna kan sluta med en mångfald stridande uppfattningar (eller sanningar). I en debatt med Georg G Iggers för bara några år sedan, skrev han att han föredrog "diversity of interpretation" framför konsensus.³³ Samtalets mål blir i detta fall att fördjupa insikten om frågornas komplexitet och få fördjupad förståelse för andras tänkande och sina egna ställningstaganden, inte att nå enighet i de frågor som avhandlas. "Humanist dialogue is the vehicle of pluralism", skrev Whites elev Nancy S Struever i sin analys av renässansens historiografi för mer än 30 år sedan. 1500-talets humanister hade utvecklat en känsla för att låta tillvarons motstridiga intressen mötas i debatter "without the decisive will to resolve these

contrasts."³⁴ Något av denna renässanshumanistiska anda kan man förnimma i Whites dialoger med vår tids historiker och historieteoretiker.

Även om det inte framgår av analysen ovan, så kan åtminstone frågan ställas om det inte är så att den sene White också låter oss ana en teori om subjektet, som bestämts av retorikens lära om nödvändigheten av att talaren anpassar sig till talsituationen. Mot den existentiellistiskt färgade humanism som han formulerade i verken på 1960-talet, där grunden lades till ett subjekt som skall formas till att förkroppsliga vissa värden, har den sene White ställt en humanism som utgår ifrån att den karaktär som talaren framträder med varierar med omständigheterna. Vem talaren vill framstå som avgörs av de situationer som talaren hamnar i. I samtalet med Chartier vill White själv framstå som en ansvarsfull försvarare av en relativistisk attityd till historisk kunskap och försöker möta kollegan genom att ta upp dennes synpunkter och hela tiden anspeja på föreställningar som inte, just denna gång, behöver diskuteras. I detta retoriska sätt att se på människors agerande och talande är subjektet något som hela tiden förändras beroende på vilka samtal som är aktuella.

Whites humanism har dock ett pris: Samtalet är förbehållet dem som lärt sig att behärska samtalets konst. Den ideala samtalssituation som hans resonemang pekar ut tycks i första hand finnas inom det akademiska samfundets institutioner. Indirekt blir därför Whites försvar för samtalet också ett försvar för en institution som borde ge utrymme för eftertänksamhet och långsamt arbete med väsentliga frågor. Han skulle då ansluta sig till andra retoriskt och teoretiskt drivna tänkare som på senare år har efterlyst en akademi med färre strider och mindre begär efter att få nedgöra motståndare. Linda Hutcheon skrev nyligen att i en akademisk miljö som inte var så konkurrens- och marknadsinriktad som vår tids, skulle människor visa större vilja att lära sig att tänka "beyond agonistics and to conceive of new ways of working together collaboratively".³⁵

31. White i intervju i Ewa Domanska, *Encounters. Philosophy of History After Postmodernism*, Charlottesville & London 1998, s 16.

32. Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric and Proof*, Hanover & London 1999.

33. Hayden White, "An Old Question Raised Again. Is History Art or Science? (Response to Iggers)", *Rethinking History* 2000:3, s 402.

34. Struever 1970, s 160.

35. Linda Hutcheon, "Rhetoric and Competition. Academic Agonistics", *Common Knowledge* 2003:1, s 42.

Summary: Humanism, Rhetoric and Tolerance: Hayden White's Conversation with Roger Chartier

This article argues that an analysis of the rhetorical genre of conversation explains how it is possible to defend both historical relativism and tolerance at the same time. The object of this analysis is the debate between the philosopher of history Hayden White and the historian Roger Chartier, which took place in the early 1990's. It is argued that this debate is best read as a conversation, and that the use of this rhetorical genre makes it possible for White to defend a historical relativist position against the charge that a relativization of historical knowledge makes historical revisionist interpretations of the Holocaust and other traumatic events credible. White's willingness to enter into dialogue with persons who respect the rules of conversation provides a theoretical stance that makes it possible to dismiss revisionist historians while at the same time defending a form of tolerance of the opinions of others. The problem, however, is that this stance only tolerates opinions formulated by persons who share the conventions of a certain community. The article also shows that despite the fact that White has been associated with the anti-humanistic impulse that has had such influence on contemporary theories within the humanities and social sciences, he has actually defended humanism ever since the early 1960's.