



Hopp om en okänd framtid

Förutsättningar för en inklusiv
offentlighet utifrån Bruno Latours
och Alasdair MacIntyres tänkande

Fredrik Portin





Fredrik Portin (f.1980)

Teologie magister 2007, Åbo Akademi, Åbo

Åbo Akademis förlag
Domkyrkotorget 3, FI-20500 Åbo, Finland
Tfn +358 (0)2 215 4793
E-post: forlaget@abo.

Försäljning och distribution:
Åbo Akademis bibliotek
Domkyrkogatan 2-4, FI-20500 Åbo, Finland
Tfn +358 (0)2 215 4190
E-post: publikationer@abo.

HOPP OM EN OKÄND FRAMTID



Hopp om en okänd framtid

Förutsättningar för en inklusiv offentlighet utifrån
Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande

Fredrik Portin

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press
Åbo, Finland, 2016

CIP Cataloguing in Publication

Portin, Fredrik.

Hopp om en okänd framtid : förutsättningar för en inklusiv offentlighet utifrån Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande / Fredrik Portin. - Åbo : Åbo Akademis förlag, 2016.
Diss.: Åbo Akademi. - Summary.
ISBN 978-951-765-836-2

ISBN 978-951-765-836-2
ISBN 978-951-765-837-9 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2016

Tack

Jag har med tiden insett att jag endast är så bra som mitt sammanhang tillåter mig att vara. Allt som står i denna bok är självfallet mitt arbete och jag tar därför på mig ansvaret för dess innehåll. Däremot skulle jag aldrig ha förmått skriva den om det inte vore för de uppmuntrade orden, utmanande kritiken och godhjärtade vägledning som jag fått erfara under arbetets gång. Att tacka hör till kutymen i inledningen av en avhandling, men det är inget tack jag ger enbart för att jag är tvungen. Jag är evinnerligt tacksam till alla som hjälpt mig under arbetets gång.

Det finns några personer som jag särskilt vill tacka. Ett stort tack till Tage Kurtén som handledde mig under mina första steg av detta projekt. Avhandlingen har ändrat karaktär många gånger sedan jag lämnade in min forskningsansökan, men slutresultatet inser jag nu definitivt skulle ha varit ett annat om det inte hade varit för de insikter som ditt tänkande möjliggjort. Efter att manuset lämnats in läste jag en del av din produktion, och då slogs jag av hur nära vårt tänkande i många avseenden kommer varandra. Trots att jag tror att jag i stor utsträckning självständigt utvecklat mitt eget tänkande, så kan jag inte förbise att den roll ditt tänkande, mer eller mindre medvetet för mig, spelat i arbetet med denna avhandling. Så som en av dina favorit-tänkare Anders Nygren säger, är det först efter att tiden passerat som man kan skönja de självklara förutsättningar som styrts ens tänkande och handlande. Jag inser nu att ditt tänkande var en sådan självklar förutsättning i mitt tänkande. Jag tackar dig för det.

Ett stort tack vill jag även rikta till Mikael Lindfelt som fortsatte att handleda mig efter att Tage gått i pension. Du hade en särskild förmåga att se vad jag behövde för tillfället under arbetets gång. Ibland såg du att du behövde ge mig frihet att utforska på egen hand, medan du ibland såg att du var tvungen att hindra mig från att ta ett sidospår. Ibland gav du en uppriktig bild av projektets möjligheter och begränsningar, och ibland uppmuntrade du mig när mitt förtroende var i botten. Tack för att du hjälpte mig ro projektet i land.

Jag har inget annat än kärlek och respekt för den seminariegemenskap jag fått vara del av i Åbo. Jag är så tacksam över att ha fått dela mitt arbete med Carolin Ahlvik-Harju, Emma Audas, Malena Björkgren, Emelie Brudal, Åsa Enochsson, Patrik Hagman, Laura Hellsten, Andreas Holmberg, Niklas Holmberg, Heidi Jokinen, Jenny Karlsson, Eetu Kejonen, Ewa Lindqvist

Hotz, Carina Nynäs, Anna Ortner, Alpo Penttinen, Pamela Slotte och Anne Sörman. Ett alldeles särskilt tack vill jag rikta till alla er som jag dagligen fått dela min vardag med över en kaffekopp. Nu när jag gästar Göteborgs universitet är det speciellt er som jag saknar. Tack för all den kärlek ni visat mig.

Jag vill även tacka Jan-Olav Henriksen och Jonas Ideström som gett värdefulla kommentarer och utvecklingsförslag på min avhandling. Ett särskilt tack till Ola Sigurdson som i ett tidigt skede läste en version av denna avhandling. Dina kommentarer fick mig att helt tänka om, vilket innebar att jag i princip skrev om hela avhandlingen. Den blev onekligen bättre. Tack för det och tack även för alla värdefulla kommentarer och utvecklingsförslag du gav innan avhandlingen gick i tryck.

Sedan finns det många som på ett eller annat sätt bidragit under årens lopp, men som inte faller in i någon given kategori, som jag gärna tackar. Tack till Marjo Ahlqvist för att du alltid varit villig att hjälpa med otaliga praktiska arrangemang och uppmuntrande ord. Ett stort tack för alla stimulerande samtal vill jag även rikta till alla utanför seminariet som jag druckit kaffe med under åren. Tack Svante Lundgren, Risto Nurmela och Kalle Sandelin. Jag vill även tacka Bengt Kristensson Ugglå som visat intresse för min forskning och som hjälpt mig nå vissa insikter. Tack även till Bernice Sundkvist och seminariet i praktisk teologi för att jag ibland fått presentera texter hos er. Jag vill även tacka gemenskapen på Göteborgs universitet som jag för tillfället får dela min vardag med och som hjälper mig att tänka vidare i min forskning. Ett stort tack vill jag även rikta till Åbo svenska församling som alltid varit villig att låta mig vara en del av deras hoppfulla gemenskap.

Jag vill tacka Åbo Akademi som anställt mig i sin forskarskola för att kunna genomföra detta projekt. Jag vill även tacka Kyrkans forskningscentral, Svenska kulturfonden, Oskar Öflunds Stiftelse och Stiftelsen för Åbo Akademis forskningsinstitut som i ett tidigt skede bidragit till finansieringen av denna avhandling.

Avslutningsvis vill jag tacka Lea, för att du alltid velat påminna mig om vad som egentligen är viktigt i livet, och Elna, för att din nyfikenhet och envishet inspirerar mig att vara nyfiken och envis. Tack även till min älskade Stefanie, den finaste människa jag någonsin träffat. Tack för att du alltid uppmuntrat mig när jag tvivlat på mig själv och visat mig att den värld som föreställs i denna avhandling inte behöver vara en fantasi så länge den fylls med sådana som du. Jag älskar er alla.

Göteborg, en solig oktoberdag 2016
Fredrik Portin

Innehållsförteckning

<u>KAPITEL 1 – MOT FRIHET, JÄMLIKHET OCH SYSKONSKAP</u>	1
Liberal sekularism	2
Liberalismens grundläggande värden	6
Två emancipatoriska principer	7
Religionens återkomst	12
Postsekularitet	17
Två nivåer för det offentliga livet	20
Mer än översättning	22
Frihet, jämlikhet och broderskap	26
Vad blir individens ansvar?	30
Uppgift, metod och avgränsningar	34
Bruno Latour och Alasdair MacIntyre	36
Material	41
Disposition	43
<u>KAPITEL 2 – MODERN OJÄMLIKHET</u>	47
Det moderna hoppet	50
Samhället måste befrias från religion	52
Framväxten av en sekulär tidsålder	54
Religiöst våld	59
Den moderna konstitutionen	64
Till människa och icke-människa skapade han dem	65
Den förmoderna världen överges	69
Den moderna censuren	72
Ojämlig elitpolitik	77
<u>KAPITEL 3 – VARKEN MODERN, SEKULÄR ELLER RELIGIÖS</u>	82
Otillräckliga konfrontationer av de moderna	83
Vi har aldrig varit moderna	88
Objekten framträder	91
Vi har aldrig varit sekulära	95
Sekulär liturgi	96
Avståndet mellan det religiösa och det sekulära minskar	101
Vi har aldrig varit religiösa	104
Den moderna uppfinningen av religion	106
Myten om religiöst våld	109
Jämlikhet	112

KAPITEL 4 – LIBERAL FRIHET	114
De postmodernas trivialisering av det goda	115
Misstron mot metanarrativ	117
Postmodern parodi	119
Demokratiserad frihet	125
Det demokratiserade självet	127
Vagabonden och turisten	130
Den byråkratiska ledaren	132
Är det demokratiserade självet fritt?	136
Nietzsche eller Aristoteles?	139
Mot en annan frihet	142
KAPITEL 5 – RIKTNING	144
Från personlig preferens till ett liv som pilgrim	146
Praktiker	149
Narrativ	151
Tradition	154
Från det globala till det lokala	157
Instabil stabilitet	159
Utvecklade praktiker	163
Utvecklad epistemologi	165
Individens nödvändighet	168
Oförträfflig förträfflighet	170
Fri till konflikt	175
Pragmatisk politik	178
KAPITEL 6 – HOPPFULLA SYSKON	181
Öppna aktör-nätverk vill bli socialiserade	184
Aktörers politiska potential	187
Mellan öppenhet och stabilitet	192
Vänliga syskon	196
Samexistens eller samlevnad?	200
Maktlöshet	202
Hopp	206
KAPITEL 7 – BARBARERNA KOMMER ATT RÄDDA OSS	213
Sammanfattning	215
En mera inklusiv offentlighet	221
Hopp om en okänd framtid	224
ENGLISH SUMMARY	228
LITTERATURFÖRTECKNING	234

Kapitel 1

Mot frihet, jämlikhet och syskonskap

Syftet med denna undersökning är att diskutera hur en mera inklusiv offentlighet kunde föreställas för både religiösa och icke-religiösa aktörer i och med det postsekulära paradigmet. Den argumentativa utgångspunkten för denna undersökning är att liberalismen som politisk filosofi har skapt förutsättningar för en offentlighet där religiös rationalitet uteslutits ur det offentliga livet. Den principiella separationen mellan religion och politik som denna utslutning utgått från, har däremot utmanats i och med framväxten av ett postsekulärt paradigmet. Som många postsekulära tänkare argumenterat innebär detta att en ny offentlighet måste föreställas som är mera inklusiv och inte utesluter religiös rationalitet från det offentliga livet. Med en kritisk hållning till en liberal separation mellan offentlig politik och privat religiositet som utgångspunkt, kommer jag i denna undersökning konstruktivt att argumentera för hur en sådan offentlighet kunde föreställas.

Det primära materialet för denna undersökning är hämtat ur sociologen Bruno Latours och filosofen Alasdair MacIntyres tänkande. I sina politiska filosofiska ansatser berör båda frågan hur en mera inklusiv offentlighet kunde föreställas. Deras tänkande innehåller dessutom en kritik av den offentlighet som liberalism som politisk filosofi ger upphov till, och försöker, genom att kritiskt granska en sådan offentlighet, utmana dess självklara position i det offentliga livet. Det är specifikt ett fenomen inom liberala demokratier som jag menar deras tänkande utmanar. Detta fenomen är ur ett postsekulärt perspektiv av särskilt intresse och jag beskriver det som *liberal sekularism*. I mitt konstruktiva bidrag kommer jag särskilt att argumentera för att liberal sekularism måste motarbetas, så att det offentliga livet ska kunna vara förenligt med de insikter som det postsekulära paradigmet påbjuder.

För att tydligare kunna motivera och begränsa denna uppgift samt materialet för denna undersökning, krävs en tydligare genomgång av dels den principiella separationen mellan religion och politik, dess bakgrund och

dess argumentativa förutsättningar, dels det postsekulära paradigmat, hur det kan förstås och vilka frågor som det belyser om den offentliga tillvaron. Uppgiften, metoden och materialet diskuteras mera utförligt efter denna genomgång från och med s. 34.

Liberal sekularism

Hösten 2014 ordnade Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland val där kyrkans beslutsfattare på lokalnivå för mandatperioden 2015–2018 skulle väljas. Som start för valkampanjerna inför detta val ordnade kyrkan 13.10 2014 ett offentligt samtal mellan ärkebiskop Kari Mäkinen och Finlands dåvarande statsminister Alexander Stubb där de diskuterade under rubriken ”Vems röst hörs i kyrkan och i samhället?”.¹ Under samtalet fick Stubb frågan om vilken roll kyrkan kan ha i politiken, varpå han svarade:

Själv upplever jag alltid att val är politiska, men jag upplever att det är viktigt att kyrkan inte framträder som en politisk aktör. Jag tänker att evangelisk-lutherska kyrkan hellre bör stödja människan och själen än ideologi. Jag upplever att det är värdefullt att kyrkan gör sitt arbete nära människor. Kyrkans roll upplever jag mera som andlig genom att koncentrera sig på någon slags själ som existerar mellan kroppen och sinnet.²

Stubbs svar är att kyrkan inte bör ha något ansvar i den offentliga politiken, utan bör istället arbeta med människor i olika livsöden och ta hand om sådana angelägenheter som berör själen. Han antyder av den anledningen att det bör finnas någon slags principiell distans mellan kyrkan och staten där kyrkan sysselsätter sig med religiösa angelägenheter, medan det politiska arbetet sköts av staten oberoende kyrkans verksamhet.

Stubbs svar uttrycker ett allmänt liberalt antagande om att kyrkans liv och religiositet överlag är en privat angelägenhet som berör andlighet och etisk fostran. Denna betoning i sin tur begränsar religioner till en särskild sfär i den mänskliga tillvaron som är avskild från den offentliga politiska sfären. Detta betyder inte att religion saknar alla kopplingar till offentliga diskussioner eller politik rent generellt. Religion kan enligt liberal politisk logik

¹ Min översättning. Ursprungliga rubrik på finska: ”Kenen ääni kuuluu kirkossa ja yhteiskunnassa?”.

² Min översättning. Ursprungliga uttalande på finska: ”Itse näen vaalit aina poliittisena, mutta pidän tärkeänä, että kirkko ei esiinny poliittisena. Näen, että evankelis-luterilainen kirkko tukee enemmän ihmistä ja sielua kuin ideologiaa. Pidän arvokkaana kirkon tekemää ihmisläheistä työtä. Kirkon roolin näen enemmän hengellisenä, joka kohdistuu johonkin kehon ja mielen välissä sijaitsevaan sieluun” (Kirkon tiedotuskeskus 2014).

fungera som en samarbetspartner med statsmakten i större utsträckning (som i Norden) eller mindre utsträckning (som i Frankrike). På samma gång utgår däremot detta samarbete från att en differentiering mellan privat religiositet och offentlig politik måste existera för att liberala demokratier ska kunna fungera. Sammanblandning mellan privat religiositet och offentlig politik kan nämligen upplevas som problematisk, och en separation mellan religion och politik blir därför en nödvändig utgångspunkt för det offentliga livet.

Att en statsminister uttrycker sig på detta sätt är måhända anmärkningsvärt. Det är däremot inte därför som denna separation är intressant, utan snarare för att Stubb artikulerar en nästintill självklar utgångspunkt som väldigt många människor oreflekterat tenderar att anamma. Religioner eller religiös verksamhet behöver enligt detta sätt att tänka inte vara ett problem så länge som dessa begränsas till det privata. Gör man däremot anspråk på det offentliga kommer det religiösa livet in på en arena som det föreställs vara illa lämpat för.

Denna mer eller mindre självklara separation innebär att försök att förena religiös övertygelse och offentlig politik ofta blir kritiserade. Tydligaste blir det kanske när politiker uttrycker det som uppfattas som tydliga religiösa ståndpunkter i offentligheten. Bland annat i Finland har ofta Kristdemokraternas före detta ordförande och tidigare inrikesminister Päivi Räsänen kritiserats för att sammanblanda sitt religiösa liv med sin offentliga roll.³ I Sverige har i sin tur moderaternas Elisabeth Svantessons utnämning till arbetsmarknadsminister ifrågasatts eftersom hon varit aktiv i Livets ord. Separationen mellan det religiösa och det offentliga blir även omdiskuterad när det gäller offentliga institutioner. Bland annat kyrkans relation till skolorna anses bli särskilt problematisk och t.ex. väcks i Finland varje år frågan om det är lämpligt att skolelever sjunger psalmen *Den blomstertid nu kommer* på skolavslutningar.

Eftersom denna separation har upplevts som självklar, har man även strävat efter att skapa konstitutionella förutsättningar för den. Det yttersta uttrycket för en sådan strävan i en västerländsk kontext finner man eventuellt i det franska *Laïcité*-systemet där inga offentliga uttryck av religion tillåts.⁴ Detta är bakgrunden till att det omdiskuterade lagförslaget om ”iögonfallande” religiösa symboler i skolor drevs igenom 2004, vilket bl.a. hindrade muslimska kvinnor att använda sig av den traditionella huvudbonaden *hijab* och kristna från att bära kors i skolor.⁵

En ”mildare” variant av samma separation kan man finna i USA där det första tillägget i nationens konstitution framhåller följande: ”Congress shall

³ Se härtill Kurtén 2016, 189-190.

⁴ Se härtill Robert och Peña-Ruiz 2010.

⁵ Se härtill Bowen 2007.

make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof".⁶ Denna modell ska garantera det fria utövandet av religion i det privata och betyder inte i sig något principiellt hinder från att religion har en offentlig synlighet. Ingen religion ska däremot enligt denna modell heller få någon privilegierad ställning, och för att garantera detta har därför tillägget använts för att (trots populärt stöd) motarbeta t.ex. allmän bön i skolor och undervisning av kreationism i läroämnet naturvetenskap. År 2015 beordrade även den högsta domstolen i delstaten Oklahoma efter en lång och kontroversiell juridisk kamp att ett monument över de tio budorden som fanns på offentlig mark skulle avlägsnas med motiveringen att inga offentliga medel eller offentlig mark får användas för att stöda någon religion.⁷ Även Thomas Jefferson som skrev USA:s konstitution tolkade själv detta tillägg så att det garanterar, som han uttryckte det, en "wall of separation" mellan kyrka och stat.⁸

I Finlands grundlag tar denna separation ytterligare en form. Specifikt nämns Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland i Finlands grundlag. I grundlagens 76 § framhålls att kyrkans organisation och förvaltning bestäms i kyrkolagen.⁹ Kyrkolagen är vidare en del av Finlands lagstiftning, men intressant nog har staten ingen rätt att ändra i den utan, som där framgår, har kyrkan "ensamrätt att föreslå kyrkolag i allt som rör endast kyrkans egna angelägenheter, även ändrande och upphävande av kyrkolag". Staten har endast rätten att granska att kyrkolagen inte strider mot övrig finsk lagstiftning och därefter ratificera den,¹⁰ vilket innebär att den finska staten har begränsade möjligheter att påverka i kyrkans egna angelägenheter.¹¹

Religioner nämns även ur ett diskrimineringsperspektiv i Finlands grundlag 6 §. Där framhålls att ingen utan godtagbart skäl får "särbehandlas på grund av kön, ålder, ursprung, språk, religion, övertygelse, åsikt, hälsotillstånd eller handikapp eller av någon annan orsak som gäller hans eller

⁶ The U.S. Bill of Rights, Amendment I.

⁷ Se härtill Supreme Court of the State of Oklahoma 2015.

⁸ Se härtill Jefferson 1802.

⁹ Finlands grundlag 6 kap 76 §.

¹⁰ Kyrkolagen 2 kap 2 §.

¹¹ Detta har ibland visat sig vara kontroversiellt i fråga om s.k. kyrkliga helgdagar eller söckenhelger som de även kallas. Dessa är nationella lediga dagar enligt finsk lagstiftning, men vilka dagar som räknas till kyrkliga helgdagar anges i Kyrkolagen. I 4 kap 3 § anges bl.a. trettondagen och Kristi himmelfärdsdag som kyrkliga helgdagar och dessa infaller ofta på vardagar – trettondagen infaller den 6 januari och Kristi himmelfärdsdag infaller den 40:e dagen efter påskdagen (vilket alltid är en torsdag). Detta betyder att arbetsveckan avbryts vilket arbetsmarknadsorganisationer i Finland motsätter sig eftersom det minskar företagens produktivitet den veckan vilket i sin tur minskar på deras intäkter. Trots att det kan finnas politisk vilja att ändra på tidpunkten för dessa helger, kan det däremot inte ske om inte kyrkan godkänner en lagändring i kyrkolagen. Hittills har däremot kyrkan varit motvillig att ändra dessa dagar genom att bl.a. framhålla att arbetaren behöver vila. Se härtill Juntunen 2015.

hennes person”.¹² Religion nämns igen i 11 §: ”Till religions- och samvetsfriheten hör rätten att bekänna sig till och utöva en religion, rätten att ge uttryck för sin övertygelse och rätten att höra till eller inte höra till ett religiöst samfund”.¹³ I Finland (och i andra länder med motsvarande diskriminerings- och religionsfrihetslagstiftning) har religiösa människor tack vare tydliga konstitutionella förutsättningar därför goda möjligheter att vara en aktiv del av det offentliga livet – också på det organisatoriska planet. I Finland uttrycks detta bl.a. genom att kyrkan bidrar med vissa samhällsåtaganden genom att t.ex. organiserar Finlands begravningsväsende och ge social hjälp i form av diakoniarbete. Kyrkan tar dessutom hjälp av staten genom att, mot en avgift, uppbära kyrkoskatt genom statens skatteinsamling. Kyrkan och staten har alltså på vissa punkter ett nära samarbete med varandra. Samarbetet är däremot i grunden pragmatiskt och kulturellt betingat och inte p.g.a. att Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland juridiskt skulle ha en privilegierad ställning i samhället.¹⁴

Konstitutionellt kan alltså separationen mellan religion och stat ta ett strängare uttryck (som i Frankrike) eller ett mildare uttryck (som i Finland). Oberoende hur denna separation uttrycks är däremot en självklar konstitutionell utgångspunkt att det religiösa är något som är skilt från den politiska verksamheten. Religion föreställs primärt som en privat angelägenhet, och religion kan få vara en aktiv del i vissa liberala samhällen så länge som den bevarar denna grundläggande privata karaktär. Ingen religion ska däremot kunna ges en sådan offentlig legitimitet så att den får en privilegierad ställning i samhället och det offentliga livet ska därmed förhålla sig *neutralt* i fråga om religion. Av den anledningen anses ofta sammanblandningar mellan religion och politik som problematiska och måste motarbetas – därför måste det finnas en ”wall of separation” mellan religion och stat för att kunna undvika att någon enskild religion ges allt för stort inflytande i det offentliga livet.¹⁵

¹² Finlands grundlag 2 kap 6 §. Min kursivering.

¹³ Finlands grundlag 2 kap 11 §.

¹⁴ Teologen Leena Sorsa har däremot argumenterat att Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland har en för nära relation till den finska staten. Hon menar att denna relation fostrat föreställningen att Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland har en privilegierad ställning i samhället. Av den anledningen associeras kyrkans liv med statens uppgift vilken i sin tur bl.a. reducerar kyrkan till en byråkratisk apparat. Därför anser Sorsa att kyrkan skulle gagnas av en tydligare separation mellan kyrka och stat och ett mera begränsat samarbetsförhållande med den finska staten. Se härtill Sorsa 2015.

¹⁵ Statsvetaren Rajeev Bhargava beskriver detta som att det finns en ”principiell distans” (”principled distance”) mellan religion och politik. Han förklarar att detta betyder två saker. För det första uttrycks genom denna distans en form av neutralitetstänkande där politik kan anses vara neutral endast om det finns en distans mellan religioner och politik: ”Only when religion has been distanced from politics can the state do one’s best to help or to hinder different sorts of believers and unbelievers in an equal degree”. För det andra innebär denna

Liberalismens grundläggande värden

Den politiska ideologi som ligger till grund för denna konstitutionella utveckling brukar som sagt beskrivas som liberalism. Som många politiska ideologier utgör inte liberalismen någon enhetlig tankeströmning, utan den har tagit många olika former beroende på i vilken kontext den definierats. Statsvetaren Andrew Heywood har däremot lyft fram sju särdrag han menar utgör grundläggande värden för liberalismen.

Heywood lyfter för det första fram *individualism* som det grundläggande värdet som liberalismen utgår från. Individer uppfattas enligt liberalismen som likvärdiga aktörer i samhället, och samhällets syfte blir därför att möjliggöra att individer förmår sträva efter sina personliga föreställningar om det goda. Därför betonas för det andra *frihet* som ett grundvärde. Endast om individen är fri att eftersträva det goda utan yttre tvång har individen möjlighet att sträva efter det som hen personligen upplever som gott. Denna strävan måste däremot sättas i relation till andra individers strävan efter det goda så som de föreställer det. Det är därför en frihet som vill tillåta mycket, medan den på samma gång aldrig får användas på ett sådant sätt att ens strävan kränker någon annans frihet. För att bl.a. kunna döma mellan olika motstridiga individers strävan efter det goda, betonar därför liberalismen för det tredje *rationalitet*. Liberalismen framhåller att det finns en rationell struktur i världen som i sin tur kan erhållas genom människans förnuft och kritiska tänkande. Genom att utgå från att individer är rationella tror liberalismen att den enskilda individen har förmågan att fatta goda beslut om sitt eget liv. Det fjärde grundläggande värdet är *jämlikhet*. Individer upplevs enligt liberalismen vara jämlika inför varandra, vilket innebär att alla bör tilldelas samma rättigheter och fördelar i ett samhälle. Detta innebär däremot inte att liberala tänkare nödvändigtvis menar att alla är jämställda i förhållande till ställning och framgång i samhället. Istället betonas att alla individer bör ha jämlik möjlighet till välgång i sin personliga strävan efter det goda. För det femte ser Heywood *tolerans* som ett grundläggande värde för liberalismen. För att kunna garantera individuell frihet måste individer vara villiga att tolerera avvikande åsikter om vad det goda livet innebär. Man måste alltså vara villig att låta en annan individ tänka, tala och handla på ett sätt som man ogillar. Pluralism upplevs även som något som kan berika samhället och upplevs därför som en positiv sak. Med pluralism följer däremot risken för våldsam konflikt. Av den anledningen betonar därför liberalismen som ett

distans att det finns en allmän överenskommelse att gränsen mellan det religiösa och det politiska respekteras. Religion och politik verkar i olika sfärer av tillvaron och ska därför inte överskrida varandras gränser: "The world of worship and congregation, of prayer and conscience must not be intruded upon by politicians and bureaucrats. Likewise, deeply religious people, in particular, leaders of religious communities must not tread on the toes of politicians" (Bhargava 1998, 520).

sjätte grundvärde att samhället ska ha en tydlig *konstitutionell* grund där individers förhållande till staten och varandra klargörs. Genom att skapa en juridisk-konstitutionell tydlighet menar liberala tänkare att individer kan leva harmoniskt. Avslutningsvis menar Heywood att ett grundvärde för liberalismen är betoningen av *samtycke*. Individen ska ha rätten att samtycka till det som hen utsätts för. Denna princip blir särskilt viktig i valet av politiska representanter, där individer demokratiskt väljer vilka de godkänner som deras företrädare i det politiska livet.¹⁶

Inom ramen för dessa särdrag kommer det att finnas stort tolkningsutrymme för hur ett gott liberalt samhälle kan ordnas.¹⁷ Detta gäller inte minst hur det liberala samhället ska förhålla sig till religion. Ett liberalt samhälle behöver som sagt inte nödvändigtvis förhålla sig avvisande till religion och kan t.o.m. uppfatta att religioner är en viktig samhällsaktör för det allmänna goda och uppmuntra till samarbete, vilket fallet är med den Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland i mina exempel ovan. För att garantera individens frihet måste det däremot vara möjligt för individen att ”välja bort” religion. Om en religion erhåller en sådan ställning i samhället som leder till tvingande krav för individer, kommer individers frihet att välja bort religion inte att vara möjlig. En sådan frihetsberövning kan ske i en mindre form – t.ex. när skolelever måste sjunga med i Den blomstertid nu kommer – eller i en större form – t.ex. när samhällets strukturer utgår primärt från religiösa grundförutsättningar (en teokrati).¹⁸ Det är mot denna bakgrund som *sektularism* som ideologisk grundförutsättning för det offentliga livet kan förstås.

Två emancipatoriska principer

En avgörande anledning varför religioner enligt liberala tänkare kan vara ett problem i det offentliga livet är att de utmanar den konstitutionella grundsamhället enligt liberal logik måste utgå från. I den mån religioner ges allt för stort inflytande i det offentliga livet påstås de kunna begränsa samhällets för-

¹⁶ Heywood 2002, 43-45. Se även Song 1997, 40-48; Gregory 2012, 183-186.

¹⁷ Heywood förklarar att en fråga som ofta diskuteras av liberala tänkare är vilken roll staten ska spela i förhållande till individers strävan efter det goda. ”Klassisk” liberalismen har därför ofta betonat en mera avskalad roll för staten, medan ”modern” liberalism förespråkar en större roll. Se härtill Heywood 2002, 45-46.

¹⁸ Detta brukar beskrivas som en skillnad mellan *negativ* och *positiv* frihet. Negativ frihet handlar om att man är fri att avstå från sådan som man upplever inte är förenligt med sin föreställning om det goda. Positiv frihet i sin tur innebär mer än att enbart bli ”lämnad i fred”. Istället innebär denna frihet att man är fri att handla efter sin egen övertygelse, men man är däremot inte frigjord från yttre krav. Se härtill Berlin 1969. Se även Carter 2016; Sigurdson 2000, 38-43. I fråga om religion uttrycks detta som en fråga om individen har frihet *från* religion eller om hon har frihet *till* religion. Om det förra betonas kan man hävda att frihet endast kan garanteras om individer som så önskar aldrig ska behöva konfronteras av religion. Om det andra betonas kommer däremot inga sådana garantier kunna ges, och religiösa kan t.o.m. upplevas vara en av många samhällsaktörer som samhället ger synlighet.

måga att fatta specifikt *oberoende* och *neutrala* beslut i förhållande till bl.a. juridik och ekonomi. För att garantera en oberoende och neutral samhällsordning måste därför det offentliga livet utgå från en rationalitet som är separerad från religiös rationalitet – det liberala samhällets rationalitet måste vara *sekulär*.¹⁹

Det sekulära markerar en separat sfär vid sidan om den religiösa sfären. Styrkan i den sekulära rationaliteten är enligt liberala tänkare att den förmår skapa förutsättningar för ett oberoende och neutralt samhälle eftersom det är den enda rationalitet som kan samla alla individer med en tillräcklig mental förmåga kring gemensamma kriterier för det gemensamma livet. Enligt ett liberalt synsätt saknas sådana rationella resurser i det religiösa tänkandet. För det första hävdas det att alla religioner gör egna anspråk på universell sanning som de religiösa anhängarna av en religion enträget är villiga att försvara. Alla hot mot dessa föreställningar kommer därför att leda till konflikt och med tiden till våld. För det andra påstås religioner uppmuntra till ett ”vi och de”-tänkande genom att skapa tydliga konfessionella gränser som markerar att man står i ett motståndsförhållande till den andra. Ofta följer av detta förhållande ett förakt för den andra och dens bristande föreställningar om det goda – något som i sin tur kan uppmuntra till våld över konfessions-gränserna. För det tredje är religioner helt enkelt inte rationella eftersom det inte utifrån ett rationellt perspektiv går att försvara många av de grundläggande föreställningarna inom religionerna. Istället uppfattas dessa föreställningar som traditionsbundna mytologier som utvecklats som ett substitut till fakta-resonemang, i synnerhet sådana som kommer ur vetenskapliga förklaringsmodeller av verkligheten.²⁰

När sekulär rationalitet blir utgångspunkten för en ideologisk tillämpning vars syfte är att – i positiv tolkning – neutralisera eller – i negativ tolkning – avskaffa eller åtminstone marginalisera religiös rationalitet, talar en del forskare om sekularism.²¹

Religionssociologen José Casanova gör för sin del en indelning mellan två olika typer av sekularismer som pekar på två ytterligheter i begrepps användningen. Den första är en sekularism som fungerar som modell för ett statsskick där det religiösa är i någon mån separerat från den offentliga politiken. Detta betonas för att bevara neutralitet i förhållande till mångfalden av

¹⁹ Se härtill Crockett 2011, 2.

²⁰ Se härtill Cavanaugh 2009, 15-56. Arne Rasmusson förklarar att det finns en modern tendens att använda sig av vetenskap som, så som han uttrycker det, ”a powerful tool to legitimize and exclude different discourses and arguments from the wider public discussion on morality and politics” (Rasmusson 2012, 199-200).

²¹ Sindre Bangstad hävdar däremot att det vore mera ändamålsenligt att tala om *sekularismer* (pluralis) eftersom det inte finns någon given tolkning av begreppet och ska alltid ”förstås i ljuset av specifika kulturella, politiska och samhälleliga kontexter”. Se härtill Bangstad 2009, 21, 43. Se även Stepan 2011, 114-115.

religioner, för att bevara friheten för alla individer att vara verksamma i samhället och för att bevara möjligheten för alla medborgare – religiösa som icke-religiösa – att vara en aktiv del i den demokratiska processen. En sådan form av sekularism behöver inte förhålla sig negativt till religion, utan sekularism förstås enbart som en aktiv strävan efter neutralitet i förhållande till olika samhällsaktörer. Casanova kontrasterar en sådan sekularism mot en som betonar att religioner utgör ett problem. Då tar sekularismen en ideologisk form, och Casanova särskiljer mellan två olika typer av en sådan ideologisk sekularism. Den första typen av ideologisk sekularism kallar han för ”filosofisk-historisk” sekularism och är förankrad i filosofier som förstår sekularism som en historisk utveckling och ”mognad” av människans verklighet och som därför reducerar religion till en form av naivitet. Den andra formen av ideologisk sekularism beskriver han som ”politisk” sekularism där religion förstås som en otillräcklig rationalitet för samhällets organisering och bör därför inte ha någon plats i den offentliga diskursen.²²

Oberoende om den ideologiska sekularismen riktas till en filosofisk diskussion eller till en aktiv strävan att rena den offentliga politiken från religiöst inflytande, utgår den enligt Casanova från ett narrativ om människans befrielse från religion. Sekularisering kan enligt detta narrativ förstås som en naturlig utveckling människan genomgått efter upplysningen. Den har möjliggjort utvecklingen av sekulära individer som tänker rationellt och handlar autonomt i motsats till religiösa som varken är fria, självständiga eller rationella.²³

Det finns alltså en skillnad i hur de båda typerna av sekularism relaterar till religion. Medan den ideologiska sekularismen står i motsättning till religion, behöver inte den som fungerar som modell för ett statsskick göra det. Så som teologen Rowan Williams argumenterar behöver inte en sådan sekularism – som han beskriver som ”procedurell” – vara något hot mot religioner och kan t.o.m. uppmuntra religioner att arbeta för större kulturellt utbyte sinsemellan.²⁴

Medan en sådan procedurell sekularism kan ge upphov till positiva effekter bland religiösa, menar Casanova samtidigt att den alltid i någon mån riskerar att avskilja religion från det offentliga rummet genom att avgränsa dess möjligheter att fungera i det offentliga livet. Precis som den ideologiska

²² Casanova 2011, 66-67. Se även Bangstad 2009, 31-32.

²³ Casanova 2011, 68-69.

²⁴ Williams 2012, 2-4. Calhoun, Jurgensmeyer och VanAntwerpen i sin tur beskriver sådan sekularism som inte bygger på ett narrativ om att religion tillhör ett naivt förflutna som ”kosmopolitisk”. De skriver: ”We might, by contrast, think of cosmopolitanism as something to be achieved through the connections among all of the people who come from, are rooted in, and belong to different traditions, different social structures different countries and different faiths. There is a profound difference between an ideology of escape and an ideology of *ecumena*.” (Calhoun, Jurgensmeyer & VanAntwerpen 2011, 20).

sekularismen förutsätter nämligen den procedurella sekularismen att det finns en separation mellan religion och politik. Därför blir en viktig fråga *hur* och *var* denna separation ska ske. Som Casanova argumenterar är det i dessa fall som en ideologisk sekularism tenderar att betonas för att kunna bevara den pluralistiska freden mellan olika religioner.²⁵ Av den anledningen kommer det ständigt att finnas en betoning av att det offentliga livet måste vara befriat från religion i ett liberalt samhälle.

Ur ett liberalt perspektiv kan religion även kritiseras för att den utmanar liberalismens första grundläggande värde, enligt Heywoods karakterisering, nämligen att individen är fri att själv sträva efter den föreställning om det goda som hen själv valt. Religioner föreställs nämligen kunna utöva en tvingande auktoritet över dess anhängare så att de måste rikta sina liv efter de grundläggande förutsättningar som den religiösa traditionen förvaltar. Individen är då inte fri att eftersträva det goda så som hen själv föreställer sig det. Istället är hen bunden till sin religiösa tradition med begränsade möjligheter att lösgöra sig från den ”fångenskap” den orsakar.

Enligt den liberala logiken kan denna form av fångenskap i dess mest radikala form leda till *fanatism* eller *fundamentalism* eftersom dessa innebär den fullkomliga förlusten av individens egen förmåga att fatta rationella beslut om sitt eget liv. Individuell frihet ersätts då med blind efterföljelse.²⁶ För att undvika en sådan eller andra former av religiös fångenskap bör därför inte enbart samhället i stort befrias från religiösa traditioners dominans. Även individer måste befrias från den tvingande lojalitet som den egna traditionen påbjuder.

Ur ett liberalt perspektiv kommer det därför finnas skäl att inte godtyckligt acceptera religioners roll i det offentliga livet, utan även kritiskt granska deras verksamhet så att inte den riskerar att fångsla sina medlemmar i en form av trældom. Av den anledningen kommer sekularism att vara en vanligt förekommande ideologisk strömning inom liberala samhällen så att

²⁵ Casanova 2011, 69.

²⁶ Se här till Sigurdson 2009, 63-64. Bland annat David Hume argumenterade för att fundamentalism och fanatism var en inneboende tendens hos religion när han hävdade att de präglas av vidskepelse och entusiasm. Vidskepelse (som han identifierade med den romersk-katolska kyrkan) bygger på, som han skriver, “[weakness], fear, melancholy, together with ignorance”. Denna ger enligt Hume vidare upphov till “ceremonies, observances, mortifications, sacrifices, presents, or in any practice, however absurd or frivolous, which either folly or knavery recommends to a blind and terrified credulity”, detta i syfte att tämja gudomliga krafter. Entusiasm (som Hume identifierade med protestanter) bygger på, som han skriver, “[hope], pride, presumption, a warm imagination, together with ignorance”. Den galna fanatikern menar han därför ”delivers himself over, blindly, and without reserve, to the supposed illapses of the spirit, and to inspiration from above”. Se här till Hume 1741. Se även Taylor 2011a, 352; Buckle 2007, xvii.

inte religioner ges ett allt för stort inflytande, varken i det offentliga livet eller över enskilda individer.²⁷

Denna form av sekularism som liberalismens logik uppmuntrar till – en som aktivt motarbetar religioners inflytande i det offentliga livet och som förpassar religioner till en privat sfär i tillvaron – beskriver jag som *liberal sekularism*. Denna liberala sekularism kan bestämmas utifrån två emancipatoriska principer som samtidigt sammanfattar den ovan förda beskrivningen.²⁸

Den första emancipatoriska principen uttrycker att *individen är befriad från religion och är därför fri att själv ingå sådana sociala kontrakt hen själv behagar*. Jag kallar denna princip för *den emancipatoriska samtyckesprincipen*. Anslutningar till religiösa traditioner ska enligt liberalt tänkande aldrig vara påtvingade utan självvalda. Ett syfte med det liberala samhället är därför att skapa förutsättningar för ett samhälle där individen förmår vara fri från religion om hen så behagar. Detta är däremot garanterat utifrån den grundförutsättning som den andra emancipatoriska principen fastställer.

Den andra emancipatoriska principen uttrycker att *samhället är befriat från religiös rationalitet och ska istället utgå från sekulär rationalitet*. Denna princip väljer jag att kalla *den emancipatoriska sekularitetsprincipen*. Genom att det offentliga livet har neutraliserat eller marginaliserat religiös rationalitet, har sådana juridiska och ekonomiska strukturer kunnat skapas som är oberoende och neutrala i förhållande till individens strävan efter det goda. Utifrån dessa sekulära grundförutsättningar kan samhället medla mellan motstridiga föreställningar om det goda, och på det sättet kan våldsamma konflikter begränsas.

När det offentliga livet består av en stor pluralism av olika religiösa (och icke-religiösa) uttryck kommer det att bli angeläget att reda ut vilka samhällsprinciper som behövs för att vitt skilda människor med olika föreställningar om det goda ska kunna leva och samarbeta tillsammans, medan man på samma gång minimerar risken för våldsamma konflikter mellan dessa individer. Hur ska alltså individer leva tillsammans utan att ta livet av varandra?²⁹ En anledning till att liberal sekularism fått ett sådant inflytande i framför allt västvärlden är för att den påstås kunna vara ett svar till denna dominanta politiska fråga.

²⁷ John Locke skriver därför: “[The] church remains always as it was before, a free and voluntary society. It neither acquires the power of the sword by the magistrate’s coming to it, nor does it lose the right of instruction and excommunication by his going from it. This is the fundamental and immutable right of a spontaneous society, that is has to remove any of its members who transgress the rules of its institution; but it cannot, by the accession of any new members, acquire any right of jurisdiction over those that are not joined with it” (Locke 1689).

²⁸ Jfr Caputo 2013, 29-30.

²⁹ Se här till MacIntyre 1988, 210.

Liberalismens betydelse för att skapa goda förhållanden för fredlig samexistens ska inte underskattas. Tack vare liberalismens paradigm har många länder lyckats skapa sådana juridiska och ekonomiska förutsättningar som tillåter att en stor pluralism av oliktänkande och olikhandlande människor har kulturellt utbyte med varandra, medan man på samma gång i någon mån bevarar samhällsfreden. På samma gång har den sekularistiska tendensen som så lätt följer i liberalismens kölvatten bidragit till att religioners utrymme minskat i det offentliga livet. På många sätt har den sfär för religiositet som därmed skapats varit ändamålsenlig eftersom den tillåtit att religioner fått utöva och utveckla sin religiositet relativt ostört från yttre inflytande. Däremot har detta fört med sig kostnaden av frånvaro i det offentliga livet, och denna principiella distans mellan religion och i första hand den offentliga politiken kommer antagligen att bevaras så länge som den liberala sekularismen två emancipatoriska principer framhålls och institutionaliseras i samhället.

Däremot finns det tendenser i samtiden som pekar mot att just denna distans både kan problematiseras och ifrågasättas.

Religionens återkomst

Statsvetaren Justin Beaumont pekar på en ny trend i samhällskonstellationen i många västländer med att hävda: "The public resurgence of religion is arguably one of the defining features of the twenty-first century, contrary to the modernist and secularist assumptions of much of the twentieth".³⁰ Som Beaumont antyder har det som kallats för "religionens återkomst" kommit för många som en överraskning. Under stora delar av 1900-talet var det nämligen allmänt vedertaget bland framför allt sociologer att religioner skulle i och med en allt större moderniseringsprocess tappa sitt inflytande för att en dag t.o.m. försvinna. Denna "sekulariseringstes" har däremot de senaste årtiondena i allt större utsträckning ifrågasatts. Det verkar inte längre självklart att religion har ett bäst före datum och att framtiden därför är icke-religiös.³¹ Bland annat sociologen Peter J Berger, som tidigare varit en ledande föreläsare av sekulariseringstesens, har därför behövt backa i sina tidigare antaganden. Han skriver:

[The] assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions [...], is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of

³⁰ Beaumont 2010, 8.

³¹ Kristensson Ugglå 2015, 115-117; Furseth & Repstad 2005, 108.

literature by historians and social scientists loosely labelled "secularization theory" is essentially mistaken.³²

Religion verkar alltså ha gjort uppror mot en mer eller mindre lika självpåtagen som påtvingad privatisering. Några historiskt signifikanta uttryck för religioners nya synlighet är exempelvis den Iranska revolutionen 1979 som ersatte en mer eller mindre sekulär regent med ett kalifat samt framväxten av den amerikanska evangelikala högern som politisk aktör. Kanske det mest påtagliga exemplet från det senaste årtiondet var attackerna mot World Trade Center den elfte september 2011.³³ Från att ha varit förhållandevis osynliggjord har alltså religion blivit något som återkommit till det offentliga samtalet, en tendens som teologen Elena Namli insiktsfullt sammanfattat genom att hävda att man igen "bävar inför Guds namn".³⁴

En av dem som uppmärksammat denna tendens är sociologen Jürgen Habermas. Habermas är intressant i den meningen att han tidigt i sin karriär utgick från religionens sannolika försvinnande och välkomnade även denna utveckling. Hans tänkande har däremot sedan dess genomgått flera utvecklingssteg. Det första utvecklingssteget var att hans hopp om religioners försvinnande med tiden ersattes med en betoning av behovet av religioners privatisering. Hans tänkande i denna fråga skulle däremot genomgå ytterligare en utvecklingssteg. Numera argumenterar han för att religion inte bör begränsas till en privat sfär i tillvaron. Istället bör religiösa, precis som icke-religiösa, ges enligt honom samma möjlighet till en offentlig närvaro.³⁵ År 2004 höll han ett uppmärksammat tal på ett seminarium tillsammans med teologen Joseph Ratzinger (senare påve Benedictus XVI) där hans utveckling i denna fråga blev tydlig. Han sade:

The neutrality of the state authority on questions of world views guarantees the same ethical freedom to every citizen. This is incompatible with the political universalization of a secularist world view.

³² Berger 1999, 2.

³³ Se härtill Gorski, Kyuman Kim, Torpey & VanAntwerpen 2012, 3.

³⁴ Sveriges Radio 2009. Av samma anledning skriver Monica Duffy Toft, Daniel Philpott och Timothy Samuel Shah följande: "Earlier confined to the home, the family, the village, the mosque, synagogue, temple and church, religion has come to exert its influence in parliaments, presidential palaces, lobbyists' offices, campaigns, militant training camps, negotiation rooms, protest rallies, city squares, and dissident jail cells. Workplaces increasingly are the sites of prayer rooms and small-group Scripture studies. Even sporting events now feature conspicuous prayers by players and coaches, huddled together in supplication to the Almighty. Once private, religion has gone public. Once passive, religion is now assertive and engaged. Once local, it is now global. Once subservient to the powers that be, religion has often become 'prophetic' and resistant to politicians at every level" (Duffy Toft, Philpott & Samuel Shah 2011, 3).

³⁵ Se härtill Portier 2011, 426.

When secularized citizens act in their role as citizens of the state, they must not deny in principle that religious images of the world have the potential to express truth. Nor must they refuse their believing fellow citizens the right to make contributions in a religious language to public debates.³⁶

En anledning till att Habermas utvecklat sitt tänkande i denna fråga är för att sekulariseringstesens visat sig vara ohållbar på ett generellt plan. Det finns helt enkelt inte tillräckligt med belägg för att anta att religion håller på att försvinna, även om man kan iaktta ett slags sekulariseringsmönster i en europeisk kontext. När man granskar statistik kring européers förhållande till religion har bl.a. många (särskilt yngre) européer i tilltagande grad börjat framhålla religionens negativa sidor mer än dess positiva. Dessutom, trots att många européer kan ha en positiv bild av religion och är t.o.m. medlem av något religiöst samfund, håller deltagandet i framför allt organiserade former av religionsutövning på att avta.³⁷ Det som syns tendensmässigt i Europa är att en medlem i en viss religion inte nödvändigtvis deltar i den aktiva religionsutövningen, utan lämnar över det ansvaret till andra engagerade. Individens personliga engagemang begränsas därför till personligt val där man engageras i det religiösa livet efter behov, t.ex. i samband med dop, vigslar och begravningar.³⁸ Det är därför fråga om en religiositet som är på individens villkor, vilket innebär att kopplingen till religiösa traditioner blivit otydlig. Detta menar teologen Ola Sigurdson även haft betydelse för hur religiösa institutioner utvecklats i ett samhälle som formats av ett liberalt paradigm. Medan religiösa institutioner och traditioner ansågs fostra människans tro, har det därför istället blivit individens beslut kring den egna tron som instruerar hur religiösa institutioner och traditioner formas,³⁹ en tendens som är helt i linje med den liberala betoningen av individualism och individuellt samtycke som präglar mycket av liberala demokratier.

Som generell uppfattning kan man däremot konstatera att modernisering inte fungerar i en given linjär bana, utan kommer, som teologen Luke Bretherton konstaterar, att variera bl.a. beroende på om den mottagits genom kolonialism eller påtvingats av en härskaelit. Den kommer även enligt honom att variera beroende på när moderniseringsprocessen startat, t.ex. när ett samhälle anammade en kapitalistisk modell för samhällskon-

³⁶ Habermas 2006, 28.

³⁷ Se här till Graham 2013, 4-7.

³⁸ Se här till Davie 2006, 24-29. Se även Davie 2002, 19-20; Sigurdson 2009, 32.

³⁹ Sigurdson 2009, 34. Detta har gjort att religion i princip gjorts till en aktör bland många andra på konsumtionsmarknaden. Se här till Davie 2006, 29; Jeanrond 1995, 8; Moberg & Granholm 2015, 110-113. John Drane har gjort en träffande sammanfattning av denna "konsumistiska" tendens genom att beskriva den som "The McDonaldization of the Church". Se här till Drane 2000.

omin.⁴⁰ Det går dessutom inte heller att påvisa att modernisering av nödvändighet leder till minskad religiositet. Tvärtom kan man se en ökning av religiöst engagemang i framför allt Asien och södra halvklotet vid sidan av ökad modernisering.⁴¹ Sådana samhällsvariationer ger därför upphov till olika banor för ett samhälles modernisering vilket även ger upphov till flera olika sorters moderna samhällen, vissa med en mindre religiös synlighet, medan andra har en tydligare religiös synlighet.⁴² Sociologen Grace Davie har därför argumenterat för att Europa bör förstås som ett ”undantag” istället som en mall för övriga samhällets modernisering. Hon skriver:

It is simply not the case that the patterns of religious activity discovered in Western Europe are those of the modern world more generally. Indeed, if anything, the reverse is true. In terms of the parameters of faith of the modern world, the European case is beginning to look increasingly like an exception – a statement that many Europeans find hard to accept in that it flies in the face not only of their own experience, but of deeply embedded assumptions. Europeans are prone to believe that what they do today everyone else will do tomorrow.⁴³

Eftersom moderniseringen inte har en given riktning, finns det enligt Davie även skäl att ifrågasätta att modernisering av nödvändighet innebär sekularisering eftersom detta samband inte kunnat påvisas. Istället kan ett samhälle vara modernt och religiöst på samma gång. Casanova framhåller att detta är en aspekt av sekularisering som i första hand lyfts fram av postkoloniala tänkare. Han hävdar att de förmår se den europeiska sekulariseringsprocessen för vad den var, nämligen en partikulär kristen och post-kristen historisk process och inte, som européer enligt Davie tenderar att tänka, en generell eller universell process som människan och samhället har genomgått eller ska genomgå.⁴⁴

Förutom att sekulariseringsten kritiserats för att vara oprecis och direkt felaktig har även en annan kritik växt fram där man frågar sig om tesen osynliggjort en del aspekter i det offentliga livet som man strikt ideologiskt inte velat se. Sociologen Craig Calhoun argumenterar t.ex. för att religion alltid haft en aktiv roll i offentligheten, och som exempel nämner han bl.a.

⁴⁰ Bretherton 2010, 11.

⁴¹ Se härtill Graham 2013, 4-7.

⁴² Se härtill Casanova 2006. Av den anledningen har sociologen Schulz Eisenstadt konstaterar att en mera korrekt beskrivning av modernitet är att tala om *multipla moderniteter* istället för att se moderniteten som en välavgränsad och linjär företeelse. Se härtill Eisenstadt 2000. Se även Sigurdson 2009, 29.

⁴³ Davie 2002, ix-x. Se även Davie 2006; Casanova 2011, 64-65; Furseth & Repstad 2005, 117; Sigurdson 2009, 32.

⁴⁴ Casanova 2011, 64-65; Furseth & Repstad 2005, 117.

”the social gospel” och rörelser för medborgerliga rättigheter i Amerika, anti-slaveri rörelser i protestantismens Europa under senare 1700-talet och missionsarbetets koppling med kolonisering.⁴⁵ Sigurdson påpekar på motsvarande sätt att religion, trots avsaknad av egentlig makt i det offentliga eller ens har några ambitioner på en sådan makt, har en stor betydelse i det civila samhället. Religion påverkar nämligen enligt honom ett samhälle genom att vara en aktiv del i människors liv. Denna närvaro i det privata påverkar deras visioner, värden och handlingsmönster, något som mer eller mindre direkt kommer att ha en betydelse för hur de agerar i det offentliga livet. Sigurdson skriver:

Om det civila samhället består av kyrkor, men också familjer, grannar, fackförbund, hjälporganisationer, och så vidare, och om det är här som olika grupper av människor försöker realisera sin mer eller mindre gemensamma föreställning om det goda livet, blir inte politikens oberoende av religion en självklarhet ens i en liberal demokrati.⁴⁶

Habermas menar för sin del att samhället håller på att utvecklas i en riktning där religioners del i det offentliga livet inte längre kan ifrågasättas.⁴⁷ Han anger tre skäl till att religioner fått en förnyad synlighet i Västvärlden. För det första har globala konflikter med ett tydligt religiöst element gjort att religion ökat i människors medvetande som, enligt honom, ”[undermine] the secularistic belief in the *forseeable disappearance* of religion and robs the secular understanding of any triumphal zest”.⁴⁸ För det andra får religion större nationell synlighet i och med att religiösa aktörer i allt större utsträckning engagerar sig i framför allt värdefrågor utifrån sina egna religiösa grundförutsättningar i det offentliga livet. För det tredje innebär tillströmningen av gästarbetare, emigranter och flyktingar in i västvärlden – speciellt från ”countries with traditional cultural backgrounds” som Habermas skriver⁴⁹ – en ökad synlighet av religiös mångfald i samhället. Enligt Habermas utgår nämligen inte alla dessa ”inflyttare” från att deras religiösa uttryck måste döljas i det offentliga, utan många låter öppet sin religiositet vara synlig. Religion blir av den anledningen mera synligt eftersom västerlänningen inte kan undvika religionens närvaro när hen t.ex. ser en kvinna på gatan iklädd en heltäckande slöja.⁵⁰

⁴⁵ Calhoun 2011, 79-80.

⁴⁶ Sigurdson 2009, 43.

⁴⁷ Se härtill Portier 2011, 426-427.

⁴⁸ Habermas 2008, 20.

⁴⁹ Habermas 2008, 20.

⁵⁰ Habermas 2008, 20-21. Se även Moberg, Granholm & Nynäs 2012, 4.

Dessa förändringar har bidragit till att 2000-talet blivit, för att använda mig av statsvetaren Marie Demkers ord, ”religionens århundrade”.⁵¹ Det är bl.a. utifrån den växande insikten om den liberala sekularismens begränsningar som en följd av religionens återkomst som ett nytt tankemönster vuxit fram. Man talar allt oftare om *postsekularitet*.

Postsekularitet

Postsekularitet är samlingsnamnet för en växande tankeströmning inom bl.a. filosofi, teologi, samhällsvetenskap, litteraturvetenskap och konstvetenskap, som på olika sätt tillvaratar kritiken mot sekulariseringstesens antaganden samt försöker förstå implikationerna för bl.a. det offentliga livet och dess aktörer i och med religionens återkomst. Fastän begreppet postsekularitet har en historia som sträcker sig ända till 1966⁵² är det i synnerhet sedan slutet av 1990-talet som begreppet fått större spridning. Det finns däremot en viss meningsskiljaktighet i hur begreppet bör användas. En distinktion som ofta görs är huruvida postsekularitet anger ett nytt samhällsligt fenomen där samhället var sekulärt för att nu istället bli postsekulärt, eller om det anger en förnyad medvetenhet om den privilegierade ställning sekularitet har i västerländska samhällen. Dessutom kommer dess användning ytterligare att variera beroende på inom vilket forskningsområde begreppet diskuteras. Därför har begreppet utvecklats i många olika och ibland även motstridiga betydelser.⁵³

Gemensamt mellan alla dessa motstridiga betydelser är däremot att de utgår från någon föreställning om det *sekulära* som postsekularitet tydligen är ”post” till. Det är inte ovanligt att man i både akademiska sammanhang och i vardagstal diskuterar sekularitet, men precis som att det inte finns någon enhetlig förståelse av hur det postsekulära ska definieras är det inte heller självklart hur sekularitet ska förstås. Det är inte heller självklart hur det sekulära relaterar till termerna sekularisering och sekularism och på vilket sätt dessa termer skiljer sig från varandra.⁵⁴ Därför framhåller filosofen Charles Taylor att det är viktigt att diskutera hur dessa begrepp används: ”Either we stumble through tangles of cross-purposes, or else a rather mini-

⁵¹ Demker 2011. Monica Duffy Toft, Daniel Philpott och Timothy Samuel Shah har skrivit en bok som gör ett liknande påstående genom att hävda att 2000-talet är ”Guds århundrade”. Se härtill Duffy Toft, Philpott & Samuel Shah 2011.

⁵² Sociologen James A Beckford hävdar att begreppet första gången påträffas i sociologen Andrew Greeleys artikel ”After Secularity. The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript” (Beckford 2012, 2).

⁵³ Se härtill Beckford 2012; Graham 2013, xiv; Molendijk 2015; Gorski, Kyuman Kim, Torpey, VanAntwerpen 2012, 12-14.

⁵⁴ Se härtill Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011; Casanova 2011, 54.

mal awareness of significant differences can lead us to draw far-reaching conclusions that are very far from the realities we seek to describe”.⁵⁵

För att få klarhet i vilken förståelse av postsekularitet jag utgår från i denna undersökning blir det därför relevant att diskutera hur jag förstår sekularitet. Här kan Casanovas tredelade distinktion mellan olika förståelser av det sekulära vara ändamålsenlig.⁵⁶ Det första sättet som man enligt honom kan förstå det sekulära är i form av en ”enkel” sekularitet som beskriver upplevelsen av att leva i en sekulär värld där det religiösa livet ses som ett alternativ bland andra. Det andra är en ”självständig” eller ”exklusiv” sekularitet där livet utan religion ses som en naturlig och självklar grundhållning i livet. Det tredje alternativet beskriver Casanova som ”sekularistisk” sekularitet som beskriver upplevelsen av att vara fri från religion och t.o.m. att ha befriats från religion till förmån för människans frihet och självförverkligande.⁵⁷ Det är även primärt i denna tredje form som den liberala sekularismen förhåller sig till det sekulära.

Beroende på vilken förståelse av det sekulära forskaren använder sig av kommer det därför i stor utsträckning att variera vad man menar med postsekularitet. Som teologen Josef Bengtson konstaterar skulle det däremot vara svårt att veta vad det postsekulära kunde betyda om man använder sig av sekularitet i den första betydelsen. Att tänka att föreställningen om det sekulära plötsligt skulle försvinna känns otänkbart. Postsekularitet i den här betydelsen skulle kräva en radikal form av ”återförtrollning” av världen som gjorde att världen igen blev exklusivt religiös. Trots att religionens återkomst utmanar det sekulära som en självklar samhällsgrund finns det däremot inga samhällstendenser som antyder att en sådan radikal återförtrollning av världen håller på att ske.⁵⁸ I den andra betydelsen skulle däremot postsekularitet innebära ett erkännande av att det finns en annan sfär i tillvaron än en strikt sekularistisk. Postsekularitet skulle därmed vara kopplad till en känsla av religiöst uppvaknande som radikalt utmanar en strikt objektiv och teknifierad sekularitet. I den tredje formen blir postsekularitet ett uppvaknande av en annan form där man når insikt om sekularitetens förutsättningar. Detta innebär däremot inte nödvändigtvis att man blir religiös igen, men att man öppnar sig för de sanningsanspråk religioner bär på och avvisar dem inte

⁵⁵ Taylor 2011b, 31.

⁵⁶ På ett liknande sätt diskuterar Josef Bengtson hur postsekularitet kan förstås i boken *Explorations in Post-Secular Metaphysics* (2015). Se härtill Bengtson 2015, 13-14.

⁵⁷ Se härtill Casanova 2011, 60.

⁵⁸ En sådan exklusiv religiositet i samhället skulle likna det som Taylor beskriver som en ”förtrollad” verklighet som han menar dominerade under medeltiden. Se härtill s. 56 i denna undersökning. Han menar däremot att de medeltida samhällsstrukturer som upprätthöll denna verklighet försvunnit. Därför kan inte en föreställning om det sekulära försvinna eftersom det inte kan ske någon återgång till den medeltida verklighet som fungerade oberoende föreställningar om det sekulära. Se härtill Taylor 2007, 61.

med detsamma som irrationellt nonsens. Istället försöker man se vilka möjligheter det finns att anamma ett religiöst tänkande i bl.a. det offentliga livet. Samtidigt blir man medveten om den sekulära grund det västerländska samhället utgår från, vilket innebär att man aktivt kan börja ifrågasätta, utveckla eller överge denna.⁵⁹

Det är i den tredje formen jag kommer att använda mig av begreppet i denna undersökning. Hela paradigmet om postsekularitet kan nämligen ställas i direkt kontrast till den liberala sekularismen. Postsekularitet kan bl.a. synliggöra att den sekularitet och medföljande sekularistiska tendens som det liberala samhället velat upprätthålla har begränsat i synnerhet religiösa människors förmåga att vara aktiva aktörer i det offentliga livet, framför allt i det politiska livet. Medan den liberala sekularismen ser detta som en stor seger utifrån den emancipatoriska sekularitetsprincipen, kan detta ifrågasättas ur ett postsekulärt perspektiv. Är det faktiskt så att religioner av nödvändighet måste uteslutas ur det offentliga livet, eller kan deras närvaro ses som en möjlighet och t.o.m. som nödvändig? Om svaret är ja på den senare frågan, varför ska i så fall sekulär rationalitet ha en privilegierad ställning i det offentliga livet? Förmår verkliga sekulär rationalitet erbjuda det offentliga livet en oberoende och neutral utgångspunkt för det offentliga livet, eller utgår även den från sådana grundförutsättningar som mindre handlar om ”fakta” än vad den handlar om värderingar?

Eftersom det postsekulära kan förstås som en reaktion mot den liberala sekularismen, kommer en viktig fråga för det postsekulära vara hur det offentliga livet och dess politik bör förstås för att vara förenliga med de insikter som det postsekulära erbjuder. Postsekularitet kan av den anledningen beskrivas som dels ett *deskriptivt* projekt som omvärderar det sekulära samt ett *normativt* projekt att föreställa en ny samhällsordning.⁶⁰

Postsekularitet kan alltså uppfattas som en kallelse till reflektion om vad västerländsk sekularitet bygger på och vilken situation det liberala västerländska samhället nu befinner sig i. Den väcker samtidigt frågan *vilken* offentlighet man vill se i framtiden, och till skillnad från vad den liberala sekularismen proklamerar är det inte nödvändigtvis så att den offentligheten måste vara befriad från religion. Teologen Elaine Graham beskriver därför postsekularitet på följande sätt:

The post-secular represents the emergence of a new kind of public square in which religion is newly resurgent, and yet its legitimacy as a form of public reason continues to be hotly contested. The political tension at the heart of the post-secular, therefore, is this: while the resurgence of religion is regarded by many as prompting a muchneeded

⁵⁹ Bengtson 2015, 13-14.

⁶⁰ Bengtson 2015, 14-17.

moral rejuvenation of secular society, for others this new eruption of faith continues to represent a dangerous breach of the neutrality of the public sphere.⁶¹

Som Graham konstaterar synliggör det postsekulära paradigmet behovet av att reflektera över hur det offentliga livet är strukturerat och hur förhållandet mellan olika aktörer fungerar där. Men hon framhåller även att det är ett projekt som riskerar att utmana det offentliga livets möjlighet att fungera som neutralitetsgarant. Den tänkare vars bidrag främst uppmärksammats för hans försök att beskriva en postsekulär offentlighet som dels är inklusiv, dels bevarar neutraliteten, är Habermas. Medan han som sagt tidigare haft en restriktiv linje i fråga om religioners roll i det offentliga livet, har han reviderat sitt tänkande i ljuset av religioners förnyade synlighet.

Två nivåer för det offentliga livet

Den grundläggande liberala föreställningen att religioner endast har någon legitimitet som en privat verksamhet och därför ska vara frånskillda det offentliga livet, ter sig orimlig i Habermas tänkande. Därför vill han, istället för att söka nya vägar för ytterligare uteslutning av religion, finna vägar där religion har en naturlig och viktig plats i det offentliga livet. Han skriver: "[In] the present context what is most important to me is the image of an inclusive civil society in which equal citizenship and cultural difference complement each other in the right way".⁶²

En ny offentlig politik måste därför föreställas som inte löser pluralismens utmaning genom uteslutning, utan genom inkorporering av alla aktörer i det offentliga livet. Habermas frågar därför: "How should we see ourselves as members of a post-secular society and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious worldviews?"⁶³

Habermas föreställer sig att detta ska ske genom en "komplementär inlärningsprocess" ("complementary learning process") mellan religiösa och sekularister. Den enda vägen framåt är enligt honom ett samhälle där stridsyxorna begravs så att gamla fiender istället kan mötas i det offentliga för ett gemensamt utbyte av de värdefulla bidrag båda har att ge till det offentliga livet. Han konstaterar däremot att detta kommer med en särskild utmaning för *sekularister* till skillnad från *sekulära*. En sekulär menar han förhåller sig likgiltig eller agnostisk till religiösa påståenden och har därför inget särskilt behov av att kritisera religiösa påståenden specifikt p.g.a. deras religiösa

⁶¹ Graham 2013, xviii. Se även Mahmood 2006, 346-347.

⁶² Habermas 2008, 24.

⁶³ Habermas 2008, 21.

natur. Sekularister däremot är kritiska till religiösa doktriner, och dess inflytande i den offentliga politiken i synnerhet, eftersom de strider mot en materialistisk syn på tillvaron. Sekularisternas utmaning blir därför att se förbi sin ideologiska sekularism för att istället välkomna att religiösa föreställningar om ett gott samhälle uppmärksammas och värderas i det offentliga livet.⁶⁴

Habermas konstaterar att religioner överlag lyckats med en sådan komplementär inläring eftersom religiösa utan större dramatik anpassat sitt liv utifrån de konstitutionella förväntningar som finns i samhället. Han argumenterar för att denna anpassning inte varit påtvingad religioner, utan är en som religioner i dialog med den sekulära konstitutionen gradvis anpassat sig efter: "Learning processes can be fostered, but not morally or legally stipulated".⁶⁵

Religioner har alltså enligt Habermas genomgått en inlärningsprocess där deras "mentalitet" till staten med tiden ändrats. Detta kräver däremot att religioner varit öppna för denna inlärningsprocess, vilket Habermas nu hoppas även sekularister ska kunna vara. De måste upphöra att vara sekularister för att istället bli sekulära som inte upplever att det är givet att religioners inflytande i den offentliga politiken ska begränsas. Inlärningsprocessen måste bli komplementär: "A *complementary learning process* is certainly necessary on the secular side unless we confuse the neutrality of a secular state in view of competing religious worldviews with the purging of the political public sphere of all religious contributions".⁶⁶

Habermas föreställer sig en offentlighet där det sker ett ömsesidigt utbyte mellan olika religiösa och icke-religiösa aktörer och där detta utbyte sker utan att någon marginaliseras p.g.a. av sin religiösa eller icke-religiösa övertygelse. Trots att han är positivt inställd till att religioner ges inflytande i det offentliga livet, varnar han däremot för att religiös mångfald i det offentliga livet kan leda till våldsamma konflikter. Detta måste enligt honom tas på allvar så att inte det offentliga livets strukturer bryter ner p.g.a. sådana konflikter. Som Habermas konstaterar kan detta däremot ske enbart om de normer för fred som samhället ställer är möjliga att formulerade på ett språk som alla parter kan begripa. Trots att religiösa ska få en aktiv roll i den offentliga politiken och t.o.m. tillåtas bruka en sådan språkdräkt som är naturlig för dem, finns det alltså gränser för hur långt det språket kan tillämpas när det gäller den juridisk-konstitutionella statsapparaten. Den måste utgå från ett

⁶⁴ Habermas 2008, 27.

⁶⁵ Habermas 2008, 27-28. Man kan däremot fråga sig om inte Habermas gör en allt för generös tolkning av religioners acceptering av ett sekulärt juridiskt system. Det må precis som han hävdar stämma att religioner i Västvärlden relativt väl sedan modernitetens begynnelse lyckats anpassa sig till den rådande ordningen för samhället och ofta även varit aktiva i att skapa denna ordning. Däremot har inte alltid denna separation mellan det sekulära och religion skett utan konflikt. Se härtill Bangstad 2009, 26.

⁶⁶ Habermas 2008, 28. Se även Habermas 2010, 21.

neutralt, *sekulärt* språk eftersom endast ett sådant kan vara separerat från samma religiösa språk som ger upphov till de konflikter som sekularitet är ämnade att lösa.⁶⁷

Habermas lösning är därför i stor utsträckning ”liberal” i och med att han betonar att ingen religion får ges någon privilegierad ställning, medan han på samma gång menar att samhället bör organiseras utifrån sekulär rationalitet. Han framhåller däremot att denna sekulära rationalitet ofta utgått från en ideologiskt förankrad sekularism, som räknat med religioners slutliga försvinnande och som därför marginaliserat religioners plats i det offentliga livet. För att garantera att religioner ges möjlighet att ha en respekterad och värderad närvaro i det offentliga livet, föreslår han därför att man föreställer sig två skilda nivåer för det offentliga livet.

På den lägre nivån lever olika traditioner, religiösa som icke-religiösa, tillsammans och konfronterar varandra. Så som Habermas uppfattar denna nivå är det här som resurserna för samhällsbygget finns. Olika gemenskaper har olika bidrag som de kan ge till det offentliga livet, och tillsammans ska de arbeta för att finna pragmatiska lösningar för hur samhället ska organiseras. Habermas postsekulära insikt är alltså att religioner inte med detsamma kan uteslutas med motiveringen att de har begränsad rationell kapacitet, utan ska även de värderas för de potentiellt värdefulla bidrag de kan ge i samhället. Denna ”politiska” aktivitet ska däremot vara separerad från den juridisk-konstitutionella statsapparaten. Habermas skriver: ”[The] state’s neutrality does not preclude the permissibility of religious utterances within the political public sphere, as long as the institutionalized decision-making process at the parliamentary, court, governmental and administrative levels remains clearly separated from the informal flows of political communication and opinion formation among the broader public of citizens”.⁶⁸ Det finns alltså en övre nivå i samhället enligt Habermas tänkande som inte bör innehålla religiösa uttalanden, påståenden och argument eftersom dessa aldrig kan förstås utanför den arena där de görs.⁶⁹

Mer än översättning

Den juridisk-konstitutionella grund den övre nivån förvaltar är däremot inte oföränderlig. Olika tider för med sig olika utmaningar som kräver olika lösningar för att garantera en ändamålsenlig ordning i samhället. I arbetet med att tackla dessa utmaningar krävs en engagerad offentlighet enligt Habermas tänkande som bidrar till att möta de utmaningar samhället ställs inför. I det arbetet kan även religioner spela en viktig roll, men enligt Habermas blir det i så fall i den mån de lyckas *översätta* de angelägenheter de vill lyfta fram till ett

⁶⁷ Habermas 2008, 28. Se även Habermas & Taylor 2011, 68.

⁶⁸ Habermas 2008, 28.

⁶⁹ Se även Taylor 1994, 25-37.

sekulärt språk på den juridisk-konstitutionella nivån. I den lägre nivån finns det inget krav på att religiösa ska översätta sitt språk, utan de är fria att där uttrycka sina viljor utan något krav på att behöva översätta dessa i sekulärt språk. Om man däremot vill att detta språk ska ha någon inverkan i parlament, domstolar eller administrativa instanser, bör det översättas så att det ska gå att omfatta av alla.⁷⁰

Tankegången förefaller vara pragmatisk snarare än principiell i Habermas tänkande. Det finns en öppenhet att föra in religiös rationalitet i det offentliga livet i Habermas tänkande, men det är på samma gång en öppenhet som ser sekulär rationalitet som en given grund för det juridisk-konstitutionella arbetet. Religiösa ska alltså kunna vara aktiva i det offentliga livet, men religioners närvaro i det offentliga kan endast fungera om samhällets övre skikt styrs utifrån liberala icke-religiösa förutsättningar.⁷¹

Habermas har en viktig poäng när han skriver att det behöver finnas en övergripande överenskommelse av något slag, t.ex. en konstitutionell sådan, som motarbetar att bl.a. motstridiga religiösa uttryck leder till våldsamma konflikter. Man kan också hävda att Habermas skapar goda förutsättningar för att välkomna religioner in i den offentliga politiken. Det jag däremot vill problematisera i Habermas tänkande är specifikt två aspekter.

För det första bör man ifrågasätta huruvida det är möjligt att översätta ett religiöst språkbruk i sekulära termer. Bland annat Calhoun framhåller att det religiösa språket inte kan avskiljas från den kultur och sociala kontext som upprätthåller det till förmån för ett strikt sekulärt rationellt förhållnings-sätt. Hur kan språket överhuvudtaget fungera om det inte är förankrat i en kollektiv eller individuell historia? Han menar dessutom att i den mån religiösa översätter sitt språkbruk, kommer de att tvingas lämna bort en stor del av religionens innehåll för att kunna göra språkbruket begripligt. De tvingas då undvika en del angelägenheter som är viktiga för dem eftersom dessa angelägenheter inte enkelt låter sig översättas. Detta leder till att en stor del av det bidrag religiösa människor kan tänkas bidra med i det offentliga livet ute-

⁷⁰ Habermas 2008, 28-29; Habermas 2010, 22; Habermas 2011, 25-26. Se även Mendieta 2010, 12-13. Habermas inser att översättning kräver en kunskap som inte nödvändigtvis alla inom en gemenskap innehar. Därför föreslår han att gemenskaper utvecklar ett system där de väljer sådana kunniga i översättning att representera den egna "språk-grupperingen", som i sin tur får ansvaret att översätta gemenskapens viljor i den övre sekulära sfären (Habermas 2011, 25-26).

⁷¹ Filosofen Wayne Hudson antyder samma poäng när han skriver: "Postsecular civil society on my account is paradoxically consistent with the view that the state should regulate manifestations of religion and impose civil values, where need be, on forms of religious education and practice, provided it does so in ways that are constitutional, permitted by law and consistent with human rights, including the right to practise one's religion. Postsecular civil society is not an attempt to bring back confessional religion, which in the Islamic world in many countries has not withdrawn. But it is an attempt to distinguish prudential secularity from the repression of sacrality" (Hudson 2007, 153-154).

blir.⁷² Liberal sekularism riskerar därför att fostra en ”urvattnad” offentlighet som inte förmår ta tillvara det potential som bl.a. religiösa individer härbärgerar. Om man anammar Habermas tänkande kommer därför den juridisk-konstitutionella nivån inte ha tillgång till sådana resurser som en engagerad offentlighet erbjuder, och det kommer att vara en arena som religiösa inte fullt ut kan vara engagerade i.

Den andra invändningen berör huruvida sekularitet representerar en *neutral* utgångspunkt. För att det ska gå att översätta ett religiöst språkbruk i sekulära termer krävs att det sekulära språket kan fungera som en neutral medlare mellan olika språk-grupperingar. Det kravet skulle i så fall bygga på en föreställning om sekularitetens neutralitet. Neutralitet är däremot inget koncept som har ett givet innehåll. Istället utgår en föreställning om neutralitet från vissa tolkningsramar som sätter kriterier för vad som kan räknas som neutralt. Neutralitet är därför alltid fyllt med ett innehåll som kan användas för att tillåta att vissa angelägenheter ges tillträde till den offentliga politiken, medan vissa utesluts.⁷³ Rättsvetaren Rex Ahdar argumenterar för samma poäng när han skriver:

[No] philosophy or coherent belief system is neutral in the sense that none is indifferent, impartial or unbiased regarding its own nature or its key doctrines. Marxism is not “neutral,” in that sense, towards Capitalism nor to the claim to the right of private property; Catholicism is not neutral to Protestantism nor to the Protestant doctrine of sola Scriptura [...]. No philosophy, unless it is content with its own destruction, is indifferent to or accepting of tenets that directly contradict or undermine its own central premises.⁷⁴

⁷² Calhoun 2011, 85. Se även MacIntyre 1988, 371-374. Sarah Coakley gör en liknande poäng med en annan ”politisk” arena – den sekulära akademiska världen. Hon menar att teologins bidrag i det akademiska inte kan frånskiljas asketiska praktiker eftersom denna utmanar föreställningar om att sann kunskap kan erhållas oberoende en föreställning om Gud. Om teologer därför ska tvingas förbise denna praktik för att ett gott akademiskt samtal ska kunna ske, förbiser man det specifika bidrag teologen har att ge till akademien. Coakley skriver därför: ”[Such] a reconsideration lands us in a trans-religious plane of multiple, rich, and conflicting beliefs is undeniable; but it does not thereby follow that withdrawal to a falsely generic secular space holds any intellectual or moral advantages” (Coakley 2013, 85-86). Se även Coakley 2012, 10-11.

⁷³ Detta erkänner mer eller mindre en av 1900-talets största liberala tänkare, John Rawls, när han skriver: ”The principles of any reasonable political conception must impose restrictions on permissible comprehensive views, and the basic institutions those principles require inevitably encourage some ways of life and discourage others, or even exclude them altogether” (Rawls 1993, 195).

⁷⁴ Ahdar 2013, 415. Antropologen Saba Mahmood uttrycker en liknande tanke när hon skriver: ”[Political] secularism is not *merely* the principle of state neutrality or the separation of church and state. It also entails the reordering and remaking of religious life and interconfessional

Habermas kommer långt i sin formulering av ett postsekulärt samhälle och hans bidrag är en viktig och grundläggande pusselbit i den frågeställning som hela denna undersökning kommer att kretsa kring. Han menar att post-sekularitet innebär att upplysningen måste bli upplyst om sig själv. Detta innebär att man måste kunna se vad upplysningstänkandet med dess påföljande ideologiska sekularism gjort i samhället, och aktivt motarbeta genom strukturella samhällsförändringar de negativa följderna av uteslutning denna sekularism föranlett.⁷⁵ Det Habermas själv däremot verkar vara "oupplyst" om är att det postsekulära även har potential att utmana föreställningen att det offentliga livet högsta nivå av nödvändighet måste vara sekulär.

Habermas verkar understöda tanken att det juridisk-konstitutionella ska främst förstås som ett sätt att *teknifiera* samhällsrelationer. Det är även anledningen till att det sekulära upplevs som en ändamålsenlig grundläggande rationalitet för det offentliga livet eftersom den föreställs vara ett språk som är oberoende och neutralt, vilket innebär att varje normalt fungerande individ som helst ska kunna omfatta och tillämpa det språket. Habermas grundläggande syfte utifrån de insikter som det postsekulära innebär är därför att finna *praktiska* lösningar för hur det offentliga livet ska organiseras i det postsekulära paradigmet tankemått. Hans arbete kan därför sägas främst angripa ett juridiskt-konstitutionellt problem, där han försöker finna sådana strukturer som möjliggör att en mera radikal samhällelig pluralism. Det arbetet är berömvärdt och det är svårt att förneka att Habermas tänkande haft ett stort inflytande i arbetet för en mera inklusiv offentlighet för religiösa. På samma gång blir det klart att hans tänkande utgår från vissa liberala grundantaganden om det offentliga livet. Det innebär att sekularitet kommer fortsättningsvis att ha en dominerande position i samhället eftersom det endast är genom ett sekulärt språk som olika aktörer med motstridiga föreställningar om det goda föreställs kunna skapa sådana strukturella förutsättningar som undviker våldsamma konflikter.

Problemet är därmed inte organisatoriskt-praktiskt till sin natur. Problemet som jag ser det är *filosofiskt*, i betydelsen att Habermas modell inte tillräckligt väl lyckas göra de begreppsliga slutsatser som postsekulariteten innebär för förståelsen av det offentliga livet på *alla* dess nivåer. Frågan är närmast om man kan gå ett steg vidare längs den väg som Habermas börjat vandra på. Det skulle innebära att själva naturen för hur denna högsta juridiska-konstitutionella nivå och den verksamhet som sker där kan tänkas förändras och utmanas inom ramen för det postsekulära paradigmet.

Min frågeställning kommer alltså att bygga på den plattform som Habermas lagt, men i syfte att ta resonemanget vidare. Det är nämligen viktigt att

relations in accord with specific norms, themselves foreign to the life of the religious and peoples it organizes" (Mahmood 2016, 21).

⁷⁵ Se härtill Habermas 2010, 18.

uppmärksamma att det är specifikt det självklara i detta sekulära språk som det postsekulära paradigmet utmanar. Enligt postsekulär logik finns det nämligen inget sådant språk som är ”tekniskt”, i betydelsen att det är värde-neutralt. Istället framhålls att alla språk är laddade med specifika föreställningar om det goda. Och i den mån något språk, t.o.m. ett sekulärt sådant, tillåts få en dominerande ställning i samhället, kommer samhället vara underställt en specifik föreställning om det goda som eventuellt är i konflikt med andra föreställningar om det goda som finns i samhället. Det postsekulära paradigmet erbjuder därför en möjlighet att utmana föreställningen om att det är möjligt att formulera ett teknifierat språk för det offentliga livet. Istället skiftar betoningen på den föreställning om det goda som det offentliga livet förmedlar och som föreställts av både religiösa och icke-religiösa aktörer.

Frågan som därmed aktualiseras är: vad är i så fall detta ”goda” som det icke-teknifierade språket ska förmedla? Det är nämligen svårt att se hur ett sådant språk och dialogiskt sammanhang kunde uppnås eller gestaltas med tanke på att olika aktörer har olika föreställningar om vad detta goda är. Vilket ”språk” kan i så fall ha någon legitimitet utifrån postsekulära insikter? Det är explicit den frågan som filosofen Charles Taylor i min läsning försöker ge ett svar på.

Frihet, jämlikhet och broderskap

Taylors bidrag till den postsekulära diskursen kan inte underskattas. Bland annat hans bok *A Secular Age* (2007) har varit oerhört inflytelserik och hänvisas ofta till i akademiska arbeten kring det postsekulära. Likt Habermas anser även Taylor att en ny offentlighet måste utvecklas som är medveten om sekularismens aktiva uteslutning av religioner ur framför allt den offentliga politiken. Av den anledningen diskuterar han i bl.a. artikeln ”The Meaning of Secularism” (2010) hur grundförutsättningarna för denna nya offentlighet kunde beskrivas.

Taylor konstaterar att liberala demokratier alltid lever med utmaningen hur man kan undvika konflikter mellan religiösa och icke-religiösa aktörer i det offentliga livet. Han förklarar att det är för att garantera att konflikter undviks som sekularism (i betydelsen det aktiva motarbetande av religioner i det offentliga) åberopas. Endast genom att religiös rationalitet (och världs-åskådningar överlag) utesluts ur det politiska livet, påstås man kunna skapa en sådan politisk arena där alla politiska aktörer utgår från samma (sekulära) rationalitet. Däremot konstaterar Taylor att det inte finns någon tidlös rationalitet som kan erhålla en sådan legitimitet. Det finns inget sätt att prata och tänka som inte på samma gång innehåller en värdering, och den neutralitet Habermas antyder det sekulära språkbruket innehåller skulle Taylor

hävda inte kan existera.⁷⁶ Sekularism skapar inte enligt Taylor något tomt neutralt utrymme som fylls genom rationellt tänkande. Den enda neutralitet som kan existera i det offentliga livet är den som ständigt formas och omförhandlas i samhället utifrån de utmaningar som samhället ställs inför.⁷⁷

Taylor är alltså inte negativt inställd till idén om neutralitet och menar t.o.m. att det finns, som han skriver, ”zones of a secular state in which the language used has to be neutral”.⁷⁸ Detta är däremot inte tänkt som en neutralitet utan innehåll. Istället är det en neutralitet som arbetar utifrån den grundläggande premissen att ingen religiös eller icke-religiös åskådning ska ges en privilegierad ställning i samhället, och vars innehåll är under konstant förhandling.

Det finns därför en skillnad på perspektiv mellan Habermas och Taylors tänkande. Habermas vill skapa tydliga sekulära strukturer på det offentliga livets högsta nivå för att garantera ordning i ett samhälle fyllt med aktörer med motstridiga föreställningar om det goda. Taylor menar däremot att det finns, som han skriver, ”limits of proceduralism”⁷⁹ och vill istället betona att sådana strukturer inte kan fastställas i den mån ett tillräckligt ”tekniskt” språk kan erhållas. Habermas *ovanifrån-ner-perspektiv* ersätts därför istället med ett *nerifrån-upp-perspektiv* hos Taylor, där den rationalitet det offentliga livet utgår från och organiseras efter är under ständig omförhandling. Neutrala blir det offentliga livets rationalitet och dess påföljande strukturer enligt Taylors tänkande, först efter att den föreställning om det goda som denna neutralitet utgår från erhållits genom det aktiva arbetet av aktörer i det offentliga livet att föreställa detta goda. Poängen med en sådan betoning som Taylor gör är att religiösa och icke-religiösa ges inte enbart tillträde till en allmän offentlighet där man engageras i varandras liv så som Habermas föreslår. Detta gäller fortfarande. Detta samma engagemang kommer enligt Taylors tänkande *även* att prägla det offentliga livets högsta nivå. Det innebär däremot inte att de grundförutsättningar som föreställs där inte kan likna det som man vanligtvis kunde identifiera med ett sekulärt språkbruk. Det är däremot inte heller givet att det språket kommer att vara sekulärt.

Teologen Ingolf U Dalferth har argumenterat att ett postsekulärt samhälle är ett som varken är religiöst eller sekulärt, eftersom en sådan distinktion upplevs som otillräcklig för att kunna definiera en samhällelig identitet. Därför kommer inga normativa kriterier kunna ges till bl.a. samhällets civila, juridiska, politiska eller ekonomiska verksamhet utifrån distinktionen mellan det religiösa och det sekulära: ”[Religion] has ceased to be something to

⁷⁶ Se härtill Taylor 2011c, 46-48, 52-54.

⁷⁷ Taylor 2010, 24-25.

⁷⁸ Taylor 2011c, 50.

⁷⁹ Taylor 2016.

which a society has to relate in embracing, rejecting, prescribing, negating, or allowing it”.⁸⁰

Taylors tänkande är förenligt med det postsekulära samhälle som Dal-furth föreställer. Taylors tänkande öppnar för en attitydförändring till förstå-elsen av det sekulära och det religiösa, där denna distinktion inte spelar någon given roll för hur det offentliga livet ska beskrivas. Därför blir det inte givet att det offentliga livets högsta nivå ska utgå från sekulära grundförut-sättningar. Istället är de grundförutsättningar som det offentliga livet utgår från resultatet av det aktiva arbetet att föreställa det allmänna goda av olika aktörer med olika föreställningar om det goda.

Utmaningen med ett sådant arbete är enligt Taylors tänkande hur man ska kunna organisera och uppmuntra oliktankande och olikhandlande aktör-er att ta sig an ett sådant gemensamt projekt för det allmänna goda. Förutom en beskrivning av vad ett rimligt förhållningssätt ur ett postsekulärt perspek-tiv till det offentliga livet är, erbjuder han även några stipulativa grundförut-sättningar för att detta arbete ska kunna bli framgångsrikt. För att underlätta arbetet mot en offentlighet som är mera förenlig med postsekulära insikter, föreslår Taylor tre grundläggande värden. Dessa är inte givna – de kan bytas ut i den mån behovet finns – men fungerar enligt honom som en grundhåll-ning för religiösa och icke-religiösa aktörers arbete i det offentliga livet. Dessa värden är *frihet, jämlikhet* och *broderskap*.⁸¹

Taylor talar här om frihet i betydelsen religiös frihet vilket för honom innebär att ingen ska tvingas anamma en religiös övertygelse mot sin vilja. Däremot är man inte heller tvungen att ge upp sin egen religiösa övertygelse, utan man ska fritt ha möjlighet att utöva sin egen religion. Jämlikhet i sin tur ska garantera att ingen religion ska ha någon privilegierad ställning i samhället. Detta gäller däremot inte enbart för religioner. Ingen världsåskådning, om den så är religiös eller inte, ska ges en sådan särställning och kan därför inte ges någon officiell status. Broderskap (som naturligtvis även innefattar syster-skap)⁸² handlar enligt Taylor om att ge såväl religiösa som icke-religiösa lika stort ansvar i det politiska för förverkligandet av det allmänna goda. Detta innefattar även en demokratisk ”harmonisk” eller ”hövlighet” som möjliggör att alla som önskar kan vara en offentlig aktör samt värderas för de bidrag de gör i det offentliga livet, oberoende om man är religiös eller inte.⁸³

⁸⁰ Dalferth 2009, 8. Jfr Sigurdson 2009, 322.

⁸¹ Taylor 2010, 23. *Liberté, égalité, fraternité* har sitt ursprung i den franska revolutionen och används fortfarande som nationellt motto för Frankrike. (Om man t.ex. vänder på ett franskt en-euro eller två-euro mynt kommer man se detta motto ingraverat. Eftersom Taylor kommer från Quebec – den franska-talande området av Kanada – är det inte heller så konstigt att han diskuterar dessa som en grund för moderna demokratier.

⁸² Se härtill s. 41 i denna undersökning.

⁸³ Taylor 2010, 23-25. Se även Taylor 2007, 576; Taylor 2011c, 50-51. Taylor gör egentligen harmonisk och hövlighet till ett fjärde sekulärt värde, men konstaterar att han även kunde, som

Det är i arbetet med dessa värden som Taylor menar att man aktivt kan skapa en ny offentlighet som är inklusiv på offentlighetens alla nivåer. Däremot kan man inte leva med föreställningen om att tolkningen av dessa är givna (precis som liberala sekularister hävdar om det sekulära). Istället är det ett pågående tolkningsarbete som krävs för att tolkningarna ska reflektera samhällets medborgare och de utmaningar de är ställda inför. Utifrån de insikter som den postsekulära diskursen erbjuder innebär därför en postsekulär offentlighet ett sammanhang som inte utgår från *stabilitet* – i betydelsen att dess strukturer och rationalitet är givna – utan från ett pågående arbetet för det allmänna goda av fria och jämlika ”bröder” i det offentliga livet.

Taylor gör enligt min läsning samma postsekulära vandring som Habermas. Däremot vill Taylor gå lite längre på vägen istället för att stanna vid en given sekularitet för det offentliga livets högsta nivå. De tre värden Taylor föreslår är inte nödvändigtvis de enda tänkbara för formandet av en offentlighet som är postsekulär. Enligt Taylor själv måste ett samhälle förnya sin gemensamma värdegrund vart efter samhället möter nya utmaningar. Därför kan det finnas skäl att i framtiden omvärdera dessa värden. Som riktlinjer för fortsatt arbete för en offentlighet i ljuset av det postsekulära paradigmet såsom den framträder *nu*, tror jag att de åtminstone *tillfälligt* kan rikta arbetet mot en mera inklusiv offentlighet.

Utifrån Habermas tänkande är det alltså möjligt att hävda att det offentliga livet består av två olika nivåer. Den högsta nivån är en vars syfte är att skapa juridisk-konstitutionella förutsättningar för samhällets organisering. Den lägre nivån är sedan en allmän offentlig arena där olika aktörer delar sina liv och strävar efter att leva i fredlig samexistens tillsammans. Dessa olika nivåer är inte helt separerade från varandra, och Habermas uppmanar t.o.m. till att de resurser för det allmänna goda som den lägre nivån innehåller anammas i arbetet på det offentliga livets högsta nivå. Detta kan däremot endast ske i den mån dessa bidrag översätts till ett sekulärt språk enligt Habermas tänkande.

Taylor minskar avståndet mellan dessa två nivåer. Han argumenterar för att den högre nivån inte kan utgå från en föreställning om given sekulär rationalitet om de aktörer som är verksamma i den lägre nivån ska kunna ha någon möjlighet att vara aktiva där. Betoningen ligger därför inte på vilka juridisk-konstitutionella ”tekniker” som måste finnas på plats för att ett samhälle ska fungera, utan på *processen* av att erhålla en föreställning om det goda som aktörer i det offentliga livet tillsammans strävar efter.

Utifrån Taylors tänkande blir det därför uppenbart att det postsekulära paradigmet har potential att inte bara utmana den dominanta ställning som

jag gör här, räkna dessa till broderskap, och i praktiken gör han även det. Jag valde här och i fortsättningen att föra samman detta fjärde sekulära värde med broderskap för att bevara den stilistiska ”prydligheten” av *liberté, égalité, fraternité*.

sekulär rationalitet har i västvärlden, utan det kan även radikalt tvinga fram en omvärdering av hur man förhåller sig till det politiska arbetet överhuvudtaget. Den liberala betoningen av rationalitet och konstitutionalitet riskerar att reducerar politik till en verksamhet för en samling tekniker – t.ex. politiker, advokater, domare och ekonomer – på en högre nivå som ”vanliga” människor, särskilt religiösa människor, inte har tillgång till. Det postsekulära öppnar däremot politiken för fler aktörer, både religiösa och icke-religiösa, och gör det politiska arbetet *beroende av* det aktiva arbetet för det allmänna goda som dessa aktörer gör.

Taylors bidrag, till den del jag nu uppmärksammat det, är alltså vid sidan av Habermas tankar om det postsekulära också en viktig pusselbit på väg mot min egentliga frågeställning. Innan jag är beredd att formulera den i detalj behöver jag däremot ännu samla några mindre pusselbitar.

Vad blir individens ansvar?

Denna förnyade förståelse av det offentliga livet och den politik som där uppstår som det postsekulära öppnar för, har varit en insikt som allt fler statsvetare uppmärksammat. Statsvetaren Adrian Leftwich gör bl.a. en distinktion mellan politik som en *arena* och politik som en *process*. Han förklarar att när man begränsar förståelsen av politik till en arena begränsar man på samma gång både var det politiska kan ske och vem som kan vara politisk. Politik blir då främst det som företrädare för stater och dess institutioner – alltså, politiker och tjänsteinnehavare – och ibland även monarker befattar sig med. Någon som argumenterat för en sådan förståelse av politik är statsvetaren David Easton som menar att politik beskriver den aktivitet som skapar och verkställer sådana beslut som utgår från sociala behov i ett samhälle. Eftersom man kan begränsa politiken till ett sådant ”system”, kommer politik vara något som definitionsmässigt är välvgränsat och som därför kan studeras i akademiska sammanhang.⁸⁴ En sådan förståelse av politik har däremot den beklagliga följderna att den marginaliserar sådana politiska aktörer som står utanför detta system. Politik blir endast det som främst professionella politiker sysslar med och skapar därför allt för skarpa gränser mellan dem som är inom det politiska systemet och dem som enbart blir föremål för deras politik. Med en sådan förståelse av politik är det inte heller konstigt, enligt Leftwich, att många känner sig fjärrade från det politiska livet och anser att det inte är något som angår dem.⁸⁵

⁸⁴ Easton 1953, 129. Se även Easton 1957. För en utförlig beskrivning av politik som statsstyre, se här till Peters 2004. För en utförlig argumentation av Easton om varför statsvetare bör studera politiska system, se Easton 1990, 3-16.

⁸⁵ Leftwich 2004a, 13-14; Leftwich 1983, 11. Se även Heywood 2002, 5-6. Leftwich skriver dessutom att nyhetsmedia tenderar att presentera politik på ett sådant sätt att det politiska uppfattas som en aktivitet som endast politiker befattar sig med. Han menar att de på detta sätt

Trots att tendensen att begränsa politik till en specifik arena dominerar i västvärlden, menar Leftwich att många intuitivt tänker att politik måste kunna innebära något ytterligare.⁸⁶ Att se politik som en process kan innebära att politik förstås som ett mera utbrett fenomen i samhället och är därför ett alternativ till sådana begränsningar arena-betoningen medför. Denna förståelse av politik kan naturligtvis innefatta institutionella former av politisk utövning, men kan även ses som en aktivitet mellan så lite som två människor.⁸⁷ Politik kan därför ske i princip var som helst och vara ett fenomen inom vilka gemenskaper som helst, t.o.m. inom familjer, sportföreningar eller religiösa sammanhang.⁸⁸

På ett liknande sätt vill alltså Taylor öppna det politiska livet för fler aktörer. Frågan som då uppkommer är: om det politiska livet öppnas för fler aktörer, vilket ansvar får i så fall individer i denna offentlighet i förhållande till det politiska arbetet som de alla tillåts vara en aktiv del av?

När det politiska livet utgår från sekulär rationalitet är politiskt aktörskap mera begränsat. Ett samhälle kan framhålla att det är medborgarnas plikt att rösta i politiska val – en grundförutsättning för att demokratier ska kunna fungera. Problemet är att politiskt engagemang därmed begränsas till en röstningsakt. Det räcker i princip att man väljer sin *representant* i det politiska livet och sedan anpassar sig efter de resultat som dessa politikerns arbete medför. Ur ett liberalt sekularistiskt perspektiv kommer en representativ politik att vara nödvändig. Det är få som har förmågan att fungera som en tekniker eftersom det politiska kräver förmågan att kunna organisera samhället utifrån nuvarande juridisk-konstitutionella samhällsgrund samt utveckla denna för att bättre motsvara den rådande situationen i samhället. Detta kräver onekligen stort kunnande, och därför är det inte heller konstigt

fostrar en föreställning om det politiska som något som finns bortom vardagen och som sker bland dem som agerar innanför statsapparaten (Leftwich 1983, 5).

⁸⁶ Leftwich 1983, 5-6.

⁸⁷ Det har t.o.m. argumenterats att politik kan förstås som en aktivitet mellan så lite som en människa och naturen. Argumentet är att den värld människan lever i inverkar på hur hon agerar i den. Människan kan därför inte fritt verka i världen utan att naturen erbjuder henne motstånd och begränsar hennes möjligheter att agera. Naturen uppfattas därför enligt denna logik som en aktör i den politiska processen. Om man förbiser naturen som en politisk aktör kommer därför aspekter av hur den politiska processen fungerar förbli otillgängliga för dem som försöker förstå den. Se härtill Carter 2004. Denna förståelse tangerar Bruno Latours tanke att icke-mänskliga objekt är lika viktiga aktörer som människan i skapandet av nätverk. Se härtill s. 191 i denna undersökning. Det har även hävdats att djur är politiska. Frans de Waal argumenterar t.ex. för att chimpanseers sociala strukturer har många likheter med människans politik. Enligt honom antyder detta att människans politik har ett tidigare ursprung än människan själv. Se härtill de Waal 2000.

⁸⁸ Argumentet mot en sådan förståelse är att det politiska blir svårt att avgränsa. Om man vill kan politik som en process innefatta det mesta av människans gemensamma aktiviteter vilket gör begreppet obrukbart. Om allt är politik är nämligen ingenting politik. Se härtill Leftwich 2004a, 13-14. Se även Heywood 2002, 9-10.

om det politiska livet upplevs som avlägset och svårhanterligt för en bred allmänhet.

En representativ politik kan naturligtvis utgöra en viktig del av ett välfungerande samhälle, och om man inte gav vissa människor ett särskilt ansvar för organiseringen av samhällets angelägenheter skulle antagligen mycket i ett samhälle stå stilla. En representativ politik kan av den anledningen tillfredsställa samhällets behov av klargöranden, lösningar och beslut. Samtidigt är risken med en allt för stor betoning av en representativ politik att det politiska arbetet frångöps folkets vardag. Politik blir lätt något som händer "där borta" bland professionella politiker, något som passiviserar det politiska potential som finns i samhället. Detta avstånd till det politiska som en representativ politisk strategi erbjuder kan dessutom i förlängningen leda till att vissa aktivt drar sig undan det politiska livet. Individen blir då frivilligt en passiv aktör i det offentliga livet genom att låta någon annan ansvara för den offentliga politiken.

Ur såväl Habermas som Taylors perspektiv blir en sådan undanflykt svårare, i och med att det postsekulära paradigmet de facto ställer högre krav på såväl politisk medvetenhet som politiskt engagemang, men utifrån nya förutsättningar. Det politiska är inte längre något som sker "där borta", utan även vardagens liv blir ett uttryck för ett politiskt engagemang. Därför följer av både Habermas och särskilt Taylors tänkande förväntningen att *alla* är en del av det politiska arbetet – alla förväntas vara en "broder". I det läget uppkommer följande fråga: Om man inte längre kan undvika politik, vem är *jag* som politisk aktör?

Bruno Latour beskriver den elfte september 2001 som en väckarklocka för många västerländska individer. Man hade fostrats in i en relativt trygg liberal tillvaro där man mer eller mindre fritt fått sträva efter sina personliga föreställningar om det goda utan att behöva konfrontera sådant som på olika sätt osynliggjorts. När den religiösa "andra" på ett dramatiskt sätt tvingar sig in i det offentliga rummet utmanas denna grundtrygghet. Det blir då naturligt att fråga sig vem denna religiösa andra är och varför hen attackerar oss.⁸⁹

Hur ska man däremot kunna ge ett ändamålsenligt svar på en sådan fråga utan att man först vet vem man själv är som blir attackerad? Frågan om den religiösa andra kan därför inte separeras från frågan vem man själv är. Om hen är en muslim, är jag i så fall kristen? Är jag ens religiös? Eller är jag kanske sekulär? Vem är jag? Med begränsad förmåga att ge svar på dessa frågor börjar västerlänningen, som Latour konstaterar, "look around frantically to understand why all that we feel is worth fighting for remains so fragile".⁹⁰

⁸⁹ Se härtill Latour 2010a, 96-97.

⁹⁰ Latour 2002, 1. Se även Latour 2013a, 16.

Enligt Alasdair MacIntyre är det endast genom att vara del av ett sammanhang som individen kan ge svar på frågan ”vem är jag?” eftersom dessa sammanhang förvaltar sådana praktiker och narrativ som gör hens liv begripligt.⁹¹ Utifrån MacIntyres perspektiv kan därför den liberala människans eventuella svårighet att kunna ge ett svar på vem hon är förstås som en följd av den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincipen.

Den liberala individen har fostrats i en värld som förväntar sig att hens identitet är självvald. Ställd inför religioners nya synlighet i det offentliga livet kan hen däremot inte längre fly in i neutral sekulär sfär i tillvaron – den tidigare föreställda stabiliteten har eroderat. Den enda tillflykt som återstår för individen är enligt MacIntyres tänkande sådana sammanhang som förvaltar egna föreställningar om det goda.

Postsekularitet kommer, givet MacIntyres resonemang, att utmana den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip eftersom det postsekulära paradigmet gör anspråk på att igen kunna synliggöra hur traditioner formar individens identitet. Det handlar inte nödvändigtvis om en religiös tradition som förmår ge svar på frågan om vem man är. Lika gärna kan det postsekulära leda till att individer söker sig till icke-religiösa som religiösa traditioner. Det som utgör en postsekulär angelägenhet är onekligen frågan om sekularitet kontra religiositet. De insikter som sådana granskningar innebär gör det däremot angeläget för både religiösa *och* icke-religiösa att diskutera deras grundläggande förutsättningar och hur dessa är relaterad till de religiösa eller icke-religiösa traditionssammanhangen. Postsekularitet som paradigm pekar därför på ett behov av att både synliggöra och aktualisera hur individer överlag måste förhålla sig till olika slags traditionsanknytningar för att kunna vara en aktiv samhällsaktör.

Om det inte finns någon given sekulär rationalitet som alla måste utgå från öppnas möjligheten för alla, religiösa som icke-religiösa, att omvärdera det liberala samhällets sekulära grundförutsättningar, ens plats i dessa och den identitet som dessa tenderar att forma. Postsekularitet bör därför *inte* reduceras till en tankeströmning som enbart aktualiseras i frågor som berör religion i förhållande till sekularitet eller privata övertygelser i förhållande till offentliga angelägenheter (trots att jag i stor utsträckning kommer att begränsa min undersökning till sådana frågor). Istället representerar det postsekulära, som Bengtson konstaterar, ”a spectrum of concerns and possibilities”.⁹²

Det postsekulära öppnar alltså inte enbart för en konfrontation av den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincipen, utan också av den emancipatoriska samtyckesprincipen.

⁹¹ Se härtill kap 5.1 i denna undersökning.

⁹² Bengtson 2015, 14.

Uppgift, metod och avgränsningar

Givet min beskrivning av det postsekulära paradigmet ovan har detta sätt att tänka potential att utmana den liberala sekularismens båda emancipatoriska principer. Habermas tänkande är för mig en första hållplats för detta. Ur ett postsekulärt perspektiv utgör onekligen Habermas tänkande en förbättring i förhållande till den offentlighet som föreställs genom den liberala sekularismen eftersom det möjliggör en attitydförändring till i synnerhet religioner. Det handlar inte enbart om att öppna för att religiös rationalitet får en tydlig offentlig närvaro, utan också om att se den som en resurs i det offentliga livet.

Samtidigt står det klart att Habermas ansatser inte i tillräckligt stor utsträckning utmanar den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip och mera preciserat dess föreställda självklarhet som neutralitetsgarant. Taylors tänkande kan därför förstås som ett komplement till Habermas *i detta syfte* i och med att han minskar avståndet mellan de två offentlighetsnivåerna. Nivåernas funktion kan eventuellt vara olika i ett samhälle – ett där olika aktörer lever ut sin ”vardag” tillsammans och ett som skapar juridiska-konstitutionella förutsättningar för denna vardag. Genom att däremot betona att ingendera nivån för det offentliga livet måste av nödvändighet utgå från sekulära grundförutsättningar, öppnar sig de båda offentlighetsnivåerna för det aktiva arbetet av fria och jämlika bröder som tillsammans arbetar för det allmänna goda.

Ett sådant närmande av dessa två nivåer (eller ens det positiva förhållningssättet till religiös rationalitet på den ena nivån) kan däremot aldrig ske så länge som den emancipatoriska sekularitetsprincipen ständigt återberättas och institutionaliseras. Av den anledningen måste denna princip utmanas så att förutsättningen för att en offentlighet som utgår från det postsekulära paradigmet kan möjliggöras.

När detta väl skett kommer fokus att skifta från det teknifierade samhället till ett som utgår och närs av aktörers aktiva strävan efter det allmänna goda. En sådan strävan kommer däremot att utmanas om aktörerna inte har viljan eller förmågan att agera i det offentliga livet för det allmänna goda. Av religionens återkomst föds därför behovet av ”sammanhangens” återkomst. Individen måste åter förankras i de sammanhang som gör det möjligt för hen att vara en aktiv aktör i det offentliga livet. Det kan däremot igen aldrig ske om den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip aldrig problematiseras och utmanas.

Utifrån de nu aktualiserade behoven att utmana de båda emancipatoriska principerna som den liberala traditionen upprätthåller både generellt och genom den liberala sekularismen specifikt, är det dags att mera explicit formulera forskningsuppgiften för denna undersökning.

Uppgiften i denna undersökning är att *analysera förutsättningar för hur en mera inklusiv offentlighet kunde föreställas utifrån ett postsekulärt paradigm med särskild hänsyn till religion som resurs*. Uppgiften förutsätter en ännu djupare och mera detaljerad behandling av hur de två liberala emancipatoriska principerna kan utmanas, men också en argumentativ analys och vidareutveckling av hur en betoning av sammanhang och ett mera inklusivt aktörsskap kan artikuleras.

Givet en sådan uppgiftsbestämning är det metodiska tänket mer eller mindre självklart byggt på att konstruktivt utveckla argumentativa resonemang för att både synliggöra och aktualisera det postsekulära paradigms potential för att skapa en mera inklusiv och religionsrelaterad offentlighet.

Samtidigt är det skäl att göra bestämda avgränsningar. Den primära uppgiften är inte att belysa vilka *strukturella* förändringar – t.ex. parlamentariska, juridiska och ekonomiska – som måste ske för att ett samhälle ska präglas av de insikter som följer av ett postsekulärt paradigm. Istället kommer jag att undersöka hur det offentliga livet kan förstås som en följd av postsekulära insikter. En annan begränsning är samhällsgeografisk. Jag kommer som en utgångspunkt ha sådana samhälleliga kontexter i vilka en liberal sekularism med dess två centrala emancipatoriska principerna format föreställningar om olika slags separationer mellan religion och politik som naturliga och nödvändiga. Av den anledningen kommer jag primärt att begränsa mig till en västlig kontext eftersom en sådan separation har av historiska skäl främst utvecklats där.⁹³

Ramverket för denna undersökning är det postsekulära. Som forskningsfält är det postsekulära intressant för att kunna förklara flera olika fenomen.⁹⁴ Denna undersökning kommer däremot primärt att beröra sådana samhällsvetenskapliga, filosofiska och teologiska diskussioner som försöker förstå hur föreningar mellan politik, filosofi och teologi kan fungera. Generellt kan sådan forskning delas in i två olika fack. Det ena facket består av tänkare likt Habermas som vill utveckla sekularitets-begreppet och använda det som utgångspunkt för fortsatta reflektioner kring politik. Det andra facket anser däremot att sekularitet representerar en modern kategori som upprätthåller myten om en universell och neutral rationalitet. Därför måste föreställningen om det sekulära i sig utmanas för att en ny samhällsordning ska kunna sökas som är befriad från modernitetens begränsade ontologi.⁹⁵ Utifrån den förståelse av det postsekulära som jag utgår från kommer denna undersökning primärt utföras inom det senare facket. Undersökningen kan

⁹³ Se härtill Graham 2013, 30.

⁹⁴ Se härtill Beckford 2012.

⁹⁵ Se härtill Beckford 2012, 8-11. Bl.a. Sigurdsons bok *Det postsekulära tillståndet* (2009) och Bengtsons bok *Explorations in Post-Secular Metaphysics* (2015) särskilt nämns som ett uttryck för arbeten som gjorts inom det senare facket av nordiska teologer.

därför förstås som ett led i arbetet att kritisera sekularitet som given grund för det offentliga livet eftersom denna ligger till grund för den liberala sekularism som denna undersökning utmanar.

Det kan finnas praktiska skillnader i hur en allmän offentlig nivå och den högsta juridisk-konstitutionella nivån fungerar. Däremot finns det inte, givet resonemanget ovan, någon principiell skillnad mellan dessa nivåer i fråga om vilka förutsättningar som krävs för att de olika offentliga arenorna ska kunna vara inklusiva utifrån det postsekulära paradigmatets perspektiv. Av den anledningen gör jag i denna undersökning ingen separat analys av det politiska livet och det offentliga livets ”lägre” nivå. Om jag inte konkret refererar till politiska system kommer därför referenser till ”politik” inte referera till en begränsad grupp människors verksamhet på det offentliga livets högsta nivå. Istället kommer utgångspunkten vara att alla strävanden efter det allmänna goda är en politisk verksamhet, oberoende på vilken nivå den sker. Politik är nämligen inget som enkelt kan reduceras till en bekväm analytisk sfär. Som Leftwich skriver är politik något som existerar i alla mänskliga grupper, institutioner och samhällen: ”Whatever we do, or wherever we work, we are constantly engaged in politics”.⁹⁶

Med en sådan förståelse av det politiska frågar sig Leftwich om något forskningsämne som är intresserade av mänsklig samverkan kan undvika att diskutera det politiska och den offentlighet i vilken den är verksam.⁹⁷ Utifrån min skissartade genomgång av såväl den liberala traditionens centrala tanke-innehåll och det framväxande postsekulära paradigmatets utmanande potential, är det givet att ett religiöst perspektiv kan förstås som ytterst relevant i detta sammanhang. Att utifrån detta säga att ett teologiskt analytiskt perspektiv kan ge värdefulla bidrag till att konstruktivt utveckla argumentativa resonemang om ett postsekulärt paradigmatets potential för en mera inklusiv offentlighet, är snarare en truism än en ursäkt. Att teologer kan och bör ge ett bidrag till förståelsen av politik och den offentlighet där den brukas är därför utifrån mitt perspektiv bortom allt tvivel. Men *hur* den uppgiften jag ålagt mig själv ska utföras är därmed ännu inte fastställt.

Bruno Latour och Alasdair MacIntyre

En konstruktiv uppgift att föreställa en mera inklusiv offentlighet utifrån det postsekulära paradigmatet, kan säkerligen göras på många olika sätt beroende på vad som utgör det huvudsakliga materialet för en sådan undersökning. Denna undersökning kommer däremot att utgå från Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande. De är intressanta i förhållande till syftet med denna undersökning eftersom deras tänkande kan bl.a. förstås som ett försök

⁹⁶ Leftwich 1983, 2. Se även Leftwich 1983, 11-12, 261.

⁹⁷ Leftwich 1983, 2, 11-12, 261.

att tackla utmaningen med att söka efter en inklusiv offentlighet samt som ett försök att utmana den liberala sekularismens båda emancipatoriska principer.

Latour är en fransk antropolog och sociolog vars huvudsakliga intresse är att förstå variationer av förståelsen av rationalitet som ett multikulturellt samhälle utmärks av. Han har därför studerat bl.a. vetenskap, teknologi, lag och religion i syfte att förstå hur olika aktörer inom dessa områden avgör vad som är sant och falskt.⁹⁸ Utifrån det arbetet har han utvecklat metodiska ansatser för samhällsvetenskapen. Medan han har gjort sig känd inom akademiska sammanhang främst p.g.a. det arbetet, är det däremot framför allt hans filosofiska ansatser som är av intresse i denna undersökning.⁹⁹ Två aspekter av hans filosofiska tänkande är intressant i ljuset av min forskningsuppgift. För det första gör han en på många sätt unik läsning av moderniteten och en kritik av denna. Denna beskrivning anser jag bidrar till förståelsen av hur den liberala sekularismen fungerar och varför den utvecklades som den gjort. För det andra erbjuder hans tänkande, förutom kritik av moderniteten, även en föreställning om en alternativ offentlighet som i stor utsträckning är förenligt med de insikter postsekularitet erbjuder.

MacIntyre har uppmärksammats inom filosofin inte minst för hans bidrag till dygdetiken, och trots att han inte själv vill beskriva sig själv som en kommunitarist¹⁰⁰ räknas han ofta som en av den tankeströmningens främsta företrädare. Kommunitarism uppstod i första hand som en reaktion till den politiska filosofen John Rawls inflytelserika arbete *A Theory of Justice* (1971) och utmärks av en kritik mot liberalismens tendens att isolera individen från de sammanhang hen är inbäddad i.¹⁰¹ Istället framhålls värdet i det kontextuella, och för MacIntyre betyder det bl.a. att individen endast kan förstå samhället och hens plats i det genom att förkovra sig i den ”tradition” hen är del av. Precis som Latour erbjuder därför MacIntyre en läsning av moderniteten som bidrar till förståelsen av liberal sekularism. Han erbjuder även en föreställning om en alternativ offentlighet som är intressant i ljuset av syftet med denna undersökning.

⁹⁸ Se härtill Latour 2013b.

⁹⁹ Hans filosofiska ansatser är inte alltid lika uppmärksammade inom akademiska sammanhang och kan även vara svårare att ringa in. Däremot utgör dessa, precis som hans vetenskapsteoretiska ansatser, en viktig aspekt av hans tänkande. Se härtill Blok & Elgaard Jensen 2011, 10-17.

¹⁰⁰ I bl.a. prologen till boken *After Virtue* skriver MacIntyre: ”[A communitarian is] something that I have never been. I see no value in community as such – many types of community are nastily oppressive – and the values of community [...] are compatible with and supportive of the values of the liberalism that I reject” (MacIntyre 2007, xiv). Se även MacIntyre 1991, 91; Laitinen 2008, 40.

¹⁰¹ Bell 2015.

En intressant aspekt av Latours och MacIntyres tänkande är att de båda menar att det jag beskriver som liberal sekularism fostrar en viss typ av människa som i sin tur upprätthåller en liberal sekularistisk samhällsordning. Latour identifierar ”de moderna” medan MacIntyre identifierar ”det demokratiserade självet”.¹⁰² Dessa personer kan jämföras med de idealtyper sociologen Max Weber konstruerade. Idealtyper utgjorde en analytisk grund utifrån vilka man kunde förstå vissa sociala fenomen.¹⁰³ Det är däremot viktigt att framhålla att dessa var hypotetiska modeller vars värde avgjordes utifrån deras förmåga att öka förståelsen för världen och vissa sociala sammanhang, och inte utifrån deras förmåga att ge korrekta beskrivningar av en viss sorts ”typ”. Idealtyperna var nämligen inte fokus för undersökningen, utan endast de fenomen dessa konstruktioner var ämnade att förklara. Dessa var därför ”ideal”, i betydelsen att de utgjorde det yttersta uttrycket för en viss sorts typ av människa. De var sålunda ”stereotyper” eftersom det knappast finns någon människa som kunde omfattas i sin helhet utifrån beskrivningen av en idealtyp. De fungerade istället lite likt en Wittgensteinsk steg: så fort man använt sig av dessa idealtyper, kunde man kasta bort dem eftersom deras funktion var endast att möjliggöra att man tog ett steg vidare i undersökningen.¹⁰⁴

Funktionen av de idealtyper som Latour och MacIntyre lyfter fram är alltså att likt Weber synliggöra vissa tendenser i samtiden, och det är även specifikt i vilka tendenser de vill synliggöra som skillnaden i betoning ligger mellan dem. Latour använder sig nämligen av de moderna för att synliggöra tendensen att upprätthålla stabila strukturer och vill därför söka vägar att bryta ner denna stabilitet till förmån för ett öppnare samhälle. MacIntyre i sin tur lyfter fram risken med en allt för stor öppenhet eftersom den riskerar

¹⁰² Det är däremot viktigt att framhålla att MacIntyre använder sig av bestämningen ”democratized self” enbart *en* gång i sin skriftliga produktion (se här till MacIntyre 2007, 32) och är inte heller någon bestämning som i någon större utsträckning lyfts fram i forskning för att förstå MacIntyres tänkande. Trots att han inte känner något större behov av att namnge denna person återkommer han däremot ofta i hans arbeten till beskrivningar av denna person. För att skapa struktur för min undersökning i hur MacIntyre beskriver denna person väljer jag därför att kalla denna för ett demokratiserat själv väl medveten om att MacIntyre själv inte i någon större utsträckning stannat vid denna beskrivning.

¹⁰³ Däremot framhåller endast Latour att hans beskrivning av de moderna är en idealtyp (se här till Latour 2013a, 8). Det är därför min tolkning att det demokratiserade självet fungerar som en idealtyp för MacIntyre och inte något konstaterande från hans egen sida.

¹⁰⁴ Se här till Weber 1949. Se även Heywood 2002, 18-19. Sociologen Zygmunt Bauman, vars idealtyper ”vagabonden” och ”turisten” kommer att användas senare i denna undersökning, har beskrivit idealtypers funktion i vetenskapliga undersökningar på följande vis: ”[Idealtyper är inte] snapshot eller porträtt av den sociala verkligheten, utan försök att konstruera modeller av dess grundelement och deras konfiguration som har som mål att ge mening åt annars kaotiska och spridda empiriska belägg. Idealtyper är inte beskrivningar av den sociala verkligheten utan redskap för analys och – förhoppningsvis – förståelse av den. Deras syfte är att tvinga vår bild av det samhälle vi lever i att ’bli begriplig’” (Bauman 2008, 31).

att skapa ett samhälle som marginaliserar stabila strukturer. Tendensen till en sådan marginalisering synliggör MacIntyre genom det demokratiserade själv-
et, och genom att kritiskt granska denna idealtyp försöker han finna sådana
stabila strukturer som utmanar okontrollerbar relativism.

Trots att Latour och MacIntyre kan i stor utsträckning förstås som del
av samma politiska projekt, vars mest grundläggande syfte är att utmana den
liberala sekularismen, går de därmed fram på olika vägar, och det är framför
allt i fråga om vilken emancipatorisk princip deras idealtyper synliggör som
skillnaderna blir tydliga. Latours tänkande kring de moderna utmanar prim-
ärt den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip och visar
att sekularism inte behöver fungera som någon given grund för det offentliga
livet. MacIntyres tänkande i sin tur utmanar primärt den liberala sekular-
ismens emancipatoriska samtyckesprincip genom att betona individens för-
ankring i traditioner. Kombinationen av deras tänkande kan därför utmana
den liberala sekularismens båda emancipatoriska principer vilket i sin tur
öppnar för möjligheten att föreställa en mera inklusiv offentlighet. Det är
även kombinationen av deras tänkande som kan erbjuda en alternativ förstå-
else av det offentliga livet än den som den liberala sekularismen föreställer.
Detta alternativ erbjuder därför *ett* sätt på vilket en postsekulär offentlighet
kan föreställas och därmed utgör Latours och MacIntyres tänkande ett intres-
sant analysmaterial för att uppnå syftet med denna undersökning.

I denna undersökning kommer jag därför att analysera de aspekter av
Latours och MacIntyres tänkande som är relevant för den politiska filosofi
som de utvecklar.¹⁰⁵ För att relatera tillbaka till den postsekulära diskussionen
kommer jag, på samma gång jag ger en utläggning av Latours och MacIntyres
tänkande, göra hänvisningar till flera frågor som diskuteras samt narrativ
som återberättas inom det postsekulära forskningsfältet när det är möjligt.
Jag gör detta dels i syfte att tydliggöra vad Latour och MacIntyre diskuterar
samt för att visa hur deras tänkande kan bidra till en pågående diskussion
kring det postsekulära. En intressant följd av det arbetet är att se på vilka
punkter Latours och MacIntyres tänkande kan kombineras. Trots att deras
tänkande berör liknande intressen har ingen tidigare forskning jag är med-
veten om försökt kombinera deras tänkande till en meningsfull helhet. Denna
undersökning kommer därför att belysa i vilka avseenden deras tänkande är
förenliga med varandra och hur deras tänkande kan komplettera varandra i
föreställningen av en mera inklusiv offentlighet. Förutom den jämförande
analys jag gör av deras tänkande kommer jag avslutningsvis även ge mitt eget

¹⁰⁵ Medan denna politiska filosofi är mera explicit i MacIntyres tänkande är den mera implicit i
Latours tänkande. Eftersom Latour överlag undviker att redogöra för hur hans tänkande har
implikationer för det politiska blir det därför min uppgift att synliggöra det potential för en
postsekulär politisk filosofi jag menar Latours tänkande innehåller.

konstruktiva bidrag utifrån de förutsättningar för en inklusiv offentlighet som kombinationen av deras tänkande ger.

Latours och MacIntyres tänkande har även intresse för teologin, i synnerhet för den pågående politiska teologiska diskussionen. Inom den politiska teologin har MacIntyres tänkande ofta använts för att i första hand kritisera betoningen av individens frihet i förhållande till sammanhang. MacIntyres tänkande används därför bl.a. för att utveckla en ecklesiologi som lyfter fram kyrkans liv som nödvändigt för det kristna livet.¹⁰⁶ Trots att Latour började sin forskarkarriär inom teologin och skrivit flera böcker som behandlar religion och trots att han är en av världens mest citerade forskare inom samhällsvetenskapen, har däremot hans tänkande inte i någon större utsträckning använts inom teologisk forskning.¹⁰⁷ Större arbeten som försöker se vilket potential Latours tänkande har för teologin förblir därmed ogjorda. Denna undersökning kan förstås som ett inledande försök till ett sådant arbete. Detta arbete underlättas av att Latours tänkande anknyts till MacIntyres eftersom en sådan kombination erbjuder en ingång av Latours tänkande till i synnerhet den politiska teologin.

För att kunna lyfta fram relevant material ur Latours och MacIntyres tänkande och hur det är relaterat till föreställningen av en postsekulär offentlighet, kommer jag även att strukturera denna undersökning utifrån de postsekulära värden Taylor föreslår: frihet, jämlikhet och broderskap. Märk att jag inte gör detta i syfte att argumentera för specifikt dessa tre värden som de enda tänkbara som en postsekulär offentlighet måste utgå från för att kunna

¹⁰⁶ I synnerhet teologen Stanley Hauerwas har i flera texter utvecklat MacIntyres tänkande. Se bl.a. Hauerwas 1983; Hauerwas 1994; Hauerwas 1995. MacIntyre är däremot kritisk till bl.a. Hauerwas tendens att ta hans tänkande som en möjlighet att engagera sig med världen helt utifrån egna kristna grundförutsättningar. Han menar att sådant engagemang inte i tillräckligt stor utsträckning förmår utmana sekularismens privilegierade ställning i det offentliga livet, utan blir istället en kritik som skapar avstånd till det man kritiserar. Av den anledningen menar han att man måste vara beredd att engagera sig med sekulära på sekulära grunder utan att tro att det sekulära är ett mera riktigt eller bättre språk för att förstå olika fenomen i det offentliga livet (Kavanaugh 2012, 3-4). MacIntyre har därför sagt att hans filosofi är "theistic; but it is as secular in its content as any other" (MacIntyre 1998b, 266). Se även Caputo 2001, 60-61.

¹⁰⁷ Efter att Latour vann Holbergpriset i Norge för sin forskning har däremot flera teologer börjat hänvisa till honom, men fortfarande förblir större teologiska arbeten kring Latours tänkande ogjorda. Ett undantag kan däremot uppmärksammas. Ett försök att kombinera Latours tänkande med teologi kommer från teologen Adam S Miller som använt sig av Latour för att utveckla en "objekt-orienterad" teologi. Se härtill Miller 2013. Förutom Millers arbete kan även nämnas att flera teologer använt sig av Actor-Network-Theory, som Latour är en av upphovsmakarna till, i sin forskning. Vid det teologiska menighetsfakulteten i Oslo pågår ett forskningsprojekt (LETRA) som använder sig av Latours metodologiska ansatser. Se härtill <http://letra.mf.no>. Teologen Jonas Idestrom har även använt sig av Actor-Network-Theory för sina etnografiska undersökningar av några församlingar i Norrland. Se härtill Idestrom 2015a; Idestrom 2015b.

vara ”sant” postsekulär, eller för att de för den delen utgör några givna nyckelbegrepp för att förstå Latours och MacIntyres tänkande. De är endast *riktgivande*, och deras syfte är därför enbart att hjälpa till att strukturera analysen av Latours och MacIntyres tänkande samt belysa hur deras tänkande kan skapa förutsättningar för en mera inklusiv offentlighet. Fokus för undersökningen är alltså inte frihet, jämlikhet och broderskap i sig, utan hur Latours och MacIntyres tänkande kan bidra till att föreställa en mera inklusiv offentlighet.

Jag vill däremot ändra talet om ”broderskap” till ”syskonskap”. Fördelen med att tala om broderskap är att begreppet med detsamma (åtminstone för mig) väcker associationer med familjen och de stabila band man överlag knyter till varandra där. Begreppet har även fördelen att det är förankrat i en etablerad översättning av franskans *fraternité* vilket innebär att begrepps-användningen redan är del av ett vedertaget språkbruk. Nackdelen däremot är att begreppet även (igen, åtminstone hos mig) spontant framkallar bilder av vita män som diskuterar politik sinsemellan. Betoning av ”bröder” riskerar därför att befästa en sådan bild och den dominanta position männen haft i det politiska livet – något som onekligen redan gjorts tillräckligt av under historiens gång.¹⁰⁸ Den bild av det offentliga livet det postsekulära däremot påbjuder är en som inte enbart består av män, utan även kvinnor, transpersoner, gamla, unga, mörka, ljusa, flyktingar, rika, fattiga m.fl. För att undvika en uteslutning av vissa aktörer på ett språkligt plan men fortfarande bevara associationerna med familjen, kommer jag därför fr.o.m. nu att tala om syskonskap istället för broderskap i denna undersökning. Undantaget till detta är däremot i de fall jag citerar någon som talar om broderskap eller bröder.

Material

Det är även värt att betona att precis som frihet, jämlikhet och syskonskap inte är fokus för denna undersökning, är inte heller Latours och MacIntyres tänkande i sig fokus. Istället är fokus för denna undersökning hur en mera inklusiv offentlighet kunde föreställas. Latour och MacIntyre ska av den anledningen inte uppfattas som objektet för denna undersökning. Istället är det *med hjälp av* och *i dialog med* deras tänkande som jag diskuterar och analyserar ett filosofiskt problem, dvs. hur en mera inklusiv offentlighet kunde föreställas.

En sådan betoning innebär att allt material i Latours och MacIntyres omfattande akademiska arbete inte är av samma intresse eller tyngd. Jag utesluter inget material ur deras produktion, men primärt kommer jag att lyfta fram några böcker ur deras respektive produktion som är av större

¹⁰⁸ Se härtill Squires 2004.

relevans för min forskningsuppgift. Tillsammans menar jag att dessa böcker, som presenteras nedan, ger en utförlig bild av den politiska filosofi som de formulerar. I den mån jag använder mig av andra källor ur deras produktion är det i den mån dessa hjälper mig att belysa, förtydliga och verifiera tänkandet i det politisk-filosofiska materialet.

Ur Latours bibliografi är det tre böcker jag använder: *We Have Never Been Modern* (1991), *Reassembling the Social* (2005) och *An Inquiry into Modes of Existence* (2012). Alla dessa böcker bygger på samma undersökning kring moderniteten och dess följder för förståelsen av modern rationalitet. Tematiken som behandlas i dessa böcker går därför i rätt stor utsträckning in i varandra, men på samma gång skiljer de sig från varandra i och med att de betonar olika aspekter av de moderna. *We Have Never Been Modern* är Latours mest kända verk där han ger en inledande antropologi av de moderna. I boken beskriver han hur de moderna utvecklade ett förhållningssätt till livet där det mänskliga och det icke-mänskliga separeras i oberoende ontologiska sfärer. Detta förhållningssätt tror jag hjälper mig finna den grundläggande anledningen till att de moderna anser att en liberal sekularism är det enda rimliga alternativet för det offentliga livet.

Reassembling the Social och *An Inquiry into Modes of Existence* kan beskrivas som varandras spegelbilder – reflektionerna är likadana men synliggör diametralt olika aspekter av samma fenomen. I *Reassembling the Social* presenterar Latour grunderna i Actor-Network-Theory som är ett metodiskt angreppssätt för att synliggöra offentliga ”nätverk”. Denna teori har inte primärt använts för att ge normativa riktlinjer för en offentlig politik, utan har använts som grund för empiriska studier. Jag däremot använder mig av denna teori för att belysa vissa filosofiska poänger. Jag menar nämligen att denna teori förmår synliggöra hur Latour menar att det offentliga livet kan öppnas för fler aktörer. Teorin ger även en beskrivning av vad det innebär att vara en politisk aktör i en sådan offentlighet. Grundidén i boken är att samhällsvetare (som boken främst riktar sig mot) tenderar genom tolkningar av olika sammanhang att fylla dessa sammanhang med sin personliga ”politik”. Detta menar Latour måste kritiseras om deras arbete ska kunna räknas till en vetenskaplig verksamhet, och därför föreslår han Actor-Network-Theory som ett metodiskt angreppssätt för att bevara deras vetenskapliga legitimitet. Medan *Reassembling the Social* främst betonar att samhällsvetare bör minimera sina politiska tendenser uppmuntrar däremot Latour till denna i *An Inquiry into Modes of Existence*. Där erkänner han att Actor-Network-Theory är viktigt för att kunna öppna forskaren för de nätverk hen undersöker istället för att på förhand stabilisera dessa på ett sätt som begränsar deras rörlighet. Han menar däremot även att Actor-Network-Theory endast kan ta forskaren en liten bit på vägen. Därför måste forskaren bli politisk genom ”diplomati” för att kunna göra ändamålsenliga beskrivningar av de

nätverk hen undersöker. Utifrån den premissen utvecklar han en mera omfattande antropologi av de moderna som försöker ringa in vissa grundläggande levnadsformer som de moderna utgår från för att döma mellan det goda och onda.

Precis som med Latours bibliografi tenderar samma tematik att upprepa sig genom MacIntyres bibliografi. Det är däremot identifierat två böcker som är av särskilt intresse i ljuset av denna undersökning: *After Virtue* (1981) och *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). Dessa böcker bidrar till förståelsen av en aristoteliskt grundad etik som MacIntyre utvecklar, och det är specifikt denna etik jag menar potentiellt kan bidra till ett alternativ till den liberala sekularismen emancipatoriska samtyckesprincip.

After Virtue är hans mest kända bok där han ger en omfattande kritik till liberalismen. Han menar i boken att liberalismen skapar ett samhälle där samhällsordningen bevaras av "byråkratiska ledare", medan medborgarnas politiska engagemang passiviserar genom marginaliseringen av sådana dygder som skulle kunna erbjuda dem resurser att vara aktiva aktörer i det politiska. Som ett alternativ till det samhälle liberalismen förmår framställa, argumenterar han utifrån Aristoteles tänkande för en etik som betonar ett liv förankrat i den rätta tillämpningen av dygder. I boken *Whose Justice? Which Rationality?* utvecklar han den etik han argumenterade för i *After Virtue*. Betoningen skiftar däremot i denna bok fokus från dygderna till de traditioner som upprätthåller dessa dygder. En relevant fråga i den boken blir därför hur det ska vara möjligt för olika traditioner att ha relationer till varandra utan att de skillnader som finns i fråga om föreställningen om det goda mellan dessa traditioner leder till våldsamma konflikter.

För att placera Latours och MacIntyres tänkande i det postsekulära forskningsfältet, kommer jag som sagt även att kombinera deras tänkande i relation till de frågor som diskuteras samt narrativ som återberättas inom det postsekulära forskningsfältet. Taylor kommer att spela en stor roll i detta arbete eftersom hans bidrag till postsekularitet som forskningsfält har varit omfattande, och särskilt hans bok *A Secular Age* har varit inflytelserikt för att förstå hur och varför sekularismen utvecklades i västvärlden. Förutom hans tänkande kommer jag även att söka mig till andra inflytelserika postsekulära tänkare. Listan på tänkare är här inte uttömmande, men till dessa ingår Talal Asad, José Casanova, Craig Calhoun, Ola Sigurdson och William T. Cavanaugh.

Disposition

Denna undersökning görs i tre delar där den första delen består av kapitel 2 och 3, den andra delen av kapitel 4 och 5 och den sista delen av kapitel 6.

I den första delen undersöker jag, primärt utifrån Latours tänkande, under vilka förutsättningar det offentliga livet kan påstås vara jämlikt.¹⁰⁹ Med utgångspunkt i Latours beskrivning av de moderna undersöker jag i kapitel 2 hur den liberala sekularismen och dess emancipatoriska sekularitetsprincip utvecklades. Som den undersökningen kommer att visa, bygger den på en modern rationalitet som förutsätter att det skett en separation mellan en mera upplyst sekulära rationalitet från en religiös rationalitet. Stöd för denna beskrivning finner jag primärt i Taylors *A Secular Age*, där han beskriver hur västvärlden gick från en ”naiv” till en sekulär tidsålder genom upptäckten av ett immanent ramverk som var separerat från ett religiöst transcendent ramverk. Som analysen kommer att visa är det specifikt denna separation som ligger till grund för de modernas rationalitet, eftersom den möjliggör ett liv som kan levas som om Gud inte finns. Istället för en allsmäktig Gud söker därför den moderna människan bygga sitt liv utifrån det som Latour beskriver som ”den moderna konstitutionen”, och det är utifrån den rationalitet som den konstitutionen möjliggör som de moderna erhåller förmågan att kunna döma mellan det moderna och det förmoderna enligt Latours tänkande.

Det är specifikt denna förmåga som skapar förutsättningar för ett ojämlikt samhälle enligt Latours tänkande. De moderna hävdar att den enda rationalitet som kan ha någon legitimitet i det offentliga livet är en som är modern – alltså, en som utgår från den moderna konstitutionen. Modern rationalitet ges då av de moderna en privilegierad ställning i det offentliga livet, och det är specifikt denna privilegierade ställning som Latour vill utmana. I kapitel 3 undersöker jag därför hur han genom att utmana den moderna rationaliteten försöker få de moderna ”på samma plan” som alla andra rationaliteter, så att det blir möjligt att behandla dem som jämlika i förhållande till andra aktörer i det offentliga livet. Han gör det genom att utmana föreställningen att de moderna är ”moderna”, något som han rent ut hävdar att de aldrig varit. En sådan insikt öppnar vidare för möjligheten att ifrågasätta två narrativ som implicit ingår i den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip; att det går att göra en separation mellan det religiösa och det sekulära och att religiös rationalitet är en mindre förträfflig rationalitet i förhållande till den sekulära. För att utmana dessa två narrativ undersöker jag primärt utifrån William T Cavanaughs tänkande om de modernas påstådda sekularitet i praktiken kan särskiljas från de religiösa religionsitet och hur denna

¹⁰⁹ Det vore eventuellt rimligt att inleda denna undersökning med att diskutera frihet som det första värdet i frihet, jämlikhet och syskonskap. Däremot kommer jag att diskutera jämlikhet först eftersom detta värde i större utsträckning än frihet förmår problematisera den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip. Eftersom den sekularitet som denna princip utgår från utgör en bakgrund för denna undersökning, blir det därför relevant att inledningsvis diskutera den och den jämlikhet den utmanar.

särskiljning bidrar till hur de moderna föreställer sig de religiösa som en "annan".

I denna undersöknings andra del undersöker jag, primärt utifrån MacIntyres tänkande, under vilka förutsättningar det offentliga livet kan påstås präglas av frihet. MacIntyres tänkande utmanar den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip genom att synliggöra en liberal tendens att skapa moraliskt vilsna och ensamma individer med begränsad förmåga att engagera sig i det offentliga livet. I kapitel 4 undersöker jag hur MacIntyre beskriver det demokratiserade självet och vilken föreställning om frihet som ett "demokratiserat" liv förutsätter. Som analysen kommer att visa är detta demokratiserade själv en individ som förväntas fungera som en solitär "hjälte" i det offentliga livet. Projektet att bli en sådan hjälte kan däremot ha varierande grad av framgång. För att tydliggöra hur detta uttrycks i MacIntyres beskrivning av det demokratiserade självet, kommer jag även att relatera hans tänkande till sociologen Zygmunt Baumans tal om "vagabonden" och "turisten", två idealtyper som jag menar pekar på ett tillstånd av framgång respektive misslyckande det demokratiserade livet kan innebära. Genom distinktionen mellan vagabonden och turisten klargör jag vidare varför MacIntyre hävdar att det demokratiserade självet saknar den frihet som hen påstår att hen har.

I kapitel 5 undersöker jag MacIntyres alternativ till den liberala frihetsidéen, genom vilken han framhåller att frihet inte kan separeras från de sammanhang i vilka individen ingår. Den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip utmanas därför eftersom istället för en frihet *från* sammanhang framhålls en frihet *genom* sammanhang. Detta alternativ tydliggör jag vidare genom att kontrastera turistens och vagabondens liv med en idealtyp som bl.a. Cavanaugh lyfter fram, "pilgrimen".

MacIntyres tänkande kan förstås som ett försök att beskriva vilka följder ett liberalt samhälle med en allt för stor betoning av individens frihet riskerar. För mycket öppenhet kommer enligt honom att leda till att individer fjärras från de sammanhang genom vilka deras liv kan göras begripliga. Detta är en risk som även Latour uppmärksammat. Han förklarar att det finns en tendens i kritiken av de moderna att ta denna kritik i en riktning som trivialiserar alla försök att skapa stabilitet och universalitet. Denna tendens lyfter han fram genom att beskriva en till idealtyp som vuxit fram ur kritiken av de moderna, "de postmoderna". De postmodernas behov av att trivialisera allt och alla – eller att göra allt och alla till en "parodi" som Latour skriver – innebär en utmaning för MacIntyres etik eftersom den utmanar den stabilitet som han menar måste eftersträvas. Jag undersöker därför i kapitel 4 hur Latour beskriver dessa postmoderna och vilka risker som medför för det offentliga livet om deras parodi fostras i det offentliga livet. Eftersom det är en specifik form av postmodernitet som Latour diskuterar tar jag där även in François

Lyotards tänkande för att tydliggöra vilken förståelse av det postmoderna som Latour utgår från.

I den tredje delen undersöker jag avslutningsvis under vilka förutsättningar det offentliga livet kan påstås utgå från syskonskap. I större utsträckning än Latour diskuterar MacIntyre syskonskap i form av vänskap, en förståelse som han utvecklar ur Aristoteles beskrivning av vänskap. Aristoteles tänkande förmår erbjuda viktiga insikter hur vänskap i och med det postsekulära paradigmet kan förstås. Genom att undersöka hur Aristoteles beskriver vänskap i dess ”kompleta” form och i de former som avviker från det kompletta, ämnar jag därför kunna visa hur ett postsekulärt förankrad syskonskap skiljer sig från en som utgår från liberal sekularism. Det huvudsakliga bidraget Latours och MacIntyres tänkande ger till förståelsen av syskonskap är däremot en beskrivning av den offentliga arena som olika aktörer är syskon i. Av den anledningen kommer jag även i kapitel 6 sammanfatta vilken sorts offentlighet som föds efter att den liberala sekularismens båda emancipatoriska principer utmanats. Det är specifikt i kombinationen av Latours och MacIntyres tänkande jag menar att en sådan postsekulär offentlighet kan föreställas. Trots att de konfronterar olika principer som den liberala sekularismen utgår från, kommer jag därför avslutningsvis att ”skriva ihop” Latours och MacIntyres tänkande dels i syfte att visa hur deras tänkande är förenligt med varandra, dels för att undersöka vilken ”postsekulär” offentlighet kombinationen av deras tänkande kan erbjuda.

Kapitel 2

Modern ojämlikhet

I fängelset kan fången inte fly vaktens blick. Hen vet inte ens om hen är granskad eller inte. Istället är hen alltid tvungen att vakta sig själv för att inte avslöja sin brist för den som har makten över ens liv. När som helst kan hen bli utsatt för vaktens granskning, få sin brist synliggjord och utsättas för de konsekvenser denna upptäckt innebär. Vakten är allseende, allvetande och allhärskande – en omnipotent gud i en modern tid.

Jeremy Bentham's beskrivning av ett fängelse där fångarna kroppsligt tvingas idka självkontroll, *Panoptikon*,¹¹⁰ är en omdiskuterad, och eventuellt lite sliten bild inom filosofin. Den beskriver däremot ändamålsenligt vissa tendenser inom det moderna samhället. Inte minst Michel Foucault har använt panoptikon som bilden för modern disciplinär maktutövning, där det moderna samhällets invånare är delaktiga i sin egen underkastelse. Precis som Panoptikon är, som Foucault uttrycker det, "a cruel, ingenious cage",¹¹¹ är även det moderna samhället på samma gång enligt hans tänkande en genial konstruktion som tvingar folket in i ett visst sätt att tänka och specifika handlingsmönster.¹¹² Trots att det på ytan verkar som om fångarna har stor frihet att själva röra sig i fängelset, har fångvaktarna all makt. Vad fångarna vill och längtar efter har ingen betydelse. Fångarna kan inte tänja gränserna för sin frihet och de har inga möjligheter att omformulera fängelseförhåll-

¹¹⁰ Bentham föreställde Panoptikon som en byggnad vars syfte var att underlätta övervakningen vid alla sådana platser där "fångarna" krävde konstant övervakning, t.ex. skolor, sjukhus och mentalvården. Bentham relaterade denna byggnad främst till ett fängelse. Han beskrev panoptikon som ett runt fängelse med ett vaktorn i mitten från vilken vakten kan observera (*-optikon*) alla (*pan-*) fångar. Eftersom det är omöjligt för en vakt att observera alla fångar samtidigt var det viktigt att fångarna inte kunde se vakten. Detta menade Bentham skulle tvinga fångarna att själva kontrollera sitt handlande eftersom de aldrig kunde veta om vakten observerade dem eller inte. Se härtill Bentham 1995. Grundkonceptet för byggnaden sammanfattade Bentham senare i ett opublicerat manuskript där han skrev: "The more strictly we are watched, the better we behave". Se även Božovič 1995; Sigurdson 2006, 158-159.

¹¹¹ Foucault 1995, 205.

¹¹² Se härtill Foucault 1995, 195-227. Se även Smart 2000, 215-217; Sigurdson 2006, 158-159.

andena. De kan aldrig erhålla någon makt så länge som vaktornet höjer sig över dem.

Enligt Foucault utmärks det moderna samhället av disciplinär kontroll i form av folkets frivilliga underkastelse. Eftersom denna underkastelse är frivillig bör man vara försiktig med att hävda att folket vill undslippa denna kontroll. Det finns nämligen en trygghet i panoptikon, och bl.a. Jürgen Habermas menar därför att följande fråga i förhållande till Foucaults tänkande kan ställas: "Why should we muster any resistance at all against this allpervasive power circulating in the bloodstream of the body of modern society, instead of just adapting ourselves to it?"¹¹³

Habermas fråga är relevant eftersom den trygghet ett välordnat system möjliggör har många lockelser. Den kan t.o.m. upplevas vara värd att offra sin frihet för eftersom dess stabila ramar även erbjuder frihet från konflikt – hoppet om ett liv i trygghet befriat från våld. Därför konstaterar filosofen John N Gray följande:

One of the strengths of such a universal Panopticon is that the perils against which it protects are not all imaginary. The atrocity exhibitions that are on display in the media are not just fantasies. The most savage wars rage unabated; random violence can happen anywhere at any time. [...] To assume that the inmates yearn to escape the universal Panopticon would be rash. Their worst fear may be of being forced to leave.¹¹⁴

I Bruno Latours tänkande utgörs fångvaktarna i Panoptikon av "de moderna". De moderna är de som efter upplysningen erhållit en dominant ställning i det offentliga livet i västvärlden, och så som Latour beskriver dem är detta en dominans de upplever som mer eller mindre nödvändig. De moderna är de som oroar sig för att världen ska ramla in i kaos. Orsaken till kaoset som råder upplever de som en följd av att alla utgår från olika sanningsanspråk. Ingenstans finns längre några kriterier för sanning, utan överallt råder en allas kamp mot alla om vem som ska få tolkningsrätt om det sanna. Våld kommer därför vara givet, och för att hindra detta måste en ny värld uppstå som befriats från motstridiga sanningsanspråk. De moderna utmärks därför i Latours tänkande av en föreställd tilltro till ordning och en vilja att arbeta för denna ordning. För att förverkliga en offentlighet som präglas av fredlig samexistens, har de kämpat sig upp i vaktornet för att därifrån kunna kontrollera alla andra rivaliserande försök att få tolkningsrätt om det sanna. Därifrån har de lyckats göra sig till Benthams allseende, allvetande och allhärskande vakter – det moderna samhällets omnipotenta gudar.

¹¹³ Habermas 1987, 283-284.

¹¹⁴ Gray 2015, 126.

Detta kapitel kommer att redogöra för Latours beskrivning av de moderna och den rationalitet de utgår från. Denna beskrivning har inte som främsta syfte att ge en heltäckande beskrivning av moderniteten. Som idealtyper är som sagt funktionen av talet om de moderna att lyfta fram vissa samhällstendenser som Latour associerar med modernitetens framväxt. Istället för att ge en heltäckande beskrivning av de moderna, är hans mål därför att möjliggöra framtida insikter och forskning i de levnadsformer i synnerhet vissa västerländska människor tar.¹¹⁵

Sådana moderna samhällstendenser utmanar jämlighet mellan olika rationaliteter. De moderna kan tro på jämlighet, men det är en jämlighet som är sanktionerad och upprätthållen av den sekulära rationalitet som ligger till grund för samhället. Endast genom att samhället blir sekulärt förmår det erbjuda den grundtrygghet från våld ett mångkulturellt samhälle riskerar att falla in i. Sekularitet har av den anledningen i de modernas tänkande blivit ett metanarrativ som alla andra folk måste anpassa sig efter för att möjliggöra fred. Latour visar däremot att de modernas sekulära rationalitet inte behöver ha någon given ställning i samhället. Den är enligt honom på många sätt unik och många aspekter av den kan ge värdefulla bidrag för det allmänna goda. Den är däremot inte mera unik än någon annan rationalitet eller nödvändigtvis mera värdefull heller. Målet med hans beskrivning av de moderna är därför att synliggöra vilka livsformer som dessa fångvaktare i Panoptikon tar i syfte att göra dem jämlika med andra folk – gränsen mellan fångvaktare och fånge ska suddas ut. Latour skriver:

[When] the ground has been cleared, when experience has become a reliable guide once more, when speech has been freed from the awkward constraints peculiar to Modernism, we shall be in a position to profit [...] from the pluralism of modes of existence and to get ourselves out of the prison.¹¹⁶

För att strukturera beskrivning av den moderna rationaliteten kan två aspekter som är typiska för de moderna vara värda att lyfta fram. De moderna har för det första inget intresse av att tillåta den jämlighet Latour söker, och för att bevara sin position i vaktornet kommer därför de moderna att försvara den. En av deras främsta strategier de moderna har för att bevara sin position är att underminera rivaliserande rationaliteter genom att ogiltigförklara dem. Som Latour resonerar upplever de moderna andra rationaliteter som avarter i förhållande till deras egen rationalitet och kan därför inte ens tillåtas vänta i trappan upp till vaktornet. Alternativa föreställningar behöver man därför

¹¹⁵ Latour 2013a, 476.

¹¹⁶ Latour 2013a, xxv-xxvi.

inte enligt de moderna ta på allt för stort allvar eftersom de inte är ”moderna”. Istället är de orimliga relikter från en förgången tid.

Förutom att de moderna motarbetar att rivaliserande rationaliteter får något inflytande i det offentliga livet, erbjuder de även för det andra alla en ”modern” livshållning som de hävdar är den mest förträffliga som människan har tillhanda. De vill alltså även ge ett positivt bidrag till det offentliga livet genom att öppna sin föreställning om det goda för alla som önskar anamma den. Styrkan i deras föreställningar ligger i deras löfte om den slutgiltiga befrielsen från konflikt genom att fastställa sådana kriterier efter vilka alla föreställningar om det goda måste bedömas. Dessa kriterier möjliggör en rening av samhället från i synnerhet osammanhängande trossatser och när väl den reningen gjorts kan äntligen ett konfliktfritt samhälle förverkligas: ”Purity everywhere!”¹¹⁷

För att förverkliga en ”ren” offentlighet erbjuder de moderna därför två saker: *hopp* och *censur*.¹¹⁸ De moderna inger hopp genom en stark tilltro till att de erbjuder den enda vägen mot ett gott samhälle. Enligt Latours tänkande tror de nämligen att deras föreställning om det goda livet är det enda tänkbara alternativet som kan erbjuda det offentliga livet någon stabilitet i det långa loppet. För att detta hopp ska kunna infrias måste däremot alternativa rationaliteter som utmanar den moderna rigoröst motarbetas. De moderna gör det genom att ogiltigförklara alla andra rationaliteter – de censurerar alternativen så att de aldrig får en chans att hävda deras värde i det offentliga livet.

Genom hopp och censur vill därför de moderna göra konflikter mellan olika motstridiga rationaliteter blott ett minne som lämnats i kölvattnet av den moderna revolutionen. Befrielsen från konflikt kan bli möjlig – en befrielse som erbjuds alla som är villiga att underkasta sig den reningsprocess de moderna påbjuder. Med löftet om den slutgiltiga reningen erbjuder alltså de moderna ett på många sätt attraktivt paket för den konflikträdde. De erbjuder inget annat än en befriande liberal sekularism.

Det moderna hoppet

Latour vill lyfta fram en liberal sekularistisk tendens som ger de moderna tolkningsföreträdare i det offentliga livet, särskilt i politiska angelägenheter. Detta tolkningsföreträdare ges legitimitet genom att utgångspunkterna för tolkningen bygger på en given ordning i tillvaron som Latour beskriver som en del av ”den moderna konstitutionen”. Denna konstitution utgår från de modernas tro på att tillvaron är uppdelad i två skilda sfärer, en natur-sfär och en

¹¹⁷ Latour 1993, 66.

¹¹⁸ Jfr Gray 2002, 18-19.

samhälls-sfär, och de moderna anser sig själva vara denna uppdelnings beskyddare.

För att kunna förstå Latours beskrivning av denna separation är det värt att diskutera bakgrunden till den. Varför ansåg de moderna att det var viktigt att separera naturen från samhället och varför anser de att deras konstitution är den enda som är värd att utveckla samhället från?

I den mån det går att ge en tillfredsställande beskrivning av de moderna kan denna beskrivning inte separeras från den utvecklingshistoria de bär på. (Som senare kommer att framgå skulle MacIntyre konstatera att det är specifikt att de har en sådan historia som gör det möjligt att hävda att de utgör en specifik grupp människor som kan särskiljas från andra). De modernas idéhistoriska utveckling kommer därför att vara i fokus för första halvan av detta kapitel.

Det torde vara uppenbart att jag inte kan ge en fullständig beskrivning av de modernas historiska utveckling inom ramen för denna undersökning. De modernas utvecklingshistoria är lång och omfattar för många aktörer för att kunna sammanfattas på ett enkelt sätt. Det är även problematiskt att ens tala om de moderna som om de utgjorde en välavgränsad grupp människor. De moderna har vuxit fram som en följd av moderniteten, men denna utveckling har dragit åt otaliga håll och utvecklat en mångfald av olika ”moderniteter”. Därför är det även problematiskt att hävda, liksom Latour ibland gör, att de utgör ett specifikt folk man med antropologiska metoder kan beskriva. Han tar därför inte i min mening i tillräckligt stort beaktande att de moderna inte kan utgöra en specifik grupp människor eftersom det inte finns någon specifik modernitet som alla moderna kan sägas vara del av. Trots denna brist utgår däremot hans beskrivning från tendenser i samtiden som påträffas i verkliga fenomen, handlingsmönster och institutioner i västvärlden. Som *idealtyp* kan Latours beskrivning av de moderna därför belysa dessa konkreta tendenser som genomsyrar liberala samhällen och förmår specifikt synliggöra hur den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip motiveras och upprätthålls. Av den anledningen utgör Latours beskrivning av de moderna intressant i ljuset av syftet med denna undersökning.

Däremot kvarstår problemet hur en idéhistorisk beskrivning av de moderna ska kunna göras i och med att det inte finns någon specifik modernitet som kan vara normerande för en sådan beskrivning. Den modernitet Latour däremot tar avstamp från kan närmast begränsas till en europeisk-västlig form av modernitet. Denna är naturligtvis inte en främre form av moderniteten och har inte ens utvecklats på samma sätt överallt i Europa.¹¹⁹ Denna begränsning erbjuder däremot en fingervisning varför Latour argumenterar

¹¹⁹ Se härtill Martin 1978.

som han gör och motiverar även varför ett visst kompletterande idéhistoriskt material ur det postsekulära forskningsfältet blir mera relevant än ett annat.

Efter att den begränsningen gjorts kvarstår avslutningsvis endast frågan *när* i den europeisk-västliga modernitetens historia som undersökningen ska börja. Lika lite som någon modernitet kan vara normerande för alla andra moderniteter, kan någon tidpunkt för modernitetens begynnelse anges eftersom moderniteten har anknytningspunkter till flera olika skeden i människans historia. Fastän man vore överens om hur moderniteten ska förstås, kommer det därför inte nödvändigtvis att finnas någon konsensus kring när denna modernitet börjat.¹²⁰ Med den liberala sekularismen som utgångspunkt blir däremot framväxten av dess emancipatoriska sekularitetsprincip om samhällets frigörelse från religion en ändamålsenlig utgångspunkt.

Samhället måste befrias från religion

Den kända ateisten Joseph Lewis ger uttryck för en allmänt vedertagen modern historieskildring om västvärlden när han skriver:

The enlightened and completely emancipated man from the fears of a God and the dogma of hate and revenge would make him a brother to his fellow man. He would devote his energies to discoveries and inventions, which theology previously condemned as a defiance of God, but which have proved so beneficial to him. He would no longer be a slave to a God and live in cringing fear!¹²¹

Så som Lewis antyder fanns det en tid i Europas historia då kyrkan med dess huvudsäte i Rom hade en i princip icke utmanad maktposition. Dess styre inbegrep allt och alla och ingen, allra minst sekulära tänkare, hade någon chans att utmana kyrkan. Kyrkan hade så att säga klamrat sig fast i sin position i vaktornet i Panoptikon, medan de övriga fick underställa sig kyrkans granskande blick. Så som Lewis argumenterar var det därför nödvändigt för denna ”upplysta” människa att befria samhället från detta kyrkligt kontrollerade Panoptikon så att en ny värld med nya upptäckter och uppfinningar kunde göras. Om däremot denna frigörelse aldrig hade skett, skulle kyrkan fortsättningsvis undertrycka mänskliga framsteg och fortsätta hålla världen i ett dogmatiskt sanktionerat mörker.

Så som Latour förklarar är de moderna ”moderna” i den betydelsen att de anser att de representerar ett uppbrott med tiden innan moderniteten: ”The adjective ‘modern’ designates a new regime, an acceleration, a rupture, a revolution in time”.¹²² Detta uppbrott utgår från att det fanns en tid innan

¹²⁰ Se härtill Toulmin 1995, 20-21.

¹²¹ Lewis 1954.

¹²² Latour 1993, 10.

moderniteten som de moderna är ett alternativ till. Identifieringen som ”moderna” kommer därför att, som Latour skriver, ”[designate] a break in the regular passage of time, and it designates a combat in which there are victors and vanquished”.¹²³ De moderna är av den anledningen de som anser sig vara arvtagarna till dem som förde hoppet om upplysning in en mörk värld – de som möjliggjorde att världen kunde bli sekulär.

Sekulariseringen är en av de ”stora berättelserna”¹²⁴ de moderna använder sig av för att identifiera sig själva. Som Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer och Jonathan VanAntwerpen framhåller står sekularitet i ett begreppsligt motsatsförhållande till religiositet. De förklarar att sekularitet och religiositet är begreppspar som inte går att särskilja, och om man därför vill beskriva något som ”sekulärt” följer att man säger något om det religiösa också. De skriver:

However one defines secularity and secularism [...] it involves religion. It is either the absence of it, the control over it, the equal treatment of its various forms, or its replacement by the social values common to a secular way of life.¹²⁵

Medan separationen mellan det sekulära och det religiösa idag känns naturlig, var däremot denna separation tidigare inte lika tydlig. Etymologiskt har sekularitet sitt ursprung i latinets *saeculum* som betyder ”sekel” eller ”tid” och brukades primärt som en kategorisering i den medeltida kyrkan för att skilja de präster som tjänade i ”religiösa” ordnar och kloster och de som tjänade i ”sekulära” församlingar. Förenklat kan man därför säga att *saeculum* utgjordes av folkets vardag, medan det religiösa var tiden för det eviga eller heliga. De ”sekulära” prästerna var alltså sådana som arbetade i den sekulära tiden bland folket i deras vardag. Detta ska däremot inte förstås så att de ”religiösa” prästerna nödvändigtvis värderades högre i kyrkan än deras sekulära motsvarigheter. Båda kallelserna ansågs viktiga för att förverkliga kyrkans uppdrag och ibland kunde t.o.m. en sekulär präst bli en religiös präst och vice versa. Kyrkan framhöll alltså inte att någondera tjänstgöringen var förmer än en annan, och denna indelning används av den romersk katolska kyrkan ännu idag.¹²⁶

Det är däremot viktigt att påpeka att *saeculum* inte innan ansågs vara lösgjord från det religiösa som man överlag tänker idag i västvärlden. *Saecu-*

¹²³ Latour 1993, 10.

¹²⁴ Se härtill Furseth & Repstad 2005, 101-133.

¹²⁵ Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011, 5. På ett liknande sätt som sekularitet och religiositet är begreppspar kan inte ateism enligt teologen Gavin Hyman förstås oberoende en teistisk motpart. Se härtill Hyman 2010, 155.

¹²⁶ Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011, 8-10, 13; Casanova 2011, 56; Bangstad 2009, 26; Taylor 2011b, 32.

lum var inte fri från det eviga och heliga och det religiösa erbjöd ingen räddning som inte fanns utanför kloster och ordnar också. Benämningen kan därför förstås mera praktisk än teologisk. Casanova menar däremot att denna indelning är viktig att förstå eftersom den lade grunden för en begreppslig tudelning av det religiösa och det sekulära, vilket med tiden skulle leda till att de förstods som varandras motsatser.¹²⁷

För de moderna blev separationen mellan det sekulära och det religiösa grundläggande för deras befrielse från kyrkans liv. De som var fångade i kyrkans liv kunde fortsätta att vara religiösa, medan de själva kunde bli sekulära. Detta narrativ om separationen mellan det religiösa och det sekulära uttrycker det som Taylor beskriver som en "subtraktionsberättelse", som han beskriver som "stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge".¹²⁸

De moderna anser alltså att de lyckats frigöra sig från kyrkans liv genom upptäckten att det fanns en sfär i tillvaron som inte var förankrad i detta liv eller religion överlag. Så som de förklarar hade religion mycket plats i samhället innan sekulariseringen tog vid men efter att sekulariseringen startat började religion gradvis försvinna och lämnade det som blev över – alltså, den sekulära sfären – intakt.¹²⁹

Framväxten av en sekulär tidsålder

Detta försvinnande beskriver Peter L Berger i boken *The Sacred Canopy* (1967). Enligt Berger kunde inte människor tidigare välja bort religion, utan den fanns hela tiden över människan som en "himmelssäng". Religiositet var helt enkelt en självklarhet i världen. I och med sekulariseringsprocessen började däremot sprickor bildas i denna himmelssäng och den började därför falla isär. Det blev nu möjligt enligt Berger att "välja bort" religion, något som tidigare var helt otänkbart om man inte ville ses som en utomstående.¹³⁰

Så som historikern Christopher Dawson skriver börjar världen att sekulariseras "the moment men feel that religion is irrelevant to the common way of life and that society as such has nothing to do with the truths of faith".¹³¹ Medan förmoderna betraktar en sådan utveckling med stor oro upplever däremot de moderna att sekulariseringsprocessen är en positiv utveckling eftersom den frambringat slutet på en tidsålder där människan inte fick tro

¹²⁷ Casanova 2011, 56. Se även Sigurdson 2009, 30.

¹²⁸ Taylor 2007, 22. Se även Taylor 2007, 26-29.

¹²⁹ Se härtill Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011, 11.

¹³⁰ Berger 1973. Se även Furseth & Repstad 2005, 113.

¹³¹ Dawson 1998, 9.

och leva som hon själv ville. Den frambringar en ny, sekulär tidsålder för hela mänskligheten.

Hur denna tidsålder kan förstås utvecklar Taylor i *A Secular Age*, i vilken han beskriver hur samhället gick från en tid då Gudstro var en självklarhet till en där denna i allt större utsträckning blivit ifrågasatt. Medan det förmoderna samhällets medborgare inte behövde eller inte ens hade någon anledning att rättfärdiggöra deras gudstro, menar Taylor att nutidsmänniskan överlag har helt motsatta utgångspunkter: "[The] change [...] is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others".¹³² Ett särdrag i moderna liberala samhällen enligt Taylor är därför att det sekulära i allt större utsträckning blivit den självklara utgångspunkten för många människors livsorientering, medan religion reducerats till en livsform (och inte ens den mest attraktiva livsformen) bland många andra.

Taylor är däremot kritisk till subtraktionsberättelser om det sekulära eftersom den tenderar att förstå det sekulära "negativt" i förhållande till religion. Utifrån den sekulära subtraktionsberättelsen kan det sekulära förstås som något som alltid varit närvarande men som dolts p.g.a. kyrkans auktoritet. I Taylors tänkande är sekulariseringen däremot inte bara en berättelse om den moderna människans befrielse från religion, utan även en berättelse om något människan fick – ett helt nytt sätt att förstå och förhålla sig till människan och världen.¹³³

Det nya som fördes in i världen var ett perspektiv på livet där allt kunde betraktas utifrån *immanenta* utgångspunkter istället för *transcendentia*. Detta menar Taylor har skett i och med att tre viktiga särdrag för hur Guds närvaro i världen föreställdes efter medeltiden försvunnit. För det första menar han att en medeltida tendens försvunnit där människor kunde förstå många naturfenomen som stormar, torka, floder, pest samt tider av bördighet och blomstrande utifrån tron att dessa var kontrollerade av Gud. För det andra har sådana samhällsstrukturer försvunnit som genomsyrades av föreställningen om Gud. Det fanns ingen förståelse hur samhället skulle kunna fungera oberoende Gud, i betydelsen helt förankrat i det sekulära. I den mån ett samhälle hade ett existensberättigande var det istället för att Gud gav det ett existensberättigande. Det sociala livet ordnades därför efter kyrkans rytm vilket syntes i de lokala strukturerna där samhället, församlingarna, städerna,

¹³² Taylor 2007, 3. Se även Casanova 2011, 58. När Taylor diskuterar sekularisering är det sekulariseringen av latinsk kristenhet som han sätter sitt fokus på och därför diskuterar han främst den utveckling som skett i den europeiska västvärlden.

¹³³ Taylor 2007, 22, 26-27, 29. På ett likande sätt förstår Calhoun, Jurgensmeyer och VanAntwerpen det sekulära och framhåller att det sekulära bör definieras "positivt" (Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011, 11).

gillen mm. var ordnade kring rit och tillbedjan. Som Taylor skriver: "One could not but encounter God everywhere".¹³⁴

För det tredje hävdar Taylor att medeltida människor levde i en "förtrollad"¹³⁵ värld, vilket beskriver ett tillstånd där tron på en gudom (som inte nödvändigtvis behövde vara en tro på Abrahams Gud) är mer eller mindre självklar.¹³⁶ Ibland beskriver Taylor denna tro som "naiv", dock inte i syftet att vara nedlåtande, utan istället för att peka på den självklara inställning till Gud som folket överlag hade.¹³⁷ Förutom en självklar tro på Gud var det lika självklart för förmodernerna människor att kring dem verkade goda och onda andar. Så som Taylor förklarar levde därför medeltida människor i en "porös" verklighet där yttre faror ständigt stod i kast att låta olyckan drabba dem själv eller deras samhälle. Av den anledningen handlade riter i denna porösa kontext enligt Taylor i stor utsträckning om "god magi" där man strävade efter att påverka den lokala tillvaron genom riter. Han nämner bl.a. den närmast magiska funktion många medeltida européer kunde ge t.ex. helgonreliker eftersom de ansågs kunna ge skydd mot onda andar.¹³⁸

Enligt Taylor var den förmodernerna tiden naiv eftersom förmodernerna människor enligt Taylor föreställde sig att levde en porös tillvaro, att livet var förtrollat och att utgångspunkten för förståelsen av världen var att allt var under Guds tillsyn. Världen hade av den anledningen en hierarkisk ordning där Gud var högst upp och människan längst ner. Kyrkan fanns mellan människan och Gud som medlare i detta vertikala förhållande där Gud i sin godhet förstods ge människan det som gav henne blomstring och välgång. Denna tid menar däremot Taylor nu upphört att existera. Detta betyder inte att Gudstro inte kan påträffas i en sekulär tidsålder. Istället menar han att den naiva tron inte längre existerar eftersom de strukturella förutsättningar – i synnerhet i form av kyrkans dominerande ställning i samhället – som upp-

¹³⁴ Taylor 2007, 1-2, 25.

¹³⁵ Detta begrepp kan vara missvisande eftersom det ger sken av att Taylor menar att förmodernerna människor trodde att de levde i en sagovärld. Begreppsvalet ska dock förstås i kontrast till Max Webers beskrivning av den moderna världen som "avförtrollad" ("disenchanted"). Weber beskriver avförtrollning som: "the knowledge or belief that if one but wished one *could* [have knowledge of the conditions under which one lives] at any time. Hence, it means that principally there are no mysterious incalculable forces that come into play, but rather that one can, in principle, master all things by calculation. This means that the world is disenchanted. One need no longer have recourse to magical means in order to master or implore the spirits, as did the savage, for whom such mysterious powers existed. Technical means and calculations perform the service" (Weber 2009, 139). Se även Weber 1978, 505-506.

¹³⁶ Taylor 2007, 25-26.

¹³⁷ Taylor 2007, 12.

¹³⁸ Taylor 2007, 32-33. I artikeln *Western Secularity* (2011) lyfter Taylor fram melankoli som ett uttryck för samma porösa verklighetsförståelse. Medan man idag skulle se det som naturligt känslotillstånd människor handskas med, var det i en porös verklighet något som kunde förstås som ett angrepp utifrån i form av onda krafter (Taylor 2011b, 40-41).

rätthöll den har förändrats eller försvunnit.¹³⁹ Gudstro är inte längre självklar eftersom västvärlden frångått en naiv tidsålder och har istället gått in i det som Taylor beskriver som ”en sekulär tidsålder”.

Denna sekulära tidsålder är däremot inte en tidsålder där all transcendens de förmoderna föreställt enbart suddats ut. Istället är det en tidsålder där denna transcendens enligt Taylors tänkande ändrat karaktär. Som Taylor förklarar erbjuder även den sekulära tidsåldern ett alternativ till det som Taylor beskriver som den ”fullhet” en gudstro erbjuder.¹⁴⁰ Denna fullhet får människan i form av avsaknaden av rädsla. Enligt Taylors tänkande är nämligen den porösa människan ständigt rädd för yttre hot och särskilt de hot som var förankrade i det transcendenta. I en sekulär tidsålder har däremot denna rädsla visat sig bygga på en illusion. Sigmund Freud sammanfattade kanske bäst denna insikt när han skrev:

[Religious doctrines] are illusions and unsusceptible of proof. No one can be compelled to think them true, to believe in them. Some of them are so improbable, so incompatible with everything we have laboriously discovered about the reality of the world, that we may compare them [...] to delusions.¹⁴¹

Den moderna förklaringen till varför man blev sjuk, varför det stormade, varför skörden torkade ut mm. blev istället att dessa var en följd av naturligt förekommande fenomen. Som Freud antyder i citatet ovan avslöjas förmoderna illusioner genom att söka svar på livets verklighet annanstans än i kyrkliga dogmer. Detta åstadkoms framför allt utifrån ett förnyat intresse för naturvetenskaper som upptäcker en viss ordning i naturen, där naturfenomenen förstås genom naturlagar och inte genom ett ingripande från Gud.¹⁴² Enligt Taylor skiftar därför fokus från det transcendenta till det immanenta: ”This notion of the ’immanent’ involved denying – or at least isolating and problematizing – any form of interpenetration between the things of Nature, on one hand, and ’the supernatural’ on the other, be this understood in terms of the one transcendent God, or of Gods or spirits, or magic forces, or whatever”¹⁴³.

Ett immanent ramverk betyder som sagt inte att religiös tro försvinner, utan istället att moderna människor – i vilket religiösa människor kan ingå – relaterar fenomen i livet primärt till världsliga och materiella förklarings-

¹³⁹ Taylor 2007, 59.

¹⁴⁰ Taylor menar med fullhet det som gör att livet känns, som han skriver, ”fuller, richer, deeper, more worth while, more admirable, more what it should be” (Taylor 2007, 5). För ytterligare diskussion kring Taylors förståelse av fullhet, se Taylor 2007, 5-20.

¹⁴¹ Freud 1961, 31.

¹⁴² Se här till Taylor 2007, 270-288; Toulmin 1995, 88-90.

¹⁴³ Taylor 2007, 15-16.

modeller. Det immanenta ramverket beskriver konsekvensen av en samhällsutveckling under moderniteten där den kosmiska, sociala och moraliska ordningen helt och hållet förstås utifrån dess immanenta förutsättningar och fungerar därför oberoende hänvisning till det transcendenta.¹⁴⁴ Enligt Taylor är därför berättelsen om framväxten av en sekulär tidsålder inte enbart förlusten av vissa självklara transcendent grundförutsättningar, utan även upptäckten av det immanenta som en autonom sfär i förhållande till det transcendent. För att detta skulle kunna ske behövde däremot den gamla förtrollade världen förstöras eller undermineras. Man kan nämligen inte enligt de moderna förstå naturen som separerad från det övernaturliga så länge man tror att demoner, andar mm. härjar i världen. Taylor förklarar vidare att det var specifikt denna separation som med tiden skulle möjliggöra förutsättningar för föreställningen att det helt och hållet går att leva utifrån ett immanent ramverk utan hänvisning till det övernaturliga.¹⁴⁵ I det sekulära kunde Gud bli onödig och där kunde man leva som om Gud inte finns.

När "Gud dör" lämnas människan ensam i världen tvungen att själv orientera sig i landskapet. Där kommer människan att stöta på många fenomen som hon har svårt att förklara. Vid dessa tillfällen kan ibland vissa, i synnerhet religiöst orienterade individer, dyka upp och påminna om att livet är ett mysterium och att människan därför igen måste återvända till mera traditionsbundna förklaringsmodeller av världen. Eftersom de moderna lämnat en naiv tidsålder efter sig godkänner de däremot inte sådana förmoderna försök att avsekularisera världen genom att återinföra gamla illusioner. Istället för förundran inför det okända, upplever de moderna endast det oförklarade som hittills icke-lösta "pussel" som de en dag kommer att lösa. Därför har de moderna inte likt de förmoderna samma rädsla inför det okända. Istället upplever de en känsla av frihet eftersom de antligen rationellt kan söka efter sådana självklarheter som har universell legitimitet.¹⁴⁶

I den mån det finns olösta frågor är det i så fall sådana i första hand den moderna vetenskapen ännu inte lyckats lösa. Den moderna utvecklingen är därför linjär och linjen pekar framåt mot den kommande fullkomliggjorda sanningen. Denna eskatologiska dimension i de modernas tänkande har beskrivits som "myten om framsteg". Denna myt framhåller att utveckling kommer p.g.a. moderniteten att vara oundviklig. Eftersom denna utveckling dessutom ses som "framsteg" tänker återberättarna av myten att dessa utvecklingar även av nödvändighet är *goda* utvecklingar. Guds död är för de

¹⁴⁴ Taylor 2007, 59, 208-210; Taylor 2011b, 34. Se även Calhoun, Juergensmeyer & Van-Antwerpen 2011, 10; Casanova 2011, 58.

¹⁴⁵ Taylor 2007, 142-143, 375; Taylor 2011b, 33, 50-51.

¹⁴⁶ Se härtill Taylor 2007, 367. Se även Casanova 2011, 59.

moderna specifikt ett sådant framsteg som är, som Taylor skriver, ”an upbeat story of the progress of triumphant scientific reason”.¹⁴⁷

Det är till stor del tack vare denna myt som de moderna inte bara tror att de är de bästa kandidaterna för att kontrollera vaktornet, utan även anledningen varför de tror att de är de *enda* tänkbara kandidaterna. Medan de förmoderna enligt de moderna gärna vill se en tillbakagång till tiden före upplysningen, menar de moderna att det var en mörk tid som människan nu kan befrias från genom en allt större moderniseringsprocess. Den enda vägen framåt är den väg de moderna förvaltar, och endast den bär på hoppet om en konfliktlös framtid.

Religiöst våld

Den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip motiveras utifrån de modernas tilltro till sekulär rationalitet. Varför denna princip ytterligare motiveras ur ett modernt perspektiv kan synliggöras genom att lyfta fram en viktig historisk händelse som ofta återges av flera postsekulära tänkare som en förklaring till sekularismens utbredning i västvärlden, de s.k. ”religionskrigen”.

Det 30-åriga kriget mellan 1618-1648 har beskrivits som religionskrigen i och med att det har främst förståtts som en konflikt mellan katoliker och protestanter. Enligt denna historieskildring hade denna konflikt startat redan under 1500-talet i och med framväxten av protestantismen som ledde till stora schismer i dogmatiska frågor. Trots att katoliker och protestanter stundvis hade en skenbar fred skulle däremot med tiden de dogmatiska konflikterna bli för stora. I syfte att försvara den egna dogmatiken bröt ett särskilt blodigt krig mellan katoliker och protestanter ut, och så som filosofen Stephen Toulmin skriver var detta en synnerligen obehaglig tid i Europas historia:

I början av 1600-talet var livet i Europa så föga behagligt att man från 1615-1650 på större delen av kontinenten hade en stor chans att få halsen avskuren och huset nedbränt av främmande människor som bara ogillade ens religion. Det var långt ifrån en tid av välstånd och förnuft [...]. Många historiker formulerar det som att från och med 1620-talet befann sig Europa i ett allmänt kristillstånd.¹⁴⁸

Så som denna historieskildring återger hade religion i och med detta krig spelat ut sitt förtroende som grund för samhällsordningen. Religioner hade lett till ett långvarigt och blodigt krig och därför var det nödvändigt att en ny

¹⁴⁷ Taylor 2007, 570. Se även von Wright 1993, 24-64.

¹⁴⁸ Toulmin 1995, 37. Se även Cavanaugh 2002, 20-21; Siam-Heng 2010, 24-25.

samhällsordning uppstod, en som var befriat från religiöst inflytande.¹⁴⁹ Den dominerande politiska frågan blev därför enligt Alasdair MacIntyre vilka sorts ”principles can require and secure alliegiance in and to a form of social order in which individuals who are pursuing diverse and often incompatible conceptions of the good can live together without the disruptions of rebellion and internal war?”¹⁵⁰ Hur ska alltså individer leva tillsammans utan att ta livet av varandra? Det är som sagt i relation till denna dominanta politiska fråga som liberalismen sägs vara ett svar.

Som flera postsekulära tänkare uppmärksammat¹⁵¹ blev startskottet för den liberala samhällsutveckling det fredsfördrag som slöts i Westfalia 1648 som bl.a. byggde på principen *cuius regio, eius religio* (”den vars land, hans religion”). Denna princip hade redan på 1500-talets första hälft slutits efter ett annat religiöst krig mellan den tysk-romerska kejsaren Karl V och det ”Schmalkaldiska förbundet” som var en allians av lutherska prinsar. Fredsfördraget som slöts mellan dessa parter i Augsburg 5 september 1555 innehöll denna princip som bestämde att den regionala regenten själv kunde avgöra om folket var katolskt eller lutherskt. Principen gav av den anledningen de protestantiska prinsarna nya rättigheter att bestämma i kyrkliga frågor oberoende Roms inflytande och de erhöll därför större frihet i förhållande till kyrkan.¹⁵²

I och med den Westfaliska freden som avslutade religionskrigen den 14 oktober 1648 utökades sekulära makthavares suveränitet i förhållande till kyrkan ytterligare. I fredsfördraget betonades igen *cuius regio, eius religio* med tillägget att även kalvinismen var ett möjligt alternativ för regentens tro.¹⁵³ Denna gång skulle däremot principen utökas så att kyrkans företrädare inte längre hade möjlighet att utmana regentens beslut. Religiositetens betydelse i offentliga frågor begränsades därför ytterligare så att den enda religiositet som accepterades i det offentliga var den regenten tillät komma dit in.¹⁵⁴ Religioner blev av den anledningen helt underställda kungar och prinsar. William T Cavanaugh skriver:

¹⁴⁹ Se härtill Longstaff 2015.

¹⁵⁰ MacIntyre 1988, 210.

¹⁵¹ Se bl.a. Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011, 15; Casanova 2011, 71; Calhoun 2011, 80.

¹⁵² Se härtill Straumann 2008, 174-178; Philpott 2014; Gregory 2012, 152-154; Toulmin 1995, 80-81.

¹⁵³ Westfaliska freden sädde även fröet till det som idag förstås som religionsfrihet. Den som efter Augsburgska freden inte ville acceptera regentens val av religion hade enligt fredsfördraget rätt att lämna området utan några konsekvenser. De som levde på ett område där den officiella religionen var en annan än sin egen, gavs i enlighet med fredsfördraget rätten att utöva sin religion enligt egen vilja i det privata och även offentligt under vissa förutbestämda tider. Se härtill Sigurdson 2009, 42; Bangstad 2009, 28-29.

¹⁵⁴ Se härtill Straumann 2008; Philpott 2014.

The policy och *cuius regio, eius religio* was more than just a sensible compromise to prevent bloodshed among the people, now divided by commitment to different faiths. It was in fact a recognition of the dominance of secular rulers over the Church, to the extent that faith of the people was controlled by and large by the desires of the prince.¹⁵⁵

Cavanaugh antyder att en underliggande anledning till att separationen mellan religion och "stat" ansågs nödvändig var för att religioner påstås ha en inneboende tendens till våld. Den underliggande logiken bakom ett sådant antagande är att konfrontationen mellan olika sanningsanspråk kommer med tiden att leda till våld i den mån ingen modifierar sina sanningsanspråk eller överger dem helt och hållet. Eftersom religiösa sanningsanspråk gör anspråk på universell legitimitet finns det däremot inga skäl att anta att någondera av de religiösa parterna är villiga att modifiera eller överge sina sanningsanspråk. Konfrontationer kommer därför med tiden av nödvändighet att leda till våld. Så som fredskonsulten Bryan Bland skriver:

The secular was a way of living with the religious differences that had produced so much horror. Under secularity, political entities have a warrant to make decisions independent from the need to enforce particular versions of religious orthodoxy. Indeed, they may run counter to certain strongly held beliefs if made in the interest of common welfare. Thus, one of the important goals of the secular is to limit violence.¹⁵⁶

Religioner orsakar däremot inte enbart våld enligt denna logik. För att bevara sin position i vaktornet tenderar de även att styra med våld genom disciplinära metoder. *Inkvisionen* under framför allt den för-reformatoriska medeltiden uppfattas ofta som ett exempel på detta.

Det moderna narrativet kring inkvisionen visar vilken betydelse narrativet om religiöst våld haft för folkmedvetandet i västvärlden. Det finns knappt någon västerlänning som inte spontant upplever inkvisionen som ett av de tydligaste exemplen för sådana överträdelser av det goda religioner kan göra. Trots att de flesta inte mera detaljerat kan återge någon specifik händelse som gör inkvisionen förtjänt av sitt rykte, känner överlag alla till den tortyr, förföljelse, förtryck och massmord den systematiserade under medeltiden.

Narrativet om inkvisionen har alltså haft stor genomslagskraft. Därför är det anmärkningsvärt att detta narrativ inte är förenligt med aktuell forskning kring inkvisionen. Istället ter sig narrativet i vissa avseenden fiktivt.

¹⁵⁵ Cavanaugh 2002, 26.

¹⁵⁶ Bland 2003, 4. Se även MacLure & Taylor 2011, 86.

Trots att antagligen ingen forskare kring inkquisitionen skulle hävda att den var en fullkomligt rättfärdig verksamhet, betonar ändå flera att narrativet om inkquisitionen som överlag återges i västvärlden är rätt onyanserat. Fyra saker kan nämnas som visar detta. För det första är det inte så lätt att lägga hela skulden på kyrkan för denna verksamhet eftersom inkquisitionen oftast skedde i samråd med det man idag skulle identifiera som sekulära regenter och institutioner. Att se det som en specifikt religiös företeelse är därför missvisande. För det andra var inte kyrkans behandling av fångarna så hänsynslös som ofta återges i narrativet. Överlag behandlade istället kyrkan sina fångar bättre än deras sekulära motparter och det finns t.o.m. berättelser om fångar som medvetet hädat för att kunna förflyttas till kyrkans fångenskap för att få bättre fängelseförhållanden. För det tredje utfördes inte inkquisitionen godtyckligt, utan följde strikta regler som skulle garantera den anklagades rätt att få en rättvis rättegång samt erbjuda möjligheten till ånger och absolution. För det fjärde brukar även det finnas en viss överdrift av hur många som avlivades p.g.a. inkquisitionen. Medan man med säkerhet kan hävda att inkquisitionen ledde till att (för) många dömdes till döden, orsakade den inte ens i dess mest hänsynslösa form under den Spanska inkquisitionen så många offer som ibland påstås. Fastän det är för många, visar forskning att ca två procent av de anklagade avlivades som en direkt konsekvens av inkquisitionen, vilket är betydligt mindre än vad vissa narrativ kring inkquisitionen påstår.¹⁵⁷

Poängen är inte att inkquisitionen egentligen kan rättfärdiggöras. Det är värt att betona att inkquisitionen var en fruktansvärd verksamhet som borde fördömas och utgör en oerhört smärtsam del av kyrkans historia.¹⁵⁸ Poängen är istället att uppmärksamma att det moderna narrativet om inkquisitionen, precis som den ovannämnda historieåtergivningen om religionskrigen, i den mån det återberättas upprättar en motsättning mellan den moderna världen som de moderna förvaltar och den förmoderna värld som kyrkan med andra religioner förvaltar.

Det som genereras genom att hänvisa till religionskrigen och inkquisitionen är ett narrativ kring religion och våld som varit inflytelserikt sedan modernitetens begynnelse och som även stärkts under 2000-talet. Den världshändelse som framför allt bidrog till detta narrativs förnyade uppmärksamhet var attackerna på World Trade Center den elfte september 2001. I synnerhet islam började identifieras med våld, och medan denna koppling tidigare gjorts började bl.a. rapportering som behandlade islam i allt större

¹⁵⁷ Se härtill Murphy 2011, 19-22.

¹⁵⁸ Av den anledningen har bl.a. den katolska kyrkan försökt be om förlåtelse för inkquisitionen. Trots att påve Johannes Paulus II inte direkt hänvisar till inkquisitionen när han officiellt 12.3 2000 bad om förlåtelse för kyrkans våldsgärningar genom historien, är det allmänt vedertaget att han då även införstod inkquisitionen som en av dessa våldsgärningar. Se härtill Påve Johannes Paulus II 2000.

utsträckning uppmärksamma denna koppling efter attackerna.¹⁵⁹ Även en tydligare religionskritik som bl.a. betonade kopplingen mellan religion och våld växte fram i västvärlden. Denna ”nyateistiska” kritik lyfte bl.a. berättelserna om religionskrigen och inkquisitionen. En av 2000-talets kändaste tänkare som efter attackerna gjort en sådan betoning är den nyateistiska filosofen Sam Harris. Han menar att ”religion is as much a living spring of violence today as it was at any time in the past”.¹⁶⁰ Han har dessutom skrivit att det inte finns några resurser i religioner för att kontrollera deras våldsamma tendenser, utan de måste kuvas genom sekulärt kunnande:

Religious violence is still with us because our religions are *intrinsically* hostile to one another. Where they appear otherwise, it is because secular knowledge and secular interests are restraining the most lethal improprieties of faith. It is time we acknowledged that no real foundation exists within the canons of Christianity, Islam, Judaism, or any of our other faiths for religious tolerance and religious diversity.¹⁶¹

Harris förståelse av religiöst våld är onyanserat. Att religioner ofta bidrar till fredsprocesser och har konstant produktiva samtal över religionsgränser torde vara tillräckliga bevis för att religiösa inte har en våldsam grundhållning till varandra.¹⁶² Däremot synliggör Harris tänkande ett narrativ om religiöst våld som frekvent används som det yttersta motivet till varför den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip är nödvändig. Om religion och våld är nära kopplade till varandra måste det ske en strukturell separation mellan religion och den offentliga politiken. Våld kan nämligen inte kuvas av dem som får till stånd våldet från första början. Endast om staten kan fungera som en neutral medlare mellan olika religioner kan man alltså hindra att konflikter mellan religioner eskalerar till våld. Endast om samhället *frigjorts* från religion kan man skapa förutsättningar för fred.¹⁶³

¹⁵⁹ Se härtill Yalonis, Mogannam & Milton 2005.

¹⁶⁰ Harris 2004, 26.

¹⁶¹ Harris 2004, 225.

¹⁶² Det är inte heller givet att religion kan användas för att motivera våldshandlingar som Harris föreslår. Däremot kan det naturligtvis ske. Som sociologen Craig Calhoun skriver: ”Religion is threatening, inspiring, consoling, provocative, a matter of reassuring routine or calls to put one’s life on the line. It is a way to make peace and a reason to make war” (Calhoun 2011, 118).

¹⁶³ Cavanaugh gör samma bedömning när han skriver: ”I argue that, in what are called ‘Western’ societies, the attempt to create a transhistorical and transcultural concept of religion that is essentially prone to violence is one of the foundational legitimating myths of the liberal nation-state. The myth of religious violence helps to construct and marginalize a religious Other, prone to fanaticism, to contrast with the rational, peace-making, secular subject. This myth can be and is used in domestic politics to legitimate the marginalization of certain types of practices and groups labeled religious, while underwriting the nation-state’s monopoly on its citizens’ willingness to sacrifice and kill. In foreign policy, the myth of religious violence

Den moderna konstitutionen

Den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip kan beskrivas som en princip som växte fram utifrån samhällets behov av att finna en ny samhällsordning, efter att förtroendet för religioners förmåga att skapa grundförutsättningar för ett gott och fredligt samhälle utmanats. För att samhällets skulle kunna undvika det som vissa liberala tänkare uppfattat som den naiva rationalitet, de illusioner och de tendenser till våld som präglade religiöst liv, var det nödvändigt att det offentliga livet befriades från religion.

Förutsättningarna för att ett sådant sekulärt samhälle skulle kunna existera var att det gick att skilja det religiösa till en skild sfär i tillvaron vid sidan om det sekulära. Det är specifikt denna moderna ”innovation” som Taylor menar är en följd av moderniteten. Den skapar förutsättningar för att sekulär rationalitet i form av ett immanent ramverk som med tiden tar över positionen som grundläggande rationalitet för hela samhället, och det är mot denna bakgrund som Latours beskrivning av de modernas rationalitet kan förstås.

Redan efter en flyktig läsning av Latours produktion blir det uppenbart att han vill utmana den moderna rationalitetens särställning i det offentliga livet som underminerar bl.a. religioners plats i det offentliga. Eller uttryckt utifrån Taylors tänkande: olika folk som utgår från olika rationaliteter är *ojämlika* i det offentliga livet i förhållande till den moderna rationaliteten. För att lösa denna ojämlikhet vill Latour ta de moderna ner på samma plan som alla andra så att den stora klyftan mellan de moderna och ”de förmoderna” försvinner.

Latour förklarar att alla folk skiljer sig från varandra i det att de, som han skriver, ”divide up beings, in the properties they attribute to them, in the mobilization they consider acceptable”.¹⁶⁴ Därför finns det enligt Latours tänkande inte en rationalitet som kan anses rationell, utan flera rationaliteter: ”Indeed, it can’t be helped: there is more than one dwelling place in the Realm of Reason”.¹⁶⁵ Dessa rationaliteter avgör vad som utgör en acceptabel livsform utifrån den, som Latour argumenterar, måttstock av *det goda* som är specifikt för den rationaliteten. Dessa föreställningar om det goda är det som utgör det specifika folkets rationella grundförutsättningar eller ”felicity conditions” som Latour uttrycker det. Latour förklarar därför att “[conditions] of felicity or infelicity [refers] to modes of being that involve decisively,

serves to cast nonsecular social orders, especially Muslim societies, in the role of villain. They have not yet learned to remove the dangerous influence of religion from political life. Their violence is therefore irrational and fanatical. Our violence, being secular, is rational, peace making, and sometimes regrettably necessary to contain their violence. We find ourselves obliged to bomb them into liberal democracy” (Cavanaugh 2009, 4).

¹⁶⁴ Latour 1993, 107.

¹⁶⁵ Latour 2013a, 18.

but differently in each case, one of the identifiable differences between what is true and what is false".¹⁶⁶

Utmaningen med sådana föreställningar om det goda enligt Latour är att de kan ge olika svar till en viss fråga beroende på vilken rationalitet man utgår från. En stor del av de problem med hur olika folk ska kunna förstå varandra är därför att de utgår från olika rationaliteter när de försöker uttrycka det goda i det offentliga livet. Olika rationaliteter blandas helt enkelt ihop vilket begränsar möjligheten att begripa den andras argument.¹⁶⁷

Så som Latour framhåller anser som sagt de moderna att de lämnat en förgången tid bakom sig där olika föreställningar om det goda är i konflikt med varandra. I syfte att begränsa konflikter mellan motstridiga föreställningar om det goda utvecklar de istället en rationalitet som de hävdar utgår från universella principer för hur kunskap om det goda kan erhållas. Dessa principer är förankrade till det som Latour beskriver som den moderna konstitutionen som skapar förutsättningar för att kunna döma mellan vad som utgör en modern respektive en förmodern föreställning om det goda. Latour skriver:

[The] Moderns were those who were freeing themselves of attachments to the past in order to advance toward freedom. In short, who were heading from darkness into light – into Enlightenment.¹⁶⁸

Enligt Latours tänkande är dessa moderna principer förankrade i föreställningen att det finns två vägar för att nå kunskap om det goda – ”natur” och ”samhälle”.

Till människa och icke-människa skapade han dem

Enligt Taylor började den sekulära tidsåldern i och med att människan började utgå från sådana immanenta grundförutsättningar som möjliggjorde att Gud kunde bortses som förklaringsgrund i tillvaron. I och med denna tidsålder kunde människan befrias från en allsmäktig Gud och framför allt den kyrka som krävde lydnad. Man upptäckte då en frihet som människan tidigare inte fått erfara där människan, inte Gud, fick auktoritet över människans liv. Latour betonar på ett liknande sätt att moderniteten fick sin början när upplysningen började betona ”människan”. Däremot menar han att denna upptäckt av människan även gjorde att man upptäckte icke-människan.

Latour förklarar att moderniteten får sin början när de moderna upptäcker det *mänskliga* och det *icke-mänskliga*. Det mänskliga är upptäckten att

¹⁶⁶ Latour 2013a, 18, 21. Se även Latour 2003, 145-146.

¹⁶⁷ Latour 2013a, 17-19. Se även Kurtén 1987, 29-31, 33-34, 42-46, 113-114.

¹⁶⁸ Latour 2013a, 9. Se även Latour 1993, 10; Latour 2005, 254-255.

människan inte är beroende av en allhärskande Gud. Istället är människan fri att tillsammans med andra i samhället skapa den verklighet hon vill verka i. Förutom denna verklighet finns det en värld bortom det strikt mänskliga. Den icke-mänskliga naturen är skild från mänskliga åtaganden och skulle existera oberoende om människan existerade eller inte. Detta är däremot inte heller en värld som Gud styr, utan tack vare "Guds död" har förståelsen av naturen frigjorts från religiös rationalitet. De moderna ger alltså både natur och samhälle samma ontologiska status, men tänker på samma gång att de existerar helt oberoende varandra.¹⁶⁹

Det som framträder utifrån en sådan rationalitet är ett erkännande att kunskap om det goda har en mänsklig *eller* en icke-mänsklig karaktär. Människan har ingen auktoritet över den värld som existerar oberoende människan, men det icke-mänskliga kan inte heller binda människan till ett visst sorts handlande.¹⁷⁰ För att förstå Latours politiska filosofi blir det viktigt att betona denna separation eftersom han menar att det är i denna indelning som bl.a. separationen mellan vetenskap och politik synliggörs.¹⁷¹ Vetenskap är den naturliga vägen för att nå kunskap om det goda i förhållande till de icke-mänskliga ting som förmår observeras genom experiment i ett "laboratorium".¹⁷² Politik är i sin tur den samhällseliga vägen för att nå kunskap om det goda i förhållande till de mänskliga ting som människor skapar. Utifrån denna separation skapas och upprätthålls därför två offentliga institutioner, "laboratoriet" och "det politiska systemet", som båda har auktoritet i sina respektive sfärer i det offentliga livet.¹⁷³

Latour observerar däremot att distinktionen mellan natur och samhälle bygger på en tvådelad paradox. För det första menar han att icke-mänskliga

¹⁶⁹ Latour 1993, 10-11, 13, 30-31; Latour 2013a, 8-9.

¹⁷⁰ Den moderna rationaliteten kan filosofihistoriskt anknytas till konflikten mellan realisterna och idealisterna. Förenklat hävdar realisterna att det som utgör verklighet är självständigt i förhållande till människan. De kommer av den anledningen nära Platonsk filosofi där världen som varseblivs är en sämre kopia av idévärldens ting. För en diskussion hur Platon uppfattade människans förmåga att föreställa världen, se härtill Kearney 1988, 87-105. Idealisterna däremot ansåg att det inte fanns någon verklighet som kunde existera oberoende människan. Världen som den är oberoende människan kunde inte människan ha tillgång till. Idealisterna är därför skeptiska till tron på att kunskap är något som existerar oberoende människan. Se härtill Latour 1993, 35-36. Se även Caputo 2013, 124.

¹⁷¹ Detta visar Latour genom att lyfta fram konflikten angående hur politisk och vetenskaplig makt ska fördelas mellan Robert Boyle och Thomas Hobbes. Han argumenterar för att Hobbes skapade ett språk som beskrev samhället som konstruerat och därför immanent, medan Boyle skapade ett språk som beskrev naturen som icke-konstruerat och därför transcendent. Detta skapade en fördelning mellan natur och samhälle som gjorde vetenskaplig diskurs separerad från politisk diskurs. Se härtill Latour 1993, 15-29.

¹⁷² I Latours tänkande är laboratoriet som arena inte begränsat till naturvetenskap, utan alla akademiska arenor som genom vetenskaplig metodik strävar efter att nå kunskap om det icke-mänskliga räknas som ett laboratorium.

¹⁷³ Latour 1993, 27.

ting inte kan observeras oberoende de verktyg, instrument, rum och praktiker som möjliggör att de observeras. Natur kräver därför att människan gör det icke-mänskliga observerbart: "If Nature is not made by or for human beings, then it remains foreign, forever remote and hostile".¹⁷⁴ På ett liknande sätt är inte samhället något som människan enbart formar, utan som när det väl formats förmår kontrollera henne. Det blir en *Leviathan*, som Hobbes skulle säga, och samhället får en icke-mänsklig essens. Detta innebär alltså enligt Latour att natur är beroende av det immanenta – här i betydelsen att naturen endast kan existera genom att människan observerar den. Samhället i sin tur är beroende av det transcendenta – här i betydelsen att samhället endast kan fungera om det existerar oberoende människan. Så som Latour beskriver immanens och transcendens¹⁷⁵ är alltså både natur och samhälle förankrade till immanens och transcendens på samma gång. Detta leder enligt Latour till en två-delad paradox. Naturen är inte människans konstruktion utan transcenderar människan, medan samhället är människans konstruktion och är därför immanent till människans handlande. Naturen är även människans konstruktion och är därför immanent till människans handlande, medan samhället inte är människans konstruktion utan transcenderar människan.¹⁷⁶

Natur och samhälle lever av den anledningen i ett symbiotiskt förhållande till varandra som de moderna inte kan redogöra för om inte det mänskliga och det icke-mänskliga är sammanblandade. Som Latour argumenterar kan däremot inte de moderna erkänna detta förhållande eftersom deras rationella grund samt de institutioner – laboratoriet och det politiska systemet – som upprätthåller denna skulle då utmanas. För att sammanblandningar ska kunna motarbetas menar därför Latour att den moderna rationaliteten även bygger på två praktiker. Den första beskriver han som "rening", där de moderna aktivt separerar det icke-mänskliga från det mänskliga genom att identifiera vilka fenomen som hör till natur- respektive samhällsfären. Den andra bygger vidare på denna praktik och Latour beskriver den som "översättning", som handlar om att synliggöra de "hybrider" mellan det mänskliga och icke-mänskliga som finns bland människor.¹⁷⁷

Hybrider är sådana sammanblandningar som inte enkelt kan kategoriseras som mänskliga eller icke-mänskliga och är därför omöjliga för de

¹⁷⁴ Latour 1993, 30.

¹⁷⁵ Det är värt att uppmärksamma att Latour här använder sig av termerna "immanent" och "transcendent" på ett annat sätt än Taylor. Taylor använder primärt termerna för att beskriva det immanenta ramverk som uppstod i och med att den transcendent guden kunde bortses i det offentliga livet. Här använder sig Latour primärt av termerna för att peka på en immanent verklighet som är förankrad i det mänskliga och en transcendent verklighet som är förankrad i det icke-mänskliga.

¹⁷⁶ Latour 1993, 29-32.

¹⁷⁷ Latour 1993, 10-11. Se även Latour 2013a, 175.

moderna att förstå och acceptera. De moderna vill bevara sina välvgränsade institutioner för natur och samhälle, och försök att bryta upp dessa institutioner genom att sammanblanda olika vägar för att nå kunskap om det goda är därför otänkbart. Rening skapar förutsättningar för de modernas kritiska hållning. Översättning identifierar det kaos som skapas mellan sammanblandningar av det mänskliga och det icke-mänskliga. Kaoset måste därför stabiliseras med en allt större reningsprocess genom allt starkare naturliga och samhällseliga institutioner. Så länge som man kan påvisa att rening är möjligt kommer därför de moderna att förbli ”moderna”, i och med att den skapar förutsättningar för de två vägarna mot större kunskap om det goda, medan man undviker hybridisering mellan det mänskliga och icke-mänskliga.¹⁷⁸

Både rening och översättning bygger alltså på varandra eftersom det är endast genom att se det mänskliga och icke-mänskliga som separerade från varandra som hybrider kan upptäckas. Häri ligger därmed ytterligare en paradox i de modernas tänkande enligt Latour. Eftersom man enbart kan upptäcka hybrider genom att separera det mänskliga från det icke-mänskliga, argumenterar han för att föreställningen om hybrider även upprätthålls genom rening som praktik. Det är alltså tack vare de modernas rening och påföljande översättning som hybrider överhuvudtaget kan existera. De moderna kan däremot inte erkänna denna koppling. Eftersom de är lösningen till hybrider kan de inte på samma gång vara de som ”skapat” dem. De måste istället vara *upptäckarna* av dessa hybrider – det är nämligen det som gör dem ”moderna” eftersom de frångått ett liv av hybridisering. De förmår däremot manövrera denna paradox enligt Latour genom att hävda att de upptäckt att det mänskliga och icke-mänskliga utgör universella förutsättningar för en rationell förståelse av världen, medan hybrider mellan dessa formats utifrån bristande insikter om denna separation. För att de ska kunna fortsätta vara moderna gör de därför ytterligare en separation enligt Latour och framhåller att rening och översättning utgör helt separata praktiker som inte är relaterade till varandra.¹⁷⁹

Enligt Latours tänkande blir alltså rening de modernas lösning till de två paradoxerna mellan natur och samhälle. Trots att naturen är konstruerad av människan, så fungerar den därför *som om* den inte var konstruerad. På ett liknande sätt fungerar samhället, trots att det inte är konstruerat av människan, *som om* det var konstruerat av människan. På detta sätt befästs och stärks laboratoriets och det politiska systemets auktoritet i fråga om att nå kunskap om det goda. De moderna kan däremot aldrig erkänna att reningsprocessen är kopplad till översättning. Hybrider måste förstås som något de moderna *överkom* istället för att enbart ha uppfunnit eftersom det naturliga

¹⁷⁸ Latour 1993, 10-11.

¹⁷⁹ Latour 1993, 10-12, 80, 85.

och det samhälleliga i så fall skulle förlora den rationella grund på vilket dess auktoritet vilar. Den moderna världen skulle riskera att gå under.

Den förmoderna världen överges

Genom reningsprocessen skapar modern rationalitet två vägar för att nå kunskap om det goda, natur och samhälle, som utgår från en separation mellan det mänskliga och det icke-mänskliga. Viktigt i förhållande till syftet med denna undersökning är att denna separation enligt Latour inte kan göras om inte den moderna rationaliteten i grunden är sekulär.

Latour gör en liknande poäng som Taylor och hävdar att de modernas praktiker möjliggjorde att Gud helt och hållet kunde och t.o.m. måste bortses som förklaringsgrund för både natur och samhälle. I och med att naturvetenskapernas utveckling fanns det inte längre något behov att hänvisa till "gudshypotesen" för att förstå naturlagarna. Gud fann inte heller någon plats i samhället eftersom människan själv hade förmågan att föreställa samhällets ordning. Gud får nu en annan roll för de moderna genom att bli, som Latour uttrycker det, "the crossed-out God of metaphysics".¹⁸⁰ Han gjordes till en passiv åskådare till det naturliga och samhälleliga dramat och kunde på sin höjd finna en plats i en andlig sfär i individens liv, en sfär som inte på något sätt satte några krav på förståelsen av det naturliga eller det samhälleliga: "He would no longer interfere in any way with the development of the moderns, but He remained effective and helpful within the spirit of humans alone".¹⁸¹ Det offentliga livet utgick därför från det som Taylor skulle beskriva som ett immanent ramverk som möjliggjorde en strävan mot en mera modern tillvaro. För att garantera en sådan offentlighet bör inte bara Gud strykas ut. Han *måste* strykas ut för att inte kunna utmana de moderna offentliga institutionernas auktoritet.

Enligt Latours tänkande gjorde därför de moderna tre olika separationer: 1) separationen mellan det mänskliga samhället och den icke-mänskliga naturen, 2) separationen mellan rening och översättning och 3) separationen av Gud från den naturliga och samhälleliga världen. Han menar att

¹⁸⁰ Latour 1993, 33.

¹⁸¹ Latour 1993, 34. Se även Latour 1993, 32-33, 77-78. Ett intressant särdrag för de moderna är därför enligt Latour deras förmåga att kunna vara sekulära och religiösa på samma gång. Han skriver: "You cannot even accuse [the moderns] of being nonbelievers. If you tell them they are atheists, they will speak to you of an all-powerful God who is infinitely remote in the great beyond. If you say that this crossed-out God is something of a foreigner, they will tell you that He speaks in the privacy of the heart, and that despite their sciences and their politics they have never stopped being moral and devout. If you express astonishment at a religion that has no influence either on the way the world goes or on the direction of society, they will tell you that it sits in judgement on both. If you ask to read those judgements, they will object that religion infinitely surpasses science and politics and it does not influence them, or that religion is a social construct, or the effect of neurons!" (Latour 1993, 39).

det är dessa tre separationer som möjliggjorde de moderna och det är specifikt dessa separationer som han beskriver som den moderna konstitutionen.

Styrkan i den moderna konstitutionen vilar enligt Latour i de modernas förmåga att skapa auktoritet över sådan hybridisering de moderna menar förmodern rationalitet utmärktes av. Genom att betona det naturliga kunde de moderna visa att förmoderna förklaringsmodeller för kosmos inte var något annat än effekter av naturlagar och inte följderna av mänskliga passioner, intressen och okunnighet. De kunde peka på den värld som existerade oberoende mänskligt inflytande och kunde därför skapa en separation mellan deras grundläggande sökande efter det goda från tidigare förmoderna försök: "The obscurity of the olden days [...] gave way to a luminous dawn that cleanly separated material causality from human fantasy".¹⁸² För detta arbete stod i synnerhet naturvetare. Deras arbete krävde däremot stöd av experter på samhället, framför allt samhällsvetare, som kunde hindra att naturvetenskapen sammanblandade politik och vetenskap. De påvisade när vetenskap utgick från ideologiska skäl istället för att förlita sig på det strikt empiriskt verifierbara och kunde därför hjälpa naturvetare att slipa deras strävan efter att finna det goda: "All the ideas of yesteryear – including those of certain pseudo-sciences – became inept or approximate".¹⁸³ De kunde på samma gång synliggöra och därför befästa den moderna föreställningen om en samhällelig sfär som fungerade oberoende det icke-mänskliga. Natur och samhälle skulle därför i "laboratoriet" renas i allt större utsträckning från varandra, och i den mån det arbetet gjordes, desto mer lämnade de moderna den gamla förmoderna världen bakom sig.

Denna konstitution skulle däremot stöta på kritik av sådana som inte accepterar den moderna konstitutionens grundförutsättningar och som bl.a. insisterade att kombinera det mänskliga med det icke-mänskliga – alltså, de som inte enligt modern logik lyckats förstå att deras sökande efter det goda var en följd av hybridisering. Latour argumenterar däremot för att den moderna konstitutionen inte tillåter att några kritiska röster får något inflytande i det offentliga. De moderna kritiserar därför "förmoderna" genom att säga att de inte lyckats göra en separation mellan det mänskliga och icke-mänskliga. Hävdar de förmoderna t.ex. att naturen är konstruerad av människan, påstår de moderna enbart att naturvetare endast beskriver världen som den är oberoende människan. Eller om de hävdar att människan lever i ett fritt samhälle, kommer de att hävda att hon måste lyda under det samhälle som hon är del av. De moderna låter på detta sätt hybrider passera mellan naturen och samhället utan att ge dem något offentligt erkännande.¹⁸⁴

¹⁸² Latour 1993, 35.

¹⁸³ Latour 1993, 35-36.

¹⁸⁴ Latour 1993, 35-38.

Allt ska gå att rena: "Purity everywhere!"¹⁸⁵ Kulturer som inte var del av denna konstitution blev därför enligt de moderna per automatik förmoderna och även underlägsna de modernas mera förträffliga rationalitet.¹⁸⁶ Latour sammanfattar de modernas självbild på följande sätt:

The "we" [...] did not designate a specific people or a particular geography, but rather all those who expect Science to keep a radical distance from Politics. All those people, no matter where they were born, who feel themselves pushed by time's arrow in such a way that behind them lies an archaic past [...]. The modern ideal type is the one who is heading – who was heading – from that past to that future by way of a "modernization front" whose advance could not be stopped.¹⁸⁷

Tre relevanta aspekter i Latours beskrivning av de moderna framträder i ljuset av syftet med denna undersökning. För det första är Latours beskrivning av de modernas rationalitet förenlig med en postsekulär förståelse av sekulär rationalitet. Han betonar, liksom många andra postsekulära tänkare, att det sekulära står i ett motsatsförhållande till det religiösa och därför kommer även sekulär rationalitet stå i ett negativt förhållande till religiös rationalitet. "Gud" måste enligt de moderna "strykas ut" som en möjlig väg för att nå kunskap om det goda eftersom han skulle utmana naturliga och samhälleliga institutionernas auktoritet. Därför kan han aldrig få någon offentlig legitimitet. Istället förpassas Gud till det privata där han inte kan göra någon större skada till den offentliga ordningen.

För det andra bidrar Latour till förståelsen av hur denna rationalitet används i det offentliga livet. Identifikationen av natur och samhälle förmår skapa sådana offentliga institutioner som söker efter kunskap om det goda, men åt olika håll. Han undviker av den anledningen att reducera moderniteten till en betoning av vetenskaplig kunskap eller föreställd kunskap, och visar istället att de moderna förlitar sig på båda vägarna för att kunna identi-

¹⁸⁵ Latour 1993, 66.

¹⁸⁶ Latour 1993, 39, 130-131. Latour förklarar att denna konstitution möjliggjorde ytterligare en separation – den mellan "west" och "rest". Med det som de moderna uppfattade vara en överlägsen konstitution kunde bl.a. västerländska kolonisationer inte se sig själva som annat än befriare av de människor som ännu lever i den gamla, icke-kritiska världsordningen. Därför tog de sig då (precis som idag) friheten att fostra de förmoderna invånarna i kolonierna utifrån de insikter de moderna förfogar över (Latour 1993, 97, 99-100). Se även Latour 2010a, 2-7; Bangstad 2009, 23-24. Taylor hävdar något liknande när han skriver: "In this sense, modern self-consciousness has a historical dimension, even for those – who are, alas, many today – who know next to nothing about history. They know that certain things are "modern", that other practices are "backward", that this idea is positively "mediaeval", and that other one is "progressive". The sense of historical placement can accommodate itself to a bare skeletal minimum of fact." (Taylor 2007, 301).

¹⁸⁷ Latour 2013a, 8.

fiera det goda. Det är specifikt genom denna indelning som de moderna kan ha makt över de förmoderna eftersom den erbjuder de moderna det argumentativa stöd de behöver för att omkullkasta alla alternativa föreställningar om det goda.

För det tredje synliggör Latour att den moderna konstitutionen har ett inbyggt problem. Genom att skapa rigida ontologiska strukturer mellan natur och samhälle, kommer det att finnas många fenomen som helt enkelt inte kan begripas utifrån denna konstitution eftersom de är en kombination av mänskligt och icke-mänskligt. En följd av reningsprocessen är alltså hybrider som de moderna synliggör genom översättning. Det är specifikt sådana hybrider man i och med det postsekulära paradigmet kan hävda fått förnyad synlighet i det offentliga livet. Därför kommer religionens återkomst vara ett problem för de moderna enligt Latours tänkande eftersom det innebär en förnyad synlighet av sådana hybrider som de vill rena det offentliga livet från.

Latours beskrivning av de modernas rationalitet förmår bidra till den postsekulära diskussionen genom att öka förståelsen av den moderna rationalitet som bidragit till den samhällsutveckling många postsekulära tänkare nu försöker utmana. Den moderna konstitutionen gör att världen förmår finna sådana rationella kriterier för det goda som tillåter att världen kan lämna en förmodern värld. Hybridisering måste därför motarbetas eftersom det är specifikt det som gör världen förmodern. Kopplat till detta följer även insikten att världen inte behöver Gud. Inte bara utgör Gud och allt annat tal om gudomar, andar och demoner förmoderna illusioner. Dessutom är det specifikt konflikter mellan olika tolkningar av Guds vilja som gjorde den moderna rationaliteten nödvändig från första början. De moderna erbjuder av den anledningen världen hopp – hopp om ett liv utan konflikt, hybrider och Gud.¹⁸⁸

Det som Latours tänkande kan visa är att detta hopp bygger på en föreställning om de förmoderna som reducerar dem till en icke-rationell börda för det offentliga livet. I den mån förmodern rationalitet legitimeras, kommer den moderna reningsprocessen att utmanas. Hoppet om det ”rena” samhället riskerar då att bli en avlägsen dröm, och därför måste hybrider motarbetas i det offentliga – de måste *censureras*.

Den moderna censuren

Enligt Latours tänkande förmår den moderna konstitutionen erbjuda de moderna argumentativa grundförutsättningar som gör dem nära på oöverträffliga i det offentliga samtalet: ”[The] Constitution has made the moderns

¹⁸⁸ Jfr Tagore 2010, 44-45.

invincible”.¹⁸⁹ Om de möter någon som menar att samhället är det som människan skapar tillsammans, hänvisar de till samhällsvetenskaperna och påpekar att samhället styrs utifrån olika intressen och makter som begränsar det dessa människor förmår skapa. Om någon hävdar att människan är enbart materia, visar de att det finns en samhällelig sfär där människan tillåts skapa den verklighet som behagar henne. Om någon hävdar att vetenskapliga rön är ideologiskt motiverade, hänvisar de till naturvetenskaperna och alla instrument och metoder de använder sig av för att lyfta fram en verklighet oberoende människan. Om någon hävdar att det politiska livet inte går att påverka eftersom den styrs av okontrollerbara intressen och makter – bl.a. ekonomiska – framhåller de att människan är frigjord från det transcendenta och kan helt leva i en immanent tillvaro. Och hävdar någon att Gud styr naturen och samhället, kommer de att hävda att han är en passiv åskådare som enbart har någon betydelse i individens privata trosliv.¹⁹⁰

Aldrig kommer alltså ett argument igenom den brandmur de moderna ställt framför sig – de har riggat spelet och håller i alla korten som de delar ut efter behag. Styrkan i den moderna konstitutionen enligt Latour är därför att den tillåter de moderna att inneha alla argumentativa positioner på samma gång, utan att för den delen göra avkall på att vara moderna. De kan alltid hävda att de har lämnat den förmoderna världen efter splittringen av det mänskliga från det icke-mänskliga eftersom inga förmoderna argument har någon inverkan på deras moderna hållning. Latour sammanfattar därför de modernas argumentativa utgångsläge på följande sätt:

What will you tell [the moderns], then? They hold all the sources of power, all the critical possibilities, but they displace them from case to case with such rapidity that they can never be caught redhanded. Yes, unquestionably, they are, they have been, they have almost been, they have believed they were, invincible.¹⁹¹

Denna överlägsna argumentativa hållning har de moderna alltså kunnat utnyttja för att *ogiltigförklara* sådan argumentation de dömer som förmoderna i det politiska livet. Statsvetaren Michael Freeden förklarar att ogiltigförklaring av den andras politik är en etablerad strategi för politiska aktörer. Fördelen med denna strategi är att man genom den kan begränsa vem som ges politisk legitimitet. Genom att marginalisera den potential andra politiska aktörer bär på, förmår man därför ge den egna politiken större utrymme i det politiska livet eftersom konkurrerande politik ogiltigförklarats. Sådana ogiltigförklaringar kan ske på tre sätt. Det första är att på förhand

¹⁸⁹ Latour 1993, 37.

¹⁹⁰ Latour 1993, 37-39.

¹⁹¹ Latour 1993, 39.

fastställa vilken politik som kan vara giltig. Den politik som inte kan anpassas efter det fastställda, behöver man därför inte ta på allt för stort allvar eftersom den representerar en politik som inte kan omfattas i ljuset av det fastställda. Om ingen politik kan fastställas på detta sätt, kan en alternativ strategi vara att hävda att ens egen föreställning om det goda har universell legitimitet. Denna strategi kräver att man retoriskt försöker överträffa den andras argumentation eller, i extrema fall, antyda våld om ens föreställning om det goda inte ges universell legitimitet. Det tredje sättet man kan ogiltigförklara politiska aktörer är genom att påpeka att det finns ambiguitet eller "vaghet"¹⁹² i en annans tänkande. Ambiguitet eller vaghet kan tolkas som osäkerhet inför ens egna föreställningar om det goda, vilket i sin tur tolkas som bristande engagemang för denna. När inte heller de som framhåller vissa föreställningar om det goda verkar vara engagerade i att försvara dem, varför skulle då någon annan ta dem på allvar heller?¹⁹³

De moderna använder sig av alla tre strategier för att ogiltigförklara det och dem de anser är förmoderna. För det första utgår de moderna från att det offentliga livet endast kan erhålla legitimitet i den mån det utgår från modern sekulär rationalitet. Om det offentliga livet inte vore sekulärt skulle det i allt för stor utsträckning betungas av samma förmoderna tendenser som de moderna är ett alternativ till. Om det offentliga livet ska kunna vara en arena som strävar mot att förverkliga ett fredligt samhälle måste därför religion uteslutas. För det andra menar de moderna att deras rationalitet har universell legitimitet. Denna rationalitet är resultatet av att de moderna lyckats lämna ett liv byggt på illusioner och istället upptäckt en tillvaro som styrs utifrån naturliga och samhälleliga premisser. Detta betyder inte att natursfärens och samhälls-sfärens institutioner ännu upptäckt svaren på alla frågor om det goda. De moderna menar däremot att när de upptäcks kommer det att vara i den mån man lyckats göra en tydlig rening mellan det mänskliga och icke-mänskliga. För det tredje tolkar de moderna alla antydningar till ambiguitet eller vaghet som ett tecken på en underliggande otillräcklighet i den andras politik. Om de förmoderna inte förmår visa att deras föreställningar om det goda är fullkomligt genomtänkta och sammanhängande, kommer därför de moderna att ogiltigförklara dem.

Denna tendens hos de moderna att ogiltigförklara den andra synliggör Latour genom att beskriva dem som "ikonoklaster". Detta tar sig uttryck i att de moderna anklagar förmoderna för "fetischism". En fetisch är för de moderna något människan skapat men som man inte kan kontrollera. De moderna menar därför att fetischisten är, så som Latour skriver, en som "has

¹⁹² Enligt Freedens handlar vaghet om att inte kunna dra gränser för det som diskuteras. Oförmåga att göra detta kan tolkas av andra som bristande insikter i vad som diskuteras (Freedens 2005, 122).

¹⁹³ Freedens 2005, 121-122.

built an idol with his own hands – his own human labor, his own human fantasies, his own human powers – yet he attributes this labor, these fantasies, and these powers to the very object that he has created”.¹⁹⁴ En fetisch har därför förmågan att vända makten från den som skapar den tillbaka mot skaparen själv: ”[In] a single wave of a magic wand, its creator can turn himself from a cynical manipulator into an ingenuous dupe”.¹⁹⁵ Denna idol kommer att bli en hybrid mellan det mänskliga och det icke-mänskliga eftersom den är en immanent mänsklig konstruktion, men erhåller en transcendent status eftersom dess auktoritet erhålls oberoende människan. De moderna ser därför sig själva som ”anti-fetischister” eftersom de synliggör denna absurditet och försöker igen göra fetischen maktlös genom rationellt kritiskt tänkande: ”Carried away by the critic’s denunciation, humans would finally realize that they are sole masters in a world forever emptied of its idols”.¹⁹⁶

De modernas strategi i mötet med förmoderna fetischer är därför att avmytologisera dem genom att visa att de i själva verket är mänskliga konstruktioner. Fetischisten inser då att idolen aldrig var transcendent, utan immanent. Den makt idolen hade över individen förskjuts därför till ett kollektiv av människor, samhället. Intressant nog förklara Latour att de moderna inte trots det tillåter fetischisten någon vila. Samhället kräver nämligen minst lika mycket av individen som de förmoderna idolerna tidigare gjorde. Det binder en till en ny transcendent idol i form av en *Leviathan* som lika effektivt som de tidiga idolerna förmår ha makt över fetischisten. Om fetischisten skulle vilja fly detta samhälle erbjuds däremot ingen fristad i naturen. Där upptäcker individen att hen styrs av naturens tvingande kraft. Hen är ständigt fast i de naturlagar och biologiska och kemiska processer som styr hens existens och hen har ingen chans att undfly naturens auktoritet.¹⁹⁷ Hen kan inte fly den tillvaro som den moderna konstitutionen möjliggör.

Den befrielse de moderna erbjuder fetischister är därmed inte en fullkomlig frihet. Efter att gudarna, andarna och demonerna exkommunicerats från fetischistens liv, tar andra naturliga och samhällliga makter över.¹⁹⁸ Medan de gamla gudarna dött, har istället naturens och samhällets gudar helt tagit över fetischistens rationalitet. Och dessa gudar är avundsjuka gudar – de kräver fullkomlig trohet och allt annat är enbart ett tecken på en begränsad rationell kapacitet. Den enda befrielse som återstår för människan efter de modernas ikonoklasm är att delta i det moderna projektet för rening av det

¹⁹⁴ Latour 2010a, 8.

¹⁹⁵ Latour 2010a, 9.

¹⁹⁶ Latour 2010a, 9. Se även Latour 1999a, 273-275; Latour 2013a, 165.

¹⁹⁷ Latour 2010a, 10.

¹⁹⁸ Latour 2010a, 10.

mänskliga och icke-mänskliga. Endast så kan hon erhålla hoppet om att en dag slutligen få räknas som modern.

De moderna är därför säregna ikonoklaster enligt Latour. De hävdar att de lever i en fetischfri värld, medan de på samma gång erkänner att den är fylld av olika krafter som formar individen: "The inversion of the inversion leads to a universe that is as unstable as the world that was supposedly inverted by an illusory belief in fetishes".¹⁹⁹ Latour argumenterar därför för att fetischer, så som de moderna förstår dem, är en tendens som genomsyrar alla samhällen oberoende om man anser att dessa samhällen är moderna eller inte – om man blir fri från en fetisch kommer en annan att ta över. Det som framträder i de modernas tänkande är därför en modern innovation, fetischer, som hjälper moderna att utverka suveränitet över ett annat folk. Slutsatsen som Latour gör är alltså att fetischer *uppfanns* av de moderna i syfte att de skulle kunna förstöra dem.²⁰⁰ Det är även specifikt detta behov av att förstöra fetischer som utmärker de moderna. Latour skriver därför att "[antifetishism] is the religion of Europeans, the one that explains their piety, the one thanks to which, whatever they may claim, they are impossible to secularize: they can decide on the weapon, the target, and the divinity to which they are going to sacrifice their victims, but they cannot escape the obligation to worship this cult, that of iconoclasm".²⁰¹

Anledningen varför de moderna förmår kritisera andras fetischer medan de på samma gång inte upplever att de styrs av fetischer, grundar sig på att de gör en tydlig distinktion mellan *fakta* och *fetisch*. Latour förklarar att de moderna som anti-fetischister säger att fetischer inte har någon makt eftersom de skapats av människan. När de moderna som sagt frigjort fetischisten från fetischens tvång, erkänner dock inte de moderna den tidiga fetischistens frihet. Hens handlande är nämligen inte spontana uttryck från individen själv, utan förankrat av externa krafter. På så sätt kan den "vanliga" aktören aldrig vinna gehör hos de moderna eftersom hen alltid enligt dem kommer att vara naiv – antingen p.g.a. hens tillbedjan av fetischer eller hens övertro på hens förmåga att handla självständigt. Enligt Latour förmår de upprätthålla denna tvåstegsförnekelse av den andras aktörsskap eftersom de gör en distinktion mellan "sagoobjekt" ("fairy-objects") och "faktaobjekt" ("fact-objects"). När de trivialiserar det som de uppfattar som den naiva tron på fetischer – alltså, sagoobjekten – hänvisar de till människans förmåga att handla självständigt. Så fort aktören accepterar denna förmåga, hänvisar de däremot till alla de objekt som har makt över individen – alltså, faktaobjekt. Medan sagoobjekten skapades av individer har däremot faktaobjekten "upptäckts" av de moderna: "The laws of biology, genetics, economics, soc-

¹⁹⁹ Latour 2010a, 11.

²⁰⁰ Latour 2010a, 10-11.

²⁰¹ Latour 2013a, 168. Se även Latour 1999a, 272.

iety, and language are going to put the speaking object, who believed himself to be master of his own deeds and acts, in his place”.²⁰²

Den moderna tänkaren rör sig därmed med fyra olika ”listor” – två inom ramen för det objektiva och två inom ramen för det subjektiva – som hjälper hen att döma mellan det moderna och förmoderna. Innehållet i dessa listor bör aldrig sammanblandas om det moderna ska kunna bestå, och vad som hör till vilken lista kan man enligt Latour förenklat säga bestäms mer eller mindre utifrån det som de moderna tror på (faktaobjekt) eller inte tror på (sagoobjekt).²⁰³ Latour skriver:

To state it bluntly, the critical thinker will put everything he does not believe in on the list of fairy-objects – religion, of course, but also popular culture, fashion, superstitions, mass media, ideology, and so on – and he will put everything in which he firmly believes on the list of cause-objects: economics; sociology; linguistics; genetics; geography; neuroscience; mechanics; and so on. Conversely, he will constitute his subject pole by putting all the aspects of the subject that are dear to him – responsibility, liberty, inventiveness, intentionality, and so forth – on the credit side of the ledger, and will put on the debet side anything that he deems useless or artificial: mental states; affects; behaviors; fantasies; and the like. The content and length of each list will vary from thinker to thinker, but the four-part division will remain intact.²⁰⁴

Så länge som de moderna står för och upprätthåller innehållet i de två listorna som innehåller faktaobjekt, förmår de döma ”de naiva” och deras sagoobjekt utan att de behöver se någon konflikt i detta tänkande. Så länge de styrs av faktaobjekt istället för sagoobjekt (fetischer), förmår de därför bestämma vem som är fetischister och anti-fetischister – alltså, vem som är förmoderna och moderna.²⁰⁵

De moderna utövar därmed en sorts censur i det offentliga livet genom att ogiltigförklara allt som de inte anser har en modern sekulär grund. På så sätt förmår de kontrollera att ingen rationalitet kan utmana modern rationalitet i det offentliga livet, och allra minst i de offentliga institutioner vars legitimitet de övervakar.

Ojämlig elitpolitik

Latour menar att den moderna konstitutionen är en grundläggande anledning varför icke-modern rationalitet (eller förmodern rationalitet som de

²⁰² Latour 2010a, 11-13.

²⁰³ Se härtilt Latour 1999a, 273.

²⁰⁴ Latour 2010a, 14-15.

²⁰⁵ Latour 2010a, 15-16.

moderna skulle säga) hindras från att erhålla någon offentlig legitimitet. Utifrån den tredelade distinktionen mellan frihet, jämlikhet och syskonskap, är de modernas attityd till dem som de dömer som förmoderna därför ett uttryck för ett aktivt arbete att motarbeta *jämlikhet*.²⁰⁶ Som Taylor förklarar innebär jämlikhet att ingen världsåskådning ska kunna få någon privilegierad ställning i det offentliga livet. De moderna arbetar däremot för att etablera deras egen sekulära rationalitet som en given grund för det offentliga livet.²⁰⁷ De moderna kan måhända uppfatta att religion är en positiv sak i det privata och tolererar även religiositet i någon mån. Men för att ett samhälle inte ska bli offer för religioners inneboende brister och i första hand religionskrig, måste det offentliga livet utgå från sekulära grundförutsättningar.

Det som alltså framträder ur beskrivningen av Latours tal om de moderna samt det bidrag i synnerhet Taylors tänkande gett i detta kapitel, är ett folk som hävdar att deras rationalitet är den enda som har potential att erhålla given universalitet. Detta folk arbetar för att alla ska kunna anamma deras universella rationalitet genom naturliga och samhällseliga institutioner – laboratoriet och det politiska systemet – som upprätthåller reningen mellan det mänskliga och icke-mänskliga. Dessa institutioner skapar enligt Latour oöverträffliga argumentativa grundförutsättningar om vilka föreställningar om det goda som har offentlig legitimitet. Enligt modern rationalitet är de enda föreställningar som kan accepteras i det offentliga livet sådana som för världen mot en allt modernare verklighet. Liberal sekularism har därför blivit den givna utgångspunkten för de moderna offentliga livet, och allt som inte är sekulärt måste därför förpassas till en privat sfär i tillvaron.

Den ojämlika politik de moderna bedriver i samhället kan därför beskrivas som *elitpolitik*, som handlar om att stabilisera den politik i samhället som upplevs mest förträfflig i jämförelse med alla andra alternativ. Den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip motiveras utifrån ett narrativ om en elitpolitik som kyrkan utövade innan moderniteten och som samhället måste frigöras från. Tack vare att kyrkans dominans omkullkastats har nu människan enligt den liberala sekularismen funnit en mera förträfflig ”modern” offentlighet. Elitpolitik kommer av den anledningen att handla om *makt*, i betydelsen att man ser sig själv stå i ett konkurrensförhållande om legitimitet i det offentliga livet till andra politiska aktörer. Makt kan i sin tur inte fränskiljas tendensen att ogiltigförklara alternativa viljor än

²⁰⁶ Enligt resonemanget ovan kommer Latours beskrivning av de moderna även beröra frågan om frihet. De moderna håller nämligen förmoderna i en form av fångenskap genom att inte ge dem tillträde till de offentliga institutionerna. Eftersom Latours tänkande bättre kan förstås som ett försök att skapa förutsättningar för jämlikhet, kommer däremot denna aspekt av de moderna rationaliteten för tillfället förbises.

²⁰⁷ Enligt Taylor innebär detta att de unika bidrag som varje aktör har att ge till det allmänna goda i det offentliga livet kommer att ignoreras eftersom det inte är förenligt med majoritetens rationalitet (Taylor 1994, 38).

ens egna. Om färre röster ges legitimitet kommer man alltså att ha större möjligheter att få sin vilja igenom, och som taktik handlar därför ogiltigförklaringar om att få till stånd en offentlig politik på ens egna villkor.²⁰⁸

För de moderna handlar politik därför inte om något ”essentiellt utmanat”.²⁰⁹ Istället utgår de från att historien om människans sökande efter den mest förträffliga politiken kommit till sitt slut.²¹⁰ För att förverkliga en modern elitpolitik måste en ny föreställning om livet komma in i det offentliga livet än den latinsk kristenhet upprätthållit.²¹¹ Medan man tidigare, som

²⁰⁸ Se här till Leftwich 2004b; Heywood 2002, 10-12. Elitpolitik handlar därför om att utmanövra andra politiska aktörer i syfte att ge en person eller en grupp människor politisk fördel. Kriterier för hur makten fördelas kan i sin tur ta, som jag ser det, fyra olika former. Den kan vara *aristokratisk* vilket ger makten över det politiska till ett visst folk eller släkte. Den kan vara *plutokratisk* vilket ger dem med tillgångar makt. Den kan vara *meritokratisk* vilket ger dem med vissa meriter – t.ex. de högst utbildade, intelligenta eller mest kompetenta – makten. Den kan avslutningsvis vara *demokratisk* vilket ger makten till dem folket valt. Gemensamt för alla dessa former är att den ger den politiska makten till en elit, medan dem med konkurrerande föreställningar om det goda undermineras.

²⁰⁹ ”Essentiellt utmanat” hänvisar till W B Gallies uppmärksammade artikel ”Essentially Contested Concepts”. I sin artikel kritiserar Gallie upplysningstänkandets övertro på att politiska konflikter kan lösas ifall man kan nå konsensus om innehållet för koncepten som behandlas. Han menar istället att förståelsen av politiska koncept alltid kommer att vara utmanade (Gallie 1956). Se även Collier, Hidalgo & Maciuceanu 2006, 211-222; Freedon 2005, 117; Freedon 2004, 3-4.

²¹⁰ Kort efter att Berlinmuren föll argumenterade statsvetaren Francis Fukuyama i sin uppmärksammade artikel ”The End of History?” (1989) för att västlig kapitalistisk demokratisk liberalism efter Kalla kriget hade segrat över andra politiska ideologier. Han menade inte med detta att alla stater i världen efter kalla kriget per automatik hade blivit liberala demokratier, men att den politiska utvecklingen i världen kommer oundvikligen att bygga på liberalismens principer eftersom det inte längre finns några ideologiska alternativ till liberalism. Mänsklighetens historia, som enligt Fukuyama hittills utmärkts av ideologiska dragkamper, har därför kommit till sitt slut. Se här till Fukuyama 1989. Fukuyamas har däremot mötts av en hel del kritik av dem som menar att liberalismens seger är långt från given. William T Cavanaugh och Peter Scott argumenterar bl.a. för att det är svårt att argumentera att kampen är över efter elfte september (Cavanaugh & Scott 2004, 1). Trots kritiken har Fukuyama argumenterat att tesen fortfarande håller efter ca 25 år. I en intervju hävdade han att hans centrala tes fortfarande stämmer överens med den utveckling historien antagligen kommer att ta eftersom det ännu inte uppstått några konkurrenter som på allvar kan utmana liberalismen (Schliess 2014).

²¹¹ Det bör påpekas att Taylor betonar att utvecklingen av det sekulära har sitt ursprung i kyrkans liv som en respons till de konflikter som framför allt startats i och med reformationen. Även teologen John Milbank tillsammans med andra företrädare för Radical Orthodoxy hävdar att sekularitet har sitt ursprung i kyrkans liv, men menar att det skedde redan på 1200-talet i och med Johannes Duns Scotus tänkande. Scotus menade att när man t.ex. hävdade att ”Gud är god” var den godhet man tillskrev Gud samma godhet man tillskrev andra människor. Denna godhet skilde sig således enbart i grad, där Guds godhet uppfattades av Scotus som den främsta uttrycket för det goda. Denna *univocitet* kontrasterade tron att Guds godhet enbart var analogt med människans godhet. Man kunde således som en analogi känna till Guds godhet, medan den fortfarande var fullkomligt annorlunda. Enligt Milbank blev Gud istället för att vara det fullkomligt annorlunda genom Scotus tänkande ett objekt i världen bland alla andra. Av den anledningen kunde även Gud med tiden bli ett objekt i världen som människan kunde

Taylor argumenterar, levde i en förtrollad tidsålder, arbetade de moderna för att en ny sekulär tidsålder skulle framträda. I den mån man kan hävda att de existerar (de är nämligen endast idealtyper) har deras framgång i det här projektet varit stort eftersom de lyckats göra sekularitet till den dominerande utgångspunkten för det politiska livet i västvärlden, medan religiositet blivit sekundärt.²¹²

Den moderna konstitutionen fick därför fungera som utgångspunkt för organiseringen av det offentliga livet. Till alla som är villiga att bli moderna erbjöds hoppet om samma frihet från den trälldom och våld som identifieras med en förmodern verklighet. Alla förmoderna erbjuds däremot en censur som marginaliserar alla deras föreställningar om det goda.

Finns det däremot något skäl att se de moderna som ett problem? Det går nämligen att argumentera att det överhuvudtaget inte är något problem att de moderna fått makten, utan att världen t.o.m. är betydligt bättre tack vare de modernas strävan efter att införa liberal sekularism. Exempelvis har den stora merparten av mänskligheten lyckats enas om allmänna deklARATIONER om mänskliga rättigheter, kriminaliteten har minskat, välfärden har ökat, vetenskapliga upptäckter har gjorts, utbildningsnivån har ökat och konsten har blomstrat. I praktiken mår många alltså helt enkelt bättre, lever längre, har mera fred och har bättre möjligheter att förverkliga sina drömmar. Vilken anledning har fångarna i Panoptikon i så fall att fly sitt fängelse?

Det är mer eller mindre lönlöst att spekulera i om dessa utvecklingar skulle ha skett utan de modernas hjälp, men i den mån de gett viktiga bidrag måste de moderna utan vidare värderas för deras arbete. Problemet i ljuset av problemställningen i denna undersökning är däremot inte att de moderna är aktiva i det offentliga livet – de har en lika stort potential som alla andra i arbetet för det allmänna goda. Problemet är heller inte att alla de modernas bidrag är dåliga – för det är de inte nödvändigtvis. Problemet är istället att de modernas elitpolitik begränsar möjligheten för en inklusiv offentlighet och måste därför utifrån det postsekulära paradigmet sett utmanas.

När en viss rationalitet blir given i det offentliga livet begränsas andras potential att bidra till det allmänna goda. Detta behöver igen inte nödvändigtvis alltid vara ett problem. En viss rationalitet kan nämligen vara mera lämpad än en annan vid formulerandet av en mera förträfflig offentlighet. Man kan även i många fall hävda att vissa föreställningar om det goda är av någon anledning oacceptabla, t.ex. om den leder till marginaliseringen av och förnekandet av vissa människors värde, något som blev en följd av nazismens politik. Problemet är alltså inte att man *ibland* måste utesluta vissa ur arbetet för det allmänna goda. Problemet är istället att en rationalitet som anses

subtrahera som en onödigt tillägg i tillvaron. Se härtill Milbank 2006, 304-309. Se även Smith 2004, 96-103; Kristensson Ugglå 2015, 139-145.

²¹² Se härtill Martinson 2000, 15.

given kan stabiliseras på ett sätt som gör konfrontationer mot den svårare. När man alltså måste rätta sig efter vissa sekulära grundförutsättningar görs all annan rationalitet intermediär i förhållande till de sekulära grundförutsättningarna. Alla föreställningar om det goda som inte är förenliga med sekulär rationalitet, kommer därför ha begränsade möjligheter att bli legitimerade eller ens uppmärksammade i det offentliga livet. Detta problem blir tydligare när religioners roll i det offentliga livet diskuteras.

När det sekulära systematiseras – alltså, när det offentliga livet domineras av liberal sekularism – har religioner begränsade möjligheter att få sina föreställningar om det goda bemötta. Religion blir istället av nödvändighet ett problem i det offentliga livet eftersom de inte anses kunna ge något bidrag till det allmänna goda – som ”hybrider” kan religioner primärt föra världen *bort* från en modernare verklighet. På detta sätt marginaliseras religiösa människors offentliga legitimitet. De förpassas till en privat sfär i tillvaron där de har begränsade möjligheter att bedriva en offentlig politik. Religioner förväntas av den anledningen lämna ansvaret för politiken till sådana aktörer som förmår handla obundet och neutralt i det offentliga livet, medan de istället begränsar sin verksamhet till det de är mest lämpade för – nämligen andlighet och moralisk fostran.²¹³

Moderna har måhända lyckats förverkliga mycket gott i samhället, men de har även lyckats marginalisera sådana föreställningar om det goda som ur ett postsekulärt perspektiv har en stor politisk potential. För att kunna skapa förutsättningar för en inklusiv offentlighet, där modern rationalitet inte uppfattas ha en given position, finns det därför skäl att utmana de modernas dominanta ställning i det offentliga livet.

²¹³ Se härtill Taylor 2011b, 35; Schmemmann 1973, 12-13.

Kapitel 3

Varken modern, sekulär eller religiös

Ett av Bruno Latours syften med att beskriva den moderna idealtypen är som sagt, att synliggöra vissa samhällstendenser till en följd av moderniteten som har konsekvenser för jämlikheten i samhället. När modern rationalitet ses som given, fostras nämligen en attityd till det som de moderna beskriver som förmodern rationalitet, där den uppfattas som illegitim i det offentliga livet – en tendens som även postsekulära tänkare uppmärksammat.

För att utmana detta tolkningsföreträde i det offentliga livet vill därför Latour frånta den moderna rationaliteten dess överlägsenhet genom en kritisk granskning av deras grundläggande föreställning om att vara ”moderna”. Han gör detta genom att beskriva hur den moderna rationalitet som upprätthåller en sådan föreställning fungerar, så att dess mekanismer kan göras tydliga. (Precis som de moderna framhåller förlorar en fetisch sin makt så fort som man förmår förklara hur den fungerar). Trots att dess mekanismer gjorts tydliga, behöver det däremot inte betyda att den till någon större utsträckning utmanats. De moderna kan fortfarande hävda att deras rationalitet är den mest förträffliga och finner trots dess ”avmytologisering” inga skäl till att överge eller ens modifiera dess grundförutsättningar.

För att de moderna ska kunna utmanas måste de moderna ”tvingas” ner från sitt vaktorn. Så länge de har ett övertag i diskussionen genom närmast oövervinnerliga argumentativa resurser kan de fortsätta att vara omnipotenta gudar i Panoptikon. Det räcker därför inte med att bara beskriva deras rationella grundförutsättningar. Den moderna rationaliteten måste bli precis lika (ir)rationell som all annan rationalitet. Och när de modernas omnipotens utmanats kan de inte längre kräva någon trohet.

Latour utmanar de moderna genom att visa att deras narrativ kring den egna rationaliteten – alltså, att den är modern – bygger på ett felaktigt antagande om att deras rationalitet markerar en separation från en förmodern tid. Först när ingen längre är modern kan därför all rationalitet placeras på

samma plan så att jämförelser mellan dessa blir möjliga.²¹⁴ När världen ”plattas till”²¹⁵ kan man finna den jämlikhet mellan olika rationaliteter som är en förutsättning för en mera inklusiv offentlighet.

Otillräckliga konfrontationer av de moderna

Innan jag beskriver hur Latour utmanar de modernas tolkningsföretråde, vill jag lyfta fram två alternativa strategier till Latours som på olika sätt konfronterar de modernas tolkningsföretråde.

Den första är relaterad till hur de moderna uppfattar tidens gång. De moderna tror som sagt att deras rationalitet är den givna väg världen måste ta för att befrias från förtryck och våld. För dem är tiden därför linjär, där moderniteten utmärker slutet på den (förtrollade) tid mänskligheten måste lösgöras från. Som Latour konstaterar utgår de moderna från en tidsförståelse där det nya som kommer in i världen inte har någon förankring i den tid man lämnat efter sig: ”The moderns have a peculiar propensity for understanding time that passes as if it were really abolishing the past behind it”.²¹⁶ Det som alltså gör de moderna ”moderna” är en tidsförståelse där de menar att det nya kommer, som Latour skriver, som en ”revolution”.²¹⁷

Detta är en avgörande anledning till att moderna uppfattar religion som problematiskt i det offentliga livet eftersom den representerar något som måste överkommas till förmån för framsteg. Denna framstegstro har dock en motreaktion enligt Latour som han synliggör med hjälp av en annan idealtyp han utvecklar, ”de antimoderna”.

Latour förklarar att antimoderna är de som märker att historien skiftat till de modernas fördel, men vill till skillnad från de moderna hindra denna utveckling. De antimoderna upplever att de är beskyddarna av den gamla tidens grundläggande värden, strukturer och världsbild och motsätter sig de modernas försök att skapa en värld utifrån moderna grundförutsättningar.²¹⁸ De antimodernas motreaktion mot de modernas elitpolitik kan därför beskrivas som en *antipolitik*, som handlar om att konfrontera en alternativ politik i tron att det man konfronterar aldrig kan erbjuda något av värde. Konfrontationernas syfte blir därför att försöka överbevisa den andra samt

²¹⁴ Se härtill Latour 2013a, 143.

²¹⁵ Jfr Latour 2005, 165-172.

²¹⁶ Latour 1993, 68.

²¹⁷ Latour 1993, 68-69. Latour spekulerar om att det här är orsak till att de moderna lider av ”historicism”, som kommer till uttryck i ett säreget behov av att spara och datera allt i framför allt museer. Det är viktigt enligt de moderna att bevara historiska föremål på detta sätt eftersom de upplever att den tid som de representerar håller på att försvinna. Föremål som ställs fram i museer är därför ett försök att bevara minnet av tiden som varit, men även ett sätt att uppmärksamma en tid som man lämnat efter sig (Latour 1993, 69).

²¹⁸ Latour 1993, 72-74, 123-124. Se även Latour 2010a, 44, 56-57.

betona och befästa skillnaden mellan de olika föreställningarna om det goda.²¹⁹

De antimodernas ”nostalgiska” bild av det förflutna är däremot enligt Latour en otillräcklig utgångspunkt för att effektivt kunna utmana de moderna. Tvärtom menar han att de antimoderna är del av samma modernitet som de försöker utmana.

En anledning till att de modernas argumentation är effektiv i det offentliga livet är att de lever i tron att de representerar något nytt – alltså, att de är ”moderna”. Latour förklarar däremot att de antimoderna, istället för att utmana denna grundläggande föreställning om tidens gång, accepterar likt de moderna att den gamla tiden håller på att försvinna. Även de antimoderna uppfattar att en revolution har skett och vill skydda världen mot revolutionärernas framfart. Av den anledningen menar Latour att de antimoderna inte är (som de tror) ett alternativ till de moderna, utan istället är den naturliga utvecklingen av de modernas dominanta ställning i samhället.²²⁰ Denna tanke hos Latour kan tydliggöras med hjälp av Taylors tänkande.

Som kapitlet innan visade betonar Taylor att det etymologiska ursprunget till sekularitet finns i latinets *saeculum* som betyder ”sekel” eller ”tid”. När Taylor talar om sekulär tid är det därför fråga om en utveckling från en världsbild som var förankrad i en ”evig” tidsförståelse till en som var förankrad i en ”världslig” tidsförståelse. Den moderna sekulära människan blev hon som insett att tiden inte är Guds, vilket gav henne ett särskilt ansvar att ta kontroll över den tid hon ansåg att Gud inte befattade sig med. Därför tog denna sekulära människa över ansvaret för tiden, i syfte att skapa världen så som hon ansåg var nödvändigt genom att gräva djupare i naturens och samhällets verklighet. De moderna utövade av den anledningen sitt ansvar genom att skapa en värld fri från den trældom som framför allt kyrkan ålade folket. De antimoderna vill däremot enligt de moderna återskapa den tiden, men enligt Latour är tiden för båda ”sekulär”. Det är människans uppgift att kontrollera tiden, och den enda skillnaden mellan de moderna och antimoderna är att de vill ta denna utveckling åt olika håll.

Oberoende vad de antimoderna hoppas på och hur effektiv deras antipolitik än är, har den värld de minns med sådan nostalgi i stor utsträckning försvunnit. Som Taylor konstaterar skulle det vara svårt att se hur tidsupp-

²¹⁹ Latour 2013a, 53. Man finner exempel på en sådan antimodern antipolitik hos t.ex. vissa kristna fundamentalisters reaktion till evolutionsteorin. Sedan Darwin presenterade evolutionsteorin har många kristna ifrågasatt sanningshalten i det presenterade. Utifrån tron att skapelseberättelsen ger en sanningsenlig bild av världens tillblivelse uppfattas evolutionsteorin som en konkurrerande världsbild. Detta leder till en form av kristen apologetik som utmanar den moderna vetenskapen och ett fjärmande från de rön evolutionsbiologer upptäcker. De modernas ”framsteg” uppfattas därmed som en förlust av en ursprunglig, mera korrekt sanning som måste återupptäckas.

²²⁰ Latour 1993, 72-74, 123-124. Se även Latour 2010a, 44, 56-57.

fattningen igen kunde genomsyras av ”evighet”, i och med att den ”förtrollade” värld som upprätthöll den försvunnit.²²¹ Istället för att utmana de moderna har därför de antimoderna utan deras kännedom blivit del av moderniteten. Måhända utövar de utifrån ett modernt perspektiv en ”heretisk” modern rationalitet, men är trots det enligt Latours tänkande (omedvetet) del av arbetet för en modernare värld. De antimodernas projekt kan därför inte leda längre än till en omformulerad version av det sekulära, och deras anti-politik ter sig mera som förklädd elitpolitik. På sin höjd förmår alltså de antimoderna enligt Latours tänkande sakta in revolutionens framfart. Där- emot utgör de inget hot för de moderna. Istället fungerar de på många sätt som deras medkonspiratörer.

Eftersom de antimoderna inte kan erbjuda någon effektiv utmaning av de moderna, kan en alternativ strategi för att konfrontera de modernas tolkningsföreträdare därför vara att inte överhuvudtaget utmana deras sekulära rationalitet och istället accepterar den och t.o.m. uppfatta den som värdefull. Det är eventuellt inte så konstigt om de som alltid förhållit sig positivt inställd till sekularitetens potential – t.ex. Habermas – anser att denna strategi är den mest ändamålsenliga. Desto mera anmärkningsvärt är det däremot om tänkare med en tydlig religiös profil argumenterar för sekularitet. En tänkare som kan nämnas är den muslimska rättsvetaren Abdullahi Ahmed An-Na’im.

An-Na’im menar att för att man ska kunna vara en hängiven muslim krävs att islam utgör en frivillig del av ens liv. Om islam påtvingas genom t.ex. statliga påtryckningar kommer däremot denna frivillighet att utmanas. Då menar han att ens hängivenhet till islam kommer att bygga på bl.a. rädsla eller ett försök att blidka statliga tjänsteinnehavare. Därför måste staten enligt An-Na’im vara sekulär eftersom dess separation från islam möjliggör religiös trohet utifrån ärlig övertygelse.²²²

En viktig aspekt som An-Na’ims tänkande synliggör är att moderniteten inte bara marginaliserat religion, utan även skapat sådana förutsättningar som tvingat religioner att ifrågasätta sin egen otillräcklighet. I första hand kan

²²¹ Se s. 18 i denna undersökning.

²²² Se härtill An-Na’im 2008, 1-44. Trots att de talar i helt olika kontexter och motsätter sig helt olika fenomen, kan An-Na’ims tänkande liknas vid teologen Dietrich Bonhoeffers tänkande kring det sekulära. Bonhoeffer valde, istället för att tala om sekularisering, primärt att tala om ”världens myndigblivande” och menade att denna har potential att utmana religion, som han kontrasterade mot föreställningen om Kristus. Han argumenterade för att kyrkans traditionella religiösa trosuttryck upphört att fungera i en allt mera sekulariserad tid och därför måste man sträva efter nya trosuttryck. Sekulariseringen kräver alltså att kristna upphör att överlåta sitt förmyndarskap till en otillräcklig traditionalism för att istället myndigförklara sig själva. Sekulariseringen har därför gagnat kristna enligt Bonhoeffers tänkande eftersom den synliggjort den otillräckliga grund den stått på. Sekularisering handlar därför inte heller om avkristning, utan innehåller källan för att finna det sant kristna. Se härtill Persson 1971, 16-30. Jfr Vikström 1972, 26-32.

modern rationalitet skapa förutsättningar som hindrar att religioner intar en position i samhället där de förmår utöva en form av förtryck av alla som är underställda dem. An-Na'im ser därför det sekulära som nödvändigt för att skapa förutsättningar för ett samhälle som är fritt från religiöst förtryck. Men trots att hans tänkande lyckas motarbeta religiöst förankrad elitpolitik, lyckas han inte nödvändigtvis motarbeta elitpolitik i sig. Ett analogt exempel kan vara belysande.

Föreställ dig att du arbetar i en fabrik och du ser en oljefläck på golvet som du med detsamma torkar upp. Nästa dag när du kommer till jobbet märker du däremot att samma fläck är där igen. Vad ska du nu göra? Ska du enbart torka upp fläcken igen och fortsätta arbetsdagen precis som dagen innan? Eller är det mera rimligt att ta reda på vad som orsakar fläckarna och åtgärda det problemet för att undvika fläckar i framtiden? Det torde vara klart att det senare alternativet är att föredra. Man kan däremot tolka Al-Na'ims tänkande så att han ser en "oljafläck" i form av religiös elitpolitik som han försöker "torka upp", men lyckas inte utmana att nya fläckar bildas i framtiden. Den gamla, religiösa fläcken kommer att vara borta, men en ny fläck kommer tillbaka följande morgon som är lika problematisk som den tidigare.

Al-Na'ims tänkande är viktigt eftersom det lyckas utmana religioners elitpolitik. Däremot är risken med ett sådant tänkande att elitpolitiken tar en ny form som i lika stor utsträckning kan begränsa det politiska potential som finns i samhället. Medan hans tänkande bidrar till att "torka upp" en religiös elitpolitisk fläck, förmår alltså hans tänkande inte utmana att nya sekulära elitpolitiska fläckar uppstår i det offentliga livet. Al-Na'ims tänkande blir därför inte tillräckligt för att utmana föreställningen om sekularitetens nödvändighet. Istället riskerar resonemanget han för bli ett argument för den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip.

För att effektivt kunna utmana de moderna måste därför en kritik av dem utvecklas som varken är antimodern eller anammar det sekulära, eftersom varkendera strategin förmår omkullkasta de modernas dominans i det offentliga livet. Hur ser i så fall en sådan strategi ut?

För att kunna identifiera en lämplig strategi för att utmana de moderna måste först ett rimligt mål med denna utmaning fastställas. För det första är det inte genom att utmana offentliga *strukturer* som de moderna utmanas i denna undersökning. Trots att det offentliga livet skulle vara betjänt av att offentliga strukturer omvärderade utifrån postsekulära insikter, är det inte specifika strukturer som är mitt fokus. Istället är fokusen primärt *filosofisk* till sin natur.

Det vore däremot inte rimligt att tänka att det finns något filosofiskt argument som kunde få den sekulära tidsåldern, så som Taylor beskriver den, att upphöra. Den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip

har fått stor spridning i framför allt västvärlden och bl.a. den ”naiva” tid, så som Taylor uttryckte det, som de frigit samhället från existerar inte längre. Sekularitet är därför inget som man kan ”bli av med” (åtminstone inte inom ramen för denna undersökning), och tron att den kan försvinna förblir önsketänkande.²²³

En mera rimlig målsättning är att finna sådana argument som utmanar de modernas dominanta position i Panoptikon. Bara för att de moderna möjliggjorde den liberala sekularismen betyder det nämligen inte att deras position i vaktornet är given. Det är i syfte att göra detta som Latour utvecklar sin kritik av de moderna, och hans strategi är att dekonstruera den moderna rationaliteten så att de moderna blir jämlika i det offentliga livet i förhållande till andra potentiella offentliga aktörer.

De moderna uppfattar som sagt att de är den moderna tidens revolutionärer som lämnat den gamla tiden efter sig. Om man förmår påvisa att denna självbild inte motsvarar deras konkreta liv – alltså, om man förmår visa att de inte är och aldrig varit ”moderna” – då börjar sprickor formas i den moderna himmelssängen som upprätthåller deras särställning i förhållande till förmoderna; då kan de moderna tas ner på jorden igen; då måste de komma ner från vaktornet; då upphör de att vara revolutionärer; då blir de lika ”förmoderna” som alla andra. Den förmoderna tiden upphör rent av att existera, och man inser att ingen lämnat den tid man tidigare beskrev som förmodern.

Det innebär däremot inte att Latour anser att den förmoderna tiden var oproblematiserad och likt de antimoderna vill att den ska återvända.²²⁴ Istället handlar hans argument om att skapa förutsättningar för jämlikhet genom att utmana de tendenser i en modern tid som hindrar denna jämlikhet från första början. Först när ingen längre är modern kan jämlikhet bli möjligt. Syftet med Latours dekonstruktion av den moderna rationaliteten kan därför förstås som en aktiv strävan att minska avståndet mellan den moderna och den förmoderna världen till den grad att man inte längre kan se någon principiell skillnad mellan dessa.

I den mån en sådan strategi har framgång kan även flera andra narrativ som de moderna upprätthåller och som motiverar den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip ifrågasättas. Specifikt två narrativ blir i och med det postsekulära paradigmet särskilt angeläget att granska. Det första berör *föreställningen att de moderna är sekulära*. En av följderna av att de moderna tror att de är moderna är att de menar att deras rationalitet är den enda som har given universalitet eftersom den utgår från en sekularitet

²²³ Saba Mahmood konstaterar: ”Secularism is not something that can be done away with any more than modernity can be. It is an ineluctable aspect of our present condition, as both political imagination and epistemological limit” (Mahmood 2016, 21).

²²⁴ Se här till Latour 1993, 133.

som undviker att dras in i motstridiga konflikter kring det goda. Det är specifikt utifrån denna sekularitet som de moderna kan hävda att de i offentliga angelägenheter kan vara neutrala. För att de moderna ska kunna hävda att de är sekulära, måste de däremot kunna påvisa att det går att göra en tydlig separation mellan det sekulära och det religiösa. Om däremot ingen sådan separation kan göras, måste även de modernas neutralitet ifrågasättas.

Som en följd av de två andra narrativen synliggörs ett tredje narrativ som berör förhållandet mellan sekulär och religiös rationalitet – de modernas *föreställning om den religiösa andra*.²²⁵ Bara för att det inte finns någon skillnad mellan religiösa och de moderna innebär det nämligen inte att de religiösas bidrag enligt den liberala sekularismen i det offentliga livet är välkommet. Den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip har nämligen utvecklats ur föreställningen att samhällets befrielse från religion var nödvändig för att undvika religiöst våld och krig. Om man däremot kan påvisa att de moderna endast ”uppfunnit” religion för att kunna erhålla och upprätthålla sin dominanta offentliga position, vilka skäl finns det i så fall att överhuvudtaget acceptera deras narrativ om religioner?

Latours tänkande öppnar för denna diskussion genom att göra de narrativ som de moderna upprätthåller föremål för samma granskning som alla andra förmoderna narrativ. Eftersom han inte explicit utmanar dessa narrativ, behöver däremot hans tänkande kompletteras med hjälp av annan forskning som gjorts i bl.a. det postsekulära. Av den anledningen kommer dessa två narrativ primärt diskuteras utifrån William T Cavanaugh's tänkande, som explicit eller implicit utmanar dessa narrativ.

Vi har aldrig varit moderna

För att de moderna ska kunna vara moderna måste det gå att visa att en separation från det förmoderna är möjligt. Latour menar däremot att en sådan separation är i praktiken omöjlig.

De modernas separation från det förmoderna grundar sig på föreställningen att det mänskliga och icke-mänskliga ska gå att separera – en rationalitet som i sin tur skapar förutsättningar för naturliga och samhälleliga institutioner. Om man däremot granskar hur det offentliga livet i *praktiken* fungerar, finns det otaliga frågor som inte går att ringa in i endera sfären. Frågor som berör klimatförändring²²⁶, HIV, utarmning av jordens resurser, GMO-

²²⁵ Den religiösa andra förstås här som den andra relaterat till de sekulära moderna och inte som den andra relaterat till andra religiösa.

²²⁶ I Latours senare produktion har frågan om människans förhållande till naturen i och med klimatförändring varit i fokus. Han menar att moderniteten orsakat stor förödelse av världen i människans övertro på sin egen förmåga att forma den efter eget behag. Nu återvänder ”Gaia”

odlingar, överfiske mm. innehåller alla aspekter som berör både det naturliga och det samhälleliga. Hur ska dessa fenomen förstås? Är de naturfenomen och ska därför diskuteras på naturvetenskaplig grund? Eller är det en samhällsfråga eftersom människan onekligen är orsaken till dessa? Utifrån Latours tänkande är det inte möjligt i bl.a. dessa fall att göra en kategorisering, vilket han menar innebär att hybrider inte är något som världen en dag kan renas från.

Hybridernas oundviklighet visar enligt Latour att själva reningsprocessen är ett arbete som aldrig kan förverkligas – det finns ingen renad sfär som kan befrias från hybrider. Det enda som finns är ”mellanrummet” mellan polerna natur och samhälle. Mellanrummet där mänskliga och icke-mänskliga objekt lever tillsammans är en värld de moderna vill undvika, och de har därför reducerat den till en privat sfär i tillvaron. Latour konstaterar däremot att hybrider frodats och växt sig starka i denna privata sfär eftersom de aldrig utmanats i det offentliga livet. De har därför utvecklas, erhållit större stabilitet och större vigör, och har nu växt till den grad att de inte längre kan hållas utanför det offentliga livet.²²⁷ I mötet med de hybrider som tvingar sig in i det offentliga livet blir därför den moderna konstitutionen inte så mycket en karta för den givna ordning människan måste ta, som ett omöjligt projekt som rasar under tyngden av hybridernas spridning.

Hybrider kan dessutom förstås ha uppkommit som en följd av de modernas rening. Latour argumenterar som sagt för att det finns en inbyggd paradox i de modernas bruk av praktikerna rening och översättning. Endast genom att rena det mänskliga från det icke-mänskliga kan nämligen hybrider synliggöras genom översättning. Om ingen rening gjordes, skulle därmed inga hybrider existera heller. Enligt Latours tänkande innebär detta att de hybrider som de moderna påstår att de övergett när de blev moderna, i själva verket är något som de uppfann för att kunna göra en revolutionär separation med det förmoderna.²²⁸

Ställd inför den stora tillströmningen av hybrider in i det offentliga livet – som bl.a. religionens återkomst är ett uttryck för – blottläggs reningsprocessen för vad den verkligen är: *en aktiv strävan att konstruera argumentativa förutsättningar som möjliggör en separation av det moderna från det förmoderna*. Reningsprocessen handlar därför inte om att tolka världen utifrån en given rationalitet. Istället är dess syfte att möjliggöra att de moderna erhåller en privilegierad ställning i det offentliga livet.

Om det skulle gå att visa att de moderna har bättre förutsättningar än förmoderna att lösa offentliga utmaningar skulle eventuellt deras dominanta

– naturen som människan tystat ned p.g.a. sin framstegsiver – och som nu inte kan undvikas. Se härtill Latour 2015.

²²⁷ Latour 1993, 49-50. Se även Latour 2006, 59.

²²⁸ Latour 1993, 39-41, 76.

ställning vara motiverad. Latour påstår däremot att detta inte går att påvisa. Enligt hans tänkande är en förutsättning för att kunna lösa offentliga utmaningar att själva problemet kan göras begripligt, eftersom det är endast genom att begripa ett problem som en specifik lösning kan identifieras. Eftersom de modernas sätt att begripa ett problem är genom att kategorisera det som en naturlig eller samhällelig angelägenhet, kommer alla sådana problem som är sammanblandningar mellan det mänskliga och icke-mänskliga vara omöjliga för de moderna att förstå, och lösningar kommer därför inte heller att kunna identifieras. Latour konstaterar därför att den moderna rationaliteten är otillräcklig för att kunna lösa en stor del av det offentliga livets utmaningar, särskilt i och med hybridernas ”återkomst”. De måste hanteras utifrån sina egna grundförutsättningar, och det går därför inte att tvinga fram en lösning genom ytterligare rening.²²⁹

Den rationalitet som upprätthåller de modernas särart i förhållande till de förmoderna, utgör därför enligt Latours tänkande ingen given auktoritet i det offentliga livet eftersom den är otillräcklig för att lösa många offentliga utmaningar. Eftersom allt inte går att rena till en naturlig eller en samhällelig fråga, kommer inte de moderna att ha någon praktik – förutom privatiseringen av dessa frågor – som förmår begripa eller konfrontera en värld full av hybrider. De moderna måste därför störtas från deras position i Panoptikon

²²⁹ Latour 1993, 49-50. Se även Latour 2006, 63-65. Sådana missförstånd blir uppenbara i förhållande till religion. Enligt Latour kan nämligen inte religioner och deras verksamhet förstås om de tolkas genom modern rationalitet. Latour gör här en distinktion mellan ”informativt tal” (”in-formation talk”) och ”trans-formativt tal” (”trans-formation talk”). Informativt tal är sådant tal som i synnerhet präglar de moderna offentliga institutionerna. Syftet med det in-formativa talet är att så effektivt som möjligt förmedla mening utan att någon information går förlorad längs vägen. Medan Latour menar att denna form av tal kan fylla en funktion inom moderna offentliga institutionerna blir de problematiska så fort de används för att förstå religiöst tal eftersom det enligt honom primärt utgår från trans-formativt tal. Trans-formativt tal beskriver mindre en förmedling av information och mera en ”performans” av mening. Latour menar att t.ex. säga till någon annan ”jag älskar dig” är primärt inte ett försök att förmedla information till den andra, utan att forma en relation till den andra. På ett liknande sätt transformer religiöst tal relationen till det som är föremål för talet. Om religiöst tal förstås som in-formativt tal kommer däremot talet att reduceras till faktapåståenden som kan bedömas utifrån samma kriterier som all annan kunskap av de moderna institutionerna. Detta kommer däremot att förvanska det religiösa talet och göra det obegripligt enligt Latour. Se härtill Latour 2010a, 102-108. Av den anledningen menar teologen Jan-Olav Henriksen att religioner spelar en viktig roll för att förstå det goda eftersom de hjälper människan att ”orientera” sig i tillvaron på ett sätt som vetenskaplig kunskap inte kan. Han skriver: “[As] beings in the world, humans are in need of *orientation*. Humans orient themselves when they need to cope with specific challenges, and when they have to make decisions. [...] [Orientation] creates the background against which something appears as more significant than other things. It situates them in a world, makes them familiar with it, and provides direction and suggests what should be given attention. Religion provides important, symbolically mediated resources for this task” (Henriksen 2016, 38).

dels för att de saknar de verktyg som gör att de förmår förbli effektiva vakter, dels för att fångarna har slagit in dörren till vaktornet.

Latour erkänner att moderniteten som konceptet varit en oerhörd kraft som förmått mobilisera västvärlden på ett sällan skådat sätt.²³⁰ Men eftersom den moderna konstitutionen endast är en teoretisk konstruktion som aldrig fungerat i praktiken, vill han ifrågasätta om moderniteten någonsin fungerat så som de moderna föreställer. Latour går t.o.m. så långt att ifrågasätta om man överhuvudtaget kan hävda att den existerat. Han skriver:

No one has ever been modern. Modernity has never begun. There has never been a modern world.²³¹

Eftersom de moderna inte kan skapa en offentlighet som befriats från hybrider, utan har t.o.m. skapat förutsättningar för deras spridning, kan man alltså enligt Latour inte påstå att de gjort ett brott med det förmoderna. Det kommer nämligen alltid att finnas frågor som inte kan en gång för alla renas till en naturlig eller samhällelig sfär, utan kommer ständigt att innebära sammanblandningar mellan det mänskliga och icke-mänskliga. Den moderniseringsprocess de moderna tror sig genomföra bygger därför på en myt om en kommande modern värld – en illusion som spräcks i den mån hybrider sprids allt mer.²³² Av den anledningen menar Latour att ”vi aldrig varit moderna”. Det finns ingen modernitet som separerats från det förmoderna, och det har därför aldrig funnits en modern värld.

När man inser att de moderna inte i praktiken förmår leva ett liv separerat från det förmoderna – alltså, när ingen längre är modern – skiftar fokusen från separationen mellan natur och samhälle till hybriderna som man nu inser endast var konstruktioner av de modernas otillräckliga rationalitet. Hybrider behöver då inte förstås som något världen kan renas från. Hybrider är endast det som *är*.²³³

Objekten framträder

Om ingen är modern behöver inte det offentliga livet längre organiseras som om den moderna konstitutionen hade tolkningsföreträde över all annan rationalitet. Enligt Latours tänkande skiftar då fokus bort från de modernas givna ställning till samspelet mellan olika relationer i det offentliga livet. Då framträder något annat – ”kvasi-objekt”.

Latour förklarar att kvasi-objekt är sådana artefakter olika nätverk av relationer lämnar efter sig. Dessa kan vara allt från högtidlig liturgi till natur-

²³⁰ Se härtill Latour 2002, 19.

²³¹ Latour 1993, 46-47; Latour 2013a, 14, 104-105.

²³² Latour 1993, 74-75, 84-85.

²³³ Latour 1993, 47-48, 50-51, 88.

vetenskapliga instrument, men gemensamt för dem alla är att de uppkommit som en följd av människans (och icke-människans)²³⁴ aktiva handlande och fortsatta relation i världen. Dessa kvasi-objekt kan variera i storlek – t.ex. Bibeln är ett stort kvasi-objekt, medan de produkter som ett företag skapar är förhållandevis små. Vissa har en lång historiskt förflutet – t.ex. en hammare – medan vissa har endast några år på nacken – t.ex. en bormaskin. Oberoende menar Latour att alla kvasi-objekt berättar något om den tid och de relationer som var bundna till dessa. Han menar därför att det är dessa kvasi-objekt som man måste försöka förstå för att få kunskap om ett visst folk. Däremot minskar möjligheten att förstå dessa folk om deras kvasi-objekt måste tolkas utifrån de förutsättningar som den moderna konstitutionen fastställer. De hör nämligen varken hemma i natursfären eller samhällssfären. Istället existerar de i ”mellanrummet” mellan det naturliga och samhälleliga och inte som avvikelser i det offentliga livet. De är inga kvarlevor från en förmodern tid det offentliga livet måste renas från. Istället är de utmärkande drag hos ett visst folk, om de så är moderna eller inte.²³⁵

Medan Latour framhåller att det finns skillnader mellan hur olika kvasi-objekt ser ut, organiserar, värderas och hur stor möjligheten till att utveckla dem är, finns det däremot ingen principiell skillnad mellan dessa – det finns ingen given klyfta som gör att vissa kvasi-objekt måste värderas över andra. För att kvasi-objekten ska kunna värderas utifrån deras specifika grundförutsättningar och inte från de modernas konstruerade verklighet, måste därför de modernas dominanta ställning i det offentliga livet utmanas. När ingen längre är modern kommer alla folk med sina respektive kvasi-objekt på samma plan. Då upptäcker man att alla skapar och upprätthåller kvasi-objekt och ingen gör det mera modernt än någon annan.²³⁶

Först när ingen längre är modern blir det vidare enligt Latours tänkande möjligt att olika folks specifika bidrag i det offentliga livet kan värderas. Kvasi-objekten kan nämligen förstås som de specifika resurser ett nätverk av relationer har att bidra med i det offentliga livet. Om ett visst folks kvasi-objekt måste uteslutas ur det offentliga livet, kommer de därför ha begränsade möjligheter att bidra till det allmänna goda. Latour menar dessutom att förståelsen av dessa kvasi-objekt är grundläggande för att olika folk ska kunna respektera varandra. Endast genom att förstå vad som utmärker ett visst folk, kan man värdera det unika bidrag det folket har att ge till det allmänna goda. Detta kommer även enligt Latours tänkande leda till att man förmår upptäcka vilka ens egna kvasi-objekt är, och likaså förstå vilket unikt bidrag man själv har att ge till det offentliga livet. Genom att lära känna andra folks

²³⁴ Se härtill s. 191 i denna undersökning.

²³⁵ Latour 1993, 51-55, 82-85.

²³⁶ Latour 1993, 106-107, 112; Latour 2010a, 33-34; Latour 2013a, 143. Se även Latour 2013a, 288.

”annorlunda” kvasi-objekt, synliggörs alltså på samma gång ens eget annorlundaskap. Och då ser man att ingen längre är mera unik än någon annan. Alla blir istället ”annorlunda”.²³⁷

Det är däremot lätt att tänka sig att de moderna är kritiska till det Latour föreslår. Deras rationalitet tillåter nämligen inte en sådan acceptans av olika, oftast oförenliga kvasi-objekt i det offentliga livet eftersom en sådan acceptans öppnar det offentliga livet för våldsamt konflikt. De skulle därför kunna ställa frågan vilka möjligheter man har att avgöra vilka kvasi-objekt som är uppbyggliga och vilka som är skadliga, om alla kvasi-objekt ska bedömas som likvärdiga i det offentliga livet. Innebär inte det Latour föreslår i bästa fall en obekvämt relativistisk hållning, där alla i respekt förväntas undvika kritik av folks kvasi-objekt?

En sådan relativism skulle däremot vara en ogenerös tolkning av Latours tänkande: ”If there is a mistake that, for our own salvation, we must not commit, it is that of confusing respect for the various alterations of the modes of existence with the resources of critical thought”.²³⁸ Han framhåller t.o.m. att alla bidrag olika folk har att ge till det offentliga livet inte nödvändigtvis är ändamålsenliga, och i den mån de är skadliga ska de utan vidare avvisas: ”Yes, there are things to discuss [...], there are beings that do not deserve to exist [...], we have to judge and decide”.²³⁹ I någon mån accepterar däremot Latour att han är relativist. Däremot är han inte relativist i betydelsen att han menar att inga värderingar om vilka kvasi-objekt är goda kan eller får ske i det offentliga livet. Istället är han relativist i betydelsen att det inte går att fastställa en gång för alla hur kvasi-objekt ska värderas.²⁴⁰

Den relativism Latour därför uppmuntrar till i förhållande till det offentliga livet, är en som försöker öppna upp det offentliga livet för fler aktörer än strikt de som är moderna. När varje angelägenhet ska gå att rena till en naturlig eller samhällelig sfär, blir hybrider något som av nödvändighet måste motarbetas. Detta gäller inte minst sådana hybrider – specifikt religiösa hybrider – de moderna hävdar leder till våldsamma konflikter och krig. Eftersom Latour menar att separationen mellan det mänskliga och det icke-mänskliga i praktiken inte går att göra, har därför inte de moderna någon grund för att hävda att deras tolkningsföreträdare är givet. Enligt Latours tänkande kan ett folk få tolkningsföreträdare över ett annat om de kvasi-objekt de förvaltar är större och mera utbredda än de andras kvasi-objekt. Däremot är det inte givet, så som de moderna tänker, att detta tolkningsföreträdare ska ges till dem bara för att de hävdar att de är moderna.²⁴¹

²³⁷ Latour 1993, 107-109.

²³⁸ Latour 2013a, 157.

²³⁹ Latour 2013a, 142-143.

²⁴⁰ Se här till Latour 1993, 111-114; Latour 2005, 23-24.

²⁴¹ Latour 1993, 112-114.

För att det offentliga livet ska kunna vara en öppen arena där olika föreställningar om det goda möts, måste den utgå från relativism i betydelsen att inget folk har ett *givet* tolkningsföreträdare där. Det betyder däremot inte att allt är relativt i det offentliga livet. Latour framhåller att eftersom inget existerar i ett vakuum, utan existerar endast i relation till andra ting, börjar inte heller något möte utifrån neutrala utgångslägen. Medan den offentliga arenan bör vara relativ, i betydelsen ”öppen”, kan man därför inte förvänta sig att olika folk förhåller sig relativt till de kvasi-objekt de tar in i det offentliga livet. Tvärtom innehåller dessa enligt Latours tänkande deras grundläggande förståelse av världen och deras relation till denna. Därför bär de dessa in i det offentliga livet med förhoppningen om att de ska kunna vinna universell legitimitet. Latour vill av den anledningen inte göra någon motsättning mellan relativism och universalism så som de moderna tenderar att göra. Istället vill han se både relativism och universalism som nödvändiga förutsättningar för det offentliga livet, men föreslår att man istället talar om ”relationism”. Relationism betonar att kvasi-objekt och de folk som upprätthåller dem lever i relation till andra kvasi-objekt och folk. Genom denna ständiga interaktion med varandra utvecklas, om man så vill det eller inte, varandras grundläggande förmåga att ha en relation till världen. För att detta ska kunna ske fredligt måste däremot kvasi-objektens olikhet accepteras och uppskattas för dess annorlundaskap. Detta är däremot inte möjligt om någon är suverän i förhållande till den andra. Det är inte möjligt så länge man kan vara modern.²⁴²

Latour föreställer sig alltså en offentlighet där olika folk aktivt strävar efter att anknyta sina liv till varandra. Sådana band skapas däremot inte genom en arbiträr konstitution som påstås vara mera given än andra. Tvärtom värderas alla folks kvasi-objekt för deras egenart. Därför är Latour även kritisk till den liberala sekularistiska idén att alla som vill delta i det offentliga livet först är tvungna att lämna sådana kvasi-objekt efter sig som inte är fullt sekulära. Det är tvärtom dessa som möjliggör ett visst folks bidrag i det offentliga livet eftersom deras politiska potential är bundet till de kvasi-objekt som de förvaltar. Och om de tillåts ta in dessa kvasi-objekt in i det offentliga livet kan inte de modernas elitpolitik fortgå: ”It is time, perhaps, to speak of democracy again”.²⁴³

Detta innebär att framtiden blir okänd. Man kan inte veta hur det offentliga livet utvecklas eftersom det inte är *givet* vilka relationer som olika folk med olika kvasi-objekt formar. Latour skriver:

²⁴² Latour 1993, 112-114; Latour 2013a, 94-95. Detta resonemang utvecklas vidare i kapitel 6.1 där Latours beskrivning av aktör-nätverk analyseras.

²⁴³ Latour 1993, 142; Se även Latour 2010a, 60-61.

When we abandon the modern world, we do not fall upon someone or something, we do not land on an essence, but on a process, on a movement, a passage – literally a pass, in the sense of this term as used in ball games. We start from a continuous and hazardous existence – continuous because it is hazardous – and not from an essence; we start from a presenting, and not from permanence.²⁴⁴

Vad händer i så fall med Gud i västvärlden när ”vi” slutat vara moderna? Den moderna konstitutionen gjorde Gud i princip obetydlig eftersom han inte längre kunde ha någon aktiv roll i människans liv, förutom som en inre angelägenhet för den religiöse. När den moderna konstitutionen utmanats händer däremot något annat med Gud. Som ett kvasi-objekt behöver han inte förbli fördold i en privat sfär i tillvaron, utan kan igen få förnyad synlighet – man kan ”bäva för hans namn” igen.²⁴⁵ Han kan igen bli en aktiv del av människans liv eftersom han inte längre behöver vara en, som Latour uttrycker det, ”crossed-out God of metaphysics” som moderniteten reducerat honom till. Gud blir möjlig igen i det offentliga livet.²⁴⁶

Vi har aldrig varit sekulära

När ingen längre är modern och den moderna rationalitetens givna ställning i det offentliga livet utmanats, har en mera jämlik offentlighet möjliggjorts. I denna arena saknar däremot de moderna sina argumentativa hållhakar och kan inte längre avvisa kritik bara för att den påstås vara förankrad i en förmodern föreställningsvärld. Eftersom det inte längre finns någon modern tillvaro de kan fly in i, blir det därför möjligt att göra de moderna föremål för samma granskning som alla andra aktörer i det offentliga livet: ”The Moderns’ new situation of relative weakness offers an excellent opportunity to set aside the official account, to redefine their values differently [...] and begin to offer alternative accounts”.²⁴⁷

Det som blir särskilt angeläget att granska är de narrativ som de moderna utvecklat ur tron att de är moderna. Utifrån det postsekulära paradigmet

²⁴⁴ Latour 1993, 129.

²⁴⁵ Se s. 13 i denna undersökning.

²⁴⁶ Se här till Latour 1993, 142; Latour 2013a, 307-308. Latour går däremot inte längre i diskussionen om Gud. Han nämner endast att skaparen inte existerar oberoende det han skapat, och om inte det som skapats fortsätter att ge skaparen värde har skaparen inget värde. Det Latour helt enkelt menar är att Gud är beroende av människan lika mycket som människan är beroende av Gud. Se här till Latour 2010a, 63-66. Av den anledningen kommer föreställningen om Gud att vara relaterat till den rationalitet som försöker ge Gud mening. Latour diskuterar hur Gud och religiositet överlag uttrycks utifrån modern rationalitet i framför allt ett kapitel av *An Inquiry into Modes of Existence*. Se här till Latour 2013a, 296-325.

²⁴⁷ Latour 2013a, 152.

är specifikt narrativet om att de är ”sekulära” av intresse eftersom det är detta narrativ som ligger till grund för den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip.

Så som jag kommer att visa i ett senare skede menar Alasdair MacIntyre att de anspråk som någon gör måste vara förenliga med ens handlingar för att de ska kunna tas på allvar. Om jag t.ex. hävdar att jag är vegetarian men äter konsekvent kött, skulle alltså mitt ursprungliga uttalande behöva omvärderas utifrån den konkreta praktik jag de facto utgår från. På samma sätt skulle det vara svårt att ta en grupp människors självidentitet på allvar om de inte i praktiken kunde omfatta den. Detta är en anledning till att det upplevs särskilt anstötligt när t.ex. en tradition som kyrkan beskyddar präster som våldfört sig på sina yngsta församlingsmedlemmar, eftersom en sådan våldshandling och försöket att tysta ner händelserna är i konflikt med det kärleksnarrativ kyrkan förmedlar. I ljuset av sådana händelser blir kyrkans kärleksförkunnelse mer eller mindre obegriplig.²⁴⁸

För att det ska vara trovärdigt att hävda att de moderna är sekulära måste det därför gå att påvisa att deras narrativ om det sekulära och deras praktiska tillämpning av detta narrativ är förenliga. Det måste alltså gå att visa att deras sekularitet inte kan förväxlas med religiositet i ord och handling. Och om ingen sådan differentiering kan göras, vilken anledning finns det i så fall att hävda att sekulära överhuvudtaget? Blir de inte i så fall lika ”religiösa” som alla andra religiösa?

För att kritiskt kunna granska detta narrativ (och senare det moderna narrativet om den religiösa andra) kommer jag utgå från Cavanaugh's tänkande som explicit eller implicit utmanar detta narrativ.

Sekulär liturgi

Talet om religionens återkomst antyder att religion varit dold i det offentliga livet för att igen få förnyad synlighet. Däremot gör religionsvetaren Christopher Partridge en annan bedömning och skriver:

The situation appears to be less one of secularization and more one of the relocation of religion. In other words, [...] as mainstream religion loses authority, new forms of significant religion will evolve to compensate.²⁴⁹

Enligt Partridge har alltså religion aldrig försvunnit, endast ändrat karaktär.²⁵⁰ Utifrån ett sådant antagande kan man fråga sig om även de modernas liv kan påstås vara ett uttryck för en omformulerad religiositet. Kan man

²⁴⁸ Se härtill s. 147 i denna undersökning.

²⁴⁹ Partridge 2004, 39

²⁵⁰ Se även Moberg & Granholm 2015, 97-98. Jfr Davie 2006, 24-29.

eventuellt visa att de modernas påstådda sekularitet är ett uttryck för att religionen ändrat karaktär och tagit nya uttrycksformer i världen? Är det eventuellt så att de institutioner som de moderna upprätthåller är ett uttryck för att den funktion Gud haft i människors liv "emigrerat" till andra sfärer i tillvaron? Det är i synnerhet denna sista fråga som engagerat Cavanaugh.

Cavanaugh är en politisk teolog vars akademiska gärning kan förstås som en kritisk granskning av de modernas givna ställning i samhället genom att specifikt rikta sig mot vissa tendenser i den liberala statsmodellen.²⁵¹ Enligt Cavanaugh upprätthåller kyrkan och den liberala staten två olika och oftast varandra uteslutande narrativ. Han beskriver kyrkans narrativ som en berättelse om försoning efter syndafallet. Syndens följd är i hans resonemang individualism som separerar människan inte bara från Gud, utan även från varandra: "Humankind was created for communion, but is everywhere divided".²⁵² Den liberala staten erkänner separation mellan individer enligt Cavanaugh. Men medan kyrkan ser denna separation som en skandal, menar han att den liberala staten anammar detta tänkande genom att skapa förutsättningar för denna individualism i sina strukturer.²⁵³

Om kyrka och politik ska hållas isär finns det egentligen inga skäl att se detta som en konflikt – kyrkan får i det privata vara religiös, medan det politiska systemet förblir neutralt i betydelsen sekulär. Politik har därför börjat definieras så att den är centrerad kring den liberala statens verksamhet. Cavanaugh menar däremot att för att man ska kunna tänka rätt kring kyrkans relation till politik, måste man sluta prata om kyrka och politik som om de hörde till två skilda sfärer i tillvaron. Detta är nämligen en separation som endast tjänar till att osynliggöra statens religiösa natur.²⁵⁴ Enligt Cavanaugh erbjuder nämligen både den liberala staten och kyrkan ett narrativ om räddning, en "soteriologi". Likt Latour argumenterar därför Cavanaugh för att, medan kyrkan kopplar denna räddning till en Gud som gör sig tillkänna i Jesus Kristus, blir källan för den räddning de moderna föreslår förankrad i den "gud" som det politiska systemet kan erbjuda. Istället för att falla på knä inför Gud framhåller de därför ett fullkomligt accepterande av statens suveränitet – *Leviathan* blir ett alternativ till Gud.²⁵⁵

²⁵¹ Cavanaugh är medveten om att olika liberala stater utvecklat olika modeller för sitt styre. Hans beskrivning ska därför inte ses som en uttömmande beskrivning av hur en modern liberal stat ser ut, utan endast som ett heuristiskt hjälpmedel som synliggör, som han uttrycker det, "the pathologies which modern states seem to share – especially that of atomization of the citizenry – and the common stories which serve to enact these pathologies" (Cavanaugh 1999, 183) Se även Cavanaugh 2002, 10.

²⁵² Cavanaugh 1999, 182; Cavanaugh 2002, 9.

²⁵³ Cavanaugh 1999, 183-188, 192. Se även Cavanaugh 2002, 10-14.

²⁵⁴ Cavanaugh 2004a, 196.

²⁵⁵ Cavanaugh 1999, 186-188; Cavanaugh 2002, 15-20. Cavanaugh diskuterar främst statens soteriologiska roll i sitt arbete, men han ger även konsumtionssamhället en liknande betydelse i människans liv. Se härtill Cavanaugh 2008, 1-32.

Cavanaugh argumenterar för att eftersom kyrkan accepterat den liberala statens tolkningsföreträdare i det offentliga livet, har kyrkan även accepterat villkoren för dess egen politiska verksamhet. Kyrkan har då begränsade möjligheter att fungera som en sådan politisk aktör i det offentliga livet som förmår utmana den liberala statens grundförutsättningar.²⁵⁶ Istället accepteras sekulär liberalism som en given grund för det offentliga livet. Cavanaugh fortsätter och menar att i och med denna utveckling har även kyrkans plats i offentligheten förändrats, så att den roll kyrkan hade har övertagits av staten. Cavanaugh beskriver detta som en ”migration av det heliga”²⁵⁷, och intressant nog hävdar han att en grundläggande anledning till att denna migration kunnat ske, var för att den liberala staten ”imiterat” kyrkans liv i syfte att framkalla trohet till den liberala statens suveränitet.²⁵⁸ Denna imitation syns kanske tydligast i statens behov av ritualer. Eller uttryckt på ett annat sätt, statens behov av *liturgi*.

Cavanaugh resonerar att oftast när man beskriver liturgi förstås det som en strikt sakral verksamhet. Liturgi är onekligen förankrat i det sakrala, men enligt Cavanaugh riskerar en allt för stor betoning av det sakrala att begränsa liturgiintresseområdet till ”andlighet”, vilket i sin tur undanskymmer liturgiintresse för det ”världsliga”. Cavanaugh finner stöd för denna tanke i teologen Alexander Schmemmanns bok *For the Life of the World* (1963). Schmemmann beskriver i boken eukaristi som en offergärning. Människans uppgift i Eden var att offra världen till Gud genom att bära fram den inför honom. Välsignelsen Gud skänkte till den värld som människan bar fram var i sin tur förutsättningen för att världen skulle kunna ha liv. I och med syndafallet förlorade däremot människan förmågan att offra och kunde därför inte längre sköta om sin eukaristiska uppgift. Världen blev ”döende”, och Jesu Kristi uppdrag var därför att fullfölja människans eukaristiska uppgift istället för människan. I liturgin påminns kyrkan – *mimesis* – om denna offergärning. När kyrkan däremot nu bär upp världen märker kyrkan att det inte

²⁵⁶ Cavanaugh 1999, 188-190, 197-198; Cavanaugh 2002, 84-85; Cavanaugh 2010, 22.

²⁵⁷ Jfr Bossy 1985, 153-171.

²⁵⁸ Cavanaugh 1999, 190. En annan aspekt av varför denna migration skett är hotet från pluralism. Pluralism, betonar Cavanaugh, är ett hot mot statens existens eftersom den motarbetar statens universella legitimitet, som förutsätter att alla gemenskaper inkorporeras i statens sekulära rationalitet. Eftersom kyrkan representerar ett alternativt sätt att leva är den även ett uttryck för pluralism. Därför började staten minska på kyrkans betydelse genom att ”emigrera” över funktioner kyrkan tidigare hade. T.ex. kan nämnas att staten tog över befästandet av äktenskap, skapade lagar som stred mot kyrkans, avskaffade kyrkans domstolar och tog över utbildning och vård. Se här till Cavanaugh 1999, 191-192; Cavanaugh 2004a, 204-205; Cavanaugh 2011a, 28-29, 51-55.

längre finns något kvar att offra. Allt har nämligen redan getts liv genom Jesu Kristi offer, och i liturgin får kyrkan veta att världen fått liv.²⁵⁹

Liturgi vill därför inte enbart behandla den andliga dimensionen av livet, utan enligt Schmemanns tänkande utgör även världen en angelägenhet. Liturgins syfte är inte enligt hans tänkande att vända den kristne inåt mot sig själv. Istället är dess funktion att göra världen till en angelägenhet för hen så att hen, som Schmemann skriver, ”transform all his human plans and programs, decisions and actions, making all his mission the sacrament of the world’s return to Him who is the life of the world”.²⁶⁰ Med stöd i Schmemanns tänkande framhåller därför Cavanaugh att liturgi inte enbart ett uttryck för människans privata strävan efter mening. Istället skriver han att ”liturgy is the *natural* (not simply *supernatural*) act of humanity, to imagine the world as God sees it, and to return the world to God in praise”.²⁶¹

Cavaughns betoning av att världen utgör en angelägenhet i liturgin, utmanar den moderna föreställningen att kyrkans liv bör begränsas till en privat verksamhet och vara separerat från ”världen”, som är en domän för det strikt sekulära. I den mån kyrkans liturgi gör anspråk på det världsliga, kommer därför den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip att utmanas. Desto viktigare i ljuset av Cavaughns tänkande, är däremot att även den ”liturgi” den liberala staten utgår från kommer i fokus. Om liturgi har en förankring i det världsliga, kan man nämligen ifrågasätta att liturgi längre kan beskrivas som en strikt religiös verksamhet. Betyder det i så fall att liturgier inte bara kan identifieras i kyrkans liv, utan även annanstans? En annan, förutom Cavanaugh, som argumenterat att så är fallet är teologen James KA Smith.

Smith ber läsaren föreställa sig ett köpcenter som enligt honom är en arena som konstitueras av ”osynliggjorda” liturgier. Enligt hans tänkande går man inte igenom en neutral procedur som saknar relevans för hur man förstår världen och handlar i den när man besöker ett köpcentrum. Tvärtom blir man del av en liturgisk inövning där man formas till en viss sorts mänskliga. Precis som kyrkans liturgi pekar ett köpcenter mot ett mål – ett *telos* – förväntas man genom köpcentrets liturgi rikta hela sitt liv mot ett konsumistiskt ideal, där den ”brist” man har och känner endast kan tillfredsställas genom att fylla ens liv med det som de lyckliga och vackra människorna i reklamen säljer.²⁶² På ett liknande sätt beskriver Cavanaugh den liberala statens liturgier. Han skriver:

²⁵⁹ Se här till Schmemann 1973, 14-46. Jag har mera utförligt diskuterat Schmemanns förståelse av eukaristi i en artikel kring s.k. specialgudstjänster och deras roll i kyrkans liv. Se här till Portin 2013.

²⁶⁰ Schmemann 1973, 113.

²⁶¹ Cavanaugh 2011a, 115, 119-120.

²⁶² För Smiths beskrivning av köpcentrets liturgier, se Smith 2009, 19-24, 93-101. För andra exempel av sekulära liturgier, se Smith 2009, 103-118; Smith 2012a, 167-168.

There is general agreement that we live in an unliturgical age, and in many ways that is true. The rites and customs that structured the hours, days, and seasons of traditional societies have largely faded in the face of Western individual freedoms. Where this generalization does not apply, however [...] is in the public life of the citizen. Here modern societies are every bit as "liturgical" as traditional ones.²⁶³

Varför behöver i så fall den liberala staten liturgier? Enligt Cavanaughs resonemang är det för att den liberala staten annars inte kunde existera. Som stöd för detta tänkande söker sig Cavanaugh till liturgi-begreppets etymologiska bakgrund – det grekiska ordet *leitourgia*.

Leitourgia är en förening av orden *laos* som betyder "folk" och *ergon* som betyder "arbete", och när de kombineras ges betydelsen "folkets arbete".²⁶⁴ Liturgier utmärker därför det arbete som ett specifikt folk gör enligt Cavanaugh's tänkande, men som han framhåller är det även specifikt genom dessa handlingar som man kan hävda att ett folk överhuvudtaget existerar. Liturgi's funktion är nämligen enligt Cavanaugh att samla oliktankande individer kring en föreställning om det goda.²⁶⁵ Han menar därför att liturgin samlar oliktankande och olikhandlande människor till *en* kropp. Liturgi skapar alltså en gemenskap där en tidigare inte fanns.²⁶⁶ Cavanaugh hänvisar igen till Schmemmanns tänkande som definierar liturgi som "an action by which a group of people become something corporately which they had not

²⁶³ Cavanaugh 2011a, 116.

²⁶⁴ Ursprungligen användes termen dock inte för att beskriva den kristna riten. Redan innan kyrkan etablerades användes den av greker för att beskriva den offentliga tjänst som en stad ålade vissa bland folket. Det kunde vara allt från att organisera gymnastiska tävlingar (*gymnasiarchia*) till att de rikaste betalade stadens skatteskulder. Det skulle dock dröja till 100-talet förrän ordet även började användas för att beskriva den kristna riten. För liturgi's etymologiska grund, se Agamben 2012, 1-26; Pecklers 2003, 13. Teologen Keith F Pecklers förklarar att trots att liturgi i ett rätt tidigt skede började associeras med den kristna gudstjänsten, skulle det ta länge förrän ordet allmänt accepterades av kyrkan. Den österländsk kristenhet började tidigt använda sig av begreppet för att beskriva nattvardsliturgin, men för den övriga kristenheten var det mera gångbart att använda "gudomligt arbete" eller "gudomligt ämbete" för att beskriva det som idag förstås som liturgi. Det var först på 1500-talet p.g.a. inflytande från humanister som ordet fick ett mera allmänt bruk i kyrkan. Reformatorer började använda ordet under 1600-talet och i katolsk litteratur användes ordet på 1700-talet när den liturgiska forskningen blommade upp. Men det skulle dock dröja ända fram till 1800-talet genom påven Gregorius XVI (1765-1846) innan begreppet användes i officiella kyrkliga dokument i den romersk katolska kyrkan (Pecklers 2003,14).

²⁶⁵ Cavanaugh använder sig bl.a. av Benedict Andersons tanke om att nationen representerar "föreställda gemenskaper" ("imagined communities") för att göra denna poäng. Anderson menar att det är genom att föreställa sig att nationen existerar som vitt skilda människor tror att de har gemenskap med varandra. Jag känner således samhörighet med alla finländare eftersom jag har en föreställning om "Finland". Se härtill Anderson 2006, 5-7.

²⁶⁶ Cavanaugh 2002, 83; Cavanaugh 2004a, 202.

as a mere collection of individuals – a whole greater than the sum of its parts”.²⁶⁷

Liturgier blir viktiga för den liberala staten i och med att dessa skapar föreställningen om att staten faktiskt existerar. Fastän man kan peka på t.ex. vissa byggnader och skatteformulär som bevisar att den finns, kommer dessa strukturella aspekter av den liberala staten enligt Cavanaughs tänkande vara meningsfulla endast i den mån folket lyckas föreställa statens suveränitet i dessa byggnader och skatteformulär. Cavanaughs poäng är alltså inte att den liberala staten är en fantasi som aldrig tar några konkreta uttryck i samhället. Poängen är istället att byggnader, skatteformulär mm. saknar relevans om de inte är kopplade till något som ger dessa mening. Genom att kroppsligen handla *som om* den liberala staten fanns genom liturgier, övas alltså medborgaren i att föreställa sig dess suveränitet. Exempel på statens liturgier är bl.a. att sjunga nationalsång, ta del av undervisningen staten ger, hänga upp flaggor, fylla i skatteformulär, rösta, heja på nationens idrottare under diverse sportevenemang och (om man bor i Finland) se televiseringen av slottsbalen på självständighetsdagen.²⁶⁸

Enligt Cavanaugh kan alltså den liberala staten endast påstås existera i den mån folket (*laos*) arbetar (*ergon*) på ett sådant sätt som om dess suveränitet transcenderar människan. Eller för att igen använda mig av Latours ord: så fort de skapat sin ”fetisch” förmår den erhålla makt över dem.

Avståndet mellan det religiösa och det sekulära minskar

Vad innebär i så fall Cavanaughs tänkande för förståelsen av de modernas påstådda sekularitet? De moderna framträder nu som ett folk som behöver liturgier för att kunna upprätthålla de strukturer som tillåter deras dominans över de förmoderna i det offentliga livet. Deras behov av liturgier är däremot något de moderna inte kan erkänna eftersom det skulle innebära, givet resonemanget ovan, att de accepterar att ingen funktionell separation mellan religiösa och sekulära längre kan upprätthållas. Cavanaughs beskrivning av den liberala statens liturgier lyfter därför fram ett element av det moderna politiska systemet – den ena moderna institutionen som möjliggör sökandet

²⁶⁷ Schmemmann 1973, 25. Det bör däremot påpekas att trots att Cavanaugh genom Schmemmanns definition ser möjligheten till att utveckla en förståelse av ”sekulära” liturgier, är det oklart om Schmemmann själv skulle ha accepterat en sådan användning av begreppet. Läser man Schmemmanns *For the Life of the World* från vilken citatet är hämtat, ger han inga signaler på att liturgi skulle kunna förstås på annat sätt än som en del av kyrkans gemenskap. Se även Smith 2009, 90.

²⁶⁸ Cavanaugh 1998, 56-57; Cavanaugh 2011a, 116-119. Se även Cavanaugh 2011a, 7-45.

efter det goda enligt Latours tänkande – som gör den lika religiös som kyrkan.²⁶⁹

Enligt Cavanaugh är detta en viktig insikt eftersom genom att likställa den liberala staten med kyrkan, förmår man se *att* och *hur* den liberala statsorienterade ”religionen” står i direkt konflikt med kyrkans föreställningar om det goda. Cavanaugh lyfter fram i sitt tänkande Augustinus tal om två städer i *Guds stad* och framhåller, likt Augustinus, att Guds stad – som enligt Augustinus representeras av kyrkan – synliggör den ”sanna” ordningen i världen, medan den världsliga staden var genom synden en falskhet. I Augustinus tänkande var Romarriket den världsliga staden. Cavanaugh i sin tur argumenterar för att den idag representeras av den liberala staten. Han framhåller därför att den ordning som den liberala staten möjliggör är en falsk ordning vars samhällsstrukturer är en ”parodi” i förhållande till kyrkans liv. Den liberala staten efterapar liturgiskt kyrkans sätt att vara i världen, men gör det däremot enligt Cavaughns tänkande dåligt eftersom statens föreställning om det goda inte kan relateras till kyrkans sanna berättelse om människans väg från splittring till återförening.²⁷⁰

Funktionen med kyrkans liturgi enligt Cavanaugh är att dra församlingen in i ett sant liturgiskt drama som eukaristisk förmår gestalta Guds rike – den erbjuder en ”förmak” till den himmelska bröllopsmåltiden. Genom detta synliggörande blir det meningsfullt att prata om kyrkan som *en* kropp – *Kristi kropp* – och enligt Cavanaugh är det genom att bli en sådan kropp som kyrkan förmår gestalta ett *politiskt* alternativ till den politik som den liberala staten möjliggör. Liturgin blir därför för Cavanaugh inte så mycket en verksamhet som formar individens andliga liv, utan ett uttryckt för kyrkans politiska engagemang *i* och *för* världen. Cavanaugh skriver:

The liturgy is more than symbolic. The communal body of people that is formed by the liturgy is meant to embody the politics of reconciliation, the politics of Jesus, in the world.²⁷¹

Enligt Cavaughns tänkande företräder både de moderna och kyrkan en politik eftersom världen utgör en angelägenhet för båda. Detta är däremot inget som kan offentligt erkännas så länge man kan vara modern eftersom den moderna rationaliteten är den enda som kan ges politisk legitimitet. Om däremot jämlikhet mellan olika politiska uttryck etableras kan bl.a. kyrkans

²⁶⁹ Se här till Cavanaugh 2011a, 119. Teologen Tage Kurtén tangerar samma tanke när han skriver: ”I det postsekulära ljuset framstår också en sekulär hållning som en partikulär livssyn på ett liknande sätt som olika religiösa [...] livssyner” (Kurtén 2016, 31).

²⁷⁰ Se här till Cavanaugh 1999, 194-195; Cavanaugh 2004a, 206-207. Av den anledningen kan inte den liberala statens liturgier enligt Cavaughns tänkande heller beskrivas som liturgier i egentlig mening. De kan endast bli en parodi av kyrkans sanna liturgi.

²⁷¹ Cavanaugh 1999, 194-197; Cavanaugh 2002, 46-52; Cavanaugh 2004a, 202-205.

politik legitimeras och jämföras med den moderna politiken. Då behöver inte kyrkan acceptera de grundförutsättningar de moderna ställer i det offentliga livet – förutsättningar som i någon mån förutsätter att kyrkan godtar den liberala statens suveränitet framom Guds. Kyrkan kan vägra vara en del av de modernas, så som Cavanaugh uppfattar det, ”misslyckade” soteriologi och istället erbjuda en alternativ politik till den liberala statens.²⁷²

Utifrån Cavanaughs tänkande kan man alltså, precis som Partridge framhåller, argumentera att religion aldrig riskerade att försvinna. Istället har det religiösa ändrat karaktär och emigrerat till den liberala staten. Detta är däremot en migration som dolts p.g.a. den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip. Den liberala staten utgår från principen att den är befriad från religiös rationalitet och är därför i grunden sekulär. När de moderna däremot upphör att vara moderna och blir jämlika i förhållande till alla andra, kan den liturgi som upprätthåller den liberala staten synliggöras. Då kan inte längre någon principiell skillnad fastställas mellan de modernas sekularitet och de förmodernas religiositet, vilket innebär att det moderna narrativet om det sekulära förlorar sin normativa udd i det offentliga livet.

Smith går t.o.m. så långt att han hävdar, på ett liknande sätt som Latour menar att vi aldrig varit moderna, att vi aldrig varit sekulära. Han menar att för att något ska vara sekulärt måste en separation kunna göras mellan troende och icke-troende. Eftersom alla enligt hans tänkande är liturgiska²⁷³ kan däremot ingen sådan separation göras. Ingen kan vara sekulär eftersom det inte finns någon, som han skriver, ”unbiased, a-traditioned, neutral, universal standpoint” som man kan utgå från.²⁷⁴ Istället utgår alla från sådana ”religiösa” utgångspunkter man fostrats in i genom liturgier.

För Smith är därför frågan inte *om* människan är liturgisk, utan *vilka* liturgier som formar henne. Problemet med sekulära liturgier enligt honom är däremot att de dolt sin religiösa natur genom föreställningen om deras neutralitet. Därför menar Smith att de är mera effektiva i och med att de aldrig kan bli ifrågasatta, och kan forma människan obehindrat eftersom man inte inser att dessa liturgier i själva verket är liturgier.²⁷⁵

²⁷² Cavanaugh 1999, 185; Cavanaugh 2002, 14-15, 85-95; Cavanaugh 2004a, 206-207; Cavanaugh 2004b; Cavanaugh 2010, 12-16.

²⁷³ Smith menar att människan är en liturgisk varelse och skriver: ”[We] are, ultimately, liturgical animals because we are fundamentally desiring creatures. We are what we love, and our love is shaped, primed, and aimed by liturgical practices that take hold of our gut and aim our heart to certain ends. So we are not primarily homo rationale or homo faber or homo economicus; we are not even generically homo religiosus. We are more concretely homo liturgicus; humans are those animals that are religious animals not because we are primarily believing animals but because we are liturgical animals—embodied, practicing creatures whose love/desire is aimed at something ultimate” (Smith 2009, 40).

²⁷⁴ Smith 2012a, 165-166. Jfr Milbank 2014.

²⁷⁵ Smith 2009, 85-88, 96, 126, 215.

Givet resonemanget ovan blir det tydligt att den liberala staten innehåller liturgier som formar en föreställning om den liberala statens suveränitet. De moderna upprätthåller däremot en distinktion mellan deras sekulära och de religiösa liturgier utifrån grundantagandet att en separation mellan det sekulära och det religiösa är möjligt. Detta döljer däremot den liberala statens liturgiska natur som funktionsmässigt är lika religiös som bl.a. kyrkans. Det blir därför svårt att argumentera att den offentlighet de moderna skapar och upprätthåller är icke-religiös. Istället blir det mer eller mindre uppenbart att den liberala staten blir funktionsmässigt en sekulär katedral som vill rikta folkets begär så att det erkänner den liberala statens suveränitet. Religion har alltså inte försvunnit någonstans och kommer inte heller att försvinna. Den har, precis som Partridge påstår, endast ändrat karaktär p.g.a. sekularisering.

Vi har aldrig varit religiösa

När de modernas religiositet avslöjats börjar distinktionen mellan det religiösa och det sekulära bli mera otydlig.²⁷⁶ Av den anledningen blir det relevant att fråga sig vilket syfte denna separation egentligen tjäna. Om vi inte längre varken är moderna eller sekulära, vilken anledning har man i så fall att hävda att någon är religiös?

Precis som att det fanns skäl att ifrågasätta de modernas påstådda sekularitet, finns det skäl att kritiskt granska den påstådda religiositet som de moderna hävdar utmärker religiösa. Specifikt blir det viktigt att avgöra huruvida användningen av begreppet ”religion” beskriver ett transhistoriskt och transkulturellt fenomen i världen eller om det enbart är en konstruktion utifrån ett sekularistiskt tänkande. Och om det är en konstruktion, vilken funktion spelar i så fall denna för de moderna, framför allt i förhållande till den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip?

Cavanaugh förklarar att tron att det finns något religiöst har lett till flera försök att definiera religion, och ofta delar religionsvetare in dessa försök i antingen *substantiella* eller *funktionella* religionsdefinitioner. En substantiell religionsdefinition försöker identifiera religioners innehåll – alltså, vilken substans som alla religioner utgörs av. En sak som många sådana definitioner betonar är att religion innehåller tron på en övernaturlig gudom. Sådana definitioner kritiserar däremot ofta eftersom de bl.a. inte kan tillämpas på allt som vanligen beskrivs som religion, t.ex. buddhism. För att lösa detta pro-

²⁷⁶ Kurtén menar av den anledningen att postsekularitet representerar: ”a situation where there is no monolithic religious and no monolithic secular society. Politics cannot anymore be secular per definition. And a religious view, in some sense, can become a natural part of the on-going political discourse. The concepts of the secular and the religious loose much of their validity” (Kurtén 2016, 175).

blem talar religionsvetare därför ibland istället om t.ex. transcendens, makt eller det eviga. Problemet med sådana definitioner är däremot att de då blir allt för inklusiva och vaga att i princip allt kan potentiellt definieras som religion beroende hur man definierar t.ex. transcendens. Funktionella religionsdefinitioner skiftar därför fokuset från *vad* religiösa människor tror, till *hur* de gör det. Betoningen ligger på människans strävan att finna mening i sina liv och därför behöver inte religionsbegreppet begränsas till etablerade världsreligioner, utan kan innefatta ekonomiska och nationella intressen. Sådana definitioner förmår därför bl.a. visa den underliggande religiositet de moderna bär på och kan därför utmana deras självbild som sekulära. Med risk för att underminera argumentet ovan, har däremot funktionella definitioner nackdelen att de tenderar – liksom vissa substantiella religionsdefinitioner – att göra religionsbegreppet för inkluderande, så att allt för mycket kan beskrivas som religiositet.²⁷⁷

Det är därmed svårt att finna någon heltäckande definition på religion som kunde bli allmänt accepterat. Man bör därför fråga sig vilket värde religionsbegreppet egentligen tjänar. Har det egentligen något värde eller kan begreppet t.o.m. begränsa förståelsen av det hänvisningen till religion försöker beskriva? Många tänkare har t.o.m. gått så långt att de ifrågasätter om det överhuvudtaget finns något essentiellt i kulturer som kan beskrivas som religiöst. Istället hävdar dessa tänkare att det är det ett begrepp som är kontextuellt betingad och kan därför inte separeras från det syfte begreppet ska tjäna. Detta har föranlett historikern Jonathan Z Smith att hävda att religion endast är en konstruktion av den akademiska arenan: "[Religion] is solely the creation of the scholar's study [... and] has no independent existence apart from the academy".²⁷⁸

Det finns däremot skäl att inte överge religionsbegreppet helt och hållet eftersom det har visat sig vara användbart i många sammanhang. Begreppet har bl.a. möjliggjort akademiska studier som gett ändamålsenliga insikter i olika kulturer. Man kan dessutom argumentera att religionsbegreppet hjälper mänskligheten att skapa en bättre värld genom att synliggöra sådana sammanhang som många ansett behöver särskilt beskydd. Religioner kan nämligen, tack vare att de identifierats som "religion", ges vissa grundläggande rättigheter som tilldelar dem ett visst juridiskt beskydd. Bland annat har betoningen av religiös frihet bidragit till att religiösa människor erhållit möjligheten att fritt utöva sin egen religion utan risk för förtryck av andra aktörer.

Samtidigt kan man argumentera för att ett sådant rättighetstänkande bygger på samma mekanismer som särskiljer de religiösa från det offentliga livet. Efter att man identifierat religion, kan man kategorisera det som ett

²⁷⁷ Se härtill Cavanaugh 2009, 102-119.

²⁷⁸ Smith 1982, xi.

fenomen skilt från andra ”grundkategorier”.²⁷⁹ Då öppnas även möjligheten att exkludera det som identifierats som religiöst från andra sfärer i tillvaron.

För att den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip ska kunna ha någon offentlig legitimitet krävs att det är möjligt att identifiera religion. Detta är en anledning till att religionsbegreppet i sig kritiserats utifrån det postsekulära paradigmet, och särskilt tydlig har kritiken varit bland postkoloniala tänkare. En av dessa är antropologen Talal Asad som argumenterar för att konceptet religion är en konstruktion av ett specifikt västerländskt tänkande. Han menar att religionsbegreppet använts för att frånta muslimer deras partikularitet för att istället underställa dem en modern tolkning av människan: ”Muslims, as members of the abstract category ‘humans,’ can be assimilated or (as some recent theorist have put it) ‘translated’ into a global (‘European’) civilization once they have divested themselves of what many of them regard (mistakenly) as essential to themselves”.²⁸⁰ Att muslimer tror att de måste vara religiösa och att denna religiositet måste ta sig ett offentligt politiskt uttryck, är därför ur de modernas perspektiv en avvikelse från den självklara sekulära tillvaro mänskligheten måste sträva mot för att kunna skapa ett gott samhälle. Identifieringen av muslimers religiositet ger därför de moderna skäl att göra sådan politik illegitim som har en förankring i islam, och religions-begreppet kan på detta sätt användas för att exkludera muslimer från det politiska livet.²⁸¹

Trots att religionsbegreppet har sina nyttoområden, kan det som identifikationsmarkör enligt Cavanaugh's tänkande utnyttjas som ett medel för elitpolitik, i den mån den används för att exkludera en grupp eller flera grupper av människor från det offentliga livet. Användningen av begreppet kan därför inte förstås oberoende de maktstrukturer som förankras till den.²⁸²

Den moderna uppfinningen av religion

Poängen är inte att ingen är religiös eftersom det inte finns något essentiellt i kulturer som kan beskrivas som ”religion”. Istället är poängen att påvisa hur de moderna använder sig av religionsbegreppet för att skapa ett narrativ om de religiösa andra som särskiljer dem i förhållande till sig själva. Cavanaugh vill däremot ifrågasätta ett sådant narrativ.

²⁷⁹ Se härtill Nygren 1932, 42-43; Nygren 1940, 40-41, 334.

²⁸⁰ Asad 2003, 169-170. Se även Asad 2006.

²⁸¹ Se härtill Sigurdson 2009, 63; Casanova 2011, 69.

²⁸² Cavanaugh skriver: ”Religion is not simply an objective descriptor of certain kinds of practices that show up in every time and place. It is a term that constructs and is constructed by different kinds of political configurations. [...] What counts as religion and what does not in any given context is contestable and depends on who has the power and authority to define religion at any given time and place” (Cavanaugh 2009, 58-59).

Cavanaugh argumenterar för att föreställningen om religion tillkommit som en direkt följd av de modernas strävan att marginalisera kyrkan. Detta menar han kan tydliggöras genom att se på talet om religiöst våld. Förankringen av religion med våld är ett grundläggande motiv varför den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip ska ha offentlig legitimitet. Cavanaugh argumenterar däremot i boken *The Myth of Religious Violence* (2009) för att syftet med detta narrativ är att skilja mellan det dåliga religiösa våldet och det rättfärdiga sekulära våldet.

Cavanaugh argumenterar för att religion som koncept är ett modernt fenomen som uppfanns som en reaktion till 30-åriga kriget, eller religionskrigen som den moderna historieåtergivningen betonar. Som sagt var enligt en sådan historieåtergivning orsaken till dessa krig en religiös konflikt mellan protestanter och katoliker.²⁸³ Kriget var förödande, och för att hindra dylika religiösa krig i framtiden var det nödvändigt att en neutral sekulär stat klev in som medlare mellan olika religioner.²⁸⁴ Cavanaugh menar däremot att följden av dessa krig var själva skapandet av ett koncept om religion. Han skriver:

To call these “wars of religion” is anachronistic, for what was at stake in these wars was the very creation of “religion” as a universal impulse essentially separate from an activity called “politics.” The resulting appearance of the plural “religions” is said to make the secular state necessary, but in fact there is nothing inherently violent in religious pluralism and theological politics unless one assumes that politics means the totalizing practice of the state.²⁸⁵

Cavanaugh konstaterar att innan dessa krig fanns det ingen förståelse av religion som något essentiellt distinkt från det sekulära. I den mån man talade om *religio* gav man begreppet olika betydelser beroende på vilken kontext det brukades i. Däremot användes det sällan innan moderniteten och aldrig för att separera det religiösa från det sekulära enligt Cavanaugh.²⁸⁶ Han förklarar att tecken på en sådan separation kan anas i och med renässansen då religion började användas för att beskriva vissa interna egenskaper hos fromma människor. Han menar att i synnerhet Nicolaus Cusanus och Marsilio Ficinos tänkande var viktigt för denna utveckling.

²⁸³ Cavanaugh visar däremot att denna historieskildring är missvisande. 30-åriga kriget var egentligen många olika krig mellan många olika parter. Ibland krigade protestanter mot katoliker men ibland krigade även protestanter mot protestanter och katoliker mot katoliker. Ibland krigade t.o.m. katoliker och protestanter tillsammans mot en tredje part. Se här till Cavanaugh 2009, 142-151. Se även Cavanaugh 2011b.

²⁸⁴ Cavanaugh 2009, 123. Se även Cavanaugh 2002, 20-21.

²⁸⁵ Cavanaugh 1998, 5.

²⁸⁶ Jfr s. 53-54 i denna undersökning. För en utförlig analys av bruket av latinets *religio* innan moderniteten, se här till Cavanaugh 2009, 60-69. Se även Cavanaugh 1998, 5; Cavanaugh 2002, 31-33. Se även Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011, 7.

Cavanaugh förklarar att Cusanus använde sig av *religio* för att synliggöra de olika sätten på vilka Gud tillbads. Därför fanns det enligt honom en kristen *religio*, en judisk *religio* och en arabisk *religio*. Cavanaugh menar att det intressanta i Cusanus tänkande är att religion blir en internt och universellt drag hos alla människor. Hur denna religion uttrycks rituellt kan variera, men i slutändan vill alla människor sträva efter den sanna religionen. Medan Cusanus själv identifierade den sanna religionen i kristendomen, menar Cavanaugh att Cusanus tänkande öppnade möjligheten för att flera olika kulturella uttryck kunde jämföras utifrån samma religiösa grundkategori. Cavanaugh förklarar att Ficino i sin tur använde religionsbegreppet för att beskriva en intern och universell egenskap hos människan. *Religio* blev av den anledningen en egenskap som människan haft i alla tider och i alla kulturer, och medan kulturer och människor kan ändras, var *religio* däremot konstant och varierade enbart i fromhetsnivå.²⁸⁷

Cavanaugh förklarar därför att Cusanus och Ficino lade grunden för att förstå religion som en intern och universell impuls som sträckte sig över alla tider och kulturer. Deras tänkande skulle bl.a. i och med reformationen kompletteras på 1500- och 1600-talen genom att religioners dogmatiska innehåll började betonas framom de praktiker som utgjorde det religiösa livet. I dess moderna användning blev religion därför det som hänvisar till en ideologisk konstruktion, som bygger på en personlig tro och som engagerar en grupp människor genom vissa institutionella förutsättningar. Grundarbetet var därmed gjort för att man skulle kunna prata om religioner i pluralis, och av den anledningen kunde 30-åriga kriget förstås som ett "religionskrig".²⁸⁸

Cavanaugh förklarar att efter religionskrigen började religionsbegreppet användas mera frekvent i syfte att assistera utvecklingen av den moderna världen. Religionsbegreppet tjänade bl.a. ett administrativt behov att kunna skapa juridiska ramverk som kontrollerade olika religioner samt ett akademiskt behov att kunna jämföra olika religioner.²⁸⁹ Cavanaugh förklarar att John Locke på 1600-talet var en av de första som systematiserade användningen av begreppet i sin filosofi genom att göra en skillnad mellan människans "interna övertygelse" och "den externa makten" oberoende människan, där den första uttrycks i människans religion, medan den andra genom den liberala staten. En sådan distinktion som Locke gör skulle däremot ha varit omöjlig innan moderniteten enligt Cavanaugh. Precis som Taylor framhållit, var hela livet förankrat kring det som han beskriver som förtrollning. Kyrkans liv kunde därför inte reduceras till enbart en inre angelägenhet för människan, utan tron var alltid kopplad till bl.a. människans kroppsliga

²⁸⁷ Cavanaugh 2009, 70-71.

²⁸⁸ Cavanaugh 2009, 70-74. Se även Cavanaugh 1999, 188; Cavanaugh 2002, 33.

²⁸⁹ Calhoun, Juergensmeyer & VanAntwerpen 2011, 7-8.

manifestationer.²⁹⁰ För Locke var däremot denna separation tydlig och människans religiösa erfarenhet skulle därför begränsas till en privat sfär i tillvaron. Kyrkan kunde enligt Locke spela en viktig roll i samhället genom att engagera folket i rituell tillbedjan, men det var i första hand statens uppgift att bekymra sig för sådana offentliga angelägenheter som berörde människans existens. Cavanaugh förklarar att utifrån Lockes tänkande hade därför staten, till skillnad från religioner, skyldigheten att bruka våld för att skydda civila intressen.²⁹¹

Genom att göra kyrkan religiös menar Cavanaugh att kyrkans politiska natur osynliggjordes, medan den liberala staten istället blev kärnan för det politiska livet. Religionsbegreppets syfte enligt Cavanaugh är därför att separera kyrkan från det politiska livet, vilket innebär att en beskrivning av religion inte enligt honom kan separeras från en förståelse av den liberala statens födelse.²⁹² Syftet med religionsbegreppet är sålunda att marginalisera religioners politiska potential och enligt Cavaughns tänkande bör därför religion utifrån liberal sekularistisk logik förstås som *något som är separerat från den liberala staten*.

Myten om religiöst våld

Separationen av religion från det politiska livet har Ola Sigurdson beskrivit som ”differentieringstesesen”. Enligt Sigurdsons tänkande sätter man genom en sådan separation en grupp människor i en kategori dit de eventuellt är illa lämpade när man talar om religion som ett samhälleligt fenomen. Religion urskiljs från andra fenomen som ekonomi, kultur och politik och i denna särskiljning definieras även vad religion är och inte är. I längden förpassar denna särskiljning religion in i en skild sfär där den får existera oberoende andra fenomenen – religion kan alltså inte p.g.a. denna differentiering vara ekonomisk, kulturell eller politisk. Sigurdson menar att detta är problematiskt eftersom det osynliggör de bidrag religion gjort i samhällens historia. Dessutom förpassas religion i värsta fall till en sfär där den med detsamma blir definierad som intolerant och våldsam, eller alternativt, på ett sådant sätt att den inte alls påstås ta på sig något ansvar för våld och förtryck. Religioner reduceras då till ”passiva sekundära rörelser som endast reagerar på mer grundläggande historiska skeenden och som inte har någon kraft att agera, reflektera och självständigt bearbeta omständigheterna”.²⁹³

Sigurdson argumenterar därför likt Cavanaugh för att religion inte är ett oskyldigt begrepp som neutralt kan brukas som om dess användning inte

²⁹⁰ Se härtill Cavanaugh 2002, 39-40; Cavanaugh 2009, 69, 78-79.

²⁹¹ Cavanaugh 2009, 79-80. Se även Cavanaugh 1999, 191; Cavanaugh 2002, 22-25; Cavanaugh 2009, 77-78.

²⁹² Cavanaugh 2009, 83-85, 120-121, 160-162.

²⁹³ Sigurdson 2009, 9-10, 17.

hade viktiga politiska och teologiska implikationer. Religions-begreppet riskerar då att bli en kulturell produkt som kan användas på två olika sätt. Det ena är att försvara det religiösa genom att sätta religioner i en skyddad sfär som inte påverkas av omvärlden. Det andra är att förstå religion som irrationell och förlegad. Båda förståelserna grundar sig på förställningen att det går att ringa in religion i en skild sfär i tillvaron, och som sådant utgör det ett mäktigt politiskt och retoriskt verktyg för den som har makten att definiera det religiösa.²⁹⁴

Enligt Sigurdsons tänkande handlade därför den europeiska moderniseringsprocessen bl.a. om hur den ekonomiska, kulturella och politiska sfären kunde differentieras från den religiösa sfären. Medan de sekulära sfärerna kunde förstås i relation till varandra – t.ex. var ekonomi och politik starkt förenade med varandra – skulle däremot religion förpassas in i en privat sfär där den skulle fungera oberoende de andra sfärerna.²⁹⁵

Utifrån Sigurdsons och Cavanaugh's tänkande kan därför inte religion förstås som ett transhistoriskt eller transkulturellt fenomen. Istället bör religionsbegreppet förstås som resultatet av en historisk utveckling utifrån maktförskjutningen från kyrkan till den liberala staten i det västerländska samhället, där det skedde en differentiering av det religiösa från det sekulära.²⁹⁶

Förutom att denna differentiering marginaliserar religioners potential, blir den särskilt problematisk när den används för att legitimera moraliskt dubiöst handlande. En viktig motivering till varför den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip påstås vara nödvändig, är som sagt att religion bär på en inneboende tendens till våld och krig. Cavanaugh argumenterar däremot för att detta narrativ är ett sätt för den liberala staten att legitimera sitt eget sekulära våld, medan religiöst våld ifrågasätts. Cavanaugh förklarar att så fort en våldshandling påstås ha en religiös förankring uppfattas den som, som han uttrycker det, "uncontrolled, fanatical, irrational, and divisive". Om våldshandlingen däremot påstås ha en sekulär grund blir det "controlled, modest, rationellt, beneficial, peace making, and sometimes regrettably necessary to contain [religious] violence".²⁹⁷

Cavanaugh's argument är inte att religion inte har något att göra med våld, utan religion har naturligtvis spelat en roll i många våldshandlingar och krig.²⁹⁸ Problemet är däremot att indelning i det onda "religiösa" våldet och det goda "sekulära" våldet innefattar en beskrivning av det religiösa kontra det sekulära som är oproduktiv och rent av missvisande. Föreställningen om

²⁹⁴ Sigurdson 2009, 25.

²⁹⁵ Sigurdson 2009, 30. Se även Casanova 1980, 20-25.

²⁹⁶ Sigurdson 2009, 30-31.

²⁹⁷ Cavanaugh 2009, 210-211.

²⁹⁸ Se härtill Cavanaugh 2009, 5-6, 54, 124.

religiöst våld blir enligt Cavanaugh's tänkande en "myt" de moderna kan använda sig av för att motivera dels sin position i Panoptikon, dels sitt eget behov av våld för att garantera säkerheten. Därför konstaterar Cavanaugh att "[the] problem with the myth of religious violence is not that it condemns certain kinds of violence, but that it diverts moral scrutiny from other kinds of violence".²⁹⁹

Allt detta visar att det moderna narrativet om den religiösa andra är förankrat i en subtraktionsberättelse, där det sekulära förstås innehålla potential för en mera upplyst framtid för hela mänskligheten, medan religion av nödvändighet riskerar att leda till våld om det ges någon roll i det offentliga. Poängen har som sagt inte varit att utmana föreställningen om det finns något som kan beskrivas som religion. Poängen är inte heller att argumentera att religioner inte orsakar våld. Istället har poängen med diskussionen som förts ovan varit att avslöja det narrativ – de *myter* som Cavanaugh skulle säga – som ligger till grund för ett modernt narrativ om religion, som motiverar varför religioners ska differentieras från det offentliga livet – ett narrativ som specifikt används för att legitimera de modernas position i Panoptikon och för att marginalisera den politiska potentialen hos den religiösa andra.

Om det offentliga livet ska kunna vara jämlikt, måste sådana narrativ som upprätthåller en skillnad mellan religiösa och sekulära i det offentliga livet utmanas. Precis som ingen kan vara modern om man vill skapa förutsättningar för en inklusiv offentlighet, kan inte heller någon tvingas vara religiös, i den meningen den liberala sekularismen förstår det religiösa. Utifrån det postsekulära paradigmet kan man därför hävda att *ingen någon-sin varit religiös*, vilket innebär att sådana narrativ de moderna använder för att förstå sig själva – att de är sekulära – och andra – att de är religiösa – blottläggs och fråntas dess argumentativa slagkraft i det offentliga livet. Precis som Taylor argumenterat att sekulariseringen innebar att kyrkan blev ett alternativ bland alla andra, har även de moderna på ett liknande sätt "seku-lariserats". Sigurdson skriver:

Om sekularismen visar sig – precis som den religiösa uppfattningen före den – vara ett perspektiv bland andra perspektiv, finns det inga absoluta argument för att välja det ena perspektivet före det andra. Vårt mänskliga förnuft har därmed inte gjorts om intet, men väl tving-

²⁹⁹ Cavanaugh 2009, 121. Påve Johannes Paulus II uttryckt en liknande tanke när han skrev: "When people think they possess the secret of a perfect social organization which makes evil impossible, they also think that they can use any means, including violence and deceit, in order to bring that organization into being. Politics then becomes a "secular religion" which operates under the illusion of creating paradise in this world." (Johannes Paulus II 1991).

ats till ett mer ödmjukt förhållningssätt. Vi trodde att vi visste, men nu vet vi att alla tror.³⁰⁰

De moderna kan utifrån detta resonemang inte hävda att de lämnat ett liv i *tro* för en värld där man *vet*. Den föreställningen är enbart en chimär. De moderna trodde måhända att de visste, men nu vet vi att alla tror.

Jämlikhet

Förutsättningen för att man ska kunna hävda att ett samhälle är jämlikt utifrån Taylors tänkande, är att ingen religion eller världsåskådning har någon privilegierad ställning i det offentliga livet. Det jag däremot argumenterat i kapitel 2 och 3 är att modern rationalitet – som nu blottlagt som ett uttryck för en religion eller åtminstone en världsåskådning bland många andra – har en sådan privilegierad ställning i västvärlden, och för att möjliggöra jämlikhet måste därför de modernas offentliga tolkningsföretråde utmanas.

I detta kapitel har jag utifrån Latours beskrivning av de moderna och hans kritik av dem strävat efter att utmana den givna ställning den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip spelat i det offentliga livet i västvärlden. Genom att hävda att ingen någonsin varit modern, skapar Latour förutsättningar för att den moderna rationaliteten blir jämlik i förhållande till andra vägar för att nå kunskap som det goda. Den moderna rationaliteten bygger nämligen enligt Latour på en i praktiken omöjlig praktik, där det naturliga ska gå att rena från det samhällseliga, vilket innebär att den moderna värld de moderna idealiserar aldrig kommit och kan inte ens komma. Tvärtom förmår denna rationalitet endast skapa en sådan offentlighet där många av de frågor som det offentliga livet möter inte kan konfronteras. Av den anledningen föreslår Latour att fokus skiftar från rening till mellanrummet där hybrider är verksamma, så att de kvasi-objekt som frodas där kan jämföras och användas för det allmänna goda.

Utgångspunkten enligt Latours tänkande för att vi ska kunna ha jämlikhet, är därför att ingen väg för att nå kunskap om det goda uppfattas vara mera förträfflig än någon annan. Istället måste utgångspunkten för jämlikhet vara ”relativ”, i betydelsen att alla dessa vägar för att nå kunskap om det goda sätts på samma nivå så att de kan jämföras. Det kan däremot aldrig ske så länge som någon tillåts vara modern (inte för att någon någonsin varit det heller enligt Latour). När ingen längre är modern blir alltså jämlikhet möjligt.

Efter att den moderna rationaliteten dekonstruerats utmanas även flera av de narrativ som de moderna upprätthåller som en följd av deras övertro på sin särställning i det offentliga livet. Två narrativ är av särskilt intresse i och

³⁰⁰ Sigurdson 2003, 33.

med det postsekulära paradigmet: narrativet om de modernas sekularitet och narrativet om den religiösa andra. Båda dessa narrativ används för att upprätthålla de modernas position i det offentliga livet och för att motivera den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip. Deras påstådda sekularitet gör deras maktposition i offentligheten given, i och med att det endast är genom sekularitet som fredlig samexistens mellan motstridiga föreställningar om det goda påstås kunna eftersträvas. Deras narrativ om den religiösa andra upprätthåller vidare denna dominans och tvingar in religiösa i en privat sfär i tillvaron där deras offentliga inflytande kan begränsas. Genom att visa att deras påstådda sekularitet i själva verket är förklädd religiositet och genom att visa att religion inte representerar något transhistoriskt eller transkulturellt fenomen, utan är en ”upppfinning” utifrån modern rationalitet, kan båda dessa narrativ utmanas. Då förlorar dessa narrativ sin argumentativa slagkraft i det offentliga livet, och de moderna kan inte längre hävda att deras offentliga maktposition är given.

Dessa tre narrativ – föreställningen om att de är moderna, föreställningen om att de är sekulära och föreställningen om den religiösa andra – är alltså grundläggande för att de moderna (i den mån man kan hävda att dessa idealtyper existerar) ska kunna argumentera för den egna rationalitetens förträfflighet som utgångspunkt för det offentliga livet. Utan dessa narrativ kan inte den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip längre ha någon given ställning i det offentliga livet och förmår därför inte heller upprätthålla de modernas position i Panoptikon. Vaktornets dörr står istället på vid gavel, och det är inte längre givet vem som kommer att erhålla den positionen eller ens om någon kommer att tillåtas göra det. Ingen religion, världsåskådning, ideologi eller filosofi har nämligen någon särställning i det offentliga livet. Alla har istället blivit jämlika.

Kapitel 4

Liberal frihet

Om ingen längre är modern, sekulär eller religiös, förlorar den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip legitimitet i västvärlden. Det offentliga livet öppnar sig då för jämlikhet genom att möjliggöra att fler aktörer än strikt moderna ges tillträde dit in. När västerlänningen beskådar hur hybriderna strömmar in i det offentliga livet, tvingas hen däremot ställa sig en fråga: Om vi inte är moderna, *vem* är vi då?

Den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip utgår från att individen själv har rätt att avgöra vad svaret på den frågan är, vilket innebär att individen är fri att göra sådana sociala kontrakt hen själv behagar. Detta är en grundläggande anledning till att den västerländska individen kan hävda att hen är fri. Fördelen med detta liberala frihetsideal är att dess betoning i det offentliga livet begränsar den makt en gemenskap kan erhålla över en individ. Utifrån den liberala sekularismens perspektiv blir det särskilt angeläget i fråga om religion eftersom religion inte ska kunna förleda individen med mytologiskt förankrade illusioner eller hetsa till våld. På samma gång riskerar däremot en allt för stor betoning av den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip att individen skiljs från sådana sammanhang utifrån vilka hens liv kan göras begripligt. Och som Alasdair MacIntyre framhåller är det endast genom att identifiera vilka sammanhang man är del av som man kan svara på frågan ”vem är jag?”.

Fokus för detta kapitel är den individuella frihet den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip fostrar och de utmaningar för en inklusiv offentlighet denna för med sig. MacIntyre beskriver den individ som fostrats i en sådan offentlighet som ”det demokratiserade självet”. Detta demokratiserade själv tror sig vara fri att sträva efter det goda så som hen själv föreställer sig det, men som Alasdair MacIntyre framhåller är risken med en sådan självförståelse att man lämnas ensam och vilsen i sin strävan efter självförverkligande. Ett demokratiserat själv saknar nämligen tillgång till sådana sammanhang som förmår visa hur hens liv kan riktas mot det goda – alltså, hen är ensam – vilket även innebär att hen inte nödvändigtvis vet hur

det goda ska nås – alltså, hen är vilsen. Dessutom menar MacIntyre att det demokratiserade självets föreställning om den personliga friheten är en chimär. Det är nämligen enligt MacIntyre en frihet som är underställd dem med den ”byråkratiska” makten att diktera denna frihets möjligheter och begränsningar.

Innan jag analyserar hur det demokratiserade självet beskrivs i MacIntyres tänkande, är det angeläget att lyfta fram en reaktion som kritiken av de moderna kan föra med sig. Enligt Bruno Latours tänkande kan nämligen följderna av att utmana modern rationalitet som given universalism vara tron att ingen universalism någonsin kan erhållas överhuvudtaget. Reaktionen mot alla anspråk som antyder att de har (eller kan erhålla) universell legitimitet kommer därför att mötas med kritik – de *trivialiseras* i tron att de aldrig kan erbjuda någon stabilitet. Denna hållning – som Latour beskriver som ”parodisk”³⁰¹ – menar Latour är en specifik ”postmodern” reaktion på de moderna. Utifrån Latours tänkande är denna reaktion problematisk eftersom den omöjliggör en strävan efter det goda. Precis som de moderna måste därför även ”de postmoderna” utmanas så att inte alla strävanden efter det goda trivialiseras i tron att dessa aldrig kan leda till något gott.

De postmodernas trivialisering av det goda

När parodi används som en grundläggande hållning i det offentliga livet framhåller man att de föreställningar om det goda som uttrycks i det offentliga livet aldrig kan stabiliseras. Alla försök att ge det goda någon stabilitet måste därför trivialiseras i och med att ingen föreställning om det goda någonsin kan vinna universell legitimitet. De som besitter ett sådant förhållningssätt till det goda beskriver Latour som de postmoderna.³⁰²

Enligt Latour är de postmoderna de som vuxit fram ur den växande insikten att de moderna inte kan infria sina löften om en modernare värld. Av den anledningen vore det rimligt att hävda att Latour själv är postmodern i och med att en stor del av hans tänkande handlar om att kritisera de moderna. Han skulle däremot själv aldrig beskriva sig som postmodern eftersom han skyr postmodernitet som tankeströmning. Som han skriver: ”I have not found words ugly enough to designate this intellectual movement”.³⁰³ Bland annat vore det enligt honom absurt att tänka att man kan vara ”post” till en modernitet som aldrig skett. Men i första hand är Latour kritisk till de post-

³⁰¹ Likt Latour kommer jag primärt att tala om parodi för att beskriva den tendens Latour menar de postmodernas liv utmärks av. Jag kommer däremot stundvis tala om ”ironi” som en synonym till parodi, i den mån de jag hänvisar till använder det begreppet.

³⁰² Det är viktigt att påpeka att de postmoderna precis som de moderna utgör idealtyper i Latours tänkande och ska därför inte förstås som ett folk som existerar i verkligheten.

³⁰³ Latour 1993, 61.

moderna eftersom han menar att de inte erbjuder några lösningar till den modernitet de är så ivriga att kritisera: "Postmodernism is a symptom, not a fresh solution".³⁰⁴

Enligt Latour är de postmoderna alltså inget annat än den naturliga följderna av de moderns otillräckliga konstitution. I och med att den moderna konstitutionen inte håller under trycket från hybridisering, är det även naturligt att en motreaktion till de modernas tro på sin egen förträfflighet uppstår. Medan de antimodernas motreaktion försöker arbeta för en återgång till ett tidigare stadium innan moderniteten, vill de postmoderna däremot enligt Latours tänkande inte ta det offentliga livet någonstans. Det förflutna har enligt de postmoderna inget att erbjuda men inte framtiden heller: "They feel that they come 'after' the moderns, but with the disagreeable sentiment that there is no more 'after'".³⁰⁵

De postmoderna har förlorat tron på att någon föreställning om det goda någonsin kan vinna universell legitimitet eftersom det enda de kan se är hur hybrider obehindrat tränger in i det offentliga livet. Hur dessa ska organiseras för att möjliggöra fredlig samexistens kan då upplevas som ett hopplöst projekt. Därför kan postmodernitet enligt Latour uttryckas som en rädsla:

It is true that a startled blind person can hurl himself fearlessly ahead, unaware of danger (this is the hubris of the Moderns). But if he begins to hesitate, he ends up discouraged (this is postmodernism).³⁰⁶

Latours beskrivning av postmodernitet är onekligen snäv. Ett problem med hans beskrivning är att han tenderar att beskriva postmodernitet som om den utgjorde en enhetlig tankeströmning som enkelt kan ringas in. Det är däremot mer eller mindre omöjligt att definiera postmodernitet på ett sätt som i tillfredsställande utsträckning lyckades ringa in alla frågor och arenor som den omfattar.³⁰⁷ Det är däremot inte postmodernitet i dess helhet som Latour diskuterar, utan en specifik tendens som följer av kritiken av moderniteten. Den tendens Latour hänvisar till kan göras tydligare genom att relatera den

³⁰⁴ Latour 1993, 46-47. Istället för postmodern vill Latour därför beskriva sig som "amodern" eller "icke-modern" för att betona hans kritiska hållning till den moderna konstitutionen. Han argumenterar för att en sådan hållning öppnar för en förståelse av världen där de modernas givna tolkningsföreträdare utmanas och självklara "neutrala" utgångspunkter ifrågasätts. Fokus skiftar från separationen mellan det mänskliga och icke-mänskliga till hybriderna. Och när detta sker menar Latour att den amoderna upptäcker att hybrider aldrig existerat, utan är endast konstruktioner av de modernas otillräckliga konstitution. Se härtill Latour 1993, 47-48, 50-51, 88; Latour 1990.

³⁰⁵ Latour 1993, 46.

³⁰⁶ Latour 2013a, 175.

³⁰⁷ Se härtill Aylesworth 2015.

till filosofen Jean-François Lyotards beskrivning av postmodernitet i boken *The Postmodern Condition* (1979).³⁰⁸

Misstron mot metanarrativ

Lyotard gör en skillnad mellan två olika former av kunskap. Det första beskriver han som ”vetenskaplig” kunskap som metodiskt försöker beskriva världen sådan den existerar oberoende människan. Lyotard är däremot kritisk till denna moderna föreställning, där denna form av kunskap är den enda legitima formen av kunskap: ”[Scientific] knowledge does not represent the totality of knowledge; it has always existed in addition to, and in competition and conflict with, another kind of knowledge”.³⁰⁹ Den alternativa kunskapsformen beskriver Lyotard som ”narrativ” kunskap.

Lyotard utvecklar sin beskrivning av narrativ genom att bygga på filosofen Ludwig Wittgensteins ansatser om språkspel. Lyotard gör tre observationer om språkspel. För det första är språkspel beroende av regler som fastställts av dem som brukar dem. För det andra finns det inget spel om det inte finns några regler. Varje ändring i reglerna skulle därmed ändra själva spelet. För det tredje bör varje språkligt uttryck förstås som ett ”drag” i spelet. För Lyotard blir därför språkspel ett uttryck för människans grundläggande strävan att skapa sociala band till varandra – alltså, att skapa en gemenskap. Därför utgörs ett sammanhang av, så som Lyotard skriver, ett ”observable social bond [...] composed of language ’moves’”.³¹⁰

För att ett kommunicerat uttalande ska kunna anses vara legitimt måste det därför följa vissa på förhand fastställda regler som gör uttalandet begripbart. Detta garanterar att människor kan ha gemenskap med varandra, i och med att det möjliggör samarbete människor emellan. Dessa språkspel möjliggör vidare att man kan ha kännedom om sig själv. Lyotard skriver:

*A self does not amount to much, but no self is an island; each exists in a fabric of relations that is now more complex and mobile than ever before. [... Language] games are the minimum relation required for society to exist: even before he is born, if only by virtue of the name he is given, the human child is already positioned as the referent in the story recounted by those around him, in relation to which he will inevitably chart his course.*³¹¹

³⁰⁸ Lyotards *The Postmodern Condition* är även den bok som Latour själv utgår från för att diskutera postmodernitet. Se härtill Latour 1993, 46, 61-62.

³⁰⁹ Lyotard 1984, 6-9, 64-65.

³¹⁰ Lyotard 1984, 10-11. Se även Kurtén 1987, 29-31, 33-34, 113-114; Kurtén 1991, 86-87.

³¹¹ Lyotard 1984, 15.

För Lyotard utgörs ett samhälle av otaliga språkspel som bygger på specifika regler. Frågan som därför uppstår är hur skilda språkspel ska kunna kommunicera med varandra. Om man utgår från olika regler kan man nämligen inte påstå spela samma spel, och då kommer man inte att kunna vara del av samma gemenskap. För att organisera olika motstridiga språkspel krävs därför enligt Lyotard "metanarrativ".

Prefixen *meta* anger att det är fråga om ett hierarkiskt "högre" narrativ än andra narrativ. Dess funktion är därför att organisera de andra narrativen genom att fastställa vilka regler som är legitima för växelverkan mellan dessa språkspel. Enligt Lyotard växte metanarrativet om människans framsteg³¹² under moderniteten starkt och användes enligt hen för, som han skriver, "context control and domination".³¹³ Samhällets utmaningar skulle enligt detta metanarrativ sökas i framtiden, och i den mån mänskligheten går framåt – alltså, i den mån mänskligheten blir mera modern – kan dessa utmaningar lösas.

Lyotard menar att det är detta moderna metanarrativ som utmanats av postmoderniteten. Detta gäller enligt honom särskilt i den mån det brukats inom politiska system i form av moderna national-stater. Lyotard argumenterar för att de modernas auktoritet att fastställa metanarrativet vilar på national-staternas förmåga att kontrollera kunskap. Lyotard argumenterar vidare för att kunskapen kontrolleras av national-staternas förmåga att undervisa medborgarna. Genom att kontrollera undervisningen förmår därför de moderna kontrollera den kunskap medborgarna hade tillgång till och därför även det metanarrativ som förmedlas. Denna förmåga har däremot utmanats under 1900-talet i och med framväxten av nya kommunikationsmedel: "[New] technologies [...] make the information used in decision making (and therefore the means of control) even more mobile and subject to piracy".³¹⁴ De moderna kunde inte längre kontrollera tillgången till kunskap, vilket ledde till att deras kontroll över metanarrativen utmanades.

Så länge som de moderna kontrollerade den kunskap som förmedlades inom national-stater, kunde de enligt Lyotards tänkande undanhålla medborgare från alternativa narrativ som utmanade moderna framstegsmyter. Så fort narrativen släpptes fria genom utvecklade kommunikationsmöjligheter, kunde de däremot inte längre kontrolleras. De modernas givna universalism var inte längre trovärdig. De måste ge efter under tyngden av alla hybridiserade narrativ som strömmade in i det offentliga livet.

Precis som de moderna, misstror de postmoderna auktoriteter. Medan de moderna riktar denna misstro mot sådana "förmoderna" auktoriteter som utmanar eller motarbetar det moderna projektet, är däremot allt och alla

³¹² Se härtill Lyotard 1984, 31-37.

³¹³ Se härtill Lyotard 1984, 62.

³¹⁴ Lyotard 1984, 6.

föremål för de postmodernas misstro. I och med att det moderna meta-narrativet utmanats av de postmodernerna ersätter de nämligen inte det med nya metanarrativ som har status av given universalism. Detta betyder däremot inte att det är specifikt ”moderna” metanarrativ som postmoderniteten kritiserar, utan *alla* försök att skapa metanarrativ. Enligt Lyotard utmärks därför postmodernitet av en ”incredulity toward metanarratives”.³¹⁵

Enligt postmodern rationalitet kan därför inga metanarrativ någonsin erhålla någon universell legitimitet eftersom kunskap inte längre kan kontrolleras. Därför föreställer Lyotard ett samhälle som lägger fokuset på lokala narrativ framom universella. I den mån ett metanarrativ ges legitimitet är däremot dess position i hierarkin alltid på undantag – de är alltid sårbara för att nya narrativ ersätter dem.³¹⁶ Därför skriver Lyotard att postmodernerna ”do not necessarily establish stable language combinations, and the properties of the ones we do establish are not necessarily communicable”.³¹⁷

Postmodern parodi

På ett liknande sätt som Lyotard beskriver postmodernitet, förstår Latour de postmodernerna. De postmodernerna är de som lyckats se dolda maktstrukturer i det offentliga livet och aktivt strävat efter att bryta ner dessa. Av den anledningen är deras insikter viktiga och även värdefulla för erhållandet av en mera inklusiv offentlighet.³¹⁸ En flyktig jämförelse mellan Latours syfte och de postmodernas tänkande antyder därför att skillnaden mellan dem inte är stora. Båda vill nämligen utmana den moderna rationalitetens tolkningsföreträde i det offentliga livet, så att allas strävan efter kunskap om det goda sätts på samma plan. Medan de postmodernerna enligt Latours tänkande nöjer sig med den kritiken, ser däremot inte Latour kritiken som ett syfte i sig.

Genom att utmana de moderna vill Latour skapa förutsättningar för en sådan jämlikhet som möjliggör jämförelser mellan en mångfald av olika rationaliteter, i syfte att värdera dem i förhållande till varandra. Detta skapar i sin tur förutsättningar för att dessa rationaliteter utvecklas, eftersom det är genom att jämföra sin egen rationalitet med en annan som man enligt Latours tänkande förmår utveckla den egna rationaliteten. Som kommer att bli mera tydligt i kapitel 6, skulle nämligen Latour hävda att sådana jämförelser möjliggör ”associationer” mellan de olika nätverken som upprätthåller de olika rationaliteterna. Latours syfte är därför inte enbart att kritisera de moderna för att sedan lämna det offentliga livet i en pågående kritik av tvingande rationalitet. Istället är hans projekt primärt uppbyggligt, i betydel-

³¹⁵ Lyotard 1984, xxiv. Se även Tagore 2010, 42-43.

³¹⁶ Lyotard 1984, 64-66.

³¹⁷ Lyotard 1984, xxiv.

³¹⁸ Se härtill Latour 1993, 134-135.

sen att han vill skapa förutsättningar för en offentlighet där olika nätverk möts för att kritiskt granska varandras rationaliteter.

Kritik av sådan rationalitet som upplevs problematisk är enligt Latours tänkande viktigt i det offentliga livet. Däremot riskerar en allt för stor betoning av kritiken att den upplevs vara ett syfte i sig, och detta är en tendens som Latour menar uttrycks av de postmoderna. De postmoderna kan inte skapa förutsättningar för den ”uppbyggliga” offentlighet som Latour föreställer eftersom de aldrig vill riskera att någon rationalitet blir ett meta-narrativ. De postmoderna har därför begränsade möjligheter att göra jämförelser mellan olika rationaliteter eftersom de primärt vill kritisera dessa rationaliteter.³¹⁹

Latours kritik av dessa postmoderna idealtyper är alltså riktad mot deras vilja att förstöra den moderna världen, medan de i sin tur inte erbjuder något alternativ till den värld som de förstörde. Av den anledningen skriver han:

[Modern] imperialist violence at least offered a future, but sudden weakness on the part of the conquerors is far worse for, always cut off from the past, it now also breaks with the future. Having been slapped in the face with modern reality, poor populations now have to submit to postmodern hyperreality. Nothing has value; everything is a reaction, a simulacrum, a floating sign; and that very weakness, they say, may save us from the invasion of technologies, sciences, reasons. Was it really worth destroying everything to end up adding this insult to that injury?³²⁰

De postmoderna besitter därför en ”parodisk karaktär” enligt Latour.³²¹ Den är parodisk eftersom deras kritik inte vill något utöver själva kritiken. Den vill endast ge upphov till ett gott skratt till alla (inte minst moderna) försök att sträva efter det goda.³²² Fler än Latour har uppmärksammat detta paro-

³¹⁹ Latour kallar denna ovilja av de postmoderna att göra jämförelser för ”hyper-incommensurability” (Latour 1993, 61). Se även Latour 1992.

³²⁰ Latour 1993, 131. Av den anledningen menar Latour att de moderna hade den rätta instinkten att sträva efter att ge sin rationalitet universell legitimitet. Problemet var däremot att de tog det för givet att den redan från första början hade denna universella legitimitet och var därför inte öppen för förhandling: ”[The moderns] should be proud of [their] universalistic goals, but not [of their] first ”naturalist” attempts to realize them” (Latour 2002, 43).

³²¹ Se härtill Latour 1993, 67, 134.

³²² Parodi kan därför kontrasteras mot *satir*. Satir ska inte missförstås som underhållning. Syftet är nämligen inte primärt att ge behagliga känslor av förnöjsamhet, utan istället att aktivt trivialisera den politiska makten i syfte att ifrågasätta deras maktposition. Litteraturvetaren Linda Hutcheon konstaterar därför att ironi i form av satir har en ”udd” (”edge”) till sig som upphöjer det påstådda till mer än enkel underhållning. Istället har satir potential att, som hon skriver, ”offer a challenge to the hierarchy of the very ’sites’ of discourse, a hierarchy based in social relations of dominance” (Hutcheon 1994, 9-10, 28-29). Kulturhistorikern Amber Day tillägger att när den maktlöse vill konfrontera de maktfulla, kan satir, som hon skriver, ”draw

diska karaktärsdrag inom postmodernt tänkande. Medan vissa, likt Latour, upplevt att detta är en anledning till kritik av postmodernitet, har däremot andra upplevt detta som en stor framgång i mänskligt tänkande. En som argumenterat detta är filosofen Richard Rorty.

Rorty menar att den postmoderna parodin – som han beskriver som ”ironism” – utmärks av tre särdrag. För det första betyder det att de postmoderna tvivlar på sina egna föreställningar om det goda: ”The ironist spends her time worrying about the possibility that she has been initiated into the wrong tribe, taught to play the wrong language game”.³²³ Detta tvivel har kommit som en följd av konfrontationen med andra föreställningar om det goda, som tvingat de postmoderna att omvärdera sina egna. För det andra inser de att de inte har några verktyg för att hantera sådana konfrontationer. Oberoende vad de gör kan därför inte tvivlet som konfrontationen framkallar hindras. För det tredje har detta lett till insikten att den kunskap om det goda man förvaltar inte är mera ”sann” än andras, och av den anledningen ifrågasätter de postmoderna huruvida någon kan ha kunskap om det goda överhuvudtaget. Därför skriver Rorty att de postmoderna är ”never quite able to take themselves seriously because always aware that the terms in which they describe themselves are subject to change, always aware of the contingency and fragility of their final vocabularies, and thus of their selves”.³²⁴

De postmoderna erbjuder en kontrast till de modernas självförtroende.³²⁵ Medan de moderna tror att de kan finna kunskap om det goda som kan vinna universell legitimitet, är de postmoderna mera ödmjuka inför ett sådant projekt. De menar rent av att ett sådant projekt är omöjligt, och därför uppfattar de postmoderna enligt Rortys tänkande de modernas och andras föreställningar om det goda på sin höjd som gott för ett visst folk eller eventuellt för en viss människa.³²⁶

De postmoderna förstår därför det goda som något flyktigt. Det existerar för en stund, men kan aldrig erhålla någon stabilitet. När de tillsammans vill söka efter det goda, tror de inte att det finns några garantier för att sådana projekt ska ge några resultat, och skulle ett sådant resultat nås, är det

attention to hypocrisies and ironies in the supposedly serious world of political discourse and to advocate for alternative formulations of the issues of the day” (Day 2011, 6). Därför kan inte satir heller förstås som enbart en form av humoristisk kommentar av den etablerade politiken, utan är ett försök att aktivt förändra den genom att synliggöra dess brists. Se även Coletta 2009, 856.

Parodi har däremot inget sådant politiskt syfte. Parodi är underhållning utan ett annat syfte än underhållning. Parodi riktar sig därför inte mot något annat än sig själv och vill därför inget utöver ett gott skratt.

³²³ Rorty 1989, 75.

³²⁴ Rorty 1989, 73-75. Jfr Caputo 2007, 268-270.

³²⁵ I och med att de moderna tror på att det går att nå kunskap om det goda som kan ha universell legitimitet, beskriver Rorty dem för ”metafysiker”. Se härtill Rorty 1989, 74.

³²⁶ Rorty 1989, 75.

alltid på undantag i och med att man ständigt måste vara beredd att kritisera dessa resultat. De postmoderna kan därför aldrig erhålla någon bestående stabilitet, endast flyktiga resultat vars beständighet inte är garanterad.

Detta betyder att de postmoderna kommer att ha ett tudelat förhållande till religion. Å ena sidan kan man tänka sig att religiösa enligt dem bör ges större utrymme i det offentliga livet, i och med att de marginaliserats p.g.a. den moderna rationalitetens dominans i det offentliga livet. Det är därför inte heller konstigt att många kristna uppfattat postmodernitet som en möjlighet att igen få legitimitet i det offentliga livet samt frånsäga sig problematiska moderna kopplingar inom kyrkan.³²⁷ Å andra sidan representerar religioner precis ett sådant försök till metanarrativ de postmoderna vill undvika. Därför vill de postmoderna ge de religiösa upprättelse, medan de på samma gång vill kritisera dem; de vill ha gemenskap med dem, medan de på samma gång vill undvika dem; de vill älska dem, medan de på samma gång avskyr dem.

De postmoderna skyr därför alla former av traditionalism eftersom dessa upprätthåller illusionen om att föreställningar om det goda kan vinna universell legitimitet. Förankringen till det förflutna som traditioner möjliggör blir obetydlig eftersom det förflutna inte innehåller någon större sanning än det som finns i nuet. Zygmunt Bauman skriver därför att för de postmoderna är ”time [...] cut into episodes – each with a beginning and an end but without pre-history or future; that there is little or no logical connection between the episodes, even their succession looking suspiciously as if purely coincidental, contingent and random; and that since they come from nowhere, episodes go by and away without leaving lasting consequences”.³²⁸ För de postmoderna är därför världen, som sociologen Robert Bellah uttrycker det, en ”post-traditionell” värld.³²⁹

Innebär detta i så fall att de postmoderna föreställer sig ett samhälle som saknar strukturer? Inte nödvändigtvis, i alla fall om man utgår från Rortys tänkande. Om ett samhälle fostrade sina medborgare att ifrågasätta allt och alla kunde nämligen inget socialt kontrakt någonsin bli möjligt. Rorty inser denna problematik, och hans lösning till denna kan beskrivas som ”liberal” eftersom han menar att man måste göra en tydlig åtskillnad mellan det privata och det offentliga.

Rorty framhåller att i ett idealt samhälle skulle de som styrde samhället vara postmoderna. På det sättet kunde de undvika att förstå vissa strukturer som stabila och vara kapabla att organisera samhället efter de behov olika

³²⁷ Smith skriver: ”One of the reasons postmodernism has been the bogeyman for the Christian church is that we have become so thoroughly modern. But while postmodernism may be the enemy of our modernity, it can be an ally of our ancient heritage. In short, it might just be these [postmodern thinkers] who can help us *be* the church” (Smith 2006, 23). Se även Milbank 2006, 1; Vikström 2008, 10-11.

³²⁸ Bauman 1994, 13.

³²⁹ Se härtill Bellah 1970.

tider kräver. Om folket däremot förväntades förhålla sig till makthavarna parodiskt, skulle dessa makthavare aldrig erhålla den trovärdighet som krävs för att kunna styra samhället. Därför bör folket förhålla sig mera ”seriöst” mot dem, vilket även innebär att offentliga makthavare behöver ges förtroendet som att fatta viktiga beslut å andras vägnar.³³⁰

I det privata blir det däremot enligt Rorty angeläget att fostra postmodern parodi. Endast genom att det privata görs fri från yttre inflytande, kan individen enligt honom lösgöras från sådana föreställningar om det goda som tvingar ett specifikt sätt att tänka och handla. På detta sätt kan individen vara fri att förverkliga den föreställning om det goda som hen föredrar.³³¹

Rortys lösning för hur ett samhälle ska kunna fungera efter att modern rationalitet utmanats, har likheter med den lösning Jürgen Habermas erbjuder för fredlig samexistens i det offentliga livet. Båda utgår från att det offentliga livet består av två olika nivåer, där den högsta nivån ansvarar för organiseringen av samhället, medan den lägre nivån består av en mångfald av privata aktörer som engagerar sig i ett fritt strömmande utbyte av föreställningar om det goda. Medan den lägre nivån är öppen och svår att stabilisera, förväntar båda sig däremot att förhållningssättet till den övre nivån ska präglas av en viss form av ”nykterhet”, där de som är mest lämpade att organisera samhället ges arbetsro.

Rortys tänkande ter sig därför på många sätt som förenligt med liberalismens grundläggande funktion: att skapa en god organisatorisk samhällsgrund, i syfte att möjliggöra att olika aktörer i frihet förmår förverkliga det liv de själva behagar. Skillnaden mellan Rorty och Habermas är däremot att Rorty inte menar att det är givet vilken rationalitet som det offentliga livets högsta nivå ska utgå från. Medan Habermas tänker sig att den bör utgå från sekulär rationalitet menar Rorty att idealet är att dessa makthavare är postmoderna, så att de är fria att komma med ändamålsenliga lösningar, klargöranden och beslut oberoende en tvingande rationalitet.

Av den anledningen ter sig Rortys beskrivning av det offentliga livet mera förenlig med den Charles Taylor föreslår än den Habermas föreslår eftersom det inte är givet att offentlighetens högsta nivå måste utgå från sekulära grundantaganden.³³² Till skillnad från Taylors tänkande riskerar däremot Rortys tänkande att göra det politiska arbetet till en parodi.

Utifrån ett postsekulärt perspektiv är en parodisk grundhållning i det offentliga livet problematisk. Det postsekulära är nämligen inte enbart ett

³³⁰ Rorty 1989, 87.

³³¹ Se härtill Rorty 1989, 83, 87, 91.

³³² Här är det däremot viktigt att betona att trots att Rortys tänkande i någon mån möjliggör en sådan tolkning, menar han inte för den delen menar att religiös rationalitet är att föredra. Han är nämligen tveksam till vilket värde religiös rationalitet kan ha i det offentliga livet, och framhåller en ”antiklerikal”, i betydelsen laceration, ordning av samhället, där religiösitet utgör en strikt privat verksamhet. Se härtill Rorty 2006.

”negativt” projekt som utmanar dominans av sekulär rationalitet i det offentliga livet. Det är även ett ”positivt” projekt som vill uppmuntra olika aktörer att bidra till det allmänna goda. Om däremot det allmänna goda som eftersträvas i det offentliga livet upplevs som ett triviale projekt, vilken anledning har i så fall aktörer att arbeta för det allmänna goda? Utifrån det post-sekulära paradigmet blir därför en parodisk attityd problematisk eftersom den riskerar att begränsa möjligheten att sträva efter det allmänna goda genom att trivialisera sådana strävanden.³³³ I ljuset av de utmaningar som religionens återkomst efter elfte september 2001 innebar, beskriver Latour de postmodernas kritik på följande sätt:

Who needs to add another deconstruction to a heap of broken debris? The courageous iconoclast waving her arm in defiance, so proud of her hammer, ready to break everything with the powerful weapon of critique – down with empires, beliefs, fetishes, ideologies, icons, idols! – does she not look a bit silly now that what she wanted to strike down lies in dust, already smashed to the ground, and by people who do not fit at all the ideal of the critical avant-garde?! What has happened to the critical urge? Has it not overshot its target?³³⁴

En annan risk med Rortys tänkande är att fokus skiftar från det allmänna goda till det som är gott för individen. I det privata är individen suverän och förväntas eftersträva sina egna preferenser. Av den anledningen skriver Rorty även att postmodernitet handlar mera om ”private perfection” än om ”human solidarity”.³³⁵ Om en sådan attityd fostras, vilka skäl har i så fall denna individ att delta i arbetet för det allmänna goda? Om deltagandet kan ge personlig nytta eller tillfredsställelse kan det enligt en sådan parodisk attityd vara motiverat. I den mån det hindrar individens personliga strävan efter det goda, kan däremot en strävan efter det allmänna goda bli ett problem för individen.

Detta är en attityd som även det demokratiserade självet, vars liv primärt kretsar kring en personlig strävan efter det goda, lider av. En offentlighet fylld av sådana demokratiserade själar kommer ha svårt att sträva efter det allmänna goda eftersom det enda goda som eftersträvas är det som är gott för

³³³ Se härtill MacIntyre 1999, 151-153. Av samma anledning framhåller filosofen och marxisten Slavoy Žižek att postmodernitet måste motarbetas. Enligt honom innebär postmodernitet en oförmåga att konfrontera sådana strukturella utmaningar, i synnerhet ekonomiska, som hindrar att det offentliga livet kan gå i en mera kommunistisk riktning. Det bör däremot påpekas att Žižek inte för den delen upplever att postsekularitet bidrar till projektet. Istället framhåller han att postsekularitet – ”this post-secular crap”, som han skriver (Žižek, 1999) – tar in sådan religiositet som motarbetar framväxten av ett kommunistiskt samhälle. Se härtill Žižek 2000, 1-2, 132. Se även Caputo 2007, 278-279; Beckford 2012, 11-12.

³³⁴ Latour 2002, 2.

³³⁵ Rorty 1989, 96.

individens själv. Det är bl.a. denna attityd som MacIntyre vill utmana med sitt tänkande.

Demokratiserad frihet

MacIntyres tänkande kan beskrivas som en kritik av den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip. Denna princip har utvecklats ur föreställningen att individen måste frigöras från religion, så att hen inte vållas någon tvingande lojalitet till sådan religiositet som gör ”illusioner” sanna och som i värsta fall uppmuntrar till våldshandlingar. För att motarbeta detta framhåller liberalismen att individen är fri att binda sig sådana religiösa och icke-religiösa sociala kontrakt hen *samtycker* till. MacIntyres upplever där-
emot att ett sådant förhållningssätt till religiösa och icke-religiösa sammanhang är en chimär. Enligt MacIntyres tänkande innebär en samtyckesprincip att individen förhåller sig med ett visst avstånd till sammanhang. Individen kommer därför att fjärmas från deras formativa potential som möjliggör en aktiv strävan efter det goda. Av den anledningen vill han erbjuda en etik som utgår från Aristoteles tänkande vars syfte är att förankra individen i ”traditioner”.

I inledningen till MacIntyres uppmärksammade bok *After Virtue* (1981) ber han läsaren föreställa sig ett samhälle där vetenskaplig aktivitet förbjudits. Hur detta har hänt är inte viktigt. Följden däremot är att all vetenskaplig kunskap och praktik suddats ut ur folkmedvetenheten. Efter att alla glömt bort vad konflikten med vetenskap handlade om, börjar däremot några upplysta människor igen intressera sig för vetenskap. Problemet är att de inte längre har tillgång till de resurser – böcker, artiklar, utrustning, universitetsväsende mm. – som utgjorde vetenskapens korpus. Istället har de endast fragment av det som existerat, medan resten förstörts. Dessa upplysta människor är trots det ivriga att igen etablera vetenskapligt tänkande i samhället, och utifrån dessa fragment börjar de därför diskutera och lära ut vetenskapliga rön som t.ex. relativitetsteori och evolution. Problemet är att den vetenskap dessa sprider, inte längre liknar den vetenskap den försöker efterlikna eftersom det sammanhang i vilka dessa ingått har gått förlorade. De som idkar ”vetenskap” i denna nya värld, gör det därför utan att egentligen veta vad det är de håller på med, och slutresultatet är inget mindre än en osammanhängande och mållös praktik.³³⁶

Det är specifikt detta som MacIntyre menar har hänt med människans moral, primärt som en följd av liberalismens utbredning. Precis som med vetenskap i exemplet ovan, har människans moraliska omdömen förlorat kopplingen till de kontexter i vilka dessa omdömen gjordes begripliga. Detta

³³⁶ MacIntyre 2007, 1. Jfr Hagman 2013b, 160.

menar MacIntyre framgår särskilt i politiska diskussioner som präglas av en till synes olöslig relativism. Bristen av konsensus menar han beror på att de i konflikt saknar gemensamma kriterier utifrån vilka man kan värdera moraliska påståenden. De i konflikt vet helt enkelt inte hur man ska lösa konflikten eftersom man i grunden inte vet varför man själv och andra argumenterar som man gör.³³⁷

MacIntyre hävdar att detta i förlängningen betyder att den enda motiveringen för det moraliska blir personlig preferens. Jag kan inte längre motivera varför något är gott förutom att *jag* tycker det är gott. Jag kan därför inte heller förvänta mig att andra ska göra samma moraliska omdöme som mig. Moral blir alltså en hållning där var och en är sin egen moraliska auktoritet utan att någonsin vara en auktoritet över någon annan.³³⁸

Denna moralförståelse menar MacIntyre är förenlig med ”emotivismen”.³³⁹ Enligt MacIntyre är emotivismen en moralteori som framhåller att alla moraliska värderingar är inget annat än påståenden, attityder och känslor som uttrycker en personlig preferens. Om någon t.ex. uttrycker att abort är fel, är det fråga om en värdering som kan variera från person till person. Sådana moraliska värderingar ska i sin tur separeras från faktapåståenden. Faktapåståenden är sådana som är falska eller sanna och kan därför bekräftas eller dementeras om tillräckligt med bevis eller logiska argument kan presenteras.³⁴⁰

MacIntyre menar att separationen mellan värdepåståenden och faktapåståenden har lett till att det rationella separerats från moraldiskursen. Det rationella har helt enkelt ingen plats i det moraliska eftersom det moraliska inte kan instruera det faktabaserade och vice versa.³⁴¹ Ur ett emotivistiskt perspektiv skulle jag därför inte ha några andra skäl att göra moraliska omdömen över en annan persons handlande, utsagor, politik mm. andra än att jag själv upplever att de är fel, dåliga eller obehagliga. Ett sådant omdöme kräver däremot inte eller kommer inte nödvändigtvis ens med förväntningen att den andra ska hålla med mig eller ändra sitt förfarande. Det jag upplever är gott är av den anledningen endast gott för mig eftersom vi inte delar några gemensamma kriterier som kunde avgöra vad som är rätt och fel: ”The specifically modern self [...] finds no limits set to that on which it may pass judgment for such limits could only derive from rational criteria for evaluation and [the] self lacks any such criteria”.³⁴²

³³⁷ MacIntyre 2007, 1-2, 6-8.

³³⁸ MacIntyre 1988, 338-339; MacIntyre 2007, 31-32.

³³⁹ MacIntyre nämner C. L. Stevenson som den enligt honom främsta företrädaren för denna moralfilosofi (MacIntyre 2007, 12).

³⁴⁰ MacIntyre 2007, 11-14, 19-20. Se även Bexell & Grenholm 1997, 73-76.

³⁴¹ MacIntyre 2007, 19.

³⁴² MacIntyre 2007, 31.

MacIntyre förklarar att försök gjorts att finna rationella kriterier för moraliska överväganden. ”Upplysningsprojektet”, så som MacIntyre beskriver det, handlade om att rättfärdiga moralen på rationella grunder. Några av dess främsta företrädare som nämns av MacIntyre är Denis Diderot, David Hume, Immanuel Kant och Søren Kierkegaard.³⁴³ Trots att deras försök att finna den rationella grund på vilken man kunde bygga ett gott moraliskt liv, menar MacIntyre att omöjligheten att förena deras olika moralförståelser visar att en gemensam rationalitet, utifrån vilken moraliska omdömen kan göras, inte i praktiken går att finna. Istället råder en situation där vem som helst kan hävda utifrån vilka kriterier som helst att ens moraliska påståenden och handlingar, oberoende vilka dessa är, är rationellt övervägda. Upplysningsprojektets strävan att finna rationella kriterier för det moraliska livet har därför misslyckats enligt MacIntyre, och förutsättningar att göra gemensamma moraliska omdömen har i sin tur begränsats.³⁴⁴

När upplysningsprojektet misslyckades är den enda ”lösningen”, enligt MacIntyre, att konstatera att all moral bygger på personliga preferenser. MacIntyre hävdar vidare att emotivismen i stor utsträckning representerar det sätt på vilket de flesta människor i västvärlden tänker och talar om moral. Av den anledningen lämnas västerlänningar enligt MacIntyres tänkande i en ständig cynism inför människans förmåga att nå moralisk konsensus eftersom moralfrågor kommer ständigt vara omöjliga att lösa i ljuset av den ändlösa värdepluralism som tillåts.³⁴⁵

Emotivismen blir för MacIntyre det yttersta uttrycket för modernitetens förståelse av moral, och det är i konfrontation med den som hans politiska filosofi bör förstås. Det är även en sådan emotivism som ligger till grund för ”det demokratiserade självet”.

Det demokratiserade självet

När MacIntyre talar om det demokratiserade självet är det i en specifik mening han använder sig av begreppet ”demokrati”. Hans användning av begreppet kan förankras till Aristoteles tänkande när han diskuterar hur samhällets ska organiseras på ett ändamålsenligt sätt. Aristoteles tog det för givet att en god politik i samhället förutsatte den rätta tillämpningen av dygder. Eftersom alla människor inte hade erhållit de rätta dygderna skulle därför en offentlighet där alla är engagerade leda till en sämre politik. Beroende på antalet politiska aktörer, skilde därför Aristoteles mellan det han beskrev som tre ”sanna” och tre ”perversa” former av statsstyre. De sanna formerna är ”kungadömet”, där den dygderike enskilde individen styr, ”aristokratin”, där

³⁴³ För MacIntyres diskussion kring Diderots, Humes, Kants och Kierkegaards tänkande, se MacIntyre 2007, 36-50.

³⁴⁴ MacIntyre 2007, 6-7; MacIntyre 1988, 176-177.

³⁴⁵ MacIntyre 2007, 19-20. Se även MacIntyre 2007, 35, 39.

de få dygderika styr och ”medborgarstaten”, där de många dygderika styr. Dessa tre ska ställas mot tre avvikande former för statsstyret. De är avvikande eftersom det offentliga livet genom dessa inte styrs utifrån dygder, utan från någon eller någras själviska begär. De tre avvikande formerna är ”tyranniet”, där den icke-dygderika styr, ”oligarkin”, där de få icke-dygderika styr och ”demokratin”, där de många icke-dygderika styr.³⁴⁶

När MacIntyre beskriver den demokrati det demokratiserade självet utgår från kan man förstå det i samma mening som Aristoteles använder sig av begreppet. Detta innebär att det demokratiserade självet är en person som saknar förankring i de rätta dygderna och utgår istället från sina egna själviskt valda preferenser.

Denna syn på individen kan enligt MacIntyre kontrasteras mot en där anknytningen till olika sociala grupperingar är avgörande för hens identitet: ”I am brother, cousin and grandson, member of this household, that village, this tribe”. Dessa menar MacIntyre i sin tur inte är, som han skriver, ”characteristics that belong to human beings accidentally, to be stripped away in order to discover ’the real me’”.³⁴⁷ Att vara en människa innebär därför att man lever ett liv med tydliga kopplingar till en eller flera gemenskaper. Medan det demokratiserade självet anser att han i sig själv är tillräcklig för att kunna göra omdömen om sitt eget liv, framhåller detta alternativa synsätt att utan lojalitet till en gemenskap kan man inte veta hur man borde handla och tänka.

Denna alternativa attityd till sammanhang beskriver MacIntyre som ”klassisk” eftersom han menar att den präglade bl.a. antikens Grekland och medeltiden. Ett distinkt drag menar MacIntyre i dessa klassiska kulturer var att det huvudsakliga sättet man fick moralisk fostran var genom berättelser, något som han tydliggör med att bl.a. hänvisa till Homeros skrifter.

Homeros skrifter bör enligt MacIntyre förstås ha ett grundläggande moraliskt narrativ genom vilken man lärde sig om de dygder som låg till grund för de karaktärer som presenterades. En homerisk samhällsstruktur byggde på ett välutvecklat och fixerat system som bestämde olika roller och den status dessa roller innebar. Varje person hade således en given roll och status genom vilken man visste vem man var i de gemenskaper man ingick. Hen visste vidare vilka skyldigheter hen hade och vad andra var skyldiga hen. Anknutna till denna roll fanns därför en tydlig förståelse för vilka handlingar som var nödvändiga för att fullfölja sina förpliktelser, och därför kunde inte ens roll kopplas bort från de handlingar som var distinkta för den rollen.

³⁴⁶ Aristoteles *Politiken bok III*, 1279a24-1281a38. Se även Simpson 2013, 107-108; Blomqvist 1994, 429-431; MacIntyre 1998a, 95.

³⁴⁷ MacIntyre 2007, 33-34.

Man var helt enkelt det man gjorde, och berättelserna var en resurs för att nå kunskap om vad ett gott handlande för en specifik roll var.³⁴⁸

MacIntyre förklarar att moralförståelsen i detta samhälle hade två särdrag. För det första hade moral en social dimension. Detta särdrag står i skarp kontrast till emotivismen, där moralen inte existerar i det sociala utan endast som personliga preferenser hos individen. Ett demokratiserat själv skulle därför endast ha kunnat förstås som en "barbar" i homeriska samhällen.³⁴⁹ I homeriska samhällen kunde moral inte separeras från samhällsstrukturerna eftersom det rätta handlande var bundet till den roll som getts en. För det andra beskrevs sådana kvaliteter som krävdes för att fullfölja ens uppgifter som *aretê* i Homeros skrifter, där t.ex. mod var en central *aretê* för krigaren. *Aretê* skulle senare översättas till "dygd", och dessa ansågs inte enligt MacIntyre vara sådana man själv kunde välja, utan de var bundna till det sociala sammanhang man växte upp i. Medan det demokratiserade självet påstår att hen kan välja de dygder hen vill efterfölja, skulle ett sådant val vara omöjligt i homeriska samhällen. Som del av ens sammanhang ärvde man en roll från sitt släktskap, och den rollen kom med en förväntan att fostra de dygder som möjliggjorde att man uppfyllde sin roll väl. Ens sammanhang fastställde därför de kriterier efter vilka ett gott liv kunde dömas och de dygder som möjliggjorde detta liv. Dygder var därför inte en fråga om ens personliga preferens. Man behövde inte "gissa" sig till vilka dygder som skulle vara ändamålsenliga och kunde inte heller välja vilka dygder man önskade leva efter. Istället kan man hävda att moraliskt handlande var kopplat till "fakta" eftersom den grundläggande frågan för den dygderika individen var vilken rationalitet som måste tillämpas vid specifika situationer man ställdes inför.³⁵⁰

Denna moralförståelse utvecklades när Aten blev det kulturella, intellektuella och politiska centrumet för det antika Grekland. MacIntyre förklarar att atenarna som växte upp med Homeros skrifter upplevde däremot att det fanns en bristande koherens mellan livet så som det uttrycktes i skrifterna och det liv de själva ansåg var gott. De gjorde därför slutledningen att det inte var givet vad ett gott liv innebar, utan föreställningen om det goda förändrades med tiden. Det goda upplevdes därför inte som statisk, utan hur det goda skulle föreställas utvecklades ständigt, en tanke som blev grundläggande för atensk demokrati (här i en positivare betydelse än de negativa associationer som Aristoteles anknyter till begreppet). I och med att det goda inte en gång för alla kunde fastställas var det även naturligt att dåtidens tänkare³⁵¹

³⁴⁸ MacIntyre 2007, 121-122.

³⁴⁹ Se s. 213 i denna undersökning.

³⁵⁰ MacIntyre 2007, 123-130.

³⁵¹ Förutom Aristoteles behandlar MacIntyre Sofisterna, Platon och Sofokles. Se härtill MacIntyre 2007, 135-145.

inte hade någon konsensus om vilka dygder som var de viktigaste. Det de däremot hade gemensamt enligt MacIntyre var att de tog det för givet att platsen där dygderna skulle utövas och bestämmas var i en stadsstat – en *polis*. Därför var även frågan om vad det betyder att vara en god människa kopplat till frågan vad det betyder att vara en god medborgare.³⁵²

Problemet med det demokratiserade självet enligt MacIntyres tänkande, är att hens moraliska tänkande och handlande inte kan vara begripligt eftersom hen inte är bunden till något socialt sammanhang. Människans moraliska tänkande och handlande görs nämligen begripligt enligt MacIntyre för att det är motiverat utifrån kriterier som hon själv inte kan fastställa. Jag gör därför gott för att jag har lärt mig att det goda är gott genom att vara del av ett socialt sammanhang som motiverat varför det goda är gott. Det demokratiserade självet har däremot, som MacIntyre skriver, ”no necessary social content and no necessary social identity can then be anything, can assume any role or take any point of view, because it *is* in and for itself nothing”.³⁵³

Enligt den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip kan däremot MacIntyres alternativ till det demokratiserade självet inte vara fritt eftersom individens liv skulle då vara underställt en tvingande rationalitet. Den ”demokratiserade” frihet den liberala sekularismen möjliggör kommer däremot, utifrån det postsekulära paradigmet, försvåra arbetet för det allmänna goda eftersom det goda inte kan vara *allmänt*, endast *individuellt*. Den liberala sekularismen fyller av den anledningen det offentliga livet med individer med egna föreställningar om det goda som kommer ha begränsade möjligheter att sträva efter det goda tillsammans, i och med att de inte delar några gemensamma rationella kriterier för hur man kan avgöra vad som är gott.³⁵⁴ Det allmänna goda riskerar därför att offras så att alla ska kunna vara ”fria”.

Vagabonden och turisten

Förutom att det demokratiserade självet har begränsad förmåga att tillsammans med andra arbeta för det allmänna goda, innebär den demokratiserade friheten även att det moraliska ansvaret helt sätts på individen. I det liberala samhället sker därför en subjektiv vändning, där individer förväntas fungera som ”hjältar” genom att ha kontroll över sitt personliga livsöde.³⁵⁵ MacIntyre förklarar att det demokratiserade självet kommer av den anledningen ständigt att leva med förväntningen att presentera den bästa versionen av sig

³⁵² MacIntyre 2007, 131-136.

³⁵³ MacIntyre 2007, 31-32.

³⁵⁴ Som Saba Mahmood konstaterar: ”Insomuch as liberal secularism enshrines the individual as the fundamental unit of political life, it continues to remain apathetic to communal aspirations” (Mahmood 2016, 51).

³⁵⁵ Se härtill Lindfelt 2013.

själv, som man självständigt erhållit genom att aktivt sträva efter att förverkliga sina egna preferenser. Ett sådant ideal kommer däremot enligt MacIntyre med risken av att man upplever att den bästa versionen av sig själv aldrig är tillräcklig.³⁵⁶ Det demokratiserade självet lever därför ofta med en oro som sociologen Jock Young beskriver som "the vertigo of late modernity" som uttrycks, så som han uttrycker det, som "a sense of insecurity of insubstantiality, and of uncertainty, a whiff of chaos and a fear of falling".³⁵⁷

Denna oro kan förstås som en följd av insikten att ett demokratiserat liv kan ha olika grad av framgång, och det demokratiserade självet kan därför förstås röra sig mellan två poler för framgång. Dessa poler kan synliggöras genom två idealtyper som Bauman beskriver, "vagabonden" och "turisten". Båda dessa idealtyper vill utöva kontroll över sitt personliga livsöde. Skillnaden ligger däremot i att, medan vagabonden är villrådlig, är turisten mera självsäker på sin förmåga att ta sig an detta projekt.

Bauman förklarar att vagabonden är den som går från ställe till ställe utan att någonsin skapa ett permanent hem åt sig själv. Alla stopp är tillfälliga och hen kan inte veta hur länge hen kommer att stanna. När hen färdas bestämmer hen inte på förhand vart hen ska gå, utan låter sig inspireras längs vägen. Hen upplever att hen är fullkomligt fri att gå sin egen väg. När hen gör sin livsvandring märker hen däremot att alla vägar inte är öppna för hen. Vägs skyltar visar vilken riktning hen *kan* ta, och längs vägen möts hen därför ständigt av besvikelser. Sällan förmår någon plats erbjuda det hen söker, och detta driver hen framåt mot nästa okända mål. Hen har förhoppningen om att nästa plats är fri från besvikelser, väl medveten om att inte heller den platsen kan infria det hoppet. Därför är vagabonden en ständig vandrare som uppfattar varje plats som en tillfällig episod i livet. Så fort hen lämnat den platsen, bryter hen även med den och har inget behov av att titta tillbaka.³⁵⁸

Turisten vet, precis som vagabonden, att varje plats hen besöker är tillfällig. Bauman förklarar däremot att, medan vagabonden rör sig vilset och okontrollerat, förmår turisten bestämma riktningen för den färd hen tar. Turisten vet vad hen vill och söker sig därför till de platser där hens preferenser kan tillgodoses. Hen känner att hen har en rätt att ta för sig av det världen har att erbjuda och är även villig att betala för dessa upplevelser i tid och pengar. Turisten är därför på många sätt mera fri än vagabonden. Vagabonden kan nämligen endast välja de vägar som gjorts tillgängliga för hen. Turisten däremot kan välja vilken väg som helst, och utifrån sin privilegierade ställning insuper hen allt som behagar hen.³⁵⁹

³⁵⁶ MacIntyre 1988, 346-347.

³⁵⁷ Young 2007, 12.

³⁵⁸ Bauman 1995, 295-296; Bauman 1998, 127.

³⁵⁹ Bauman 1995, 296-297; Bauman 1998, 123-127.

Både turisten och vagabonden är vägar som det demokratiserade livet kan ta. Medan båda alternativen är möjliga är det däremot turisten som upplevs som idealet, i och med att hen förmår förverkliga sina personliga preferenser. Hen är den som förmår ta sitt eget liv vid hornen och aktivt skapa den bästa versionen av sig själv. Hen är "hjälten" som lyckats övervinna oron som det demokratiserade livet kan innebära, och som går från den ena lustfyllda platsen till den andra – ett liv på en enda lång semester.³⁶⁰

Vagabonden tvingas däremot leva med den oro det demokratiserade livet kan innebära. Det demokratiserade självet är fullkomligt fri eftersom hen aldrig är tvungen att förankra sitt liv till något socialt sammanhang. Denna demokratiserade frihet är däremot, som MacIntyre påpekar, bundet till individens förmåga att kunna förverkliga ett liv enligt sina egna preferenser eller, som Bauman skulle uttrycka det, är hens liv bundet till hens förmåga att kunna "betala". Denna förmåga har däremot inte alla, i och med att livssituationen varierar kraftigt mellan vagabonden och turisten. Turisten är den som förmår betala och därför idealiseras hens liv. Vagabonden är däremot den vars situation hindrar hen från att göra sådana investeringar en demokratiserad livsstil kräver. Vagabonden visar därför att ett liv på semester inte är något alternativ för vissa, oberoende hur mycket de längtar efter att kunna leva det liv som idealiseras, och blir därför ett problem för det demokratiserade självet. Hen är ett varnande exempel på vad som händer om man inte lyckas bli en turist. Hen är, som Bauman skriver, "den mörka och ohyggliga fond mot vilken det renade jaget kan glänsa".³⁶¹

Utifrån den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip kommer alltså det demokratiserade självet vara fritt, i och med att hen inte är påtvingad någon preferens annan än den hen själv valt. Denna frihet kommer däremot med ansvaret att sträva efter att förverkliga dessa preferenser. Vagabondens frihet blir därför en misslyckad frihet eftersom hen inte har kapaciteten att förverkliga den bästa versionen av sig själv.

Den byråkratiska ledaren

Enligt MacIntyres tänkande skapar liberalism ett samhälle som fylls av demokratiserade själv, som alla strävar efter att förverkliga sina egna preferenser som privata aktörer. Vissa kommer att lyckas bättre (turisten), medan andra kommer att lyckas sämre (vagabonden). MacIntyre framhåller att detta inte innebär att ett samhälle fyllt av demokratiserade själv förlorar förmågan för gemensamma åtagande och präglas inte av en allas kamp mot alla – något

³⁶⁰ Bauman 1995, 298-299.

³⁶¹ Bauman 1998, 127-129. Se även Bauman & May 2001, 159-160. Därför menar Young att sådana individer är förankrad i deras osäkerhet om vilken status de har – alltså, om de räknas till en vagabond eller en turist – och de ekonomiska möjligheter de har – alltså, huruvida de har de nödvändiga resurser som möjliggör ett liv på semester. Se härtill Young 2007, 12-13.

som den dagliga erfarenheten av att leva i ett västerländskt samhälle visar. Däremot försöker MacIntyre visa genom att lyfta fram det demokratiserade självet, att förståelsen av samhällets offentliga politiska system ändras i liberala samhällen från att handla om en strävan efter det goda, till att främst förstås som en strävan att teknifiera samhällets angelägenheter. Detta är ett samhälle där bl.a. politiker inte förväntas styra samhället utifrån dygder, utan från deras förmåga att *effektivt* implementera de juridiska och ekonomiska verktyg till deras förfogande för att hantera varierande samhällsutmaningar i framtiden. Politiker, domare, jurister, statliga tjänsteinnehavare m.fl. förväntas därför, enligt MacIntyres tänkande, vara ”byråkratiska ledare”.

MacIntyre förklarar att den emotivistiska separationen mellan fakta och värden har skapat en offentlighet där dess politiska system kan och eventuellt även bör fungera oberoende hänvisning till moral. Den offentlighet som möjliggörs utifrån denna separation uppfattas därför som resultatet av rationella överväganden. Eftersom moral enligt det emotivistiska sättet att tänka aldrig kan vara rationell, utan endast bygga på preferenser, var denna utveckling naturlig. MacIntyre menar att en annan följd av denna emotivistiska offentlighet är att den skapar förutsättningar för att ett antal ”karaktärer”³⁶² (som fungerar som idealtyper i MacIntyres tänkande) fostras, och en av dessa är den byråkratiska ledaren som förkroppsligas av de personer som har i uppgift att organisera samhället så att alla demokratiserade själven lever i fredlig samexistens. Ett typiskt kännetecken för dessa byråkratiska ledare är att de förväntas agera utifrån fakta istället för deras personliga värderingar. Deras förmåga att göra värderingsfria omdömen garanterar nämligen att det offentliga livet undviker att fastna i sådana ändlösa moraliska diskussioner som eventuellt leder till våldsam konflikt.³⁶³

För att mera effektivt kunna organisera samhället spenderar de byråkratiska ledarna mycket tid på att teknifiera deras kunnande genom att systematiskt skapa välvgränsade levnadsregler för samhället. Detta är något som Taylor beskrivit som ”code fetischism”. Taylor förklarar att sådana regler kan antingen erhållas genom att beräkna den största möjliga nyttan (utilitarism) eller genom att likt Kant härleda dem till universella maximer. Oberoende vilken väg de byråkratiska ledarna tar, menar Taylor att båda vägarna har gemensamt tron att ett gott handlande kan sammanfattas i en enhetlig regel.³⁶⁴ Denna regel blir därför en fetisch som får makt över människan så fort hon skapat den.³⁶⁵

³⁶² Se härtill MacIntyre 2007, 27-28.

³⁶³ MacIntyre 2007, 26-31.

³⁶⁴ Taylor 2011a, 347. Se även MacIntyre 2007, 62-70. Taylor härleder ursprunget till denna fetischism i latinsk kristenhet under framför allt reformation. Han förklarar att i och med schismerna mellan protestanter och katoliker under reformationstiden fanns det ett behov från de kyrkliga makthavarnas sida att få folket att rätta sig efter respektive inriktnings dogmatiskt anpassade principer – alltså, katoliker skulle bli goda katoliker och protestanter goda protes-

De byråkratiska ledarnas auktoritet vilar på deras förmåga att kunna göra värderingsfria omdömen om de lagar som måste fastställas och hur dessa ska tolkas. Denna typ av auktoritet kan vidare kontrasteras mot två andra former av auktoritet som Max Weber lyfter fram. Den första är ”traditionell” auktoritet som hänvisar till en sådan traditionsbunden auktoritet som visat sig vara historiskt pålitliga. Den andra formen är ”karismatisk” auktoritet där en eller flera personer fick auktoritet utifrån vissa tilltalande karaktärsdrag. Utifrån den liberala sekularismens perspektiv är dessa två former av auktoritet problematiska. Utifrån den liberala sekularismens sekularitetsprincip kan man nämligen inte lita på traditioners, framför allt inte religiösa traditioners, förmåga att skapa ett gott samhälle, och utifrån den liberala sekularismens samtyckesprincip kan ingen enskild person i sig anses vara en auktoritet över andra.³⁶⁶

Den form av auktoritet den byråkratiska ledaren utgår från lider inte, utifrån den liberala sekularismens perspektiv, av de brister de andra formerna av auktoritet bär på. Denna beskriver Weber som en ”juridisk-rationell” auktoritet vars auktoritet är förankrat i etablerade regelsystem. Weber förklarar att några utmärkande drag för dessa är bl.a. att de är hierarkiskt organiserade så att de lägre rangordnade är underställda de högre upp i rangordningen, de utvecklar system för dokumentation, deras status är förankrad i deras uppgiftsbeskrivning och inte i deras person och de befordras utifrån kompetens. För Weber är därför dessa idealtyper i grunden rationella organisatörer som förmår fatta pålitliga, förutsägbara och effektiva beslut.³⁶⁷

Byråkratens auktoritet har enligt MacIntyres tänkande erhållits som en naturlig följd av en emotivistisk moralfilosofi – ett svar på behovet att göra neutrala och faktabaserade omdömen i det offentliga livet. Denna auktoritet ska däremot ställas vid sidan av individen som auktoritet. Följden av ett emotivistiskt tankesätt är nämligen splittrandet av det sociala kring två olika auktoriteter, den byråkratiska ledaren och det demokratiserade självet, och

tanter. För att förverkliga detta ålades folket en striktare moralisk fostran. Se härtill Taylor 2011a. Se även Taylor 2007, 90-145; Kavanaugh 1984, 80-82. Taylor skriver därför att reformprocessen ”became the charter for a series of attempts to establish new forms of social order, drawing on new disciplines, which helped to reduce violence and disorder and to create populations of relatively pacific and productive artisans and peasants, who were increasingly induced, or forced, into the new forms of devotional practice and moral behavior” (Taylor 2011b, 50). Under moderniteten anammades däremot enligt Taylor denna katolska och protestantiska disciplinära fostran av sekulära regenter, som utvecklade den utifrån sekulära grundförutsättningar i en strävan att ge moraliska principer universell legitimitet. Taylor konstaterar att resultatet blev ett dominerande tal om rättigheter och med tiden allt mera omfattande och utvecklade juridiskt bindande lagar: ”Thus will our society march forward” (Taylor 2011a, 347-348).

³⁶⁵ Jfr s. 75 i denna undersökning.

³⁶⁶ Weber 1978. 215-218. Se även Heywood 2002, 211-213.

³⁶⁷ Se härtill Weber 1978, 217-226. Se även Heywood 2002, 358-359.

MacIntyre menar att distinktionen mellan det kollektiva och individuella tydliggörs i denna splittring. Oberoende om man är en byråkratisk ledare eller ett demokratiserat själv, accepterar man att det endast finns två sfärer i tillvaron som människan kan leva i – en där byråkratins förankring i fakta gör den offentliga politiken suverän, och en där individen är suverän att fritt hålla vilken moralisk attityd eller åsikt som helst. MacIntyre hävdar däremot att denna separation även gör det svårare att nå moralisk konsensus i det offentliga livet. Överlag reduceras en sådan konsensus till ett organisatoriskt beslut som det demokratiserade självet är mer eller mindre tvungen att finna sig i, oberoende om hen upplever att beslutet är moraliskt gott eller inte.³⁶⁸

En förutsättning för att dessa idealtyper ska kunna ha auktoritet är alltså att det offentliga livet förblir den byråkratiska ledarens domän, medan det privata förblir det demokratiserade självets domän. Följden av denna separation är att individen fråntas sin förmåga att vara en moralisk aktör i det offentliga livet. De moraliska frågor det demokratiserade självet upplever som angelägna ges begränsat utrymme i det offentliga livet, och i den mån moralfrågor behandlas är det inte nödvändigtvis utifrån sådana förutsättningar som hen själv använder sig av för att bedöma mellan rätt och fel. Istället bedöms dessa frågor utifrån sådana faktaresonemang som en handfull av byråkratiska ledare är kapabla att tillämpa effektivt. Emotivismen skapar på detta sätt ett politiskt system där moral inte bör diskuteras, utan moral reduceras till enskilda aktörers privata angelägenhet.

Medan det demokratiserade självet är fritt att agera självständigt i det privata, är denna frihet underställd den byråkratiska ledarens auktoritet i det liberala samhället enligt MacIntyres tänkande. Denna hierarkiska ordning blir särskilt tydlig när konflikter mellan individer tvingar de byråkratiska ledarna att göra ett värderingsfritt omdöme och fungera som medlaren i moraliska konfliktsituationer. Genom deras medling blir det enligt liberal

³⁶⁸ MacIntyre 2007, 34-35. Man kan diskutera huruvida den bild av det offentliga livet MacIntyre ger är korrekt. Många beslut i det offentliga livet är onekligen följderna av resonemang som inte strikt är grundade på faktaresonemang. Bland annat kan nämnas Lise Kanckos insikter i boken *Barnets bästa i politikens främsta rum* (2012) där hon analyserat debatten kring assisterad befruktning i Finlands riksdag i början på 2000-talet. På grund av att denna fråga ansågs vara kontroversiell valde många politiska partier att låta partiets företrädare i riksdagen rösta enligt samvetet, istället för att fatta ett partipolitiskt beslut som man förväntade sig att de skulle rätta sig efter. Se här till Kanckos 2012, 103-120. MacIntyres beskrivning ter sig därför aningen onyanserad. Om man däremot läser den som en beskrivning av en tendens i det offentliga livet, där faktapåstående värderas över moraliska yttringar är hans beskrivning ändamålsenlig för att beskriva det liberala samhället. Att en fråga undantagsvis kan bli en samvetsfråga bekräftar denna tendens eftersom den bryter med det politiska ideal som råder. Tendensen som MacIntyre beskriver kan därför ses som ett mål som eftersträvas i liberala samhällen.

logik möjligt att fatta beslut utifrån vad som *är* den rätta lösningen, istället för att anpassa sig efter det vad någon anser att det *borde* vara.³⁶⁹

Anledningen varför dessa byråkratiska ledare förmår ha denna medlande roll är att de kan göra laglika generaliseringar kring konfliktens natur. MacIntyre förklarar att för att dessa generaliseringar ska kunna ha någon legitimitet, måste de utgå från fakta. Sådana fakta menar han i synnerhet samhällsvetenskapen erbjuder genom att bl.a. ge teorier om hur människan organiserar sig i kollektiv, följer olika ekonomiska intressen och styrs av vissa maktförhållanden. Genom dessa teorier kring det sociala ges de byråkratiska ledarna verktyg för att kunna bedöma vad som utgör en god lösning, ett gott klagörande eller ett gott beslut utifrån de förutsättningar som ett gott socialt liv kräver. MacIntyre konstaterar dock det paradoxala i att bygga ens auktoritet på samhällsvetenskaper eftersom samhällsvetare överlag, enligt MacIntyre, kan erkänna att de inte är kapabla att förutsäga hur människor kommer att handla. Som generaliseringar får de trots det samma faktastatus som naturvetenskapliga upptäckter.³⁷⁰

MacIntyre vill däremot hävda att de byråkratiska ledarna inte är så faktaorienterade som de hävdar. Medan de byråkratiska ledarnas auktoritet ges dem utifrån deras förmåga att komma med lösningar, klagöranden och beslut utifrån fakta istället för värderingar, menar MacIntyre att det enbart är en chimär att tro att en tydlig separation mellan fakta och värderingar kan göras. Det finns nämligen enligt honom inga neutrala kriterier som kan användas för att göra neutrala omdömen. Inte heller samhällsvetenskaper kan erbjuda några neutrala kriterier om det sociala enligt MacIntyre.³⁷¹ Därför kommer den byråkratiska ledaren att behöva förlita sig på sina *egna* omdömen som MacIntyre menar *aldrig* kan göras oberoende ens moral. Samhället står därför enligt MacIntyres tänkande inför en situation där man hävdar att de byråkratiska ledarna förmår göra värderingsfria omdömen utifrån talet om neutral fakta, medan de i själva verket, precis som det demokratiserade självet, utgår från sina egna personliga preferenser när de faller omdömen i det offentliga livet.³⁷²

Är det demokratiserade självet fritt?

Enligt MacIntyres tänkande har den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip fostrat en människosyn där varje människa beskrivs primärt som en självständig aktör i förhållande till andra självständiga aktörer.

³⁶⁹ MacIntyre 2007, 73-87. Av den anledningen framhåller även många liberala tänkare enligt Heywood att individens frihet är en, som han skriver, "freedom under law" (Heywood 2002, 44).

³⁷⁰ MacIntyre 2007, 88-108. Se även MacIntyre 2007, 73-77.

³⁷¹ Jfr s. 189 i denna undersökning.

³⁷² MacIntyre 2007, 113-115.

Genom att koppla MacIntyres beskrivning av det demokratiserade självet till Baumans tal om vagabonden och turisten, kan man även peka på två poler för framgång en sådan personlighet ställs inför. Oberoende vilken ytterlighet det demokratiserade självet dras mot, kommer däremot det demokratiserade självet att förutsätta att det offentliga livet teknifieras, så att dess mandat sträcker sig till att skapa en politiska arena för värderingsfri organisering av individers gemensamma angelägenheter, istället för att skapa en arena där det goda föreställs. Som MacIntyre framhåller kommer däremot denna teknifiering att dölja de grundläggande värderingar som styr de byråkratiska ledarnas handlande.

Enligt Nietzsche, förklarar MacIntyre, är en påstådd neutralitet i själva verket ett dolt uttryck för en personlig värdering. Värderingarna kan nämligen inte enligt Nietzsches tänkande separeras från de beslut som individen fattar och påståenden om det motsatta skulle inte vara något annat än en illusion. I ett samhälle som omfattat sådana illusioner kommer därför beslut i slutändan att fattas av dem som har viljekraften att förverkliga sina egna värderingar i samhället, och ett emotivistiskt samhälle kommer därför alltid att vänta på den personen – en "übermensch" – som lyckas skapa ett samhälle efter sin egen vilja.³⁷³

Enligt MacIntyres tänkande kommer därför det demokratiserade självet aldrig att bli fritt eftersom hen är tvungen att underordna sig det liv som denna byråkratiska "övermänniska" erbjuder.

Denna övermänniska kan förstås som det yttersta uttrycket för ett liv som turist. Turisten är nämligen den enda som förmår bli en byråkratisk ledare i egentlig mening, för hen är den enda som effektivt förmår tvinga sina preferenser på en underordnad folkmassa. Utifrån MacIntyres (och Nietzsches) tänkande är däremot inte syftet med hens verksamhet primärt att eftersträva det allmänna goda, utan istället att sträva efter att förverkliga sina egna preferenser. MacIntyre skriver:

Individuals who learn to reimagine themselves in this way, so that they become what they imagine, are prevented thereby from understanding themselves as having an ultimate end, a final good to which they are directed by their essential nature. For their way of imagining themselves is incompatible with there being a good towards which they might be directed prior to and independently of their choices and incompatible with their having an essential nature defined by that good as its end.³⁷⁴

³⁷³ Se härtill MacIntyre 1998a, 215-218.

³⁷⁴ MacIntyre 2006a, 196.

Enligt MacIntyres tänkande innebär därför idealiseringen av emotivismen att det offentliga livet aldrig kan förstås utifrån en allmän strävan efter det goda som formulerats utifrån det aktiva arbetet av fria aktörer i samhället. Istället blir det en offentlighet som formulerats av en eller flera övermänniskor, i syfte för deras personliga vinning. Sociologen Richard Sennett har beskrivit den individ som fostras av en sådan attityd för ett ”icke-samarbetsvilligt själv” (”an uncooperative self”). Istället för att se ett värde i att engageras för det allmänna goda tillsammans med andra, blir alla försök av gemensamma strävanden distraktioner till ens autonoma strävan efter det goda så som man själv föreställer det.³⁷⁵

Utifrån MacIntyres tänkande kommer den förståelse av frihet den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip möjliggör, vara en frihet som pendlar mellan framgång och misslyckande. Det är en frihet som möjliggör att man strävar efter turistens liv, men följer alltid med risken att man måste leva som en vagabond. En vagabond är underordnad det liv som samhällets övermänniskor möjliggör, och att hävda att det demokratiserade självet är fritt blir därför enligt MacIntyres tänkande en chimär. Hen kommer enbart att leva en skenbar frihet eftersom hen alltid kommer att vara underställd det liv som den byråkratiske ledaren möjliggör. Den demokratiserade friheten kommer av den anledningen alltid vara föremål för mäktiga aktörers personliga begär – turistens liv är öppet för enbart ett fåtal människor.

För vissa är det alltså en frihet som möjliggör stor framgång i livet (turisten), men för vissa är det en frihet som i värsta fall tvingar in en i en form av mörker. Det yttersta uttrycket för ens misslyckande, efter att det liv man eftersträvat gått förlorat och de resurser man har för att ta sig ur sitt missförhållande försvunnit, är *nihilism* – den yttersta faran med att vara vagabond. En tillvaro där vagabonden rör sig från plats till plats utan någon större kontroll över sitt liv; en tillvaro där hen inte förmår leva ett autentiskt demokratiserat liv; en tillvaro där hen helt blivit besegrad av sin vilshenhet.

Om det demokratiserade självet idealiserar turistens ”semester”, blir nihilism skuggan av ett demokratiserat liv.³⁷⁶ En alternativ syn på individen

³⁷⁵ Se härtill Sennett 2012, 179-195. Sennett förklarar att detta icke-samarbetsvilliga själv använder sig av två strategier för självisolation. Den första är ”narcissism” vars syfte är att fostra högmod i förhållande till gemensamma och individuella projekt att sträva efter det goda. Genom att tro att det egna projektet alltid är primärt behöver denna individ alltså inte befatta sig med andras åtaganden. Den andra är ”självbelåtenhet” (”complacency”) vars syfte är att förhålla sig likgiltigt till gemensamma åtaganden, i och med att man inte är beroende av sådana åtaganden för att kunna erhålla ett gott liv. Man upplever sig därför vara i sig själv tillräcklig för att erhålla det goda och förhåller sig därför likgiltigt inför andras åtaganden och problem. Andra har nämligen inget de kan erbjuda som man inte själv redan tros besitta eller förmår erhålla. Se härtill Sennett 2012, 183-190.

³⁷⁶ Det är viktigt att påpeka att en fullkomlig nihilism så som det beskrivits ovan är i praktiken en omöjlig hållning för en individ i det långa loppet. Så som Kurtén framhåller, kan nämligen inte en sådan nihilism omfattas av någon människa på detta sätt utan att den personen

och det offentliga livet måste därför hittas som utmanar den emotivismen framkallar. Eller, som MacIntyre uttrycker det, det står mellan valet av Nietzsche eller Aristoteles.

Nietzsche eller Aristoteles?

Mot Nietzsches övermänniska ställer MacIntyre en aristoteliskt grundad etik, och hävdar t.o.m. att det inte finns något tredje alternativ.³⁷⁷ Från Aristoteles filosofi tar MacIntyre fasta på att människan är en *teleologisk* varelse. Det betyder att hon i likhet med andra ting strävar efter ett *telos* – ett mål – som är specifikt för människan.³⁷⁸

MacIntyre menar att Aristoteles tänkande bör ses som en strävan efter att rationellt beskriva den bästa medborgaren i den bästa stads-staten. MacIntyre förklarar att precis som jorden är den naturliga miljön för fröet att förverkliga sitt *telos*, menar Aristoteles att stads-staten – en *polis* – är den naturliga miljön för människan att sträva efter sitt *telos*: ”No practical rationality outside the *polis* is the Aristotelian counterpart to *extra ecclesiam nulla salus*”.³⁷⁹ Medan allt människligt handlande enligt Aristoteles tänkande är ett uttryck för hennes strävan mot det goda, kommer det som utgör det goda för en specifik människa bero på vilken roll hon har i en *polis*. Därför har t.ex. en bonde, krigare, politiker och filosof skilda *telos* som de strävar efter. Medan dessa *telos* varierar är de däremot alla som del av en *polis* underställda en gemensam idé om det goda så som de är sammanfattade kring gemensamma dygder.³⁸⁰

Detta goda som människan eftersträvar beskriver Aristoteles för *eudaimonia*³⁸¹ och dygderna är de kvaliteter som möjliggör att individen når detta

antagligen blir mentalt sjuk. Därför ska inte denna nihilism förstås som en möjlig livshållning, utan bör hellre förstås som en yttre gräns dit individen – i det här fallet det demokratiserade självet – ibland söker sig när livets krav blir outhärdligt. Se här till Kurtén 1995, 26. På samma sätt är det värt att påpeka att turistens liv också är omöjligt. Det är svårt att tänka sig någon individ som erhöll en sådan suveränitet som tillät hen att förverkliga sina preferenser helt utan konsekvenser. Se här till Bauman & May 2001, 161. Av den anledningen är det igen viktigt att påpeka att vagabonden och turisten representerar ytterligheter i fråga om det liv det demokratiserade självet kan leva. Ingen människa kan däremot någonsin omfatta någondera ytterligheten helt och hållet i alla livskeenden. Detta har även Bauman uppmärksammat genom att framhålla att en kombination av turisten och vagabonden kommer närmast en beskrivning av den (post)moderna individens faktiska verklighet (Bauman 1995, 296; Bauman 1998, 127-128).

³⁷⁷ MacIntyre 2007, 118. MacIntyre skriver t.o.m. att ”Aristotelianism is *philosophically* the most powerful of pre-modern modes of moral thought, If a premodern view of morals and politics is to be vindicated against modernity, it will be in *something like* Aristotelian terms or not at all” (MacIntyre 2007, 118).

³⁷⁸ MacIntyre 2007, 147-148.

³⁷⁹ MacIntyre 1988, 141.

³⁸⁰ MacIntyre 1998a, 55-56; MacIntyre 2007, 147-149.

³⁸¹ *Eudaimonia* är svårt att översätta, men översätts ofta med ”lycka”. Se här till Richardson Lear 2009; Reeve 2009, 512-513.

telos. Det goda kan därför inte skiljas från det liv som individen lever, och därför kan man inte heller prata om en "god" människa enligt Aristoteles tänkande utan att även på samma gång hänvisa till hennes dygder. Som MacIntyre skriver: "within an Aristotelian framework the suggestion therefore that there might be some means to achieve the good for man without the exercise of the virtues makes no sense".³⁸²

MacIntyre förklarar däremot att detta inte betyder att en människa som inte lever dygderikt aldrig kan handla gott. Enligt Aristoteles har nämligen vissa människor egenskaper som gör att hon nu som då handlar gott. Av den anledningen kan t.ex. byråkratiska ledare ofta komma med goda lösningar, klargöranden och beslut utifrån de juridisk-konstitutionella förutsättningar de utgår från. Enligt Aristoteles ska däremot detta inte förväxlas med innehavandet av de rätta dygderna eftersom handlandet inte bygger på det systematiska fostrandet av ett gott handlande. En person som aldrig fått en sådan fostran kan ibland göra gott, men kommer antagligen att manipuleras av känslor och begär om hen t.ex. ställs inför en svår konfliktsituation. En dygderik människa kommer däremot enligt Aristoteles tänkande att sträva efter det goda även när hon stöter på utmaningar.³⁸³

MacIntyre förklarar därför att Aristoteles skiljer på två olika sätt att handla. Det ena är att handla så att ens egna behov blir tillfredsställda, medan det andra handlar om att handla så som det rationella påbjuder. Att handla gott är därför förankrat i människans förmåga att välja det handlande som för en mot *eudaimonia*. Det är även detta som Aristoteles menar skiljer människan från djuren. Människan är unik eftersom hon har förmåga till *rationellt* tänkande. Hon behöver därför inte handla oreflekterat, utan kan välja ett sådant handlande som är förenligt med en strävan efter det goda.³⁸⁴

MacIntyre förklarar att detta inte är en förmåga som människan erhållit i kraft av att vara född. Dygder är istället något hon måste *fostras* i, och det var en sådan fostrande miljö en *polis* erbjöd. När Aristoteles skulle formulera sin förståelse av människan tog han avstamp i den homeriska traditionen³⁸⁵ där förträfflighet bedömdes utifrån de standarder som fastställts inom någon form av systematisk aktivitet: "To be good is to be good at some activity or in

³⁸² MacIntyre 1998a, 57-60; MacIntyre 2007, 147-149.

³⁸³ MacIntyre 2007, 149.

³⁸⁴ MacIntyre 1998a, 72; MacIntyre 2007, 149-150. Aristoteles skriver: "The animals other than man live by appearances and memories, and have but little of connected experience; but the human race lives also by art and reasonings" (Aristoteles *Metafysiken* bok A, 980b25-28). Se även Reeve 2009, 513. MacIntyre motsätter sig däremot en sådan reduktionistisk syn på djuren och argumenterar i sin bok *Dependent Rational Animals* (1999) för att även djur utgår från rationalitet som är specifik för dem. Se här till MacIntyre 1999.

³⁸⁵ MacIntyre kommenterar att Aristoteles aldrig själv skulle ha erkänt den kopplingen. MacIntyre visar däremot hur hans tänkande utvecklats ur en homerisk kultur. Se här till MacIntyre 2007, 146-147.

the performance of some role situated within such activity".³⁸⁶ För att lyckas i dessa strävanden krävdes ihärdig övning av kropp, sinne och karaktär där individen tillåter att andra dömer hans förmåga mot standarden av förträfflighet för den aktiviteten. Han underordnade sig därför den auktoritet de gemensamma standarderna ålade honom, eftersträvade att möta dessa standarder samt lärde sig att bedöma sin egen och andras förmåga att leva upp till dem.³⁸⁷

MacIntyre förklarar att dessa aktiviteter är bundna till en gemensam föreställning om det goda utifrån vilken standarder för förträfflighet kan identifieras. Ett gott handlande kan identifieras som gott i den mån det är förenligt med den gemensamma föreställningen om det goda. MacIntyre förklarar att ens strävan är därför kopplat till en narrativ historia där ens handlande utvecklats ur tidigare individers strävan att tänja på gränsen för förträfflighet mot en större perfektion. De handlingsmönster som utvecklats genom dessa strävanden har sedan kanoniserats som nödvändiga handlingar för att uppnå det goda, och lärjungen till dessa strävanden lär sig hur han bör handla genom att lära sig hur andra tidigare strävat efter perfektion. Detta ger upphov till en del regler och maxim som erhållits över tiden som ett uttryck för den *hittills* bästa praktiken. Om man vill sträva efter förträfflighet ska alltså dessa regler och maxim följas.³⁸⁸

En *polis* erbjuder alltså en arena där man kan fostras i de rätta dygderna så att dess medborgare förmår sträva mot en *gemensam* föreställning om det goda. Målet med MacIntyres tänkande är att återförankra individen till sådana *polis* som möjliggör att moraliska uttalanden blir begripliga som något utöver personlig preferens. I MacIntyres tänkande tar däremot en *polis* formen som en tradition som för honom utmärker det som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip marginaliserat. Till skillnad från vad denna princip utgår från, är däremot en sådan traditionalism inte något som berövar individen hans frihet. Istället är det specifikt genom traditioner som han kan bidra till att skapa en offentlighet som går utöver den som byråkratiska ledare förmår föreställa. Det blir en offentlighet där det demokratiserade självvetandet kan rekryteras in i arbetet för det allmänna goda.

³⁸⁶ Till dessa aktiviteter hörde krigsföring och stridsförmåga, sjöfart, atletisk och gymnastisk aktivitet, episk, lyrisk och dramatisk poesi, odling och djuruppfödning, retorik, att skapa och upprätthålla gemenskaper i familjen och bland släktbanden och senare i stads-staten, arkitektur, målning, skulptering och intellektuella strävanden som matematik, filosofi mm. (MacIntyre 1988, 30).

³⁸⁷ MacIntyre 1988, 30; MacIntyre 1998a, 5-12.

³⁸⁸ MacIntyre 1988, 30-31.

Mot en annan frihet

Utifrån MacIntyres tänkande lyfts en baksida fram av den frihet som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip möjliggör. Det demokratiserade självet är enligt MacIntyres tänkande följderna av en subjektiv vändning i liberala samhällen där moraliska resonemang reduceras till personlig preferens. Det som är gott beskrivs därför inte som det som är gott för oss, utan det goda kan endast handla om det som är gott för *mig*.

Däremot är en sådan frihet enligt MacIntyres tänkande en chimär. För att inte det offentliga livet ska präglas av våldsam konflikt, krävs enligt liberal logik en tydlig offentlig grund som organiserar alla motstridiga strävanden efter det goda. För att denna högsta offentliga nivå ska kunna vara effektiv bör den inte utgå från någon föreställning om det goda, utan omdömen bör istället utgå från fakta. Detta menar MacIntyre skapar ett samhälle som styrs av byråkratiska ledare, vars auktoritet hämtas från deras förmåga att tillämpa fakta. Däremot framhåller han att även dessa byråkratiska ledare styrs av värderingar. Eftersom det demokratiserade självet är underställt byråkratiska ledare, kan hen därför inte erhålla en sådan frihet som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip påstår. Hen kommer istället vara underställd mäktiga övermänniskors auktoritet i det offentliga livet.

Utifrån ett postsekulärt perspektiv framträder därför två problem som måste konfronteras. För det första reducerar den liberala sekularismen det offentliga livets organisering till en teknisk tillämpning av faktabaserade regler. En sådan offentlighet påstås kunna fungera som om det fanns en sekulär sfär i tillvaron som fungerar oberoende föreställningar om det goda. Däremot ifrågasätts i och med det postsekulära paradigmet huruvida en sådan sfär kan existera. Istället skiftar det postsekulära fokus från teknifieringen av det offentliga livet till den föreställning om det goda som återberättas och utvecklas i det offentliga livet.

För det andra kommer möjligheten att skapa en offentlighet som utgår från en allmän strävan efter det goda att begränsas om det goda enbart förstås som ett uttryck för personlig preferens. När det goda endast är något som är gott för enskilda individer, saknas förutsättningar för att se en strävan efter det goda som ett *gemensamt* åtagande. Av den anledningen måste en strävan efter det goda utifrån ett postsekulärt perspektiv igen förstås som ett gemensamt projekt. Detta projekt försvåras däremot ytterligare av att individen förlorat en anknytning till sådana sammanhang som fostrar hen att vara en aktiv aktör för det goda. Det goda som individen eftersträvar kan nämligen enligt MacIntyres tänkande endast göras begripligt om det går att relatera till kriterier för det goda som fungerar oberoende individen själv. Hur ska nämligen individen kunna vara en aktiv aktör i det offentliga livet,

om andra har begränsade möjligheter att förstå varför hen framhåller en specifik föreställning om det goda?

Avslutningsvis måste även nämnas att en sådan allmän strävan efter det goda blir omöjlig om själva projektet för det allmänna goda trivialiseras. I den mån den postmoderna parodi som Latour synliggör får spridning i det offentliga livet, riskerar alla försök att föreställa det goda bli kritiserade som försök att formulera ett tvingande metanarrativ för allmänheten. Om det sker kommer det goda som föreställs aldrig att tas på allvar och arbetet för det allmänna goda riskerar därmed göras om intet.

För att skapa förutsättningar för en inklusiv offentlighet där alla kan och får delta i arbetet för det allmänna goda och där ett sådant projekt tas på allvar, måste därför en politisk filosofi formuleras som utmanar den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip och den postmoderna parodin. En sådan filosofi erbjuder den aristoteliska etik som MacIntyre utvecklar.

Kapitel 5

Riktning

Utifrån det postsekulära paradigmets perspektiv kommer möjligheten för en inklusiv offentlighet som legitimeras av samhällets aktiva engagemang för denna offentlighet, kräva att alla samhällets medborgare ges inflytande där och inte enbart ett fåtal övermänniskor som tvingar sina preferenser på andra. Om det offentliga livet är underställt viljan av ett fåtal övermänniskor som tvingar sina preferenser på folket, kommer inte det politiska livet primärt förstås som en gemensam angelägenhet så mycket som en arena för en politisk elit. Ett sådant samhälle kan vara postsekulärt, i meningen att det inte utgår från sekulär rationalitet eller i alla fall är insiktsfullt om sekularitetens begränsningar och möjligheter. Det är däremot på samma gång ett samhälle som har ett toppen ner styre istället för ett nerifrån upp styre som Charles Taylor föreslår. Den frihet som ett sådant samhälle möjliggör kommer ur Taylors perspektiv att vara begränsat eftersom den frihet som möjliggjorts är den ett fåtal mäktiga tillåtit.

Den frihet som Taylor föreslår är inte en som tvingar in individen i en maktkamp om vems preferenser som ska ges större tillträde. En sådan maktkamp skulle nämligen av nödvändighet innebära en strävan att försöka få fördel framför en annan, vilket skulle betyda att vissa aktörer tvingas bli underställda andra i det offentliga livet.³⁸⁹ Istället framhåller han en frihet där kampen mellan olika demokratiserade själv ersätts med broderskap (eller

³⁸⁹ En sådan föreställning om det offentliga kommer att förstå politik som en fråga om *makt* och dess fördelning. Enligt en sådan förståelse påstås ett begränsat område ha begränsade resurser – t.ex. i form av varor, pengar och inflytande – och politik handlar därför om att olika aktörer inom detta område konkurrerar med varandra för att få det de anser är deras berättigade del av dessa. Detta sätter olika aktörer i en maktrelation till varandra där dessa kämpar mot varandra för att få egen fördel. Se här till Leftwich 2004b; Heywood 2002, 10-12. Filosofen och teologen Bengt Kristensson Uggla har uppmärksammat en sådan koppling mellan makt och lokalitet genom att påpeka att ordet "territorium" utgår från ordet "terre" som betyder jord. Samma ord ger även upphov till ordet "terrorism" vilket för Kristensson Uggla utmärker att "[territorier] är något man med hot om våld gör anspråk på och som man är beredd att med kraft försvara mot främmande makter" (Kristensson Uggla 2012, 7).

”syskonskap” som jag skulle säga). En sådan offentlighet kan däremot aldrig eftersträvas om det demokratiserade självet inte är fri från den byråkratiska ledarens makt.

Den postsekulära utmaningen är att skapa en inklusiv offentlighet där de röster som tidigare marginaliserats p.g.a. sekulär rationalitet igen ges tillträde till det offentliga livets alla nivåer. Det innebär bl.a. att ett samhälles juridisk-konstitutionella arbete inte förstås som ett försök av byråkratiska ledare att teknifiera språket, utan som ett försök att skapa juridisk-konstitutionella ramar utifrån de föreställningar om det allmänna goda som aktiva religiösa och icke-religiösa aktörer möjliggör. Ett sådant samhälle kommer av den anledningen att behöva vara öppet, i betydelsen att alla är fria att aktivt bidra till det offentliga livet utan att behöva bli underställd någon given rationalitet för samhället eller en samling människors personliga preferenser. Risker med en sådan öppenhet är däremot postmodern parodi. Allt för stor öppenhet kan nämligen leda till att en strävan efter öppenhet upplevs som ett tillräckligt mål i sig, och alla försök till stabilitet kommer att uppfattas som ett hot mot friheten. Då kommer stabiliteten att utmanas och trivialiseras – den görs till en parodi – som hindrar att den får ett allt för starkt fotfäste i samhället.

Om det postsekulära ska framkalla en *bättre* offentlighet kan det offentliga livet inte utgå från att alla försök mot det goda måste kritiseras. Det postsekulära innebär nämligen inte att föreställningar om det goda enbart trivialiseras, utan att det *eftersträvas*. Utmaningen blir därför att skapa en offentlighet där medborgarna är fria från tvingande rationalitet och byråkrati, medan den på samma gång skapar förutsättningar för en gemensam strävan efter det goda.

Utifrån det postsekulära paradigmet måste därför en frihet föreställas som dels tillåter att olika aktörer kan delta i arbetet för det allmänna goda, dels utgår från att det arbetet är värdefullt. Detta är en frihet som särskilt vagabonden måste erbjudas. Hen har nämligen blivit såld en falsk frihet och blivit lurad att tro att hela världen är öppen för hen bara hen är villig att ta för sig av det den har att erbjuda. Vagabonden vet däremot bättre. Lämnad ensam i sin strävan efter sitt eget självförverkligande inser hen att turistens liv blir blott en dröm, och den frihet som hen påstår ha, är en frihet som är underställd de mäktiga. I sin ensamhet och vilshenhet kan vagabonden välja att ge upp. Det är däremot inget alternativ, för då kommer de mäktiga att få behålla sin position i vaktornet. Alternativt kan hen välja att göra en parodi av de mäktiga och deras strävan efter stabilitet. Den strategin begränsar däremot hens förmåga att bidra till det allmänna goda i tron att inget försök mot det goda kan erhålla någon stabilitet.

Det måste alltså finnas ett annat alternativ till vagabonden än reträtt och parodi. Ett sådant alternativ erbjuder MacIntyre.

Från personlig preferens till ett liv som pilgrim

Turisten är som sagt det yttersta uttrycket för det demokratiserade självet eftersom hen är den som förmår ”betala” för att kunna tillfredsställa sina egna preferenser. Turisten är därför en hjälte i det liberala samhället eftersom hen är den som lyckats leva fullt ut det liv som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip möjliggör. Hen förmår däremot endast göra detta genom att aldrig binda sig vid något eller någon. Det goda är endast det som är gott för hen, och så fort som någon försöker tvinga hen att anamma en viss föreställning om det goda, går turisten i försvar i tron att sådana försök kommer att begränsa hens liv ”på semester”. Turisten lever därför med en viss distans till andra eftersom de potentiellt kan utmana det liv som hen så omsorgsfullt ordnat åt sig själv.

Turisten kan jämföras med en annan idealtyp, ”pilgrimen”. William T Cavanaugh förklarar att, till skillnad från turisten, utmärks pilgrimen av en glädje av att möta andra. Det finns ingen konkurrens mellan pilgrimer eftersom det som utmärker dem är inte den position de innehar, utan det mål som de gemensamt strävar mot. Cavanaugh skriver därför: ”[In] contrast to tourists, pilgrims did not travel to assert their freedom from necessity but to respond to the necessity of their destiny in God”.³⁹⁰ Pilgrimens mål var riktat mot Gud, och i mötet med dem som delar samma mål upplever därför pilgrimen inte att det är ett möte med en konkurrent om det goda. Istället får hen bekräftelse genom detta möte att hens vandring är rättfärdigad. För att kunna vara en pilgrim krävdes dessutom under medeltiden (och även idag) enligt Cavanaugh ”[a] network of sanctuaries, hospices, and monasteries supported pilgrims with acts of charity and hospitality”.³⁹¹ Det finns alltså en social aspekt av att vara pilgrim som kontrasterar turistens individuella hjältesträvan. Trots att pilgrimens väg är en individuell väg, är det även en resa som förutsätter hjälp av många andra. Det som framför allt är viktigt med pilgrimen är att hen aldrig vandrar mållöst. Hen kan ta många olika vägar i sin strävan efter det mål hen söker, men vägarna valdes alltid utifrån det mål hen strävade mot.³⁹²

Pilgrimen representerar ett förhållningssätt till självet där man inte kan välja riktning för livet efter personlig preferens eller förhålla sig till andra med en viss distans. Detta förhållningssätt utmanar därför ett liv i reträtt eller parodi eftersom pilgrimen inte går i reträtt – hen arbetar istället aktivt mot det mål hen har sikte på – eller gör en parodi av det goda – målet för hens strävan är inte trivialt.

³⁹⁰ Cavanaugh 2011a, 79-80.

³⁹¹ Cavanaugh 2011a, 80.

³⁹² Se härtill Cavanaugh 2011a, 79-84. Se även Idestrom 2015, 221-223.

Utifrån MacIntyres tänkande bör det demokratiserade självet eftersträva ett liv som pilgrim istället för ett liv som turist, genom att åter eftersträva sådana mål som riktar livet mot något större än personlig preferens. Hen ska däremot inte nödvändigtvis bli en pilgrim som riktar sitt liv mot den treenige guden, så som Cavanaugh förstår begreppet. Istället vill MacIntyre hjälpa det demokratiserade självet att finna ett mål i livet som vägleder hen i hens strävan. Den frihet hen lärt känna måste alltså utmanas och ersättas med den frihet som ett liv i strävan efter det goda erbjuder.

MacIntyre förklarar att om man ombeds ge en redogörelse varför man handlade som man gjorde, kommer man överlag att motivera sitt handlande utifrån det goda som detta handlande var ämnat att medföra. Det som gör denna motivering sann eller falsk blir således huruvida handlandet var förenligt med *målet* för ens strävan. Det är enligt MacIntyre egalt vad man sade till sig själv eller andra innan man handlade. Det är enbart i handlandet som en strävan efter det goda kan avgöras, och det är detta handlande som bedömer vad man egentligen strävar mot.³⁹³ Någon som därför motiverar sitt handlande på ett sätt där handlingen motstrider ens påståenden om detta handlande, kan därför enligt MacIntyre inte förstås. En sådan person kommer istället att upplevas som irrationell eller rent av galen.

Ens handlingar kan därför utifrån MacIntyres tänkande inte separeras från den rationalitet som motiverar ett visst handlande. Ett särdrag för det demokratiserade självet är däremot att hen har begränsad förmåga att ge rimliga svar på frågan *varför* hen handlade som hen gjorde. Det enda rimliga svaret det demokratiserade självet kan ge är att hen handlade eftersom *hen* anser att det är gott. Motiveringar utöver detta, sådana som kan potentiellt motivera andra att handla på ett liknande sätt, uteblir.³⁹⁴

Alternativet till denna liberala ”frihet” som det demokratiserade självet erhållit, är enligt MacIntyre att förankra ens handlande i en rationalitet som getts en som en följd av att vara del av ett sammanhang. Sådana sammanhang erbjuder traditioner som dels förmår ge det demokratiserade självet riktning, dels den rationalitet som motiverar denna riktning. Detta beskriver MacIntyre genom att betona att motiv kommer i form av narrativ. En annan förklaring till att traditioner är viktiga är för att de inte enbart förmår ge ett svar på frågan *varför* man handlar som man gör, utan även på frågan *hur* man ska handla för att kunna eftersträva det goda ens handlande ska riktas mot. En individ kan nämligen ha en tydlig bild av vad hens mål är, men sakna förmå-

³⁹³ MacIntyre 1998a, 82-83; MacIntyre 1999, 24.

³⁹⁴ Det är värt att upprepa att det demokratiserade självet fungerar som en idealtyp i MacIntyres tänkande, och därför ska man inte heller förvänta sig att man kan påträffa en person som omfattas av en sådan oförmåga att motivera sitt handlande. Syftet med talet om det demokratiserade självet är däremot inte att beskriva en verkligt existerande människa utan att synliggöra en tendens i det liberala samhället, där rationaliteten för individens handlande ytterst utgår från att individen är suverän i sitt handlande.

gan att avgöra vilket sorts handlande som gör det möjligt att sträva efter detta goda. Traditioner kan därför erbjuda individen kunskap om den praktik som är nödvändig för att handla på ett sätt som möjliggör en strävan efter det goda.

Traditioner erbjuder alltså det sammanhang som fostrar det demokratiserade självet i den praktiska rationalitet som tar individen från en liberal frihet till en frihet som ger hen den riktning som gör det möjligt för hen att aktivt sträva mot det goda. Traditioner gör därför att hen kan gå från ett liv som vagabond eller turist till ett liv som pilgrim. Detta är grunden för MacIntyres aristoteliska etik.

MacIntyre menar däremot att en direkt tillämpning av Aristoteles filosofi inte skulle vara ändamålsenlig eftersom ett sådant projekt skulle föra med sig tre utmaningar. För det första är det idag svårt att förena en idé om ett *telos* med Aristoteles idé att ett *telos* var kopplat till människans biologi. Hans ”metafysiska biologi” fordrade att alla människor är del av samma essens vars *telos* av naturliga skäl alla strävade mot.³⁹⁵ MacIntyre menar dock att det är svårt att argumentera för ett sådant gemensamt *telos* eftersom världshistorien utmärks av konflikter mellan konkurrerande föreställningar om det goda. En teleologi som är tillämpbar måste därför enligt MacIntyre ta i beaktande denna konflikt och finna grunden för människans *telos* annanstans än i hennes biologi. För det andra är Aristoteles etik i allt för utsträckning beroende av en koppling till stads-staten. Om dygdena förutsätter en stads-stat, hur ska Aristoteles dygdetik i så fall kunna tillämpas idag när ingen *polis* i princip längre finns? För det tredje förmår Aristoteles tolka konflikt inom en tradition och oförträfflighet av individen endast som en följd av ointelligenta politiska arrangemang eller bristande karaktär hos individer. En sådan förståelse kan inte se konflikt som en resurs som utvecklar det moraliska livet. Därför önskar MacIntyre istället utveckla Aristoteles tänkande så att inte konflikt och tragedi – vilket är en oundviklig del av alla människors liv – tolkas som totalt misslyckande, utan som en möjlighet till moralisk mognad.³⁹⁶

För att utveckla sin aristoteliska etik lyfter MacIntyre fram praktiker, narrativ och tradition ur Aristoteles tal om dygder och anpassar dessa så att de undviker de tre problem som nämns ovan. Dessa ska däremot inte förstås åtskilda från varandra, utan enligt MacIntyres tänkande bygger de på varandra – om den ena utesluts fungerar inte de andra. För tydlighetens skull behandlas däremot de nedan enskilt från varandra.

³⁹⁵ MacIntyre 2007, 148.

³⁹⁶ MacIntyre 2007, 162-164.

Praktiker

Enligt MacIntyres tänkande är det genom att *handla* på ett visst sätt som man kan erhålla en kunskap som är intern till den formen av handlande. Det innebär exempelvis att det är endast genom att handla på ett sätt som är förenligt med den kristna traditionen som man kan erhålla kunskap om varför denna form av handlande ur ett kristet perspektiv är rättfärdigt. Ett visst sorts handlande kommer därför att vara nödvändigt för att få tillgång till den kunskap som traditioner erbjuder. Trots att vem som helst kan få kunskap om kristendomens sanningsanspråk, är det sålunda endast genom att handla ”kristet” som dess ”dolda” sanningar kan förstås.

Detta belyser MacIntyre genom att betona praktiker som avgörande för att erhålla kunskap om de föreställningar om det goda som traditioner förvaltar. Han framhåller däremot att allt inte kan räknas som en praktik. Det finns nämligen en skillnad mellan t.ex. kyrkans liturgi och tandborstning.³⁹⁷ MacIntyre definierar därför praktiker på följande sätt:

By a ”practice” I [...] mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.³⁹⁸

Nyckeln till denna definition är att den gör en skillnad mellan ”interna” och ”externa” effekter (”internal goods” och ”external goods”) som en viss sorts handlande har. För att belysa skillnaden mellan dessa två effekter tar han schack som ett exempel.

MacIntyre förklarar att om man skulle vilja lära ett barn schack och hen inte har något intresse att lära sig, kunde man för att uppmuntra barnet ge en liten slant för varje gång hen spelar. Man kan vidare uppmuntra barnet genom att säga att om hen vinner, kommer hen att få en slant till. En sådan motivering kommer däremot enligt MacIntyre att uppmuntra barnet att fuska om hen kan. Hen kommer då spela schack med ”ovärdiga” syften eftersom de effekter spelet har för barnet kommer att vara endast externa.

³⁹⁷ Smith gör en distinktion mellan ”tunna” och ”tjocka” praktiker för att betona en liknande skillnad. Tunna praktiker är sådana vanor som inte på ett avgörande sätt bidrar till utvecklingen av individens karaktär, medan tjocka praktiker är sådana som förmår förändra individens karaktär. Han skriver: ”[Thick habits] play a significant role in shaping our identity, who we are. Engaging in these habit-forming practices not only says something about us, but also keeps shaping us into that kind of person. So thick habits often both signal and shape our core values or our most significant desires” (Smith 2009, 82-83).

³⁹⁸ MacIntyre 2007, 187. Se även MacIntyre 2006a, 46.

Förhoppningen är däremot att barnet kommer att upptäcka att det finns annat som är värdefullt i spelet, effekter som är interna för själva schackspelet. Analytisk och strategisk förmåga är exempel på sådana interna effekter som schack har, och genom att spela kan barnet lära sig att uppskatta dessa och vilja fostra dem med ytterligare schackspel, oberoende om hen får pengar eller inte. Om barnet då fuskar kommer hen endast att missgynna sig själv och inte dem hen spelar mot.³⁹⁹

Externa effekter är alltså sådana vars erhållande inte är bundet till en specifik praktik. Exempelvis kan pengar erhållas på annat sätt än genom att spela schack. Interna effekter är däremot sådana som inte kan erhållas på annat sätt än genom att spela schack eller någon motsvarande praktik. Dessa effekter är interna av två skäl. För det första kan dessa effekter endast förstås eftersom de är anknutna till denna praktik. För det andra kan de endast identifieras genom att delta i denna praktik. De som inte har någon erfarenhet av en praktik – t.ex. schackspel – kommer därför inte fullt ut kunna bedöma vilka interna effekter som är relevanta för denna praktik.⁴⁰⁰

Exemplet med schack är träffande eftersom det också belyser att alla praktiker bygger på några på förhand bestämda standardiserade regler. Eftersom en praktik enligt MacIntyre är, som han skriver, ”[a] form of socially established cooperative human activity”⁴⁰¹, kan man inte handla hur som helst om man fortfarande ska kunna hävda att man är del av samma praktik som alla andra. Att vara del av en praktik betyder att man underställer sig reglernas auktoritet, istället för att handla utifrån sina egna preferenser, attityder, val och smaker. Detta betyder inte att dessa standarder aldrig kan ifrågasättas. Alla praktiker har nämligen sin egen utvecklingshistoria, och den form den tar idag är ständigt föremål för förändring. På samma gång kan däremot en praktik inte fungera som en gemensam aktivitet om man inte accepterar de bäst utvecklade standarderna som finns för tillfället.⁴⁰²

Det är specifikt dessa interna effekter som är viktiga om man vill förstå dygder enligt MacIntyre. Hans definition av en dygd är därför:

A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are *internal* to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.⁴⁰³

³⁹⁹ MacIntyre 2007, 188.

⁴⁰⁰ MacIntyre 2007, 188-189.

⁴⁰¹ MacIntyre 2007, 187.

⁴⁰² MacIntyre 2007, 190. Jfr s. 117-118 i denna undersökning.

⁴⁰³ MacIntyre 2007, 191. Min kursivering. Se även MacIntyre 1999, 65-67.

Dygdena är alltså det som möjliggör att individen förmår erhålla de interna effekter som är specifika för en viss praktik. Jag kan utföra en praktik ”fel” genom att, som i exemplet med schack, fuska. Genom att fostra sådana dygder som är specifika för en viss praktik – t.ex. ärligt spel i fråga om schack – kan däremot dess interna effekter eftersträvas, medan avsaknaden av dem gör att en praktik endast kan få externa effekter.

En annan relevant aspekt med praktiker är enligt MacIntyre att den kräver ett socialt element. När man förmår identifiera en särskild intern effekt som man vill erhålla i en viss praktik, är det i gemenskapen med andra som man identifierar de dygder som möjliggör erhållandet av sagda effekter. Utan gemenskap till andra som är del av samma praktik skulle man därför vara utlämnad, likt det demokratiserade självet, till en ensam och vilsen tillvaro utan någon referens till vilka dygder man bör fostra. Enligt MacIntyre kan man helt enkelt inte utföra en praktik oberoende en gemenskap som bygger upp den utan att den upphör att vara en praktik helt och hållet. Detta betyder också att man tillåter sig själv att ställas under den auktoritet som en praktik påbjuder. Man kan även bli tilldelad en specifik roll i gemenskapen med skilda ansvar och även krav på att fostra en specifik sorts dygd.⁴⁰⁴

En praktik förutsätter därför en relation med andra som är del av samma praktik. Detta innebär bl.a. att en praktik har förmågan att identifiera vem man är – i betydelsen vilken roll man har i ens egen gemenskap.⁴⁰⁵ En praktik innehåller även en föreställning om det goda – alltså, vilka interna effekter som man i gemenskap med andra förmår identifiera som eftersträvansvärda.⁴⁰⁶ MacIntyre vill däremot framhålla att det aldrig är givet att samma interna effekter alltid kommer eftersträvas genom en specifik praktik. Genom att bygga på dygder istället för ett slaviskt efterföljande av regler, kommer praktiker alltid att vara i rörelse. En praktik kan därför utvecklas genom aktörernas aktiva utövning av dygdena. Förståelsen av vad som utgör en god praktik kommer därför alltid att vara i förändring.⁴⁰⁷

Narrativ

Om en utomjording utan kunskap om kyrkans liv landade i Åbo för att göra en antropologisk undersökning av min församlings gudstjänstliv i Åbo dom-

⁴⁰⁴ MacIntyre 2007, 191.

⁴⁰⁵ Jürgen Habermas gör en liknande observation som MacIntyre och menar att det endast är genom att ta del av olika praktiker tillsammans med andra som man kan bli medveten om vilket sammanhang man är del av och hur man själv ska förstås i relation till detta sammanhang. Han betonar däremot att fastän detta utgör en nödvändig del av individens liv är den problematisk om den tillämpas på det juridisk-konstitutionella arbetet eftersom den nivån ska utgå från sådana principer som är legitima oberoende individens sammanhang. Se härtill Habermas 1995, 83-85.

⁴⁰⁶ MacIntyre 2007, 192.

⁴⁰⁷ MacIntyre 2007, 193-194.

kyrka, skulle säkerligen det mesta i liturgin vid första anblick te sig besynnerligt för vår interstellära resenär. Församlingen ställer sig upp och sätter sig ner till synes godtyckligt. De knäpper sina händer och mumlar en text tillsammans med en person som bär vita kläder och har ett färggrant band om halsen. Ibland sjunger de med i sånger som kompas av ett stort musikinstrument med höga pipor. Kanske det mest besynnerliga är när hela gemenskapen stiger upp och går tillsammans till ett bord framme i kyrkan där samma vitklädda person delar ut bröd och vin. Denna person hävdar vidare vid utdelningen att brödet och vinet är kött och blod av någon som påstås ha dött men lever igen.

Det är förstaeligt att utomjording anser att vi uppför oss underligt. Det betyder däremot (troligen) inte att vi är en samling dårar som handlar utan rim och reson. Utomjordingen saknar enbart *sammanhanget* för vårt handlande. Hen förmår helt enkelt enbart beskriva vad vi gör men inte *varför* vi gör det. Därför betonar MacIntyre narrativ.

MacIntyre förklarar att när man utför en handling kan man bli kritiserad och ifrågasatt. Individens grundläggande svar på denna kritik enligt MacIntyre kommer i form av ett narrativ. När någon frågar varför jag gör A kommer därför mitt svar t.ex. vara för att jag vill uppnå B. Alltså, jag *berättar*. Narrativet jag ger är sålunda svaret på frågan *varför*. MacIntyre skriver:

It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others. Stories are lived before they are told.⁴⁰⁸

Som MacIntyre vidare betonar är en aktör inte endast en som lever ut ett narrativ, utan även någon som författar detta narrativ. Medan den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip antyder att man självständigt förmår författa detta narrativ, framhåller istället MacIntyre att detta författarskap aldrig sker ensamt, utan tillsammans med andra medförfattare: "Only in fantasy do we live what story we please".⁴⁰⁹ Individens narrativ skapas av den anledningen utifrån de begränsningar och möjligheter hans sammanhang ålägger och ger hen: "[Each] member of the community is someone from whom we may learn and may have to learn about our common good and our own good, and who may always have a lesson to teach us about those goods that we will not be able to learn elsewhere".⁴¹⁰ Individens förmåga att uttrycka och utveckla sitt narrativ är därför kopplat till andras försök att uttrycka och utveckla sina narrativ: "Each of us being a main

⁴⁰⁸ MacIntyre 2007, 209-212.

⁴⁰⁹ MacIntyre 2007, 213.

⁴¹⁰ MacIntyre 1999, 135.

character in his own drama plays subordinate parts in the dramas of others, and each drama constrains the others”.⁴¹¹

Utifrån MacIntyres tänkande förstår jag alltså att *jag* uttrycks som en berättelse om mig själv som jag formulerat i gemenskap med andra. Detta ”narrativa” själv innebär två saker. För det första är individen subjektet för hens egen historia. Det betyder att jag har ansvar för att förverkliga min egen livsberättelse och kan förväntas redogöra för hur mitt handlande relaterar till den. Jag kan däremot inte handla utan referens till mitt narrativa sammanhang utan att mitt handlande upplevs absurt. För det andra är därför individens narrativ kopplat till andras narrativ. Det betyder inte bara att jag kan förväntas ge en redogörelse för min berättelse, utan jag kan även avkräva andra en redogörelse för deras. Detta är en grundförutsättning för relationer enligt MacIntyre. Man kan ha gemenskap med andra eftersom man kan skapa narrativ tillsammans, vilket även innebär att man tillsammans kan föreställa hur ett gott gemensamt liv kunde se ut och kritisera andra för att inte tillräckligt väl sträva efter dessa gemensamma målsättningar.⁴¹²

Ett sådant gemensamt arbete ger upphov till en gemensam narrativ historia som alla i gemenskapen är del av. När MacIntyre sålunda talar om ”historia” utgår han inte från samma ”revolutionära” historieförståelse som de moderna. Istället förstår MacIntyre historia som ett utlevt och dramatiskt narrativ där aktörerna inte bara reciterar en historia som man lämnat efter sig, utan aktivt utvecklar den. Det sammanhang man utgår från har en utvecklingshistoria som motiverats utifrån en föreställning om det goda. Detta sammanhang med dess utvecklingshistoria utgör grunden för ens personliga narrativ, men enligt MacIntyres tänkande utvecklas även detta narrativ genom individers pågående försök att leva ut det. Den utvecklingshistoria som narrativet är del av refererar därför inte enbart till en utveckling som skett, utan även en som håller på att ske. Det innebär att narrativ aldrig kan vara stabila. De kan däremot fortfarande anses vara del av samma utvecklingshistoria så länge som narrativet är riktat mot samma föreställning om det goda som tidigare.⁴¹³ När individen lever ut sitt narrativ förenas alltså

⁴¹¹ MacIntyre 2007, 213-214.

⁴¹² MacIntyre 1990, 196-197; MacIntyre 2007, 217-218.

⁴¹³ Detta kan väcka frågan om ”heresi”. Heresi kan förstås som ett uttryck för att en utveckling inom en tradition avvikit från normen på ett sätt där utvecklingen upplevs som negativ istället för positiv. Journalisten Ross Douthat har använt sig av begreppet för att uttrycka att mycket av religiositeten i USA – i synnerhet p.g.a. dess nära koppling till nation-staten – har lett till en föreställning om kyrkans liv som är heretisk. Han är däremot noga med att betona att, trots att mycket i kyrkans liv i USA har blivit heretiskt, är det inte ett skäl till uteslutning från kyrkans liv av sådana kristna som upprätthåller heresin. Heresi är nämligen enligt honom ett uttryck för något som fortfarande görs *inom* traditionen. Nationalismens nära förankring i kyrkans liv är därför måhända ”fel” ur traditionens perspektiv, men det är fortfarande något som görs *inom* kyrkan (Douthat 2015). Douthat menar dessutom att traditioner ska vara försiktiga med att motarbeta möjligheten till heresi eftersom endast genom att man låter traditionens

enligt MacIntyre en tid som varit med en tid som ska komma. Det är, som han skriver, ”a future in which certain possibilities beckon us forward and others repel us, some seem already foreclosed and others perhaps inevitable”.⁴¹⁴ Av den anledningen är de utlevda narrativen på samma gång oförutsägbara – man kan inte veta hur de ska utvecklas – men begränsade – utvecklingen är riktad mot en specifik föreställning om det goda.⁴¹⁵

Individen ska av den anledningen inte enligt MacIntyre förstås som en suverän kropp avskild från andra suveräna kroppar som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip antyder. Istället beskriver MacIntyre individen som förkroppsligandet av ett utlevt narrativ där hens berättelse och handlande fungerar unisont. Att leva ett enskilt gott liv är därför att leva så att ens narrativ om vad ett gott liv innebär förverkligas genom ens handlande. Denna insikt är däremot nära anknuten till en annan relevant aspekt av MacIntyres etik. Han hävdar att frågan ”vad är gott för mig?” är kopplat till frågan ”vad är gott för människan?”. Den andra frågan är drivkraften för utvecklingen av gemenskaper, och utan den frågan skulle narrativ reduceras till individens egendom.⁴¹⁶ Arenan för gemensamma narrativ beskriver MacIntyre som ”traditioner”.

Tradition

Om jag vill erhålla en föreställning om det goda, hur ska jag i så fall gå tillväga? Nietzsche erbjuder ett svar som är förenligt med den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip. Han framhåller att det är endast genom att frånse sådana föreställningar om det goda som getts – eller närmare sagt ”påtvingsats” – en som man kan erhålla den frihet som möjliggör en strävan efter de föreställningar om det goda som är förenliga med ens egna preferenser. (Därför var det viktigt enligt Nietzsche att Gud ”dör” eftersom Gud är en fotboja som hindrar människan självständiga strävan efter det goda).⁴¹⁷ För MacIntyre är däremot den väg Nietzsches filosofi innebär en som leder till en emotivistisk värld, där individen förväntas ha en ouppnåelig kontroll över ens eget liv. Istället föreslår han som sagt att en föreställning om det goda inte kan förstås oberoende de sammanhang i vilka man ingår. Det

anhängare våga göra fel, kan man skapa möjligheter för positiva utvecklingar av traditionen. Han skriver: ”Christian faith needs heresy, or at least the possibility of heresy, lest it become something rote and brittle, a compendium of doctrinal technicalities with no purchase of the human soul” (Douthat 2012, 11-13). Jfr s. 171-172 i denna undersökning.

⁴¹⁴ MacIntyre 2007, 215-216.

⁴¹⁵ Smith menar att det finns en gräns för relativism i tolkning eftersom det alltid är ett *objekt* som tolkas. Detta objekt kan tolkas på många olika sätt, men eftersom den är finit till sin utformning måste det enligt Smith finnas en gräns för antalet av vilka tolkningar som är rimliga. Se härtill Smith 2012b, 180-187. Jfr Niebuhr 1951, 11-13.

⁴¹⁶ MacIntyre 2007, 218-219.

⁴¹⁷ Se härtill Kearney 1988, 211-212.

goda är nämligen inte något man spontant förmår föreställa genom ens egen kreativa förmåga. Istället är det goda något som man fostrats in i och är därför beroende av det sammanhang man ingår i. MacIntyre skriver:

As such, I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations. These constitute the given of my life, my moral starting point. This is in part what gives my life its own moral particularity.⁴¹⁸

Att söka det goda utan relation till någon gemenskap är omöjligt enligt MacIntyres tänkande. Enligt honom lever man inte sitt liv i vakuum, utan man föds in i gemenskaper som fostrar en föreställning om det goda. Föreställningen om det goda kan variera från person till person, men i den mån man kan identifiera andra med gemensamma föreställningar om det goda kan man lära sig av dem hur det goda ska förstås, och sträva tillsammans med dem mot denna gemensamma föreställning om det goda.

Sådana sammanhang beskriver MacIntyre som traditioner. Trots att traditioner har auktoritet över individens liv innebär det däremot inte att individen alltid måste acceptera denna auktoritet. Traditionen erbjuder däremot *utgångspunkten* för ens sökande efter det goda genom att framhålla vilken praktik som är en god praktik och vilket narrativ som är ett gott narrativ. En sådan förankring i tradition går igen rakt mot den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip, där individen är fri specifikt för att hen inte är bunden till något annat förutom det hen själv bedömer värt att binda sig till. Detta gäller i synnerhet religiösa traditioner (men även icke-religiösa) som aldrig bör kunna erhålla någon tvingande auktoritet över individen. Tron att en sådan distans kan upprätthållas är däremot en illusion enligt MacIntyres tänkande. Om man så vill det eller inte kommer nämligen individen alltid enligt honom att mer eller mindre tydligt företräda en tradition. Om hen inte gjorde det skulle ens handlande vara oförståeligt eftersom det skulle sakna sammanhang – individen skulle aldrig kunna svara på frågan *varför*. Att vara människa är därför att vara förankrad i en tradition om man så vill det eller inte, och att bestrida detta faktum genom att framhäva individens auktoritet blir utifrån MacIntyres tänkande naivt.⁴¹⁹

MacIntyre beskriver därför en tradition som "an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition".⁴²⁰ Traditioner erbjuder en föreställning om det goda som leder till det som Aristoteles skulle beskriva som *eudaimonia*. De ger även ett narrativ om det goda för hur man strävat mot

⁴¹⁸ MacIntyre 2007, 220.

⁴¹⁹ MacIntyre 2007, 221-222.

⁴²⁰ MacIntyre 2007, 222.

detta *telos*, och erbjuder arenan för dess anhängare att fostra specifika dygder och en praktik som hjälper i denna strävan.

Genom att betona traditioner och de praktiker och narrativ som är förankrade i dem, kan MacIntyres tänkande åter förankra det demokratiserade självet till de sammanhang som gör hans liv begripligt som något annat än en strävan att tillfredsställa personliga preferenser. Det vore däremot att begränsa omfattningen av MacIntyres tänkande om man reducerade hans aristoteliska etik till en fråga om individens strävan att åter förankras i sin egen tradition. Traditioner riktar nämligen inte enbart individen mot en föreställning om det goda. Istället är den föreställning om det goda som dessa förvaltar även ett argument för det goda för *andra* också.

Den postmoderna parodin vill trivialisera alla försök att stabilisera föreställningar om det goda. På sin höjd kan det goda vara något som är gott för individen eller en grupp människor, men det goda kan aldrig vara något som erhåller universell legitimitet. Av den anledningen är parodi den enda rimliga hållning till det goda eftersom man vet att det goda som man försöker stabilisera aldrig kan bli mer än tillfälliga uttryck för vad det goda är. MacIntyres tänkande går däremot emot en sådan parodisk attityd, och upphöjer istället universalism genom att göra en strävan för universalism ett grundläggande drag i traditioners funktion. Det som är gott för individen är som sagt även kopplat till frågan ”vad är gott för människan?”. Traditioner gör därför inte enligt MacIntyres tänkande enbart normativa anspråk för de individer som ingår i traditionen. Traditioners normativa anspråk har även en *universell* karaktär.

Denna universalism är anledningen varför traditioner kommer att vara i konflikt med varandra enligt MacIntyre. Konflikter blir en naturlig följd av mötet mellan två skilda traditioner som båda hävdar att deras föreställning om det goda har universell legitimitet. Om traditioners föreställning om det goda inte hade denna universalism skulle det därför inte finnas något skäl till konflikt eftersom det inte fanns något i de olika traditionerna som skulle vara värt att försvara. Därför är en tradition, som han skriver, ”an historically extended, socially embodied argument” om det goda – ett argument som traditionens anhängare för ut i världen i hoppet om att det goda, så som de föreställer sig det, ska vinna universell legitimitet.⁴²¹

⁴²¹ MacIntyre 1998a, 88-89; MacIntyre 2007, 222. Märk att traditioner även förstås som ”socially embodied”. Det betyder att traditioner ”tar plats” i världen, i betydelsen förkroppsligar genom sina praktiker och narrativ en föreställning om det goda i världen. Traditioner kommer därför överlag i mer eller mindre utsträckning att institutionaliseras i syfte att stabilisera den föreställning om det goda traditionen förvaltar (MacIntyre 2007, 194).

Från det globala till det lokala

MacIntyres aristoteliska etik handlar alltså om att förankra individen i sådana sammanhang som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip marginaliserat i tron att individen kan fungera självständigt från dessa sammanhang. Genom att betona att individens handlande och tänkande kan göras begripligt utifrån den tradition man är del av, ges det demokratiserade självet åter tillgång till de praktiska och narrativa resurser som hen hållit på ett visst avstånd. Förankringen till en tradition erbjuder det demokratiserade självet riktning genom den föreställning om det goda som utvecklats från tidigare och nuvarande anhängares praktiska och narrativa aktivitet inom traditionen.

Genom att låta sig fostras inom traditionen mot en specifik föreställning om det goda, förmår det demokratiserade självet få tillgång till de resurser hen behöver för att aktivt kunna handla mot det goda i vardagen. MacIntyres tänkande erbjuder på detta sätt det demokratiserade självet en annan form av frihet än den frihet den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip erbjuder. Det är en frihet som finner styrka i att vara del av ett sammanhang; en frihet som inte associerar bundenhet till svaghet; en frihet som förmår rikta individen mot en föreställning om det goda; pilgrimens frihet.

När det demokratiserade självet förmår bli en pilgrim, skiftar fokus i det offentliga livet från det demokratiserade självet och den byråkratiska ledaren till de större eller mindre lokala sammanhang i vilka individer ingår. MacIntyre avslutar *After Virtue* med att likna den moderna tiden med det romerska rikets förfall in i den ”mörka” medeltiden. Han menar att en avgörande orsak till detta förfall var att människor upphörde att uppfatta att moral och civilitet primärt var förankrat i ens lojalitet med det romerska imperiet. Av den anledningen, förklarar MacIntyre, tog lokala arenor för det goda över efter romarrikets fall inom vilka, som han skriver, ”the moral life could be sustained so that both morality and civility might survive the coming ages of barbarism and darkness”.⁴²²

Precis som då menar MacIntyre att lösningen till liberalismens ”förfall” inte är ett nytt imperiebygge som ersätter det gamla – de moderna eller någon med en liknande elitpolitik ska inte igen få tillträde till vaktornet. Det är inte heller en parodi av det goda som ska eftersträvas. Istället menar han att det samhället behöver är stabila sammanhang i vilka individer kan fostras i det goda (vad än detta goda kan vara): ”What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us”.⁴²³ Hans tänkande skiftar därför fokus från de modernas

⁴²² MacIntyre 2007, 263. Se även MacIntyre 1999, 132-133.

⁴²³ MacIntyre 2007, 263. Se även MacIntyre 1999, 135.

betoning av det globalt-universella till det lokalt-universella. En offentlighet som betonar det lokala framom det globala behöver däremot inte en annan övermänniska som organiserar samhället. Istället menar MacIntyre att samhället behöver en ny ”sankt Benedikt”.⁴²⁴

MacIntyre har kritiserats för att han med en sådan betoning av lokala gemenskaper verkar ge upp hoppet om en allmän offentlig ordning. Istället för en offentlighet där olika aktörer utgår från samma grundförutsättningar, verkar MacIntyre enligt kritiken föreslå att samhället fylls av isolerade gemenskaper som inte behöver interagera med varandra.⁴²⁵ Det är däremot inte isolationism mellan olika traditioner som MacIntyre föreslår. Traditioner erbjuder nämligen ingen befrielse från andra traditioner, utan en *utgångspunkt* för ens engagemang med dessa. De erbjuder ett svar på deras frågor om *varför* man handlar och tycker som man gör och även ett svar på *hur* man ska handla i mötet med den andra. Utifrån MacIntyres perspektiv är det även endast på detta sätt som man skapa en inklusiv offentlighet där olika aktörer kan aktivt engagera sig för det allmänna goda. Endast genom att först ha en föreställning om det goda, kunna redogöra för den och handla så att den eftersträvas kan nämligen arbetet för det goda bli framgångsrikt. Det allmänna goda som ska eftersträvas kommer därför, enligt MacIntyres tänkande, vara beroende av de föreställningar om det goda som traditionsbundna aktörer presenterar i det offentliga livet.⁴²⁶

Ett sådant förhållningssätt till traditioner kan kritiserats utifrån postmodern rationalitet så som den presenterats i kapitel 4. Enligt de postmoderns logik skulle det MacIntyre föreslår skapa *för mycket* stabilitet i samhället. Han utmanar måhända global universalism vilket även är förenligt med deras tänkande. Problemet är däremot att föreställningen om det universella flyttar i MacIntyres tänkande från det globala till det lokala. Universalitets-tänkandet som de postmoderna vill utmana återstår därför, dock i en mindre form.

⁴²⁴ MacIntyre 2007, 263. Anledningen till att MacIntyre nämner sankt Benedikt är för att Benedikt grundade flertal kloster och skapade ordningsregler för dessa. Dessa regler är samlade i boken *Sankt Benedikts regel*. Hans arbete blir förebilden för ett liv i efterföljelse tillsammans med andra i MacIntyres tänkande. Det är däremot inte den gamla Benedikt som MacIntyre är ute efter, utan en *ny* Benedikt som filosofen Mark C Murphy beskriver på följande sätt: ”A 'new Saint Benedict' would be a *modern* Saint Benedict, preserving the virtues appropriate to an individualist way of life by fostering the social structures that make our proper mutual dependencies apparent and rational, which would abolish the structures of exploitation that currently pervade the falsely understood and comprehended modern world” (Murphy 2003, 197).

⁴²⁵ Se härtill Downing & Thigpen 1984, 54-55. *Whose Justice? Which Rationality?* kan förstås som ett svar på denna kritik, eftersom han där tydligare än i *After Virtue* försöker diskutera frågan hur oliktankande och olikhandlande aktörer i det offentliga livet ska kunna leva tillsammans. Se härtill Neuhaus 1988.

⁴²⁶ Se härtill MacIntyre 1999, 99.

En annan kritik till MacIntyres tänkande är att det han föreslår går emot den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip. Om MacIntyres ”kommunitaristiska” filosofi ges offentlig legitimitet, riskerar individen enligt denna kritik att bli underställd en tradition som tvingar hen att anpassa sitt liv, åsikter och handlande utifrån de ideal som traditionen ställer. Vilken möjlighet har individen att motsätta sig en sådan ”fångenskap”? Hur kan man påstå att individen är mera fri enligt MacIntyres sätt att tänka?

Det finns alltså skäl att granska hur MacIntyre möter denna kritik. Hur han möter kritiken från de postmoderna behandlas i kapitel 5.2 och hur han möter den andra kritiken behandlas i kapitel 5.3.

Instabil stabilitet

De postmodernas kritik utgår från upplevelsen att MacIntyres tänkande riskerar en allt för stor stabilitet av det goda. Om hans tänkande ges offentlig legitimitet finns nämligen risken att en föreställning om det goda erhåller universell legitimitet. Därför måste även det goda göras till en parodi – aldrig kan den få erhålla den stabilitet som MacIntyre verkar föreslå.

Denna kritik är viktig ur ett postsekulärt perspektiv. När en viss föreställning om det goda erhåller en viss nivå av stabilitet, kan den nämligen bli ett värde i sig. Då kan en viss rationalitet upplevas som given och kan därför ge ett visst folk en särställning i det offentliga livet. För att undvika att de moderna igen erövrar vaktornet i Panoptikon (eller företrädarna för en annan rationalitet för den delen heller), kan därför postmodern parodi vara en ändamålsenlig reaktion. Denna parodi kan däremot enbart vara effektiv ur ett postsekulärt perspektiv om den kan uppmuntra till ett förnyat arbete för det allmänna goda. Problemet med de postmoderna är som sagt, att deras miss-tänkliggörande av all stabilitet riskerar att trivialisera alla försök att erhålla stabilitet. Denna attityd kan skapa ändamålsenliga förutsättningar för att frambringa en inklusiv offentlighet. På samma gång riskerar däremot denna attityd att marginalisera *allt* tal om det goda. Då vill kritiken inget annat än kritik, och all strävan efter det goda riskerar att fastna i en kritik som aldrig förmår rikta någon eller något mot en mera förträfflig föreställning om det goda.

MacIntyre vill ha stabilitet, i betydelsen att han vill att det goda ska betyda något utöver individuell preferens. Han vill inte heller att det goda ska vara enkelt utbytbar i den mån individen dras mot andra föreställningar om det goda. Däremot argumenterar inte MacIntyre för att det goda *aldrig* kan förändras. Att vara del av en tradition är som sagt ett uttryck för att även vara del av en utvecklingshistoria. Detta är en utvecklingshistoria som ständigt pågår och, i den mån individen är en del av den, tillåts även hen själv vara del av att forma traditionens framtid. MacIntyre tänker sig därför inte att det

goda har en sådan stabilitet som den postmoderna kritiken mot honom verkar antyda. Istället är det goda alltid föremål för förändring. Det innebär däremot inte att det är trivialt hur det goda föreställs som de postmodern tenderar att tänka. Det goda har en traditionsbunden historia som begränsar vilken utveckling som är möjlig, och individen kan inte förbise den om hen inte på samma gång ger avkall på det sammanhang som förmår göra hens liv begripligt.

En grundläggande tanke i MacIntyres tänkande är att det är i konflikt med andra föreställningar om det goda som en tradition utvecklas. I mötet med en alternativ föreställning om det goda prövas ens egna föreställningar mot denna, och i den mån en föreställning om det goda accepteras som mera förträfflig kommer denna föreställning att ”vinna” konfrontationen. När MacIntyre talar om det goda är det därför inte i tron att det goda kan ringas in en gång för alla. Traditionens föreställning om det goda ska hellre förstås som den *hittills* bästa beskrivningen av detta goda – ett resultat av den historiska utveckling föreställningen om det goda genomgått.⁴²⁷

MacIntyres förståelse av det goda lämnar därför öppet att en alternativ föreställning om det goda en dag kan ta platsen som den tidigare föreställningen om det goda hade. För att denna utveckling ska vara förenlig med traditionens tidigare argument om det goda, måste fyra särdrag uppfyllas. För det första måste denna utveckling kunna förstås i relation till en tidigare föreställning om det goda. Endast om den nya föreställningen om det goda kan relateras till den tidigare, kan man därför fortfarande anse att denna nya föreställning om det goda är del av traditionens utvecklingshistoria. För det andra måste man kunna ge en förklaring till varför konflikter kring det goda inte gick att lösa. Man måste alltså kunna förklara varför den tidigare föreställning om det goda var bristfällig och varför den nya föreställningen om det goda erbjuder en lösning till den tidiga bristen. För det tredje måste man i ett senare skede anses ha gett en mera ändamålsenlig föreställning om det goda. Det räcker nämligen inte att man enbart konstaterar att en utveckling skett. Man måste även kunna visa att denna utveckling var ett steg i rätt riktning. Avslutningsvis kommer den nya föreställningen om det goda vara ett svar på konflikten och framtida konflikter. Om konflikten inom traditionen som startade utvecklingsprocessen består efter att den nya föreställningen om det goda etablerats eller om den väcker en ny konflikt, kan arbetet mot en mera förträfflig föreställning om det goda ännu inte avslutas.⁴²⁸

Denna förståelse av konflikter skiljer sig från de modernas, i och med att lever med hoppet om att en dag kunna lösa alla konflikter i det offentliga livet genom spridningen av en universell sekulär rationalitet. Utifrån MacIntyres tänkande blir däremot inte konflikter ett problem, utan en *möjlighet*. De

⁴²⁷ MacIntyre 1988, 100-101.

⁴²⁸ MacIntyre 1988, 79-81.

moderna tror måhända att i den mån världen genomgår en allt större moderniseringsprocess kommer konflikter radikalt att begränsas. Den världen är däremot inte nödvändigtvis eftersträvansvärd utifrån MacIntyres tänkande eftersom den begränsar möjligheten att nå en mera förträfflig föreställning om det goda *genom* konflikt. När någon rationalitet ges tolkningsföretråde kommer därför konflikter att minska, vilket ger aktörer i det offentliga livet färre möjligheter att sträva efter en mera förträfflig föreställning om det goda.⁴²⁹

Om man, likt MacIntyre, vill se konflikt som en möjlighet istället för en börda, kommer en dominerande utmaningen vara att det inte finns några givna kriterier för att hantera sådana konflikter. Enligt MacIntyre kan nämligen inga neutrala kriterier ges som beskriver orsaken till konflikten. Inga sådana neutrala kriterier kan heller ges utifrån vilka olika påståenden relaterat till denna konflikt kan bedömas. Upplyningsprojektet har som sagt misslyckats. Varje tradition har istället sin egen föreställning om vad konflikten handlar om och hur man ska bedöma olika påståenden: "[The] attempt to discover a neutral, independent set of standards or mode of characterizing data which is both such as must be acceptable to all rational persons and is sufficient to determine the truth on the matters about which the two traditions are at variance has generally, and perhaps universally, proved to be a search for a chimera".⁴³⁰

Detta innebär att en tradition primärt kommer att konfrontera en konflikt med en annan tradition genom att karaktärisera konflikten utifrån kriterier som är specifika för den egna traditionen. Detta betyder bl.a. att man gör klart på vilka grunder den rivaliserande föreställningen om det goda kan förkastas, men även på vilka punkter den är förenlig med den egna föreställningen om det goda.⁴³¹ Poängen är däremot att hur konflikten förstås och hur den konfronteras är förankrat i sådana resurser som är specifika för traditionerna i konflikt. Enligt MacIntyre finns det nämligen inga gemensamma rationella kriterier som alla traditionsbärare kan anamma. Ingen tradition kan därför kräva tolkningsföretråde över en annan eftersom varje tradition har internt till sig själv *egna* kriterier för att bedöma vad som anses vara gott. Ur denna slutsats måste därmed två frågor ställas. För det första verkar det

⁴²⁹ Se härtill MacIntyre 1988, 81; MacIntyre 2009, 90-91.

⁴³⁰ MacIntyre 1988, 166.

⁴³¹ Som kommer att bli tydligare senare i denna undersökning, menar MacIntyre att traditioner förmår utveckla sin föreställning om det goda om traditionerna i konflikt förmår erkänner de begränsningar den egna traditionen har att finna svar till denna konflikt. I mötet med andra traditioner kan därför traditioner erhålla kriterier för att bedöma sin egen otillräcklighet. MacIntyre framhåller att denna form av konfliktlösning kräver en beundransvärd empati. Dessutom behöver man ha en intellektuell kapacitet som möjliggör att man förmår omformulera sina egna grundförutsättningar så att de blir förståeliga i förhållande till den andra traditionens grundförutsättningar. Se härtill MacIntyre 1988, 166-167.

som om ingen rationell debatt mellan, endast inom, olika traditionsföreträdare i konfliktsituationer blir möjliga. Om alla har en egen föreställning om det goda, vilka förutsättningar har man då att förstå varandra? Givet detta, blir det inte rimligt att anta att fredlig samexistens mellan traditioner nås bäst om de håller sig för sig själva? För det andra följer att ingen förståelse lämpligtvis kan nås mellan olika traditioner. När alla traditioner bygger på sin egen rationalitet kan förståelse av denna rationalitet endast nås av företrädare för den traditionen. Hur ska man i så fall kunna förstå varandra över traditionsgränserna?⁴³²

MacIntyre förklarar att ur dessa frågor föds föreställningen att ”relativism” och ”perspektivism” blir de enda tänkbara alternativen för att undvika att konflikter i det offentliga livet eskalerar till våld. Ett relativistiskt perspektiv innebär enligt MacIntyre att man anammar idén att inga rationella skäl kan ges mellan olika traditioner. Istället måste alla utgå från sin egen rationalitet. Därför kan ingen tradition heller ge rationella skäl till en annan tradition att förkasta det de håller som sanning. Sanning blir därför en kategori som aldrig får någon allmängiltig karaktär. Allt blir istället relativt. Perspektivisterna å andra sidan menar att beskrivningar av det goda behöver inte enbart vara varandra uteslutande och icke-kompatibla argument för hur livet ska förstås. Istället kan dessa föreställningar om det goda uppfattas ge olika perspektiv på det goda – perspektiv som t.o.m. kan komplettera varandra. Därför kan t.ex. en kristen tro på evolutionsteorin, medan hen på samma gång framhåller att Gud skapat världen.

Båda dessa alternativ utgår från en grundläggande parodisk attityd eftersom båda utgår från föreställningen att det är trivialt vad det universella utgörs av. MacIntyre är däremot kritisk till tron att dessa båda synsätt blir de enda tänkbara alternativen att förhålla sig till det goda i konfliktsituationer.⁴³³ Enligt hen måste det istället finnas ett tredje alternativ bortom att relativisera det goda eller genom att tänka att det goda kan vara vad som helst. Enligt MacIntyres tänkande kan man däremot inte finna detta alternativ genom att utgå från någon given rationalitet som sätter kriterier för hur konflikter ska konfronteras mellan olika traditioner. Därför söker han efter detta tredje alternativ genom att granska hur traditioner *i praktiken* går tillväga när de står inför en konfliktsituation.

⁴³² MacIntyre 1988, 348.

⁴³³ På ett liknande sätt som Latour menar därför MacIntyre att detta är en specifikt postmodern tendens där det goda aldrig ges någon universell legitimitet. Han skriver: ”Post-Enlightenment relativism and perspectivism are thus the negative counterpart of the Enlightenment, its inverted mirror image. [...] It is therefore not surprising that what was invisible to the thinkers of the Enlightenment should be equally invisible to those post-modernist relativists and perspectivists who take themselves to be the enemies of the Enlightenment, while in fact being to a large and unacknowledged degree its heirs. What neither was or is able to recognize is the kind of rationality possessed by traditions” (MacIntyre 1988, 352-353).

Utvecklade praktiker

MacIntyre menar att traditioner praktiskt hanterar konflikter i förhållande till tre nivåer. På den första nivån vilar en tradition i sina egna självklara grundförutsättningar. Det råder ingen konflikt om det goda på detta plan, utan den tro, de uttalanden, texter och auktoriteter traditionen förvaltar är inte ifrågasatta. Detta kan i stor utsträckning upplevas som ett vilotillstånd inom traditionen där dess anhängare fritt förmår leva ett liv i enlighet med de förutsättningar som traditionen förvaltar. Detta kan däremot i dagens multikulturella värld närmast förstås som en utopi eftersom en tradition aldrig kan undvika att konfronteras av andra traditioner. På den andra nivån kommer därför traditionen att ruckas ur sin ”vila” i mötet med andra traditioner. Detta sker inte minst när traditionen ställs inför nya situationer – t.ex. emigration eller erövring – som orsakar en konflikt med en annan tradition med egna institutioner, egna praktiker och egen tro. Det är inte säkert att traditionen vid konfliktsituationens början ännu har den kapacitet som krävs för att möta denna nya situation, vilket leder till ett behov att utvärdera orsaken till konflikten och finna lösningar för att konfrontera den. På den tredje nivån görs detta arbete. Om en tradition redan har de resurser som behövs för att lösa en konflikt kommer man aldrig till nivå tre, men i de fall där sådana resurser saknas blir denna nivå nödvändig. På denna nivå kan man inte längre förlita sig enbart på gamla lösningsmodeller, utan måste enligt MacIntyre istället förlita sig på ”kreativiteten”⁴³⁴ hos dess företrädare. Detta ska däremot inte förstås som en kreativitet som är begränsad till ett intellektuellt arbete. Eftersom en traditions tro primärt synliggörs genom att traditionens anhängare handlar i enlighet med denna tro, kommer det att vara genom en utvecklad praktik dessa förändringar manifesteras.⁴³⁵

Denna kapacitet till kreativ utveckling av ens praktiker är enligt MacIntyres tänkande nödvändigt för att traditioner ska kunna vara livskraftiga och inte falla offer för sin egen otillräcklighet. Det innebär inte att allt i traditionen kan förändras utan att själva traditionens existensberättigande utmanas. Förändring sker kontinuerligt i en traditions historia, men för att en tradition ska kunna vara del av ett pågående historiskt narrativ – i betydelsen att dess företrädare idag känner samhörighet med dem som tidigare företrädde den – måste den praktik som utvecklas som en följd av konflikten fortfarande riktas mot den tidigare föreställningen om det goda.⁴³⁶ Om det goda inte kan överleva sådana konflikter kan man alltså hävda att traditionen slutar att existera eller ”uppslukas” av en annan tradition. Man kan av den

⁴³⁴ MacIntyre skriver ”inventiveness” och en direkt översättning av begreppet vore därför ”uppfinningsförmåga”. ”Kreativitet” sammanfattar däremot i min mening bättre på svenska det MacIntyre försöker beskriva.

⁴³⁵ MacIntyre 1988, 354-355.

⁴³⁶ MacIntyre 1988, 355-356.

anledningen t.ex. argumentera att jag kommer att upphöra att vara kristen om min tillbedjan upphör att vara riktad mot den treenige guden, för att istället riktas mot andra föreställningar om det goda.⁴³⁷

För att undvika att sådana ”misstag” sker, finns det ett behov för traditioner att institutionalisera sina sätt att lösa konflikter så att dess metoder för konfliktlösning kan systematiseras. Sådana systematiseringar kan däremot inte erhålla någon stabilitet enligt MacIntyres tänkande. Ibland kommer en konflikt att dyka upp som inte kan lösas med de etablerade metoderna, och då måste en tradition frångå dessa och istället bli kreativ för att kunna utvecklas. En del lösningar till konflikter kommer genom att hämta inspiration ur tidigare försök att finna lösningar till andra konflikter traditionen erfarit. En traditions förmåga att finna lösningar bör däremot enligt MacIntyre inte begränsa sig till tidigare svar om de vill vara livskraftiga i framtiden. Han menar att en tradition som endast hänvisar till tidigare sätt att lösa konfliktsituationer, kommer inte att kunna lösa många av de konflikter som traditionen ställs inför. Sådana konflikter kommer istället att leva vidare, vilket innebär att traditionen stannar upp i sin utveckling.⁴³⁸ En tradition är som sagt ett *pågående* historiskt narrativ, och utan kreativitet kommer trad-

⁴³⁷ Detta är ett argument som bl.a. använts för att diskutera utvecklingen av kyrkans gudstjänstliv. Detta blir särskilt tydligt i fråga om specialgudstjänster – gudstjänster som i någon mån avviker till sin liturgiska utformning från söndagens huvudgudstjänst och som ibland kallas för ”temagudstjänster” eller ”alternativa gudstjänster”. Specialgudstjänster motiveras ofta av att människor är olika och kommer därför ha olika behov. Eftersom den gudstjänstpraktik som etablerats på söndagar inte nödvändigtvis motsvarar den praktik alla är bekväma med, skapas ett behov av sådana specialgudstjänster som motsvarar deras behov. Se här till Ryökäs 1999; Anderssen-Löf 2013. Motargumentet är däremot att en förändrad praktik riskerar att rikta utövaren mot en annan föreställning om det goda än den som traditionen förvaltar. Bland annat religionsvetaren Peter Nynäs har argumenterat att specialgudstjänster kan beskrivas som ett försök att tillfredsställa individers konsumistiska behov (Nynäs 2013, 150-152). Många kristna har hävdats att konsumism är oförenligt med en strävan efter det goda så som den konkretiserats i föreställningen om en treenig Gud i kyrkans tradition. Man ska inte dyrka ”mammon” och kyrkans fattigdomsideal är två exempel på sådant som motstrider idealiseringen av konsumtion. Påve Franciskus har även argumenterat att konsumism fostrar en attityd till allt och alla där dessa kan trivialiseras eftersom de inte har något inneboende värde. Detta menar han är den grundläggande anledningen varför man undviker att hjälpa de fattiga och varför naturförstörelse tillåts ske. Se här till Franciskus 2015. För att gudstjänstutveckling inte ska leda till att församlingen dras mot en ”osann” föreställning om det goda har James K A Smith argumenterat att man måste vara försiktig med vilka ”liturgier” man tar in i kyrkans liv så att inte alternativa, bl.a. konsumistiska liturgier, förleder kyrkans medlemmar så att de dras mot en annan föreställning om det goda. Se här till Smith 2009, 103; Smith 2013b, 87-95. Se även Smith 2006, 103-107; Smith 2013a, 9, 14-15, 39-41.

⁴³⁸ MacIntyre skriver: ”The weakest form of argument, but nonetheless that which will prevail in the absence of any other, will be the appeal to the authority of established belief, merely as established. The identification of incoherence within established belief will always provide a reason for enquiring further, but not in itself a conclusive reason for rejecting established belief, until something more adequate because less incoherent has been discovered” (MacIntyre 1988, 359).

itionen att reduceras till ett avslutat historiskt narrativ där dess företrädare upprätthåller en sorts museiverksamhet. Kreativitet är därför den enda lösningen i vissa konfliktsituationer om traditionen ska kunna förbli livskraftig i framtiden.

Så länge en tradition kan utveckla en praktik som inte utmanar föreställningen om det goda, kommer traditionens utveckling att vara förenlig med dess utvecklingshistoria. Om sådana lösningar inte kan ges, kommer däremot konfrontationen med andra traditioner att leda till en fjärde nivå. Traditionen ställs inför en ”epistemologisk kris”.

Utvecklade epistemologi

För att en tradition ska kunna vara del av en enhetlig utvecklingshistoria måste som sagt dess övergripande föreställning om det goda förbli intakt. Om det goda så som traditionen föreställer sig det går förlorat i ”kampen” med alternativa föreställningar om det goda, finns det i så fall någon möjlighet för traditionen att överleva?

MacIntyre framhåller att en föreställning om det goda inte är befriad från möjligheten till utveckling. Det goda kan ändras eller t.o.m. rent av förkastas med anledning av en omvälvande konflikt, vilket innebär att hela utvecklingshistorien som traditionen genomgått måste omvärderas i ljuset av denna förändrade förhållningssätt till det goda. MacIntyre förklarar att när det goda utvecklas kommer den tidigare föreställningen om det goda räknas som ”falsk” kunskap, i meningen att den inte längre motsvarar den normerande föreställningen om det goda. Denna nya föreställning kommer i sin tur att påverka hur man förhåller sig till alla andra ”kvasi-objekt”, som Latour skulle säga, inom traditionen. Som MacIntyre framhåller behöver däremot inte denna förändring innebära att traditionen hotas. Förändringen kan ofta vara omvälvande och radikalt förändra traditionen, men så länge den fortfarande kan förstås som en del av traditionens utvecklingshistoria kan den fortfarande förstås som en del av traditionen.⁴³⁹

Det som räknas som en sanning kommer därför inte att vara förankrat i en modern övertro på sekulär rationalitet där det goda förstås oberoende hänvisning till någon tradition. Istället kommer sanning utifrån MacIntyres tänkande förstås som det bästa svaret på det goda som en tradition *för tillfället* har.⁴⁴⁰ Det goda är därför inget statiskt objekt som aldrig rubbas ur sin stabila position. Det goda är istället mera lik en process – ett aktivt sök-

⁴³⁹ MacIntyre 1988, 356-357.

⁴⁴⁰ Filosofen John D Caputo framhåller en liknande tanke när han skriver: ”*To say that something is true is to say that it has a future, and for us to be in the truth is to be exposed to that future*” (Caputo 2013, 77). Se även Caputo 2013, 93.

ande efter att få ens egen tradition att fungera rationellt i mötet med andra traditioner.⁴⁴¹

Sanning är det som utgår från traditioners strävan att lösa konflikter, och det som överlevt denna process är det som traditionsbärare upplever som sant. Implicit i denna förståelse av sanning finns även en tanke om universell sanning – det som jag utifrån min tradition menar är sant är det som jag också hävdar är sant för alla. Jag har nämligen inga andra kriterier för att bedöma vad som är sant förutom de som getts mig som en del av ett sammanhang. Den sanning jag fostrats in i har därför universell legitimitet för mig och alla andra som är del av mitt sammanhang. Andra ”sanningar” är av den anledningen otänkbara eftersom jag inte har tillgång till den rationalitet som gör dessa sanningar begripliga. Till denna universalistiska tendens måste däremot enligt MacIntyres tänkande läggas till möjligheten att det kan komma en dag då den sanning som nu är etablerad förändras. Tron att det är givet att man funnit den en gång för alla givna sanningen kommer därför att vara en illusion.⁴⁴²

MacIntyre inser att den beskrivning av sanning han ger riskerar att göra det goda godtyckligt. Det enda alternativet blir i en sådan situation relativism eller perspektivism. För att kunna ge ett alternativ till dessa två alternativ måste därför ännu en aspekt av traditioners utveckling tas i beaktande enligt MacIntyre som skiljer sig från det som tidigare beskrivits. Han beskriver detta som en ”epistemologisk kris”. MacIntyre förklarar att sådana kriser kan drabba en enskild individ, en grupp inom en tradition eller hela traditionen, och det är hur väl man lyckas svara på denna kris som avgör om en tradition ska nå intellektuell mognad.⁴⁴³

En epistemologisk kris sker när standarderna för hur en konflikt ska lösas blir otillräckliga och inga nya standarder man kreativt kan skapa hittas. Denna otillräcklighet konfronterar traditionens förmåga att göra sanningsanspråk om det goda och kan, om den inte hanteras, sprida tvivel över traditionens förmåga att ge rationella kriterier för livet. Traditionen står inför inte mindre än en ikonoklash som riskerar att förstöra de kvasi-objekt som man så länge vördad. För att lösa en sådan epistemologisk kris behövs sådana ”innovationer” som förmår hitta på eller upptäcka sådana vägar som kan ge svar på krisen. MacIntyre skriver:

⁴⁴¹ MacIntyre 1988, 357-358.

⁴⁴² MacIntyre 1988, 360-361.

⁴⁴³ MacIntyre 1988, 361.

Imaginative conceptual innovation will have had to occur. The justification of the new theses will lie precisely in their ability to achieve what could not have been achieved prior to that innovation.⁴⁴⁴

För att överleva en epistemologisk kris krävs därför enligt MacIntyre att traditionens företrädare utvecklar sin tradition på ett sätt som är mera förenliga med de insikter krisens innovationer gett. Av den här anledningen kommer trovärdigheten i traditioners sanningsanspråk kring det goda enligt MacIntyre vara bundna till en viss tid och plats – de kan aldrig vara fullkomligt stabila – eftersom en ny kris kan komma när som helst som helt omkullkastar tidigare föreställningar om det goda och som kräver att traditionen helt omformulerar sin narrativa historia. För att en tradition ska kunna göra trovärdiga sanningsanspråk i mötet med andra traditioner, kan den inte enbart ha attityden av orubblig universalism. De måste även enligt MacIntyres tänkande vara beredda på att de föreställningar om det goda de nu upplever som självklara kan bli offer för en epistemologisk kris – en kris som radikalt tvingar de som är delaktiga inom traditionen att omformulera föreställningen om det goda.⁴⁴⁵

Denna balans mellan öppenhet och stabilitet är MacIntyres alternativ till relativism och perspektivism. Öppenheten garanterar att relativismen blir svår att argumentera för eftersom traditioner inte kan leva tillsammans utan att utöva inflytande över varandra. Stabiliteten i sin tur utmanar perspektivismen eftersom den inte tar i beaktande att alla föreställningar om det goda som traditioner förmedlar i mötet med andra traditioner upplevs ha universell legitimitet av dess anhängare. Av den anledningen kan man inte heller ”hoppa” från ett sanningsanspråk till ett annat som perspektivisterna antyder enligt MacIntyres tänkande. Alla kriterier individen har för att kunna anamma en annan föreställning om det goda är nämligen bundna till den tradition som förvaltar denna föreställning. Att anamma en annan föreställning om det goda skulle av den anledningen innebära att man överger den andra traditionen. Därför kan man enligt MacIntyre enbart ”låtsas” att man är del av en annan tradition än ens egen, medan man i praktiken aldrig skulle kunna växla så som perspektivisterna antar: ”The multiplicity of traditions does not afford a multiplicity of perspectives among which we can move, but a multiplicity of antagonistic commitments, between which only conflict, rational or nonrational, is possible”.⁴⁴⁶ Det enda sättet man skulle kunna göra det är om man förhöll sig till dessa föreställningar om det goda med en postmodern parodisk attityd – något som MacIntyre vill undvika.

⁴⁴⁴ MacIntyre 1988, 362. Se även MacIntyre 2006a, 3-6.

⁴⁴⁵ MacIntyre 1988, 363-364.

⁴⁴⁶ MacIntyre 1988, 365-368.

Att hävda att MacIntyres aristoteliska etik orsakar för mycket stabilitet som de postmoderna föreslår är alltså rätt missvisande. Om han ansåg att en föreställning om det goda har en orubblig stabilitet skulle eventuellt kritiken vara befogad. Men eftersom MacIntyre framhåller att alla aspekter av en tradition kan utvecklas, måste kritiken avvisas.⁴⁴⁷ MacIntyres aristoteliska etik innehåller en föreställning om det universella som ett positivt drag inom traditioner, och på den punkten skiljer han sig från de postmoderna i sitt tänkande. Det är däremot en universalism som man enligt honom bör förhålla sig ödmjuk till. Det universella måste nämligen alltid relateras till den *praktiska* möjligheten att traditionen utsätts för en sådan konflikt som tvingar traditionen att omformulera sina grundförutsättningar.

Individens nödvändighet

Den andra kritiken som kan riktas mot MacIntyres tänkande utgår från den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip. Specifikt påstås individen som en följd av MacIntyres tänkande bli åtminstone obetydlig och i värsta fall fången av sådana traditioner som liberalismen ville befria individen från. MacIntyres filosofi påstås inte ha någon frihet att erbjuda, enbart ett upphöjande av de mekanismer som tvingar individen in i ett liv av underkastelse.

Det är onekligen sant att MacIntyre framhåller att individen är bunden till sin tradition. Det är även sant att en sådan bundenhet kan leda till förtryck av individen. Den bundenhet MacIntyre föreslår är däremot inget argument för hur individen ska kunna berövas sin frihet. Det är istället ett argument för en *alternativ* form för frihet – pilgrimens frihet. Däremot menar inte MacIntyre att detta gör individen obetydlig i den utvecklingsprocess traditioner genomgår. Tvärtom spelar hen en viktig roll.

Enligt MacIntyre är det genom det narrativ som traditioner förvaltar som individen kan ge svar på frågan *varför* hen handlar och tänker som hen gör. Sådana svar kommer enligt MacIntyre i form av en berättelse, och utgångspunkten för dessa berättelser – den grundläggande rationaliteten för ens handlande – får individen från de narrativ som berättas inom en tradition. Däremot är förhållandet mellan individen och traditionen inte ensidigt, utan även individen bär på resurser som har potential att utveckla traditionens narrativ.

⁴⁴⁷ MacIntyre skriver: "[Moral] concepts [...] have a history. To understand this is to be liberated from any false absolutist claims" (MacIntyre 1998a, 261).

Teologins historia kan här fungera som ett belysande exempel. *Ett* sätt att beskriva teologi är som en aktiv strävan att utveckla kyrkans grundläggande förståelse av sig själv och världen i enligheten med kyrkans tradition. I det arbetet har flera kreativa ”innovationer” och även många felsteg gjorts. Det har däremot primärt varit genom arbetet av engagerade kristna som detta teologiska arbete skett, och det är därför genom arbetet som individer gjort inom traditionen som nya standarder för förträfflighet kunnat erhållas.

Några av de som påstås ha gjort de främsta bidragen – i alla fall de mest kända – är de teologer som dedikerat sina liv till kyrkans tjänst, i första hand kyrkofäder och kyrkomödrar. En anledning som kan anges varför deras bidrag varit mera betydelsefulla än andra, är att de tillåtit sig själva att fostras in i det liv som kyrkans tradition påbjuder. Detta innebär att de har lyckats anamma de praktiker och narrativ som traditionen förvaltar i sina egna liv. Detta har även gjort att de har varit mera lämpade än andra att utveckla den egna traditionen eftersom de tydligare har kunnat se i vilka avseenden kyrkans tradition varit i behov av utveckling.

Exemplet visar att individer utgör en nödvändig del i traditioners utvecklingsprocess. Utan deras arbete skulle traditioner stagnera. De skulle vara tvungna att gömma sig från de konflikter de ställs inför, istället för att konfrontera dem i hoppet om att utvecklas. Det som MacIntyres tänkande däremot visar, är att individens förmåga att bidra till det arbetet kommer att vara begränsat om hen inte i tillräckligt stor utsträckning fostrats in i traditionens praktiker och narrativ. Av den anledningen kommer även de som i längre utsträckning genomgått en sådan fostran – som t.ex. kyrkofäder och kyrkomödrar – ha bättre förutsättningar att bidra till sådana utvecklingar som får större genomslagskraft inom traditionen.

Utifrån den logik som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip utgår från, skulle detta innebära att de flesta individer inte kommer att kunna spela någon betydande roll inom traditionen. Det blir endast de som lyckats kämpa sig upp till en maktposition som kommer att kunna utöva något verkligt inflytande. Det blir helt enkelt en annan form av övermänniska, där kapitalet för ens auktoritet hämtas från erhållandet av rätt moralisk fostran istället för ens egna själviska begär. Detta kan måhända ur ett aristoteliskt perspektiv vara att föredra – kungar, aristokrater och medborgarstater är nämligen bättre än tyranner, oligarker och demokratier enligt Aristoteles tänkande. Det är däremot en auktoritet som förmår marginalisera dem som eventuellt aldrig haft chansen att fostras in i traditionen. Ska verkligen sådana ”otillräckliga” individer bestraffas med uteslutning bara eftersom de fostrats i en emotivistisk värld?

Detta är en rimlig kritik som kan riktas mot MacIntyres tänkande. MacIntyre framhåller nämligen att individer måste fostras in i det liv som tradition påbjuder för att kunna ge ändamålsenliga bidrag i det offentliga livet.

Han vill helt enkelt att individer strävar mot förträfflighet, och hans tänkande verkar inte vid första granskning lämna mycket plats för bristande engagemang i arbetet för det goda av individen – det är pilgrimen och inte det demokratiserade självet som är idealet i MacIntyres tänkande. Av den anledningen är det även rimligt att de som erhållit den rätta fostran även har en större roll i arbetet för traditionens utveckling.

Däremot menar MacIntyre inte att individer som saknar denna fostran på samma gång saknar förmåga att överhuvudtaget bidra i det offentliga livet. Det demokratiserade självet måste eventuellt oftare än andra fråga efter hjälp på vägen och går kanske t.o.m. fel ibland. Det är nämligen inte lätt att bli en pilgrim efter en livstid som ett demokratiserat själv. Enligt MacIntyres tänkande är det däremot specifikt för att hen gått andra vägar än pilgrimen som det demokratiserade självet förmår se faror och möjligheter en annan väg mot det goda kan innebära.

Oförträfflig förträfflighet

Att traditioner utvecklas visar enligt MacIntyre att olika traditioner kan ha och även har ett utbyte av varandra över traditionsgränserna. Det är som sagt utifrån konflikter mellan olika traditioner som de tvingas sträva efter en mera förträfflig föreställning om det goda. Hur ska däremot ett sådant utbyte egentligen gå till? Är inte en rimlig slutsats av MacIntyres tänkande att inga traditioner någonsin kan ha utbyte över traditionsgränserna eftersom de bidrag de har att erbjuda varandra inte kan förstås oberoende den rationalitet som gör den förståelig? Givet detta, vilka möjligheter överhuvudtaget finns för ett utbyte över traditionsgränserna?

MacIntyre framhåller att mycket av utbytet kan ske genom att identifiera sådana aspekter av varandras tänkande som utan större problem är förenliga med varandra. Om detta inte går, kommer det däremot finnas behov av att göra praktiska och narrativa innovationer som förenar de olika traditionerna på de punkter där det finns meningsskiljaktigheter.⁴⁴⁸ Sådana innovationer kunde vara att ”översätta” föreställningen om det goda till ett sekulärt språkbruk, men som redan konstaterats kommer en sådan strategi att göra mycket inom traditionen obegripligt eller urvattnat.⁴⁴⁹ Hur ska i så fall aktörer inom olika traditioner kunna mötas utan risk att man ”ger upp” något väsentligt för traditionen?

MacIntyre argumenterar för att en bättre strategi än översättning är att förhålla sig till andra traditioner likt en antropolog. Naturligtvis riskerar antropologer, oberoende hur metodiskt kunniga de är, att presentera andra folk orättvist genom att låta sin personliga rationalitet i allt för stor utsträck-

⁴⁴⁸ Se härtill MacIntyre 1988, 371-372.

⁴⁴⁹ Se härtill s. 23-24 i denna undersökning.

ning färga beskrivningarna av det andra folket. Som ett ideal förväntas där-
emot en antropolog kunna ge sådana beskrivningar som en representant för
det beskrivna folket kunde acceptera. För att antropologen ska kunna erhålla
en sådan exakthet i sina beskrivningar måste hen konkret leva med det folket
under en längre tidsperiod. Utan denna förstahandsupplevelse kommer
observationerna ske med en viss distans som begränsar vad man kan lära sig
av det folk de försöker undersöka. För att man ska kunna hävda att man för-
står en kultur ur ett antropologiskt perspektiv krävs därför att man förmår
känna folkets kultur nästan lika väl som ens egen kultur. MacIntyre förklarar
av den anledningen att för att antropologen ska kunna uppnå en sådan för-
ståelse, krävs att hen börjar från sitt eget språkbruk genom att jämföra det
där det går med det andra folkets språkbruk. Detta är däremot bara en liten
del av processen. Istället krävs det att antropologen lär sig det andra språket
som ett ”andra första språk”. MacIntyre förklarar att vi från barnsben får vårt
”första första språk”. Antropologen måste därför bli barn på nytt och lära sig
ett helt nytt språk till den utsträckningen att hen kan bli flytande i det. Först
då kommer antropologens beskrivningar vara ändamålsenliga.⁴⁵⁰

Antropologens metod blir i MacIntyres tänkande en bild för hur han
menar olika traditioner kan ha utbyte av varandra. Han tänker sig att före-
trädare för olika traditioner måste leva sina liv nära inpå varandra så att de
kan lära sig hur vardera föreställer sig det goda och hur detta uttrycks i deras
konkreta liv. Man måste låta en annan traditions språk bli ens andra första
språk. Och det är specifikt detta som MacIntyre menar att det demokrat-
iserade självet kan visa sig vara till stor hjälp med.

Ett utmärkande drag av det demokratiserade självet är att hen rör sig
överlag mer eller mindre friktionsfritt över gränserna mellan olika traditi-
oner, och ofta är det svårt att veta vilken tradition hen företräder vid ett givet
tillfälle. En sådan person kommer som sagt vara mindre kapabel att bidra till
traditioners utveckling eftersom hen saknar sådana grundläggande förutsätt-
ningar som gör att hen enkelt kan rikta traditionens utveckling mot dess
föreställning om det goda. På samma gång är det också specifikt denna rör-
lighet mellan olika traditioner som gör att det demokratiserade självet kan
fungera som en ”diplomat” mellan dessa traditioner.

I denna funktion av diplomat blir två aspekter relevanta. En aspekt som
Latour betonar är att en diplomat skapar förutsättningar för fred mellan olika
aktörer⁴⁵¹ Om det demokratiserade självet förstås som en diplomat i den
meningen, värderas hen för att hen prövat den ena traditionen i ljuset av den
andra, och eftersom hen rört sig bland andra traditioner, kommer hen ha en
unik förmåga att förstå den andra tradition och dess rationalitet. Hen kan

⁴⁵⁰ MacIntyre 1988, 365-375, 393-395. Jfr Latour 2013a, 142-143.

⁴⁵¹ Se härtill Latour 2013a, 12-13; Latour 2002, 37-38.

därför fungera som en medlare i erhållandet av denna fred eftersom hen i viss utsträckning lärt sig den andra traditionens språk som ett andra första språk.

Den aspekt av diplomatens liv som MacIntyre betonar är framför allt de konflikter det demokratiserade självet har att erbjuda den egna traditionen genom att ta in ”otillåten” politik in till traditionen. Eftersom det demokratiserade självet inte utifrån traditionens perspektiv fostrats rätt, kommer hen att vara ett problem – hen handlar ofta och tänker ofta fel utifrån de kriterier för förträfflighet som utvecklats inom traditionen. Den konflikt som det demokratiserade självet skapar med sin blotta närvaro ser däremot MacIntyre som en möjlighet för traditioner istället för ett problem. I mötet med andra traditioner med egen praktik och eget narrativ, har det demokratiserade självet tagit in olika traditionsbundna intryck, och av den anledningen är det inte självklart att hen vill anamma det den egna traditionen har att erbjuda. Hens ovilja skapar därför en konflikt. Enligt MacIntyre är, som redan konstaterats, konflikter en källa till utveckling inom traditionen och ska därför uppmuntras. Istället för att se det demokratiserade självets ovilja att ta in det traditionen har att erbjuda som ett problem, kan detta alltså uppfattas som en möjlighet att utveckla den egna traditionen.⁴⁵²

Enligt MacIntyres tänkande är det alltså inte nödvändigt att man lever ett förträffligt liv för att kunna bidra till traditionens liv. Trots att hängiven efterföljelse är ett ideal enligt MacIntyre, kan det demokratiserade självets ”otillräckliga” efterföljelse innehålla resurser till en större förträfflighet för många. Det kan däremot inte ske om det demokratiserade självet upplever att den frihet hen erhållit genom den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip är ett ideal. Hen kan ge ett viktigt bidrag, men om hen ska kunna bidra med mer än konflikt måste hen enligt MacIntyres tänkande sträva efter att anamma de standarderna av förträfflighet som traditionen förvaltar. Målet är nämligen inte att fortsätta leva ett demokratiserat liv, utan att leva som en pilgrim.

Genom att betona att alla individer är bundna till en tradition kan det demokratiserade självet bli medveten om att hen har en egen tradition. Ett första steg mot detta förnyade liv som pilgrim är därför att bli medveten om vilken tradition man är del av. Eftersom det inte alltid är uppenbart vilken tradition det demokratiserade självet hör till kommer hen därför antagligen att söka sig till sådana sammanhang där hen spontant kan känna igen sig. MacIntyre förklarar att det första hen då lär känna, efter att hen blivit medveten om sin egen traditionstillhörighet, är chock – individen inser att det som traditionen håller för sanning är också det som hen själv håller som en sanning. Denna insikt ger nästan med detsamma det demokratiserade självet tillgång till sådana resurser som hen tidigare undvikit i idealiseringen av turistens liv. Detta betyder däremot inte att hen kommer att anamma alla

⁴⁵² MacIntyre 1988, 397-398.

aspekter av traditionens liv på en gång. Eftersom hens narrativ utvecklats på ett avvikande sätt från traditionens standarder för förträfflighet, kommer hen av naturliga skäl troligen att avvika från normen, åtminstone i början.⁴⁵³

Detta behöver som sagt inte nödvändigtvis ses som ett problem inom traditionen, utan kan ses som en möjlighet. Den avgörande skillnaden mellan det demokratiserade självet och pilgrimens liv är nämligen inte i fråga om förträfflighet – det finns sådana pilgrimer som har kommit längre på sin resa än andra. Den avgörande skillnaden är att pilgrimen riktar sitt liv mot ett givet mål tillsammans med andra pilgrimer, medan det demokratiserade självet vandrar mer eller mindre mållöst i ensamhet. Den ursprungliga chocken är därför den första dörren som det demokratiserade självet går genom – en inbjudan till ett liv bortom vilshenhet och ensamhet; ett liv tillsammans med andra pilgrimer med riktning mot det goda.

Denna riktning kommer däremot med ett ansvar att sträva efter den förträfflighet som traditionen påbjuder. Om man vill vara en ansvarsfull traditionsbärare enligt MacIntyres resonemang kommer därför det demokratiserade självet behöva göra två saker efter att hen lyckats identifiera sin tradition. För det första kommer hen att behöva låta sig formas utifrån de narrativa och praktiska resurser som traditionen förvaltar. Som pilgrimsnovis är hen nämligen inte längre ensam, utan är del av ett sammanhang. För att hen ska kunna vara en aktiv del av detta sammanhang förväntas hen därför i ord och handling vara en del av traditionen. För det andra förväntas hen även vara del i konfrontationen med andra traditioner där hen, som tidigare demokratiserat själv, har goda möjligheter att fungera som diplomat mellan olika traditioner. Hen kan inte längre stå vid sidan av en konflikt, utan måste engagera sig i de konflikter som det offentliga livet erbjuder.⁴⁵⁴

Att hävda att MacIntyres etik är ett försök att tvinga individen i en liknande fångenskap som liberalismen befriat hen från är alltså också missvisande. Utan det aktiva arbetet från individer skulle nämligen aldrig traditioner kunna sträva efter mera förträfflighet och de skulle därför avstanna i sin utveckling. Det skulle innebära att traditionerna förlorade förmågan till utveckling, vilket i sin tur skulle innebära att de inte kan vara livskraftiga i framtiden. Både de inom traditionen som kommit långt på vägen och de som nyligen startat har viktiga bidrag att ge till traditionens utveckling. Dessa bidrag är måhända olika, men enligt MacIntyres tänkande är allas bidrag på olika sätt viktiga.

⁴⁵³ MacIntyre 1988, 394.

⁴⁵⁴ MacIntyre 1988, 394-395.

Individen förlorar alltså inte påverkningsmöjligheter eftersom traditionen skulle förtvina utan hens engagemang. Kritiken har däremot rätt i att den frihet MacIntyre föreslår är en som påbjuder att individen underkastar sig sådana auktoriteter som fått den rätta fostran inom en tradition. Inom traditionen finns det de som kommit längre på sin pilgrimsvandring, och enligt MacIntyres tänkande kommer de därför spela en större roll inom traditionen. Det är även sant att dessa auktoriteter enligt MacIntyre inte kan eller bör leva isolerade från dem som inte kommit lika långt på vägen. För att traditionen ska förbli livskraftig måste de nämligen lyssna till bl.a. det demokratiserade självet när hen tar sina första steg på livet som pilgrim. Hen förmår nämligen synliggöra sådant dessa auktoriteter inte kan utifrån sina perspektiv.⁴⁵⁵

Frihet under en eller flera auktoriteter är alltså priset som det demokratiserade självet måste betala för att bli fri enligt MacIntyres tänkande. Det demokratiserade självet bör däremot inte se detta som en förlust. Istället är det första steget hen tar för att leva ett mera förträffligt liv – ett liv som riktas mot det goda.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ MacIntyre framhåller att dessa auktoriteters auktoritet är ”extern”, i betydelsen att dessa auktoriteter ställer ett yttre krav på traditionens anhängare. De gör däremot detta i syfte att hjälpa individen att rikta sitt liv mot en specifik föreställning om det goda. Målet är nämligen inte för dessa externa auktoriteter att hålla traditionens anhängare i en form av lydnad till auktoriteten i sig. Istället är det att fostra individen i de dygder som möjliggör att de *självständigt* förmår handla i världen. Det externa ska därför möjliggöra det ”interna”: ”[External] authority performs its due function of upholding the legitimacy of internal authority” (MacIntyre 2006b, 60-61). På ett liknande sätt menar Latour att alla traditioner – eller ”nätverk” som han skulle säga – har olika auktoriteter som har ett särskilt ansvar att försvara den egna traditionen mot en annan, och det är även dessa som främst försöker utveckla traditionen och relatera denna utveckling till traditionens utvecklingshistoria. Utifrån Latours tänkande är det däremot inte enbart dessa som förmår utveckla traditionen, utan den utvecklas överallt där traditionen kommer i konflikt med en annan. De utvecklas där nätverkets gränser prövas och där aktörer inom nätverket tvingas finna nya sätt för att kunna göra associationer mellan det ena nätverket och det andra. Se härtill Latour 2005, 31-34, 39-40.

⁴⁵⁶ En brist i MacIntyres argument är att han ofta verkar argumentera som om individer endast tillhörde *en* tradition. Ett sådant antagande är orimligt eftersom människans erfarenhet är onekligen en annan. Människan upplever att hon är del av *flera* traditioner (i den mån man upplever att man överhuvudtaget är del av traditioner) och att välja en av dessa, så som MacIntyre verkar föreslå, skulle därför vara orimligt. MacIntyres tänkande ska däremot inte förstås som ett försök att blunda för denna aspekt av människans liv. Hans etik ska istället förstås som ett försök att utmana problematiska aspekter av en sådan tillvaro. Att vara del av flera traditioner är enligt hans tänkande inte nödvändigtvis en källa till förträfflighet, utan en orsak varför individer splittras mellan olika föreställningar om det goda. Detta innebär dels ensamhet och vilshenhet, dels att ens förmåga att vara en aktiv aktör i det offentliga livet begränsas. Av den anledningen är det bättre enligt hans tänkande att söka sig till en *primär* tradition som hjälper individen att få den riktning som gör hans liv begripligt. ”Pilgrimen” blir av den anledningen ett ideal i MacIntyres tänkande, trots att inte pilgrimens liv nödvändigtvis motsvarar en beskrivning av den verklighet som en traditions anhängare lever med.

Fri till konflikt

Taylor förståelse av frihet innefattar att individen är fri från tvingande religiös eller icke-religiös rationalitet. Utifrån MacIntyres tänkande hotas den frihet som Taylor anser är nödvändig för en inklusiv offentlighet när offentlighetens högsta nivå styrs utifrån de personliga preferenserna hos byråkratiska ledare.

Enligt MacIntyres tänkande skapar den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip en förståelse av frihet där individen tror sig vara fullkomligt fri i den mån hen är befriad från traditioner. Denna princip måste däremot utmanas eftersom en sådan frihet kommer att skapa ett samhälle som styrs av byråkratiska ledare – övermänniskor som lyckats erövra en maktposition i samhället – och demokratiserade själv, där den senare är underställd den förra. Den frihet det demokratiserade självet genom liberalismen erhållit är alltså en där hen har begränsade möjligheter att påverka i det offentliga livet eftersom hen måste underkasta sig övermänniskors makt.

Problemet är inte att samhället styrs utifrån regler och överenskommelser – det är svårt att föreställa sig hur ett samhälle som helt präglades av postmodern parodi skulle se ut. Problemet är att dessa regler och överenskommelser utifrån det postsekulära paradigmet kan ha legitimitet, endast utifall den är förankrat i det gemensamma arbetet av aktiva aktörer i det offentliga livet att ge denna legitimitet. Det arbetet är däremot hotat om någon kan tvinga sin preferens på någon annan. Rent konkret skulle det innebära att en eller flera aktörer ges en privilegierad ställning – de byråkratiska ledarna får bedriva en elitpolitik där de förmår kontrollera vilka åsikter och frågor som har och inte har offentlig legitimitet. Av den anledningen kan de även "censurera" sådana åsikter och frågor som väcker konflikt. De gör det eftersom konflikter kan skapa instabilitet i det offentliga livet som hotar den fredliga samexistensen. Konflikter har även potential att hota de byråkratiska ledarna. För att de ska kunna vidhålla sin makt måste de tävla om tolkningsföreträde i det offentliga livet. Konflikt blir av den anledningen mera ett problem än en möjlighet eftersom en konfrontation kan tvinga denna övermänniska att förlora tolkningsföreträdet.⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ Asad menar att när religiösa utgår från sina grundförutsättningar skapar de en sådan konflikt i det offentliga livet som utmanar tidigare liberala sekularistiska strukturer. Han skriver: "The public sphere is not an empty space for carrying out debate. It is constituted by the sensibilities – memories and aspirations, fears and hopes – of speakers and listeners. And also by the manner in which they exist (and are made to exist) for each other, and by their propensity to act or react in distinctive ways. Thus the introduction of new discourses may result in the disruption of established assumptions structuring debates in the public sphere. [...] Far from having to prove to listing authority that it is no threat to dominant values, a religion that enters political debate on its own terms may on the contrary have to threaten the authority of existing assumptions" (Asad 2003, 185).

Ett problem med den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip är alltså att den fostrar en offentlighet med ett problematiskt förhållande till konflikter. Dels gör principen det svårare att uppfatta konflikter i ett mångkulturellt samhälle som en möjlighet att föreställa en mera förträfflig offentlig politik, dels uppmuntrar principen till isolationism mellan olika individer genom att se konflikter mellan individer som ett problem som ska kontrolleras istället för att uppmuntras. Den svenska politikern Göran Persson kritiserade en sådan oro för konflikter när han diskuterade problemet med den svenska blockpolitiken:

Politik måste få vara känslor. Politik är engagemang. Politik är *konflikt*. Politik är som livet självt när det är bäst. Och livet är bäst när vi vågar.⁴⁵⁸

Enligt MacIntyre är det ett misslyckande av liberalismen att den inte lyckats skapa en offentlighet där konflikter kan konfronteras på ett sätt som leder till att ens föreställningar om det goda utvecklas.⁴⁵⁹ För att lösa denna brist i liberalismen formulerar därför MacIntyre sin aristoteliska etik där konflikter primärt upplevs som en möjlighet istället för ett problem. Istället för att förstå människan som en isolerad individ, framhåller han att individer primärt utgår *från* något och inte utifrån personlig vilja och preferens. Denna förståelse har dessutom enligt MacIntyre fördelen av att vara mera förenligt med hur människors handlande de facto fungerar. Det är nämligen svårt att finna någon individ som förkroppsligar turisten förutom i romaner och filosofiska texter. Däremot innebär inte detta att individens förankring i traditioner är tydlig. Det demokratiserade självet accepterar nämligen den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip och håller därför traditioner på ett visst avstånd. På samma gång använder hen sig även av olika resurser en eller flera traditioner erbjuder. Det demokratiserade självet lever därför enligt MacIntyres tänkande en splittrad tillvaro – aldrig fullt demokratiserad men aldrig heller befriad från traditioners auktoritet.⁴⁶⁰

För att det demokratiserade självet ska kunna komma ut ur en sådan splittrad tillvaro bör hen därför fostras inom de traditioner som möjliggör att ens liv riktas mot en föreställning om det goda.⁴⁶¹ Det demokratiserade självet måste bli en pilgrim.

⁴⁵⁸ Sveriges Television 2014. Min kursivering.

⁴⁵⁹ MacIntyre 1988, 2-3.

⁴⁶⁰ MacIntyre 1988, 396-397.

⁴⁶¹ En intressant fråga är om traditioner har de resurser som tillåter en sådan fostran. Om jag t.ex. skulle vända mig till en tradition, skulle den som står mig närmast vara kyrkan, specifikt den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Ofta har jag däremot svårt att se hur den kyrkan kunde erbjuda mig en sådan fostran. Onekligen bär kyrkan på en stor potential, men på samma gång kan den ibland kännas rätt urvattnad. Bland annat har flera teologer argumenterat att

Frihet präglas enligt MacIntyres tänkande inte av obundenhet, utan av en aktiv strävan mot det goda. Som MacIntyre framhåller är inte denna föreställning om det goda given en gång för alla, utan den utvecklas ständigt genom det aktiva arbetet av traditionens anhängare. Livet som MacIntyre föreslår liknar därför mindre efterföljandet av en regel och mera en strävan efter en mera förträfflig föreställning om det goda.

Ett sådant liv är inte smärtfritt. Det är kantat av segrar och misslyckanden, och i de konflikter som ett misslyckande skapar måste aktören omvärdera sitt liv så att det igen förs mot det goda. För att ens strävan ska kunna riktas mot det goda behövs därför enligt MacIntyre dygderna som hjälper aktören att välja vilket sorts handlande som igen för en mot det goda. Dygder är sålunda enligt MacIntyres tänkande de egenskaper som hjälper individen att finna och upprätthålla en god praktik och erhålla de interna effekter som en praktik möjliggör. Ett gott liv kan därför enligt MacIntyre sammanfattas som "the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is".⁴⁶²

MacIntyres etiska tänkande öppnar av den anledningen för möjligheten att religioner kan spela en viktig roll i det offentliga livet. Dels kan de erbjuda det demokratiserade självet *ett* möjligt sammanhang där de kan fostras i ett liv som pilgrim, dels kommer de att vara en viktig aktör i det offentliga livet eftersom deras föreställning om det goda förmår skapa konflikt, vars konfrontation bidrar till en förnyad strävan efter en mera förträfflig föreställning om det goda i det offentliga livet. Den offentlighet som MacIntyre föreställer

kyrkans önskan att vara en kyrka för ett specifikt folk – alltså, en folkkyrka – har gjort kyrkan till en gemenskap med begränsat krav på personligt engagemang. Folkkyrkornas öppenhet tenderar alltså att sakna den stabilitet som möjliggör individens fostran mot förträfflighet. Bland annat teologen Björn Vikström har därför argumenterat att svensk folkkyrkoteologi präglats av en balansgång mellan öppenhet och tydlighet (Vikström 2008, 141). Se även Vikström 2014, 92-93. Teologen Jan Eckerdal belyser en av dessa svenska folkkyrkoteologer som dras mot en ecklesiologi där kyrkans tydlighet är sekundär i förhållande till öppenhet. Eckerdal har argumenterat att Einar Billings ecklesiologi beskriver folkkyrkan utan en social kropp. Den stabila gemenskap som kyrkan bör vara för att kunna ha en politisk roll, blir därför hos Billing marginell i förhållande till den enskilde människans innerliga gemenskap med huvudet, Kristus. Detta betyder att kyrkans kropp – alltså, kyrkan som stabil tradition – kan liknas vid en "ecklesiologisk huvudfoting". Kyrkan liknar alltså den bild ett litet barn ritar på en figur som har ett huvud med armar och ben som sticker ut ur huvudet. Precis som denna figur, saknar alltså kyrkan en kropp, i betydelsen att den saknar en sådan social gemenskap som förmår forma individen efter en specifik föreställning om det goda (Eckerdal 2012, 278-279). Denna huvudfoting är en kyrka som inte har den stabilitet som möjliggör någon fostran i traditionens dygder eftersom den saknar den stabilitet en social kropp innebär. I den mån folkkyrkan har en kropp riskerar den i så fall, så som teologen Patrik Hagman argumenterat, att synas i den aktivitet kyrkans anställda uppvisar och inte i församlingsmedlemmar förmåga att leva ut de dygder som kyrkan som tradition förvaltar. Se härtill Hagman 2013a.

⁴⁶² MacIntyre 2007, 219.

sig är alltså inte befriad från religion. Istället utgör religioner en viktig och nödvändig del av det offentliga livets framgång.

MacIntyre har primärt utvecklat sin etik utifrån Aristoteles tänkande.⁴⁶³ Trots att Aristoteles inflytande är tydligt har MacIntyre lyckats undvika de brister som fanns hos Aristoteles. För det första undviker MacIntyre att se det goda som något som är förankrat i människans biologi genom att istället förankra det goda i traditioner. Av den anledningen kan man tala om en mångfald av olika föreställningar om det goda utan att för den delen fastna i diskussioner om vilken föreställning om det goda som är mera ”sann” än en annan. Av samma anledning lyckas MacIntyre genom att betona traditioner undvika att förstå det goda som nödvändigtvis förankrat i en stads-stat. Avslutningsvis lyckas han, till skillnad från Aristoteles, undvika att uppfatta konflikter och oförmåga hos vissa individer att rätta sig efter traditionens narrativ och praktiker som en följd av bristande karaktär hos individer eller ointelligenta politiska arrangemang. Istället blir specifikt dessa en möjlighet till att utveckla traditionen mot större förträfflighet. Sådana konflikter och ”oförträffliga” individer gör att traditioner kan vara livskraftiga även i framtiden.

Enligt Taylors tänkande utmärks en postsekulär offentlighet av fria individers arbete för det allmänna goda. MacIntyre argumenterar däremot för att det endast är genom att dessa individer förankras i en tradition som deras arbete i det offentliga livet kan bidra till en mera förträfflig föreställning om det goda. Det blir alltså främst genom arbetet av traditioner och deras strävan efter förträfflighet (som konkretiseras av arbetet av individer inom traditionen) som en offentlig politik måste utgå.

Pragmatisk politik

Det är svårt att föreställa sig det samhälle som MacIntyres tänkande föranleder. Det är nämligen inte garanterat att konflikter kommer att leda till förträfflighet och sannolikheten är stor att dessa leder till våld. Därför finns det ett konkret behov att komma med *pragmatiska* lösningar, klargöranden och beslut som skapar förutsättningar för att alla ska kunna leva i ett samhälle

⁴⁶³ Förutom Aristoteles är Thomas av Aquino den tänkare MacIntyre utgått mest från för att utveckla sina egna filosofiska ansatser. MacIntyre var inledningsvis i *After Virtue* kritisk till Thomas tänkande, men i bl.a. *Whose Justice? Which Rationality?* värderar han Thomas praktiska rationalitet som en möjlighet att erhålla första principer för sitt tänkande. MacIntyre menar att den moderna filosofin utmärks av att man vill innan det filosofiska arbetet börjat bestämma, som han skriver, ”a set of necessarily true first principles which any truly rational person is able to evaluate as true” (MacIntyre 1988, 175). MacIntyre förklarar däremot att Thomas tänkande betonar att det är genom att leva ett visst sorts liv som dessa första principer erhålls. Istället för att se det filosofiska arbetet som en form av tillämpning av en eller flera regler kommer därför första principer att vara förankrade till kunskapsbärandens moraliska utveckling. Se härtill MacIntyre 1988, 164-182. Se även MacIntyre 1990, 127-148.

fritt från våld. På det sättet är den grundläggande rationaliteten att skapa strukturella förutsättningar som hindrar våld som liberalismen arbetar utifrån viktig. Att liberalismen betonar pragmatiska lösningar, klagoranden och beslut är alltså inget problem i sig. Ur ett postsekulärt perspektiv finns det däremot en avgörande skillnad i hur man förhåller sig till detta pragmatiska arbete. Utifrån de insikter som denna undersökning hittills erbjudit, kan två ofördelaktiga förhållningssätt till pragmatiska lösningar, klagoranden och beslut identifieras.

Det första förhållningssättet kan beskrivas som en *modern* pragmatisk politik som är ett typiskt modernt förhållningssätt till det politiska livet. Genom att bedöma politiken utifrån modern rationalitet kan man söka sådana lösningar, klagoranden och beslut som påstås kunna ha universell legitimitet. T.ex. mänskliga rättigheter skulle kunna vara ett exempel på detta. De postmoderna skulle däremot aldrig acceptera att någon lösning, något klagorande eller något beslut kunde, som de moderna tror, vara given. Det finns nämligen enligt dem inga gemensamma kriterier för att avgöra när dessa kunde vara givna. Pragmatiska lösningar, klagoranden och beslut har därför ingen universell legitimitet enligt de postmodernas tänkande. Istället påstås dessa vara bundna vid en viss tid och plats, och kommer av den anledningen att vara öppna för förändring – de kan inte leda till något givet för de kan aldrig erhålla en sådan stabilitet. Det här förhållningssättet till pragmatiska lösningar, klagoranden och beslut kan därför beskrivas som en *postmodern* pragmatisk politik.

En *postsekulär* pragmatisk politik anammar delar av båda dessa ofördelaktiga förhållningssätt till pragmatisk politik medan den undviker dess brister. Ur den moderna pragmatiska politiken erhåller den föreställningen om universalism, utan att tro att det finns några gemensamma kriterier för att avgöra när något kan ges universell legitimitet. Från den postmoderna pragmatiska politiken erhåller den insikten att pragmatiska lösningar, klagoranden och beslut inte är bestående och kan därför ändras, utan att förhålla sig paradiskt till talet om det universella. Kontentan är att pragmatiska lösningar, klagoranden och beslut uppfattas som *delmål* i strävan mot en mera förträfflig offentlighet. Den vilar på *hoppet* om att en dag kunna finna en sådan föreställning om det goda som kan ha universell legitimitet, utan att tro att vägen dit är enkel. Det är en väg kantad av konflikter som måste konfronteras och bl.a. av den anledningen kommer det att behövas pragmatiska lösningar, klagoranden och beslut som i första hand hindrar att dessa konflikter eskalerar till våld. För att inte avbryta det gemensamma arbetet mot en mera förträfflig föreställning om det goda, kan det därför finnas skäl att skapa temporära överenskommelser – t.ex. fredsavtal, ekonomiska avtal och nedrustningsavtal.

En postsekulär pragmatisk politik lämnar därför öppet möjligheten att det goda finns bortom det man för tillfället känner till och har därför som syfte att möjliggöra en strävan efter det okända goda. Vad innebär i så fall en sådan postsekulär pragmatisk politik i förhållande till det universella? Är den logiska slutsatsen av detta tänkande att det i slutändan ska ske en kongruens av alla föreställningar om det goda så att de alla omfattas under en och samma föreställning om det goda? Är det en återupptäckt av *metafysik* som blir resultatet av det postsekulära?

De postmoderna skulle vara kritiska till en sådan pragmatisk politik.⁴⁶⁴ Det finns antagligen enligt dem ingen sådan metafysisk verklighet, och om den fanns finns det inget sätt att få tillgång till den. Människan är dömd att leva utan hopp om universalism. Det är onödigt att ens försöka. Eventuellt skulle även MacIntyre hålla med. Han vill ge det lokala auktoritet framom det globala eftersom det inte finns någon rationalitet som alla kan omfatta. Det enda som vi enligt honom kan fråga oss är ”vems rationalitet”⁴⁶⁵ som för stunden getts företräde vid en viss tid och plats.

Finns det alltså någon plats för metafysik? Eventuellt.

⁴⁶⁴ Bland annat Rorty skulle troligen vara skeptisk till ett sådant förhållningssätt till pragmatiska lösningar, klargörande och beslut. Han skulle antagligen mena att det jag beskriver som en postmodern pragmatisk politik är den enda politik som kan rättfärdiggöras i en globaliserad verklighet. För honom handlar nämligen inte pragmatik om en strävan efter sanning i någon universell mening. Pragmatik handlar istället om det grundläggande arbetet att interagera med olika former av språkgemenskaper, något som man inte bara väljer att göra, utan något som man är tvungen att göra. Han skriver: ”[We] do not need a goal called 'truth' to help us do so, any more than our digestive organs need a goal called health to set them to work. Language-users can no more help justifying their beliefs and desires to one another than stomachs can help grinding up foodstuffs. The agenda for our digestive organs is set by the particular foodstuffs being processed, and the agenda for our justifying activity is provided by the diverse beliefs and desires we encounter in our fellow language-users. There would only be a 'higher' aim of inquiry called 'truth' if there were such a thing as ultimate justification – justification before God, or before the tribunal of reason, as opposed to any merely finite human audience” (Rorty 1999, 37-38). Av den anledningen blir en positiv pragmatisk politik i grunden en strävan efter en sådan universalitet som de postmoderna undviker. Rorty framhåller dessutom att det politiska livet inte behöver en sådan föreställning om universalitet för att kunna fungera. En strävan efter sådana universella ”sanningar” kan enligt honom endast skapa illusioner om vad politik förmår åstadkomma. Se härtill Rorty 1999, 37-38.

⁴⁶⁵ Se härtill MacIntyre 1988.

Kapitel 6

Hoppfulla syskon

Syftet med denna undersökning har varit att undersöka hur en inklusiv offentlighet kunde föreställas i och med det postsekulära paradigmet, med särskild hänsyn till religion som en resurs i det offentliga livet. Med utgångspunkt i Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande har jag hittills undersökt hur den frihet och jämlikhet som en sådan inklusiv offentlighet, som Charles Taylors tänkande förutsätter, kan förstås. Utifrån Latours tänkande kan jämlikhet endast uppnås om förhållandet mellan alla aktörer i det offentliga livet utgår från att de är på samma plan. Sekularismen som utgår från den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip kommer däremot att tvinga aktörer att anamma en viss rationalitet som Latour förankrar i de moderna. Ett samhälle som utgår från denna princip kommer att göra andra aktörer underställda modern rationalitet vilket utmanar jämlikheten. För att kunna skapa förutsättningar för jämlikhet vill därför Latour så att säga störta de moderna från deras position i vaktornet i Panoptikon, genom att visa att den självbild de har är en som i praktiken inte kan särskiljas från det förmoderna. De moderna har av den anledningen enligt honom aldrig varit moderna, utan de är lika förmoderna som alla andra.

MacIntyres tänkande i sin tur utmanar den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip genom att erbjuda en beskrivning av frihet där individen inte förstås som en isolerad enhet som själv förväntas kunna eftersträva sina personliga preferenser. Enligt den liberala sekularismens samtyckesprincip är det genom ett demokratiserat liv som en sådan frihet kan erhållas. Enligt MacIntyres tänkande kommer däremot det demokratiserade självet inte vara fri eftersom hen är underställd viljan av de mäktiga – byråkratiska ledare som lyckats erhålla en offentlig maktposition, men vars personliga preferenser, som de ofta utgår från när de kommer med offentliga lösningar, klargöranden och beslut, dolts i och med den emotivistiska separationen mellan fakta och värderingar. MacIntyres tänkande motarbetar den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip

genom att förankra individen i de traditioner som gör hens handlande och rationalitet begripliga i ljuset av de föreställningar om det goda som traditioner förvaltar. Som jag argumenterade vill han alltså göra det demokratiserade självet till en pilgrim. Det MacIntyre därför argumenterar för är en frihet i underkastelse, men även en frihet han menar har större potential än liberalismen att göra individen till en aktiv och engagerad aktör i det offentliga livet.

Den sista förutsättningen för att kunna ge ett svar till de utmaningar som mångfalden av olika religiösa och icke-religiösa aktörer i det offentliga livet innebär är syskonskap. Så som Taylor förklarar handlar syskonskap (eller ”broderskap” som han skriver) om en grundläggande inställning till andra aktörer i det offentliga livet, där man inte uppfattar dem som konkurrenter i det offentliga livet, utan som del av samma projekt för det allmänna goda. För att t.ex. en ateist, en kristen och en muslim ska vara beredda att arbeta tillsammans för det allmänna goda krävs enligt Taylor en gemensam föreställning om att de hör ihop och att deras liv är sammanbundna till varandra⁴⁶⁶ – att de helt enkelt ser det allmänna goda som ett *gemensamt* projekt.⁴⁶⁷ Syskonskap blir därför av särskild vikt i och med att det är genom att bli ”syskon” som man kan åta sig sådana gemensamma projekt.

Syskonskap har däremot i och med det postsekulära paradigmet blivit en särskilt stor utmaning eftersom det inte längre är givet hur man ska kunna känna att man är del av samma gemenskap. En föreställd gemenskap har nämligen inte någon bestående stabilitet. Taylor menar att föreställningen att en gemenskaps föreställda gränser är stabila är en anledning till att ett föreställt samhälle, i synnerhet en nation-stat, ofta får en semisakral betydelse. Istället för att tro att den värdegrund och de institutioner som upprättar detta föreställda samhälle är orubbliga (som vissa populistiska nationalister tenderar att tro), menar Taylor att dess gränser alltid är hotade av yttre inflytande. Utifrån Taylors perspektiv behöver däremot inte detta vara en källa till oro, utan ska istället förstås som en kallelse att på nytt föreställa den gemenskap som alla i samhället är del av. Eller som MacIntyre skulle konstatera: konflikter är inte nödvändigtvis ett problem, utan en möjlighet. Detta, konstaterar Taylor, kan vara en lång och ofta smärtsam process i och med att man rubbar den värdegrund som samhället står på. Det är däremot något som måste ske så att inte samhället splittras i olika grupperingar som aldrig kan arbeta tillsammans för det allmänna goda.⁴⁶⁸

Som Taylor konstaterar kräver en sådan gemensam föreställningsprocess en stor del av tillit mellan alla parter för att kunna fungera. Därför menar

⁴⁶⁶ Taylor skriver: ”[Democracies] work well when people know each other, trust each other, and feel a sense of commitment toward each other” (Taylor 2016).

⁴⁶⁷ Taylor 2010, 25. Se även Butler 2011, 88-89.

⁴⁶⁸ Taylor 2010, 31-32.

han att samhället aktivt behöver fostra att dess medborgare har en sådan tillit till varandra genom att skapa förutsättningar som tillåter att alla kan vara en aktiv del i samhällets angelägenheter – jämlikhet och frihet krävs. Däremot krävs även att man fostrar en känsla av samhörighet till varandra genom att upprätthålla en föreställning om att man är del av samma projekt för det allmänna goda.⁴⁶⁹ Genom att alltså fostra en attityd där man förhåller sig som bröder och systrar till varandra kan mångfalden av olika föreställningar om det goda samverka.

Syskonskap kommer att vara i fokus i detta kapitel. För att tydliggöra under vilka förutsättningar syskonskap fungerar i en inklusiv offentlighet, relateras förståelsen av syskonskap till Aristoteles tänkande kring *vänskap*. Den vänskap som Aristoteles diskuterar och idealiserar som en nödvändig dygd för goda gemenskapsbildningar, är nämligen analog med det syskonskap Taylor argumenterar för eftersom båda betonar att vänskap respektive syskonskap föds utifrån en grundläggande föreställning att vara del av samma projekt.

Innan vänskap samt hur den är relaterad till syskonskap diskuteras, kommer jag att diskutera hur kombinationen av Latours och MacIntyres tänkande relaterar till en sådan idé om syskonskap. Syskonskap är som sagt enligt Taylors tänkande inget som bara existerar i det offentliga livet, utan något som fostras av den offentlighet som upprätthåller denna. Av den anledningen kommer även ett fokus vara den *arena* där syskonskap fostras samt vilka förutsättningar som krävs för att den ska kunna vara inklusiv.

Kombinationen av Latours och MacIntyres tänkande kan här vara belysande för att finna en beskrivning av denna arena. Medan deras tänkande har tydliga anknytningspunkter sker däremot deras arbete för en mera inklusiv offentlighet primärt från olika håll. Latour söker finna vägar för mera jämlikhet genom att *öppna* det offentliga livet för fler aktörer, medan MacIntyre är mera intresserad av att *stabilisera* individuella aktörer kring ett sammanhang som han menar krävs för att de ska kunna vara aktörer i det offentliga livet. Kombinationen av deras tänkande ger därför upphov till en föreställning om en inklusiv offentlighet som pendlar mellan öppenhet och stabilitet.

Det är specifikt i detta *mellanrum* som förutsättningar för och behovet av syskonskap föds. Det mellanrummet beskriver en offentlighet där syskonens dels förväntas vara öppna för att fler aktörer ska kunna vara delaktiga i det offentliga goda, dels tillsammans strävar efter en mer eller mindre stabil föreställning om det goda. MacIntyres tänkande i förhållande till gemenskapers utveckling har redan beskrivits i kapitlet innan. För att hans föreställning om det offentliga livet ska kunna kombineras med Latours, behövs däremot ytt-

⁴⁶⁹ Taylor 2010, 30-31.

erligare en analys av den föreställning om det offentliga livet som framträder ur Latours tänkande efter att förutsättningar för jämlikhet etablerats.

Öppna aktör-nätverk vill bli socialiserade

I bok 1 av *Politiken* förklarar Aristoteles att människor alltid sökt sig till varandra för att bilda par. Detta är enligt honom en biologisk drift människor har som bygger på deras behov av att föröka sig, och denna naturliga fallenhet ledde i sin tur att hushåll skapades. Med tiden, resonerar Aristoteles, växte behovet fram av att olika hushåll i större utsträckning samarbetade. Denna naturliga utveckling ledde i sin tur till samarbete mellan hushållen, vilket formade byar. Det sista steget i denna utveckling var när byar slogs samman för att bilda stads-stater, en *polis*.⁴⁷⁰

För Aristoteles är detta en beskrivning av den naturliga utveckling människans relationsskapande tar. Trots att det finns många aspekter av Aristoteles tänkande i anslutning till detta som kan kritiseras,⁴⁷¹ är hans logiska resonemang i stor utsträckning rimligt. Människan lever inte isolerad, utan vill överlag ha relationer med andra. Denna strävan efter det relationella gör, enligt Aristoteles, politik till en naturlig del av människans liv, och en flykt från politik skulle innebära att människan i grunden upphör att vara mänsklig.⁴⁷²

På ett liknande sätt som Aristoteles framhåller MacIntyre att individen primärt kan förstås utifrån hans förankring i de sammanhang som gör hans liv begripligt. Latour gör en liknande betoning av sammanhang i flera av hans böcker när han talar om ”nätverk”. Hur dessa nätverk fungerar framgår i hans beskrivning av dem som ”aktör-nätverk”.

⁴⁷⁰ Aristoteles *Politiken*, Bok I 1252b27-1253a1. Se även Reeve 2009, 514-515.

⁴⁷¹ Aristoteles utläggning om hur hushåll, byar och stads-stater fungerar bör kritiserars. Enligt honom är kvinnan naturligt underställd mannen. Han menar även att det är naturligt att slavar underkastar sig sina herrar i hushållen. När det gäller byar menar han att det är naturligt att de styrs av en enskild monark. Det finns även en modern ”liberal” kritik av Aristoteles beskrivning av stads-stater. För Aristoteles är stads-stater den främsta arenan där människans natur kan förverkligas. Många liberala tänkare anser däremot att stads-staten inte ska ha den rollen idag, utan istället ska fungera som en ”neutral” offentlig arena. Se härtill Reeve 2009, 514-519.

⁴⁷² Aristoteles skriver: ”Hence it is evident that the state is a creation of nature, and that man is by nature a political animal. And he who by nature and not by mere accident is without a state, is either a bad man or above humanity; he is like the ‘Tribeless, lawless, hearthless one’, whom Homer denounces – the natural outcast is forthwith a lover of war; he may be compared to an isolated piece at draughts” (Aristoteles *Politiken*, Bok I 1253a2-7). Aristoteles är inte okunnig inför det faktum att vissa människor lever ihop med andra, medan andra lever ensamma av egen fri vilja. Se härtill Aristoteles *History of Animals* 487b33-488a14. Reeve konstaterar däremot att det solitära livet förstås av Aristoteles som ett onormalt tillstånd för människan (Reeve 2009, 513).

Latour räknas som sagt till en av upphovsmakarna till Actor-Network-Theory (ANT), ett metodiskt angreppssätt för att bedriva framför allt sociologiska studier. Precis som Latour är kritisk till de modernas tolkningsföreträdare, finns det inbyggt i ANT-tänkandet en kritik av tendensen att stabilisera nätverk som om de utgjorde en välavgränsad enhet. Anledningen till att Latour är kritisk till denna tendens är att han menar att en sådan stabilitet begränsar aktörers rörlighet inom nätverk och hindrar dem från att agera utanför nätverket.

Denna ”moderna” tendens att förstå nätverken som stabila, menar Latour, bl.a. syns inom sociologin. Han menar att när sociologer studerar mänskliga relationer frestas de att på olika sätt ordna upp dem som undersöks i hanterbara grupperingar. Latour framhåller däremot att när det väl gjorts, kommer forskningsresultatet redan från början vara mer eller mindre fastställt. Han konstaterar därför att sociologin bör studera gruppbildning, inte fastställa vilken sorts grupp de undersökta måste höra till eller vilken underliggande idé om det sociala som är verksamt. Det första man som en ANT-forskare därför måste inse är att det inte finns någon given gruppering in i vilken de man undersöker kan placeras: ”[Either] we follow social theorists and begin our travel by setting up at the start which kind of group and level of analysis we will focus on, or we follow the actors’ own ways and begin our travels by the traces left behind by their activity of forming and dismantling groups”.⁴⁷³ Detta betyder naturligtvis inte att gruppbildningar inte existerar eller att föreställningar om det sociala inte har någon relevans för sociologen. För en ANT-forskare lämnas däremot uppgiften att skapa dessa grupperingar och sociala teorier över till aktörerna själva.⁴⁷⁴

Latour gör en distinktion mellan två olika former av sociologi, en ”sociologi av det sociala” (”sociology of the social”) och en ”sociologi av associationer” (”sociology of associations”). Den förra representerar en tendens inom den kritiska sociologin där man hävdar att aktörerna själva lever mer eller mindre okunniga om de sociala krafter som drar dem åt olika håll. Den kritiska sociologens uppgift är därför att synliggöra dessa krafter som aktörerna själva inte kan se. Det senare – den sociologi som ANT framhåller – söker sig istället till aktörerna. Medan en sociologi av det sociala vill ringa in grupper i givna teoretiska ramar, menar ANT att det sociala inte kan ringas in en gång för alla. Det sociala är *performativt*, och därför utgör förfall, förändring och kontinuerligt uppbyggandet av det sociala – något som en sociologi av det sociala måste se som undantag till det sociala – utgångspunkter för ANT-forskaren.⁴⁷⁵

⁴⁷³ Latour 2005, 29.

⁴⁷⁴ Latour 2005, 29-31.

⁴⁷⁵ Latour 2005, 8-9, 34-38. Se även Latour 2003, 143-144.

Här framträder likheter med MacIntyres tänkande. Precis som MacIntyre menar Latour att nätverk utvecklas som en följd av konflikt, och därför utgör dessa tillfällen av instabilitet viktiga tillfällen för nätverkens utveckling (eller ”traditioners” utveckling som MacIntyre skulle säga). Likt MacIntyre är han även kritisk till försök att undvika sådana konflikter eftersom de kommer att hindra att nätverken skapar nya associationer med varandra. ANT-forskaren bör därför enligt Latour söka sig till sådana konflikter där grupperns gränser inte är stabila eftersom det är *där* det sociala skapas. Då blir ANT-forskaren uppmärksam på att det sociala inte är någon stabil massa som sociologer tenderar att tänka. Det sociala är istället något som *skapas* kontinuerligt på många olika och oberäkneliga sätt. Medan en sociologi av det sociala betonar att nätverk är stabila och mer eller mindre orubbliga, betonar en sociologi av associationer att nätverken är öppna och kontinuerligt föränderliga.⁴⁷⁶

Beroende på vilken föreställning om det sociala man utgår från, kommer det därför ha följder för hur aktörerna inom ett nätverk förstås. Latour förklarar att aktörerna kan ha rollen som ”intermediär” eller ”medlare”.

Föreställ dig att du är del av en gemenskap som vill begränsa vad du får tycka eller tänka. Detta kommer i sin tur att betyda att i den mån du kan påstås vara en del av den gemenskapen kommer du inte att förmå avvika från normen utan att du i princip ”exkommunicerar” dig själv. Att göra en aktör intermediär handlar därför om att begränsa aktörens rörlighet mellan olika nätverk och hindra möjligheten att göra meningsfulla associationer utanför de riktlinjer gemenskapen ställer. En aktör inom ett sådant nätverk kan endast vara intermediär i förhållande till förmedlingen av något meningsfullt – aktören transporterar mening, men förmår inte kreativt transformera det som transporteras.

Latour förklarar att genom en sociologi av det sociala blir aktörerna intermediära eftersom de förstås utifrån de bakomliggande krafter som ligger till grund för deras handlingar. En sociologi av associationer däremot betonar aktören som medlare, och man kan utsätta dessa aktörer för starka ”sociala krafter”, men aldrig förutse hur de handlar. Därför måste det specifika i varje handling tas i beaktande när man vill förstå en handling. Som medlare blir aktören *de facto* en ”aktör” – någon som skapar sina egna associationer med andra aktörer – medan aktören som intermediär istället blir mer eller mindre obetydlig för nätverkens utveckling. De enda som med rätta kan beskrivas som aktörer i en sociologi av det sociala är därför rätt få och alltid högt uppe i hierarkin. Eller sagt på ett annat sätt: de intermediära aktörerna kan inte handla utanför de ramar som de byråkratiska ledarna möjliggör. I en sociologi av associationer är däremot medlare ibland en, ibland flera och ibland nästan oändliga. Latour sammanfattar: ”[The] sociologists of the social bel-

⁴⁷⁶ Latour 2005, 23, 31.

ieve in one type of social aggregates, few mediators, and many intermediaries; for ANT, there is no preferable type of social aggregates, there exist endless number of mediators, and when those are transformed into faithful intermediaries it is not the rule, but rare exception that has to be accounted for by some extra work – usually by the mobilization of even more mediators!”⁴⁷⁷

ANT vill alltså göra nätverk svårare att ringa in genom att inte tro att de enkelt går att sammanfatta i stabila helheter. Det betyder däremot inte att Latour menar att sociologi upphör att vara en betydelsefull vetenskaplig verksamhet. Om man, likt Aristoteles, ser relationsbildningar som en naturlig del av att vara människa, fyller sociologin enligt Latour en viktig roll som ”vetenskapen om kollektiv”.⁴⁷⁸ Det ger däremot inte sociologen rätt att definiera kollektivets gränser istället för kollektivets aktörer. Det enda sociologen enligt Latour bör göra är att följa aktörerna ofiltrerat, fördomsfritt och ödmjukt när de skapar associationer till varandra, och i den mån sociologen gör det kan beskrivningarna vara värdefulla ur ett vetenskapligt perspektiv.⁴⁷⁹ Latour skriver:

[Actors] know what they do and we have to learn from them not only what they do, but how and why they do it. It is *us*, the social scientists, who lack knowledge of what they do, and not *they* who are missing the explanation of why they are unwittingly manipulated by forces exterior to themselves and known to the social scientist's powerful gaze and methods.⁴⁸⁰

När fokus skiftar från stabila nätverk till dessa mer eller mindre oförutsägbara nätverksbildningar finner man det som Latour beskriver som ”aktör-nätverk” – nätverk som skapats av medlande aktörer i relation till andra medlande aktörer.⁴⁸¹

Aktörers politiska potential

ANT är som sagt ett metodiskt angreppssätt för att bedriva sociologiska studier, och därför är det inte med detsamma uppenbart hur teorin är relaterad till en förståelse av det offentliga livet. Däremot ingår i Latours tal om aktör-nätverk en beskrivning av politik som pekar på en förståelse av hur politiken inom det offentliga livet idealiskt kunde fungera enligt Latour.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Latour 2005, 39-40.

⁴⁷⁸ Latour 2005, 106-109, 110-112.

⁴⁷⁹ Av den anledningen beskriver Latour vetenskap som en verksamhet som söker ”reference chains”. Se här till Latour 2009, 464; Latour 2010b, 605-606.

⁴⁸⁰ Latour 1999b, 19.

⁴⁸¹ Se här till Latour 2005, 45-47

⁴⁸² Se här till s. 42 i denna undersökning.

Utifrån Latours tänkande kan politik förstås som den grundläggande processen att skapa associationer mellan olika aktörer i konflikt. Där en konflikt finns ska aktörer aktivt konfrontera denna konflikt så att den kan upplösas genom att olika nätverk "binds samman". En sociologi av det sociala representerar i så fall ett uttryck för en tendens att begränsa politik, i och med att den fastställer vilka associationer som kan och får göras redan innan aktörerna tillåtits vara politiska. Den begränsar på detta sätt det politiska potential som ett nätverks aktörer bär på, genom att tvinga in dem i en specifik referensram som deras politiska potential måste röra sig inom. Om man däremot ser nätverk genom en sociologi av associationer tillåts aktörer inom nätverk skapa kontakter på oförutsägbara och kreativa sätt. Betoningen av öppna aktör-nätverk kommer därtill att utmana nätverkens stabilitet genom att uppmuntra till konflikt istället för fly från den. Politik förstås då inte som en begränsad verksamhet för några, utan som en öppen verksamhet för många.

Utifrån Latours tänkande blir processen att skapa och forma nätverk en grundförutsättning för att aktörer inom ett visst sammanhang ska kunna vara politiska. När en aktör är intermediär förmår hen enbart förmedla den politik som utgår från nätverket, medan aktören förmår vara en aktiv politisk aktör om hen tillåts vara en medlare. En intermediär aktör kommer alltså att sakna möjligheten att utveckla hens nätverk. En medlande aktör förmår däremot söka sig till de tillfällen där nätverkets gränser utmanas och möta de konflikter denna utmaning innebär.

Precis som att Latour skapar förutsättningar för jämlikhet genom att utmana de modernas tolkningsföreträde, synliggörs även i hans beskrivning av ANT ett intresse hos honom att öppna det offentliga livet för fler aktörer.⁴⁸³ Istället för att låsa det offentliga livet genom att stabilisera offentliga nätverk, vill han alltså öppna detta nätverk så att en mångfald av olika aktörer tillåts vara del av dess utformning. Latours tänkande om en sociologi av det sociala är sålunda analogt med etableringen av en form av elitpolitik. Precis som sociologer tenderar att förstå det sociala som en *substans* som kan appliceras på vilken gemenskap som helst för att förklara den, riskerar även det moderna politiska systemet att förstås som en arena endast en privilegierad elit har tillgång till. En sådan förståelse gör bl.a. att professionella politiker – dessa byråkratiska ledare – får en särställning som medlare av denna substans

⁴⁸³ Filosofen Nora Hämläinen och sociologen Turo-Kimmo Lehtonen menar på ett liknande sätt att den begreppslighet som Latour utvecklar inte är till för att skapa ett, som de skriver, "system to shoulder out other systems – [his postulated terms] should rather be characterized as heuristic devices, a kind of minimal apparatus that will allow the plurality of things (that we live with and by) to emerge" (Hämläinen & Lehtonen 2016, 31).

eftersom ”vanliga” människor inte har de instrument och insikter som är nödvändiga för att få tillgång till denna.⁴⁸⁴ Latour skriver:

It does not require enormous skill or political acumen to realize that if you have to fight against a force that is invisible, untraceable, ubiquitous, and total, you will be powerless and roundly defeated. It's only if forces are made of smaller ties, whose resistance can be tested one by one, that you might have a chance to modify a given state of affairs. To put it bluntly: if there is a society, *then no politics is possible*.⁴⁸⁵

Om man däremot uppfattar politik på samma sätt som ANT-forskaren förstår forandet av nätverk, förstår man att politik kan bäst beskrivas som en *process*. Latour förstår av den anledningen politik som ”the progressive composition of the common world”.⁴⁸⁶ Med en sådan förståelse kommer politik att beröra aktörers förmåga, möjlighet och vilja att aktivt skapa och upprätthålla det offentliga livet genom att konfrontera sådana konflikter som uppstår

⁴⁸⁴ Intressant nog beskriver Latour sådana sociologer som använder sig av en sociologi av det sociala som ”politiska”. Han menar att i den mån en sociolog begränsar rörligheten i nätverken kommer de att vara politiska, i betydelsen att de fungerar som en aktör för nätverkens del. Utifrån Latours perspektiv är detta en bekymmersam politik eftersom den blir elitistisk till sin utformning. Latour gör därför en skillnad mellan att ”förklara” och ”beskriva” ett empiriskt material. En ANT-forskare är nöjd med att endast beskriva de nätverk som hen undersöker, medan de sociologer som tyr sig till övergripande teorier om det sociala har en tendens att vilja förklara det som sker inför hen. Det är specifikt denna tendens till att vilja förklara som Latour beskriver som politisk, en tendens han menar måste motarbetas ur ett ANT-perspektiv. Trots att Latour är kritisk till denna tendens är det anmärkningsvärt att han efter att ha kritiserat det politiska behovet bland sociologer i *Reassembling the Social*, vänder på argumentet i andra halvan av boken och argumenterar för att sociologer inte bara kan vara politiska, utan att det även är en viktig roll de har i nätverken. Han menar att dessa sociologer förmår utifrån sin expertis potentiellt sätta ord på sådant som tidigare var osagt för aktörerna inom ett nätverk och på detta sätt hjälpa aktörerna i deras arbete att skapa associationer. Det finns alltså ett värde i att sociologen ”förklarar”. Om sociologer anammar ett ANT-perspektiv kommer däremot de förklaringar de ger inte ha auktoritet genom att hänvisa till ”fakta” – sociologerna har förlorat sin tekniska förmåga att organisera nätverket. Istället har sociologen blivit en aktör bland många andra inom ett nätverk, och har därför samma potential och samma rätt som alla andra att skapa associationer med andra nätverk där konflikter skett. Se härtill Latour 2005, 128-133, 135-138, 147-150. Se även Latour 1988.

Av den anledningen kan man argumentera att Latour inte enbart hävdar att forskaren bör syssla med beskrivande vetenskap, utan kan och eventuellt även bör syssla med förklarande politik. Han vill nämligen inte fullt ut fördöma denna politiska tendens hos forskaren, utan istället värdera den som ett viktigt bidrag hen ger till samhället. Universitetet kan därför utifrån Latours tänkande inte enbart ses som en strikt vetenskaplig arena, utan även en *politisk* arena som bidrar till samhällets politik genom egna politiska bidrag. Det är även intressant i att han menar att forskaren måste lära sig bli en ”diplomat” när hen presenterar sin politik för andra aktörer. Se härtill Latour 2013a, xxvi, 12-13.

⁴⁸⁵ Latour 2005, 249-251.

⁴⁸⁶ Latour 2005, 254; Latour 2002, 7-8. Se även Latour 2003, 144-145.

när nätverkets gränser utmanas. Den byråkratiska ledarens auktoritet kommer då inte från hans tekniska förmåga att organisera det offentliga livet, utan från hans vilja att försöka förstå och uppmuntra de nätverk av associationer aktörer skapar.

Om man vill att det offentliga livet ska innehålla en dynamisk politik – i betydelsen många aktörer som aktivt deltar i en strävan efter att lösa de konflikter som olika nätverk ställs inför – kommer det utifrån Latours perspektiv alltså behöva vara en arena som är öppen. Denna öppenhet utmanas däremot så fort man lyckas begränsa vilken politik som det offentliga livet kan innehålla. Då försvinner t.ex. aktörer som ständigt ”i vardagen” tillsammans med andra skapar associationer till varandra. Deras politik blir obetydlig och deras röst i den offentliga diskursen tystas ner. Därför måste man enligt Latour börja med aktörerna själva så att deras viktiga arbete för att forma nätverk synliggörs: ”Politics is too serious a thing to be left in the hands of the few who seem allowed by birthright to decide what it should consist of”.⁴⁸⁷

I ANT-tänkandet synliggörs alltså Latours grundläggande föreställning om hur det offentliga livet borde fungera, och enligt hans tänkande ska det primära ansvaret för den etablerade politiken vara att skapa förutsättningar för att aktörer i samhället ska kunna vara medlare och inte enbart vara intermediära. Bland annat politikens uppgift blir sålunda att ge dessa aktörer en politisk röst. Enligt Latours tänkande kommer det t.o.m. vara svårt att tysta ner dem eftersom synliggörandet av aktörers politiska potential har följden att synliggöra den pågående politiska processen de är del av, men som tidigare dolts. När man ”följer aktörerna” inser man alltså att de hela tiden varit politiska, men att man inte kunnat se det p.g.a. av att man velat begränsa vem som kan fungera som en politisk aktör.

Även en annan aspekt av Latours förståelse av det offentliga livet kan synliggöras genom att utgå från ANT-tänkandet. För Latour blir nämligen stabila nätverk omöjliga eftersom de av nödvändighet alltid kommer att vara i förändring p.g.a. sådana konflikter som utmanar nätverkens gränser. Det innebär att en fullkomlig teknifiering av det offentliga livet blir omöjligt eftersom de byråkratiska ledarna aldrig kommer att ”hinna med” i de utvecklingsprocesser som ständigt pågår.⁴⁸⁸ Ett argument mot detta kunde vara att kontroll ändå är möjligt om man har sådana maktmedel som förmår begränsa aktörers politik. Om någon t.ex. hotar mig med våld kommer jag vara mera benägen att undvika konfrontationer. I teorin kan alltså politiken kontrolleras, men i praktiken kommer denna kontroll att falla eftersom man inte kan hindra aktörernas arbete att skapa associationer mellan olika nätverk i all evighet. Det gäller särskilt för de aktörer som *inte* är mänskliga.

⁴⁸⁷ Latour 2005, 251-253.

⁴⁸⁸ Latour 2005, 201.

En av de mera omdiskuterade teserna i Latours tänkande är hans betoning av att inte enbart människor bör räknas som aktörer.⁴⁸⁹ Istället menar han att även icke-mänskliga aktörer bör tas i beaktande om man vill kunna ge en ändamålsenlig beskrivning av ett aktör-nätverk.⁴⁹⁰ Ta t.ex. en fråga som klimatförändring. Medan klimatet under den största delen av världshistorien varit en icke-fråga i det offentliga livet, har det nu blivit oberäkneligt och därför en källa till konflikt. Klimatet utmanar stabiliteten i nätverket och kräver därför en förnyad öppenhet för att kunna konfronteras.⁴⁹¹ Samma poäng kan även göras med t.ex. olika tekniska utvecklingar och ekonomiska kriser. Poängen är att dylika icke-mänskliga aktörer inte kan kontrolleras med hot om våld. Istället tvingar de sin ”politik” in i det offentliga livet om man så vill det eller inte.⁴⁹²

Att tro att det offentliga livet kan stabiliseras genom en teknifiering av det politiska livet kommer därför att vara en form av självbedrägeri enligt Latours tänkande. Det offentliga livet möter ständigt nya utmaningar av olika mänskliga som icke-mänskliga aktörer, och politik blir därför en oundviklig följd av att olika aktörer inom olika nätverk lever tillsammans och utmanar gränserna för dessa nätverk.⁴⁹³

Om politik inte går att undvika, betyder det i så fall att all form av politik bör välkomnas in i det offentliga livet? Som jag argumenterade i kapitel 3 skulle det vara en ogenerös tolkning av Latours tänkande om man tänkte att detta är vad han egentligen menar. Naturligtvis finns det politik som är problematisk i det offentliga livet. Latours intresse är däremot inte att bestämma vilken politik som är legitim och vilken som inte är det. Hans intresse är istället att skapa förutsättningar för en öppen offentlighet där fler aktörer ges möjlighet att bidra med den politik som de förvaltar. Han vill skapa jämlikhet, något som är omöjligt om aktörerna görs intermediära: ”[Once] the recruitment process of new candidates for collective life is not interrupted, the burning desire to have the new entities detected, welcomed, and given shelter

⁴⁸⁹ Se härtill Sayes 2014.

⁴⁹⁰ Se härtill Latour 2005, 71-78.

⁴⁹¹ Se härtill Latour 2015.

⁴⁹² Se härtill Latour 2009. Latour förklarar att medan icke-mänskliga aktörer har en lika stor betydelse som mänskliga aktörer i ett aktör-nätverk, har de däremot tendensen att vara ”tysta”. Därför måste man få dem att så att säga tala genom att visa hur deras närvaro i aktör-nätverket skapar kopplingar till andra aktörer. Se härtill Latour 2005, 79.

⁴⁹³ Se härtill Latour 2013a, 337. Med stöd i Emmanuel Levinas tänkande framhåller filosofen Richard Kearney en liknande tanke. Han menar att det finns ett etiskt krav att arbeta för det goda eftersom mötet med den andra – om det så är en annan människa, naturen eller någon annan aktör – avkräver en etisk reaktion. Man kan inte fungera likgiltig inför den andra, och av den anledningen måste man engagera sig i arbetet för det goda eftersom man inte kan gömma sig från detta etiska krav: ”[This] call of the other to be heard, and to be respected in his/her otherness, is irreducible to the parodic play of empty imitations” (Kearney 1988, 361).

is not only legitimate, it's probably the only scientific and political cause worth living for".⁴⁹⁴

Mellan öppenhet och stabilitet

Min ambition med denna undersökning har inte bara varit att undersöka hur en inklusiv offentlighet kan föreställas. Ett delsyfte har även varit att visa hur Latours och MacIntyres tänkande är förenliga med varandra. Betoningen att det offentliga livet måste utgå från *öppenhet* kan däremot vid första anblick verka som att Latours tänkande är i konflikt med MacIntyres. Enligt MacIntyres tänkande riskerar nämligen en allt för stor betoning av öppenhet att skapa en offentlighet som inte förmår sträva efter det goda, p.g.a. att alla potentiella politiska aktörer drar åt olika håll i jakt på att tillfredsställa sina personliga preferenser. Av den anledningen måste det demokratiserade självet åter förankras till sådana sammanhang där hen kan fostras efter en specifik föreställning om det goda. Enligt MacIntyres tänkande behöver alltså det demokratiserade självet *stabilitet* för att kunna vara en aktör i det offentliga livet.

Vid en ytlig läsning av deras tänkande kan de alltså uppfattas göra motstridiga antaganden. Däremot verkar en djupare analys inte bara visa att deras tänkande är förenliga med varandra, utan även att de är del av samma projekt att skapa förutsättningar för en mera inklusiv offentlighet. Medan Latour och MacIntyre betonar olika aspekter kommer de även fram till liknande slutsatser, däremot från olika håll. Latour vill skapa en mera inklusiv offentlighet genom att betona öppenhet, medan MacIntyre gör samma sak genom att betona stabilitet. Det vore däremot fel att anta att Latour inte *också* betonar stabilitet och MacIntyre inte *också* betonar öppenhet.

Enligt MacIntyres tänkande utgör traditioner arenor för stabilitet. Detta är däremot en stabilitet som alltid är på undantag eftersom den är del av en pågående utvecklingshistoria, där dess grundläggande förutsättningar utvecklas genom arbetet av traditionens anhängare. Dessa utvecklingar är inte en tragedi i traditioners liv och ett tecken på misslyckande. Istället är det en grundförutsättning för att traditioner ska kunna vara livskraftiga i framtiden. Det är därför endast genom att vara *öppen* för denna förändring som traditioner enligt MacIntyres tänkande kan erhålla en framtida stabilitet.

Precis som MacIntyre värderar öppenhet, värderar även Latour stabilitet i sitt tänkande. Latour erkänner att sammanhang utgör en viktig del av aktörers liv. Det är nämligen i *nätverk* som aktörer är aktörer. Därför menar Latour att en ANT-forskare också bör söka sig till de platser där man försöker stabilisera nätverken för att finna ett gott empiriskt material. Latour förstår som sagt nätverken som öppna, i betydelsen att de formas utifrån fria aktör-

⁴⁹⁴ Latour 2005, 259.

ers aktivitet. På samma gång kommer det däremot alltid att finnas de inom nätverken som vill sammanfatta dess gränser och eventuellt vilja förklara hur kopplingar mellan olika nätverk kan göras. Denna strävan att skapa ”kontext” kan därför förstås som en strävan att *stabilisera* dessa nätverk i hanterbara helheter.⁴⁹⁵

Latour beskriver en strävan efter kontext som ett sätt att dra lokala aktörer mot det globala. Denna strävan riskerar däremot att avsluta aktörers förmåga att agera i det lokala. Deras arbete riskerar nämligen att stanna upp så fort handlingens ursprung kan ringas in genom att hänvisa till dess kontext. Latour menar däremot att kontextualitetens möjligheter att beskriva aktörers handlande är begränsat eftersom den handling som i en viss kontext är självklar, löser med detsamma upp sig så fort den tas tillbaka till det lokala: ”To become an actor is as much a local achievement as obtaining a ’total’ structure”.⁴⁹⁶ På samma gång kan inte det lokala förstås oberoende av globala försök att förklara det lokala genom att ringa in vad dess gränser utgörs av. Sådana försök till förklaring kommer måhända enligt Latour att vara svåra att göra på ett tillfredsställande sätt eftersom det är svårt att ringa in flera lokala nätverk till ett enda stabilt nätverk. Det globala är alltså svårt att beskriva eftersom det lokala alltid modifierar förutsättningarna för det globala genom aktörers lokala aktivitet. Om man som ANT-forskare vill förstå detta måste man därför enligt Latour acceptera att nätverk pendlar mellan öppenhet (det lokala) och stabilitet (det globala). När man alltså lyckats beskriva det lokala ska man igen söka sig till de platser där man försöker ge detta handlande en ”global” kontext för att igen återvända till det lokala, för att sedan vända sig till det globala osv.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Latour 2005, 175-180.

⁴⁹⁶ Latour 1999b, 18.

⁴⁹⁷ Latour 2005, 166-168. Denna pendelrörelse menar Latour är upphovet till den s.k. ”micro-macro debate” eller ”actor-system quandary” inom sociologin som diskuterar huruvida aktörerna är i ett system eller om systemet utgörs av sammanlänkade aktörer. Latour förklarar att lösningen till denna problematik många sociologer ger oftast handlar om att erkänna problematiken för att finna någon lämplig mellanposition. ANT kan se ut som en sådan dialektik mellan mikro och makro. Latour framhåller däremot att själva distinktionen mellan mikro och makro representerar positioner som inte kan nås p.g.a. att de inte existerar, och om de existerar har inte sociologin de analytiska verktyg som kan ge en tillfredsställande kartläggning av denna dialektik. Latour förklarar att medan den moderna sociologin försöker lösa problemet mikro-makro debatten representerar, vill däremot ANT se ”problemet” som en möjlighet. Att problemet är omöjligt att lösa visar endast att sociologin inte förmår låta aktörerna agera lokalt, utan måste hela tiden peka mot en övergripande kontext. Latour resonerar att detta betyder att sociologerna kommer att söka efter en gemensam kontext för alla på ett mer eller mindre begränsat område. Resonemanget leder alltså i förlängningen till att sociologer sammanfattar alla nätverk i en gemensam politisk kropp (body politic). De sätter därför en tredje dimension, en given politisk kropp, in i samspelet mellan flera aktörer som alla interaktioner måste tolkas genom. Latour framhåller däremot att detta är en konstruerad dimension eftersom det inte ur ett ANT-perspektiv går att peka på en given politik som alla

För att ett nätverk ska kunna utvecklas måste det vara öppet, i betydelsen att det inte hämmar aktörers möjlighet att vara medlare i konflikter mellan olika nätverk. Dessa medlande aktörer är trots det del av ett nätverk med mer eller mindre tydliga gränser. Så som Latour påpekar är aktörerna inom ett nätverk nämligen inte lika öppna som ANT-forskaren förväntas vara – aktörerna kan inte och har enligt Latour inte ens viljan att förstå sitt nätverk som helt öppet. Istället är det specifikt i den mån nätverket kan sammanfattas som aktörerna kan förstå att de är del av ett avgränsat nätverk. Genom en förståelse av nätverket som ”stabil” kan de därmed fungera som en medlande aktörer *inom* nätverket.⁴⁹⁸

Problemet är därför inte det globala i sig enligt Latour. Problemet uppstår istället när det lokala och det globala frånskiljs från varandra. Genom att sätta en ”global” förklaring till det lokala blir lokala aktörer intermediära till det globala. Om man däremot visar att det globala inte utgörs av annat än de effekter som medlande aktörer ger upphov till i det lokala, så upplöses hierarkin mellan det globala och det lokala.⁴⁹⁹ Allting blir ”lokalt” eftersom det är endast genom det lokala som det globala kan förstås. På samma gång frånskiljs inte det lokala från det globala eftersom nätverket strävar efter att sammanfattas – nätverken har gränser – vilket gör det viktigt att ge globala förklaringar till det lokala.⁵⁰⁰ Därför skriver Latour: ”No place dominates enough to be global and no place is self-contained enough to be local”.⁵⁰¹

Aktörer ska därför inte lura sig själva att tro att de kan leva i en sådan öppenhet att de är fria att agera spontant utifrån sina egna preferenser. Det är

ska sträva mot, åtminstone ingen som sociologer kan finna. Det som istället finns är det aktiva skapandet av politik vars storlek, plats och omfattning inte kan fastställas på förhand (Latour 2005, 169-172). Se även Latour 1999b, 16-19.

⁴⁹⁸ Latour 2005, 220-221, 226-227. Se även Latour 1999a, 151.

⁴⁹⁹ Latour skriver: ”There exists no global all-encompassing place where, for instance, the control room of the Strategic Air Command, the Wall Street floor, the water pollution map, the census bureau, the Christian Coalition, and the United Nations would be gathered and summed up” (Latour 2005, 191-192).

⁵⁰⁰ Enligt Latour representerar det lokala inget spontant uttryck för forandet av nätverk, utan är beroende av de objekt som existerar vid en viss plats. Så fort som rummet för det lokala tas bort förlorar det lokala någon klar avgränsning och blir därför omöjlig att koppla till andra ”lokala” rum. Som exempel nämner Latour en föreläsningssal. Den har skapats för ett specifikt syfte för en specifik grupp av människor. Trots att utrymmet inte nödvändigtvis determinerar vad man kommer att säga, kräver att man sitter vid en specifik plats eller använder sig av den teknik som finns där, betyder det inte att objekten inte påverkar förutsättningarna för föreläsningen. Den verksamhet som kan ske där är förankrad i de möjligheter och begränsningar som rummet har. Rummet avgränsar därför dels den verksamhet som aktörerna inom rummet förmår göra, dels ett rum från ett annat. Den samlar folk till en specifik plats för ett specifikt syfte. Denna process stänger sedan ut andra ”lokala” världar så att den lokala världen som åter-skapas i rummet får företräde (Latour 2005, 193-196). ”Rummet” avgränsar alltså det lokala och försök att beskriva detta rum i relation till olika aktörer som anknyter till detta rum är ett uttryck för det globala.

⁵⁰¹ Latour 2005, 204.

nämligen inte ett argument för den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip Latour gör. Den öppenhet som Latour framhåller är en som ska erbjuda aktörer möjligheter att vara medlare istället för intermedjära. Men precis som MacIntyre menar Latour dessutom att aktörernas förmåga att fungera som en medlare är förankrat i de sammanhang – alltså, de aktör-nätverk – som de är del av. Latour skriver därför:

From now on, when we speak of actor we should always add the large network of attachments making it act. As to emancipation, it does not mean "freed from bonds" but *well-attached*.⁵⁰²

Den förståelse av det offentliga livet som framträder ur Latours och MacIntyres tänkande har inga tydliga strukturer – det finns inget sammanhang som kan erhålla en sådan stabilitet som gjorde att den kunde sammanfattas en gång för alla. Den är däremot inte heller en offentlighet som helt styrs utifrån godtyckliga utgångspunkter – det finns inget sammanhang som kan erhålla en sådan öppenhet som tillåter vilken praktik och vilket narrativ som helst. Det som istället framträder i kombinationen av Latours och MacIntyres tänkande är en offentlighet som utgörs av rummet *mellan* öppenhet och stabilitet – en arena som varken kan nå fullständig stabilitet eller öppenhet.

Typiskt för denna arena är att den präglas av konflikt. Både Latour och MacIntyre menar att det är i konfrontationen av konflikter som ett nätverk eller en tradition utvecklas. Sådana konfrontationer kan endast ske om ingen tillåts ha tolkningsföreträde – konfrontationen kräver öppenhet för att inte styras mot ett givet slut. Däremot tjänar inte konflikten något syfte om den inte konfronteras – konflikter är inget mål i sig, utan stabilitet är målet.⁵⁰³

⁵⁰² Latour 2005, 216-218.

⁵⁰³ Detta mellanrum mellan öppenhet och stabilitet kan liknas vid statsvetares distinktion mellan "governing" och "governance". Governing förstås som den politik som kretsar kring stabila nätverk, i form av framför allt politiska partier och olika icke-statliga organisationer (s.k. non-governmental organization eller NGO). Funktionen med dessa stabila nätverk är att de förmår skapa strukturer som möjliggör en aktiv strävan efter att förverkliga en specifik politik. Detta skapar i sin tur bättre förutsättningar för att förverkliga den politik som nätverken företräder. På grund av att nätverk inte alltid kan sammanfattas i stabila nätverk, har däremot vissa statsvetare börjat förstå det politiska i form av öppna nätverk som inte alltid är lika välavgränsade. Därför har man i allt större utsträckning börjat tala om governance. Governing är den politik som föds inom ett begränsat politiskt system, medan governance försöker fånga in att gränserna för politiska nätverk är mera flytande. Politiska nätverk förstås därför utifrån governance som en samling av olika intressenter – invalda politiker och övriga statligt anställda, lobbyister, journalister, akademiker, föreningsaktiva m.fl. – som samlats kring en viss fråga. Det kanske tydligaste exemplet för sådana nätverk är de relationer som politiska partier formar i och med regeringsbildningar efter politiska val. Det är däremot viktigt att framhålla att dessa nätverk inte nödvändigtvis endast behöver bestå av representanter innanför det politiska systemet, utan alla aktörer som engagerar sig gemensamt för en eller flera frågor

Denna pendelrörelse mellan öppenhet och stabilitet skapar förutsättningar för en inklusiv offentlighet. Öppenheten skapar förutsättningar för att det offentliga livet inte faller offer för elitpolitik, utan tillåter det *jämlika* arbetet för det allmänna goda. Däremot tjänar inte öppenhet något syfte i sig. Öppenhet möjliggör en *frihet* som inte främjar ett demokratiserat liv, utan som uppmuntrar aktörer att tillsammans sträva efter den stabilitet som erhålls efter att man funnit en mera förträfflig föreställning om det goda. Mellanrummet mellan öppenhet och stabilitet skapar alltså förutsättningar för att en strävan efter det goda inte görs enbart av få mäktiga eller att det upplevs som ett trivialt projekt som måste göras en parodi av.

Det är alltså mellan öppenhet och stabilitet som förutsättningar skapas för en inklusiv offentlighet enligt Latours och MacIntyres tänkande. Därför kan inte öppenhet och stabilitet förstås oberoende varandra, trots att de överlag förstås som varandras motpoler. Ett öppet nätverk söker alltid bli ett stabilt nätverk genom att erhålla tydliga begränsningar, och ett stabilt nätverk söker alltid lösgöra sig från dess begränsningar. När man uppfattar att ett nätverk är öppet är det därför ett uttryck för en strävan efter stabilitet, och när man uppfattar att ett nätverk är stabilt är det ett uttryck för att det ännu inte öppnats av en kommande konflikt. Samhället står av den anledningen inte inför ett val mellan öppenhet och stabilitet, utan det är specifikt i mellanrummet mellan det öppna och stabila som det offentliga livet förmår bli inklusivt. Eftersom det är i detta mellanrum som en inklusiv offentlighet föds är det även där som syskonskap blir nödvändigt.

Vänliga syskon

Syftet med syskonskap är att hindra att öppenhet föreställs *för* öppet och att stabilitet inte föreställs *för* stabilt. Ett samhälle som saknar öppenhet kan nämligen inte ha syskonskap, i den mening som Taylor ger begreppet, eftersom det skulle innebära att någon kan erhålla en särställning i förhållande till andra i det offentliga livet. Ett samhälle som saknar stabilitet skulle i sin tur

kan sägas vara del av samma politiska nätverk. Se härtill Heywood 2002, 258, 405-406; Leach m.fl. 2007, 6-9; Pierson 2004, 155-158; Freedon 2005, 125; Fasenfest 2010.

Statsvetaren R. A. W. Rhodes menar därför att governance utgår från "self-organizing, interorganizational networks" (Rhodes 1996, 660). Se även Pierson 2004, 158-159. När nätverk blir att handla om governance istället för governing kommer därför politiska lösningar, klargöranden och beslut inte längre att ses som resultatet av regerande auktoriteter inom politiska system. Istället kommer deras förmåga att komma med lösningar, klargöranden och beslut vara beroende av en pågående strävan att forma den offentliga politiken tillsammans med mer eller mindre organiserade aktörer i samhället.

Politiska sammanhang som "nätverk" har även förståtts på andra sätt inom statsvetenskap. För en presentation av alternativa förståelser, se härtill Rhodes 1996, 653-658.

inte heller kunna ha syskonskap eftersom det samhället skulle sakna förutsättningar för en gemensam strävan efter det goda.

Syskonskap är alltså "limmet" som får det inklusiva samhället att fungera genom att vara nyckeldygden som möjliggör att olika aktörer förmår tillsammans sträva efter det allmänna goda. Detta kan tydliggöras genom Aristoteles tal om vänskap.

MacIntyre förklarar att Aristoteles var insiktsfull om att ett samhälle som framhöll en viss föreställning om det goda skulle skapa konflikter med dem utanför en *polis* som inte delade samma föreställning eller dissidenter inom samma *polis*. En särskild utmaning innebär de konflikter som kommer ur förväntningen av att de inom en *polis* ska nå en viss nivå av förträfflighet i sin strävan efter det goda. Hur ska man skapa ett samhälle där individen underställer sig andras granskning och kritik av denna strävan, utan att hen själv upphör med sin strävan eller utmanar dem som försöker hjälpa hen? Hur ska helt enkelt en strävan efter det goda kunna präglas av gemenskap och kärlek istället för splittring och förakt? MacIntyre förklarar att svaret för Aristoteles är fostrandet av vänskap. Den föreställning om vänskap som Aristoteles hänvisar till är den som förkroppsligar en gemensam strävan efter detta goda och utan vänskap skulle ingen form av gemenskap – om det så är fråga om en familj eller ett samhälle – kunna fungera.⁵⁰⁴

Denna vänskap kan däremot inte ta vilken form som helst enligt Aristoteles tänkande. Han är kritisk till sådana former av vänskap som antingen utgår från att man får någon sorts *nytta* av varandras vänskap eller får *tillfredsställelse* av varandra. Sådana "avvikande" former av vänskap kan skapa ändamålsenliga arrangemang för det offentliga livet så länge som "vännerna" fortsättningsvis upplever att de har nytta eller får tillfredsställelse av varandra. Enligt Aristoteles tänkande kommer däremot dessa former av vänskap att begränsa den potential vänskap bär på för det offentliga livet eftersom den primärt fostrar en offentlighet där man ständigt söker personlig vinning – t.ex. pengar, makt eller ära.⁵⁰⁵ Aristoteles vill därför betona en mera förträfflig vänskap. En vänskap som är "komplett".

Till skillnad från sådan vänskap som utgår från nytta och tillfredsställelse, behöver en komplett vänskap inga krav på personlig vinning för att fungera. För Aristoteles handlar vänskap istället i grunden om att älska den andra och önska den andra goda saker. På samma gång bygger däremot

⁵⁰⁴ MacIntyre 2007, 155-156; MacIntyre 1998a, 76-77. Se även Simpson 2013, 108.

⁵⁰⁵ Aristoteles mest kända (och även, med nutida mått mätt, ett av de mest absurda) exempel för dessa former av vänskap, är den som uppstår mellan en mogen och framstående man och en ung pojke. Mannen erbjuder pojken sin prestige och kunskap till pojken, och därför har pojken nytta av honom. Pojken i sin tur erbjuder sin skönhet och sexualitet till mannen, och kommer därför att ge honom tillfredsställelse. Se härtill Aristoteles *Den nikomachiska etiken*, Bok VIII 1159b15-19; Aristoteles *Eudemian Ethics*, Bok VII 1243b15-20. Se även Pakaluk 2009, 474.

denna relation enligt honom på förväntningen av att få samma kärlek och önskan om det goda som man själv ger. Den vänskap som Aristoteles idealiserar är därför en där vännerna delar ett liv i självutgivande utbyte av det goda, där det man får tillbaka motsvarar det man gav.⁵⁰⁶

Aristoteles förståelse av en komplett vänskap beskriver en form av vänskap som kan bestå trots att man inte längre kan finna någon personlig vinning i vänskapen. En vän som å andra sidan utgår från en vänskap som söker nytta eller tillfredsställelse, kommer inte nödvändigtvis att förstå en strävan efter det allmänna goda som ett viktigt projekt. Om en avvikande form av vänskap fostrades i det offentliga livet, skulle det enligt Aristoteles tänkande inte finnas några skäl för vännerna att i kärlek konfrontera de konflikter som uppstår mellan dem, så att det allmänna goda fortsättningsvis kan eftersträvas. Hur menar i så fall Aristoteles att man ska kunna upprätthålla en komplett vänskap i det offentliga livet utan att en avvikande form av vänskap blir dominerande i det offentliga livet?

Enligt Aristoteles tänkande är en förutsättning för att olika individer med olika bakgrund ska kunna se varandra som vänner, att de alla delar en föreställning om att de dras mot samma *mål*. Vänskap förutsätter alltså ett *telos* enligt Aristoteles.⁵⁰⁷ Detta *telos* var förankrat i människans natur vilket betyder att politik handlar om att söka kunskap om och upprätthålla den biologisk metafysik som är specifik för människan. MacIntyre är som sagt kritisk till Aristoteles biologiska metafysik eftersom den uppenbara mångfald av föreställningar om det goda globaliseringen synliggör, visar att det inte verkar finnas någon given ”naturlig” föreställning om det goda som alla rationellt tänkande människor kan acceptera. Oberoende om en sådan fanns, skulle denna föreställning enligt MacIntyres tänkande behöva tolkas om i ljuset av den egna traditionen, vilket i sin tur innebär att förståelsen av det goda skulle variera från person till person. Om ingen gemensamt mål kan identifieras, betyder det i så fall att upprätthållandet av vänskap blir ett lönlöst projekt – en naiv dröm som aldrig kan bli verklig? Kanske är det

⁵⁰⁶ Vad vi ska ge varandra kommer däremot att variera beroende på vem det är som söker vänskap med varandra. För Aristoteles är det egentligen inte viktigt att säga vilken form detta utbyte måste ta. Istället är det viktigt att utbytet är *likvärdigt* för att kunna räknas som ett utbyte i vänskap. Aristoteles ger som exempel en musiker som mot betalning spelar lyra under en middag. När middagen är färdig och musikern ber om sina pengar av värden, nekans han däremot sin betalning. Anledningen är för att värden anser att han fått njutning av musikerns spelande, men musikern har även enligt värden fått njutning av kunskapen av att han kommer att få betalt efter middagen. Deras njutning har av den anledningen varit ömsesidig och om värden betalade musikern skulle musikern gagnas mera av relationen än värden. Då skulle det inte längre vara fråga om en komplett vänskap eftersom musikern då skulle ha fått mer än det han gav. Se här till Aristoteles *Den nikomachiska etiken*, Bok IX 1164a13-22; Aristoteles *Eudemian Ethics*, Bok VII 1243b22-30. Se även Pakaluk 2009, 476.

⁵⁰⁷ Se här till Pakaluk 2009, 478.

naivt, men det betyder inte att olika aktörer aldrig kan förenas kring en *strävan* efter samma mål.

Utifrån Latours och MacIntyres tänkande innehåller inte det offentliga livet något *givet* svar på vilken föreställning om det goda som bör eftersträvas. Den erbjuder enbart en arena där konflikter kan konfronteras – ett mellanrum mellan öppenhet och stabilitet.⁵⁰⁸ Eftersom det enligt dem inte finns något mål som kan formuleras är *processen* av att söka efter detta mål det enda som består. Ett *telos* kan enligt dem aldrig ringas en gång för alla, men det innebär inte för den delen att processen av att sträva efter detta mål är obetydlig – ingen av dem tror att postmodern parodi är en rimlig strategi i det offentliga livet. Utifrån Latours och MacIntyres tänkande liknar därför målet mindre ett *objekt* än vad det liknar ett *projekt* – ett projekt som strävar efter att nå det goda som (eventuellt) ännu inte upptäckts.⁵⁰⁹

Om denna tanke relateras till talet om syskonskap kommer en förutsättning för att kunna tala om syskon vara att man strävar efter något utöver nytta eller tillfredsställelse. Syskonskap kommer istället handla om att gå in i en process med den andra i en strävan efter att söka efter det goda tillsammans. Som en del av den processen kommer ens föreställningar om det goda att utmanas och konflikter kommer av nödvändighet att ske. Dessa behöver däremot inte förstås som att vänskapen har misslyckats. Syskonskap kräver nämligen inte harmoni (något som alla som haft syskon kan intyga). Det enda den kräver enligt Aristoteles tänkande är att man trots konflikter fortsätter att tillsammans sträva efter det goda. Det arbetet kommer enligt Latours och MacIntyres tänkande leda till ett gemensamt utbyte, där ens grundläggande förutsättningar utvecklas i konfrontationen med den andra.

Syskonskap handlar därför inte om att göra det offentliga livet till en arena där det finns tydliga vinnare och förlorare – ingen elit ska kunna få tolkningsföreträde där. Istället handlar det om att skapa förutsättningar för en gemensam strävan där alla ”vinner”. Förenklat kan man hävda att det står mellan ett samhälle som uppmuntrar till antingen *samexistens* eller *samlevnad*.

⁵⁰⁸ Jfr s. 89 i denna undersökning.

⁵⁰⁹ Latour beskriver detta okända gemensamma som ”plasma”. Plasma utmärker det som ännu inte synliggjorts genom en ”socialisering”. Av den anledningen har människan tills vidare inte tillgång till detta och ger därför inte heller någon ny information om det sociala. Plasma utmärker därför den okända framtid som väntar på aktörerna. Det är en framtid som innehåller fler aktörer, sådana som just nu endast är intermediära eller som ännu inte skapats. Det är insikten att system inte kan upprätthållas för all framtid, strukturer måste rasa och att vem eller vad som helst kan bli en aktör i framtiden. För Latour utgör detta en grundförutsättning för det offentliga livet. Se härtill Latour 2005, 241-246.

Samexistens eller samlevnad?

En globaliserad verklighet har gjort en enhetskultur omöjlig, och människor är numera mer eller mindre tvungna att leva i en tillvaro där konflikter mellan olika aktörer utgör en synlig del av livet. En strategi ett samhälle kan välja för att hantera detta är genom att skapa förutsättningar för att dessa konflikter aldrig konfronteras. Istället förväntas parterna i konflikt tolerera den andras annanhet och undvika det som orsakar konflikten, oberoende hur tvivelaktig man upplever denna annanhet.⁵¹⁰ Denna samhällsstrategi kan beskrivas som samexistens. Samexistens innebär att olika folk ockupera samma område utan några förväntningar eller krav på att göra sådana associationer till varandra som utvecklar varandras grundförutsättningar. Man *existerar* tillsammans, men delar inte i någon större utsträckning sina liv med varandra. Detta är en tillvaro utan syskonskap (förutom eventuellt sådant syskonskap som utgår från nytta eller tillfredsställelse) eftersom inget utbyte mellan olika aktörer behöver ske. Man kan istället isolera sig själva från varandra och begränsa sig till de egna sammanhangen utan att någonsin behöva bli konfronterad.⁵¹¹

Samexistens som strategi har fördelen att den bl.a. i någon mån undviker att konflikter mellan aktörer leder till våld. På samma gång tar den inte på allvar att människan inte förmår undvika konfrontationer eftersom man ockuperar samma område. Som Latour framhåller kan man inte undvika att vara politisk. Dessutom har samexistens nackdelen att den inte kan ta tillvara den möjlighet som konflikter ger till att sträva efter förträfflighet. En alternativ strategi till samexistens är samlevnad. Till skillnad från samexistens, upplevs inte utifrån ett samlevnadsperspektiv mångfalden av annanhet som

⁵¹⁰ En sådan samhällssyn argumenterar John Rawls för genom att framhålla att ett rättvist samhälle bl.a. utgår från det han beskriver som en "överlappande konsensus" ("overlapping consensus"). Eftersom olika föreställningar om det goda kommer att leda till konflikt i ett samhälle, menar han att aktörer bör undvika att konfrontera dessa – åtminstone när det gäller den konstitutionellt etablerade (liberala) politiken – för att istället koncentrerar sin politik till de frågor i vilket konsensus kan nås. Syftet med en överlappande konsensus är att garantera ett rättvist samhälle genom att ge alla aktörer samma förutsättningar, medan man undviker att fastna i de frågor där inga lösningar, klagoranden eller beslut kan tas. Dessa frågor blir av den anledningen inte längre politiskt relevanta. Samhället stagnerar därför inte, utan kan gå framåt utan att betungas av konflikter. Se härtill Rawls 1993, 133-172. Se även Tagore 2010, 41-42.

⁵¹¹ MacIntyre förklarar att ett modernt liberalt samhälle kommer enligt Aristoteles tänkande sakna vänskap. Liberalismen framhåller en samhällsmodell som fungerar oberoende en gemensam föreställning om det goda. Istället förväntas en sådan strävan vara individens privata angelägenhet eftersom det ändå inte finns något sätt att avgöra vad detta goda kunde vara. Därför faller man tillbaka på t.ex. ett socialt kontrakt för att garantera medborgares säkerhet i en värld där en individ ställs mot ett annat. I den mån ett sådant samhälle har vänskap kommer det alltså att bygga på gemensam fördel mellan flera medborgare eftersom ingen gemensam föreställning om det goda kan gemensamt strävas efter eller upprätthållas. Följden av detta "ovänliga" samhälle är en oändlig värdepluralism som undviker att konfrontera de konflikter kring det goda denna pluralism orsakar (MacIntyre 2007, 156, 158).

en anledning till isolation. Istället betonas att olika folk är bundna till varandra i ett ömsesidigt utbyte av sådana praktiska och narrativa resurser som respektive folk förvaltar. Istället för att förstå varandra som motståndare, lever man istället som syskon. Man existerar alltså inte enbart tillsammans, man *lever* istället tillsammans.

Konflikter kan utifrån ett samexistensperspektiv uppfattas som ett problem, medan konflikter utifrån ett samlevnadsperspektiv uppfattas som en möjlighet. I det förra bör konflikter begränsas och t.o.m. undvikas. I det senare bör konflikter uppskattas och t.o.m. uppmuntras till. I Latours och MacIntyres tänkande blir konflikter som sagt en möjlighet istället för ett problem och utifrån deras tänkande kommer därför det offentliga livet vara ett där samlevnad framom samexistens fostras. För att samlevnad ska kunna vara möjligt är det däremot viktigt att arenan där konflikter konfronteras utgörs av ett mellanrum mellan öppenhet och stabilitet. Endast om det offentliga livet är öppet för konflikter och strävar efter stabilitet genom att söka vägar för att upplösa dessa konflikter, kan samlevnad fostras. För att inte sådana konflikter ska leda till våld kommer det även vara nödvändigt att fostra syskonskap i det offentliga livet. Det är nämligen som syskon som samhällets medborgare kan mötas för att tillsammans sträva efter det allmänna goda.

Det är därför uppenbart att syskonskap inte är något enkelt åtagande. Den kan enkelt korrumpas och börja handla om nytta eller tillfredsställelse. För att begränsa att aktörers egoistiska syften orsakar större eller mindre oordning i samhället, kommer det därför att finnas skäl att finna pragmatiska politiska lösningar, klargöranden och beslut. Dessa ska däremot präglas av en postsekulär pragmatisk politik så att inte dessa lösningar, klargöranden och beslut riskerar er hålla någon given stabilitet eller uppfattas som triviala. Den postsekulära pragmatiska politiken signalerar istället att arbetet för det allmänna goda ännu inte är färdigt. Det goda väntar bortom det man ännu känner till, och det är endast genom arbetet av bröder och systrar, som tillsammans strävar mot detta goda genom att i kärlek ge och få av det goda alla har att erbjuda, som detta okända goda kan eftersträvas.⁵¹²

Det syskonskap som framhålls kan inte förverkligas i dess fullhet eftersom det i praktiken inte blir möjligt att upprätthålla i alla situationer och i alla sammanhang. Samhällsaktörer kommer helt enkelt ibland utgå från nytta eller tillfredsställelse i sina samhällsrelationer. Trots detta behöver inte samhället välja att fostra en sådan avvikande form av syskonskap. Hur det praktiskt-strukturellt ska ske är svårt att ge ett svar på inom ramen för denna undersökning. Men i den mån arbetet för pragmatiska lösningar, klargöranden och beslut i det offentliga livet utgår från en betoning av samlevnad framom samexistens, kan dessa uppmuntra samhällsaktörer att fostra ett

⁵¹² Se s. 178-180 i denna undersökning. Se även MacIntyre 1999, 144.

komplett syskonskap. Samlevnad och samexistens kan av den anledningen förstås som två motpoler som visar vägen för samhällsbygget, där ena alternativet uppmuntrar aktörer att aktivt arbeta för det allmänna goda och där det andra förväntar sig att aktörer primärt söker efter personlig fördel.

Maktlöshet

Det som hittills sagts om syskonskap kan sammanfattas med Martin Luther Kings resonemang om broderskap som han förde i ett tal med rubriken "Remaining Awake Through a Great Revolution". I detta tal, som hölls i Washington 1968, presenterade King ett antal utmaningar han menade mänskligheten stod inför. Så som han förklarar i talet lever människan inför en revolution som orsakats av utvecklingen av teknologi, krigsapparaten och mänskliga rättigheter, som enligt honom radikalt kommer att förändra samhället och de relationer som uppstår mellan olika folk. Det han oroar sig för i anslutning till denna utvecklingsfas är att medborgarna ska "sova" medan revolutionen håller på att ske. Som han förklarar kommer varje revolution att kräva specifika attitydförändringar och han är rädd att en allmän sömn drabbat Amerika som hindrar att sådana attitydförändringar sker.⁵¹³

En av de stora förändringarna han nämner är att teknologiska utvecklingar har möjliggjort att olika folk kommit närmare varandra. Sådana som tidigare varit avskilda har nu funnit varandra tack vare att de numera relativt enkelt kan resa långa sträckor. Främlingen har blivit grannen. Trots att olika folk närmare sig varandra har däremot inte den rätta attityden till grannen fostrats i Amerika enligt King. Istället för att uppleva att man är sammanbunden kring samma öde, har man istället byggt murar kring sig själva. Av den anledningen menar King att det amerikanerna saknar är det broderskap som möjliggör att man inte ser ens granne som en potentiell fiende, utan som en del av samma arbete för en mera förträfflig värld: "Through our scientific and technological genius, we have made of this world a neighborhood and yet we have not had the ethical commitment to make of it a brotherhood".⁵¹⁴

Utan broderskap kommer Amerika enligt King att förbli sovande under revolutionen och inte lyckas fostra ett förhållande till den andra där man lyckas se att man lever i ett ömsesidigt beroendeförhållande till varandra. Enligt honom kan människan nämligen inte nå sin fulla potential om man inte låter sig bli formad av den andra:

⁵¹³ King 1968.

⁵¹⁴ King 1968. King uttryckte samma tanke i sitt tal när han tog emot Nobels fredspris: "Modern man has brought this whole world to an awe-inspiring threshold of the future. [...] [But there] is a sort of poverty of the spirit which stands in glaring contrast to our scientific and technological abundance. The richer we have become materially, the poorer we have become morally and spiritually. We have learned to fly the air like birds and swim the sea like fish, but we have not learned the simple art of living together as brothers" (King 1964).

For some strange reason I can never be what I ought to be until you are what you ought to be. And you can never be what you ought to be until I am what I ought to be.⁵¹⁵

Alternativet till broderskap enligt King blir en sådan alienation som leder till främlingskap och i värsta fall kärnvapenkrig. Om man förmår bli bröder och systrar kommer man däremot enligt Kings tänkande förstå att det goda inte erhålls genom att ta avstånd från varandra, utan genom att leva nära inpå varandra: "We must all learn to live together as brothers or we will all perish together as fools".⁵¹⁶

Kings resonemang är belysande för Latours och MacIntyres tänkande. Det goda som eftersträvas är inget som sker i isolation från varandra – samexistens är inget ideal för det offentliga livet. Istället sker det genom ett ständigt utbyte av det goda mellan olika syskon – samlevnad är det eftersträvsansvärda. Av den anledningen kommer syskonskap utmana sådana relationsbildningar i det offentliga livet som primärt utgår från *makt*.⁵¹⁷ Att föreslå att politik inte innehåller något element av makt skulle vara absurt, men utifrån Latours och MacIntyres tänkande kommer syskonskap primärt innehålla ett element av *maktlöshet*. Att gå in i det offentliga livet med självförtroendet att ens grundförutsättningar kan bestå kommer att vara en form av självbedrägeri. Det offentliga erbjuder nämligen ingen arena för stabilitet. Den kan endast erbjuda sådana konflikter som utmanar ens grundläggande förutsättningar samt uppmuntra till att dessa konfronteras. Trots att man hyser en inneboende längtan att dominera i det offentliga livet kommer man därför inte, utan att bedra sig själv, kunna undvika att "domineras" av den andra – man kan inte undvika att ta emot det utvecklingspotential den andra erbjuder; man kan inte undvika kravet av syskonskap.⁵¹⁸

(Över)tron att man förmår ha en sådan makt i det offentliga livet kan liknas vid det Taylor beskriver som "det buffrade självet". Taylor förklarar att det buffrade självet uttrycker en självförståelse där man förhåller sig till världen med en viss distans. Självet interagerar med världen som omger en, men man har förmågan att själv avgöra med vilken intensitet denna interaktion sker. "Buffern" som omsluter människan fungerar alltså grovt taget som en

⁵¹⁵ King 1968.

⁵¹⁶ King 1968.

⁵¹⁷ Jfr s. 144 i denna undersökning.

⁵¹⁸ En sådan maktlöshet beskrivs i filosofen Richard Kearneys tänkande som "poetisk". Det poetiska förstår Kearney som en kreativ process som människan blir del av i mötet med den andra och som uppmuntrar till ett utbyte av olika föreställningar om det goda. För att ett ändamålsenligt utbyte ska kunna ske mellan olika aktörer, betonar Kearney att det måste vara ett utbyte där man undviker att "äga" den andra. Det poetiska undviker att se den andra som ett medel för att uppnå sina personliga mål och öppnar istället en själv för det den andra har att erbjuda (Kearney 1988, 368-369).

mur som stänger ut oönskade intryck från omvärlden, och i den mån muren penetreras är det för att hon själv valt att släppa in det som försöker komma nära inpå hennes liv.⁵¹⁹

Ett buffrat själv kan aldrig leda till syskonskap eftersom den ständigt försöker få ett övertag i relationen. Bakom buffern betraktar individen det offentliga livet så att det förstås som en maktkamp mer än ett kärleksfullt utbyte mellan bröder och systrar. Och eftersom ett sådant syskonskap utgår från vilken personlig fördel hen kan erhålla från syskonen och inte från en jämn fördelning av det goda, kommer det utifrån Aristoteles tal om vänskap vara en avvikande form av syskonskap.

Taylor kontrasterar däremot det buffrade självet mot ”det porösa självet”, där människan tros leva under ständigt hot från yttre inflytande. Det betyder bl.a. att människan har begränsade möjligheter att hindra andras inflytande i ens liv, och kommer därför mer eller mindre motvilligt vara tvungen att påverkas av det som den andra erbjuder.⁵²⁰ I den mån det offentliga livet förutsätter ett komplett syskonskap, kommer det därför att fostra en ”porös” attityd mellan olika aktörer. Mellan bröder och systrar finns nämligen ingen buffer, enbart ett kärleksfullt utbyte av det goda i strävan efter större förträfflighet.

En porös offentlig arena kräver alltså att man underkastar sig det utvecklingspotential syskonskap kräver. MacIntyre skriver:

[It] is in important part through disagreement and conflict that the common life of such groups is enriched. For it is only through disagreement and conflict, only through aiming at conclusions that emerge from being tested by the most powerful counter-arguments available, that such groups are able to embody in their shared lives the rational pursuit and achievement of the relevant goods.⁵²¹

Att vara ett ”syskon” är därför ett riskfyllt åtagande. Man går in i det offentliga livet som en människa, men kommer ut som en annan.

⁵¹⁹ Taylor 2007, 41-42, 141; Taylor 2011b, 41.

⁵²⁰ Taylor 2007, 41-42; Taylor 2011b, 41. Jfr s. 56-57 i denna undersökning.

⁵²¹ MacIntyre 2006b, 207. Av den här anledningen anser MacIntyre att människan står i ett beroendeförhållande till varandra. Han menar att människan bär på en sårbarhet som uttrycks i ett behov av att ha gemenskap med andra. Att vara ensam innebär därmed inte styrka, utan enbart ensamhet inför de utmaningar livet ställer på en. Han skriver: ”[In] order to flourish, we need both those virtues that enable us to function as independent and accountable practical reasoners and those virtues that enable us to acknowledge the nature and extent of our dependence on others”. Han tillägger dessutom att ”[both] the acquisition and the exercise of those virtues are possible only insofar as we participate in social relationships of giving and receiving, social relationships governed by and partially defined by the norms of the natural law” (MacIntyre 1999, 155-156).

Detta betyder däremot inte att aktörer bör förhålla sig naivt till den andra och fördomsfritt ta emot *allt* ett syskon har att erbjuda. Ibland kommer det nämligen finnas goda skäl att markera en tydlig gräns för det som kan tolereras.⁵²² Inte sällan kommer denna form av motstånd att anknytas till en kritik av andra traditioner och en betoning av hur den egna traditionen skiljer sig från den andra.⁵²³ Detta är en aspekt som bl.a. vissa politiska teologer, liksom William T. Cavanaugh, tagit fasta på. Kyrkans liv kontrasteras ofta av dessa teologer mot den officiella, framför allt sekulära politiken, som förs i samhället. Kyrkans politik blir då ett politiskt *alternativ* i världen, där kyrkan med sin blotta närvaro i världen utmanar den dominerande politiken.⁵²⁴

⁵²² Det är t.ex. givetvis så att en viss politik inte fördomsfritt kan accepteras av en annan tradition bara för att där finns en potential till självinsikt och utveckling av sina grundläggande förutsättningar. Alla utvecklingar är nämligen inte nödvändigtvis *goda* utvecklingar, och det är begränsat vad en tradition kan lära sig från det som den upplever som ont. Att undvika syskonskap genom en fullkomlig ovilja att engagera sig med den andra kan t.o.m. vara det enda man kan göra för att konfrontera det onda. Fokus blir då inte vad den egna traditionen kan lära sig av den andra, utan hellre vad man anser den andra *måste* lära sig av den egna för att kunna skapa förutsättningar för ett ändamålsenligt utbyte. En sådan form av motstånd blev bl.a. relevant för kyrkan i Chile under Pinochet-regimen som aktivt torterade dissidenter eller potentiella dissidenter till regimen. Som Cavanaugh visar i boken *Torture and Eucharist* (1998) mötte kyrkan denna tortyr genom att rikta ett allmänt förbud till alla som torterade från att delta i eukaristin. Ingen visste vem dessa torterare var, vilket betydde att det inte fanns något sätt att kontrollera förbudets effektivitet. Som markering mot tortyr var däremot detta förbud viktigt eftersom det visade kyrkans tydliga avstånd mot det som uppfattades som ont. Se här till Cavanaugh 1998, 253-264. Se även MacIntyre 2006b, 214-216; Sigurdson 2006, 533-537.

⁵²³ Latour skriver att ett utmärkande drag hos nätverk, är att de innehåller sådana som aktivt försöker sammanfatta nätverkets innehåll i syfte att försvara det egna nätverket från andra nätverks inflytande. Dessa är nätverkens verkliga "sociologer" enligt Latour eftersom de är de som är mest lämpade att ge en övergripande förklaring om det sociala, så som det uttrycks inom nätverket. Dessa sociologers sammanfattning sker överlag alltid med beaktande av vem eller vad som inte kan ingå i nätverket. Av den anledningen formulerar de även enligt Latour en föreställning om den andra i syfte att kunna särskilja det som utgör de unika dragen i den egna traditionen. Se här till Latour 2005, 31-34.

⁵²⁴ Cavanaugh uttrycker en sådan förståelse av kyrkan när han skriver: "I am increasingly convinced that for Christians the only fruitful way of moving forward [...] is to tap the theological resources of the Christian tradition for more radical imaginings of space and time. No longer can we accept the positioning of Christian theology by secular political theologies in the name of a false and murderous civic peace. [...] Once the imaginations underlying modern political processes have been exposed as false theologies, we can begin to recover true theological imaginings of space and time around which to enact communities of solidarity and resistance" (Cavanaugh 2002, 4). När Ola Sigurdson diskuterar hur teologin engagerar sig i den offentliga politiken gör han en distinktion mellan två ytterligheter, "politisk teologi" och "teologisk politik". Den politiska teologin handlar om att förstå kyrkan som "sin egen politiska offentlighet [...] där staten eller samhället så att säga utgör en politisk offentlighet som kan bli aktuell i andra hand" (Sigurdson 2009, 19). Den politiska teologin uppfattar av den anledningen kyrkan som en skild politisk arena i förhållande till staten eller samhället, och kan därför påstås uttrycka en brist på syskonskap utanför den egna traditionen. Den teologiska politiken i sin tur uppfattar att kyrkan står i en nära relation till i synnerhet den offentliga

Det finns alltså en gräns för när syskonskap är möjligt. Däremot måste syskonskap förstås som idealet om man vill skapa ett samhälle som utgår från samlevnad. Det betyder inte att man naivt tänker att den andra och en själv delar samma föreställningar om det goda – ett syskon upplever nämligen fortfarande ett annat syskon som en *annan*. Däremot kommer inte detta annorlundaskap mellan syskonen att förstås som en ogenomtränglig ”buffrad” mur, utan som en möjlighet att lära känna nya aspekter av i första hand ens egna grundläggande förutsättningar och att utveckla dessa mot en mera förträfflig föreställning om det goda, för en själv och andra.

En avvikande form av syskonskap kommer att omöjliggöra en strävan efter det goda eftersom det undviker de konflikter som möjliggör en sådan strävan. Syskonskap i dess kompletta form tillåter däremot att man konfronterar konflikter kring det goda – det inget hoppet om att en bättre värld för alla väntar efter att konflikten konfronterats.

Detta hopp uttrycker sålunda en gräns för den kunskap om framtiden som syskonen tillsammans kan erhålla. De kan nämligen inte veta vad det goda är som de eftersträvar. De kan endast *hoppas* på det.

Hopp

När samhället blivit poröst kan syskonens strävan efter det goda påbörjas. Deras porösa tillvaro tvingar dem däremot att sättas i en situation där deras föreställningar om det goda konfronteras – en konflikt uppstår som tvingar syskonen att eftersträva en mera förträfflig föreställning om det goda. Eftersom det är en föreställning om det goda som *ska komma* har däremot syskonen ingen kunskap om den. Det enda som syskonen ännu kan se är konflikten och den konfrontation som måste ske. Latours beskrivning av den ovisshet som följer av en inklusiv offentlighet är värd att upprepa:

[We] do not fall upon someone or something, we do not land on an essence, but on a process, on a movement, a passage [...]. We start from a continuous and hazardous existence [...] and not from an essence; we start from a presenting, and not from permanence.⁵²⁵

Denna slutsats kan upplevas otillfredsställande. Är ovisshet verkligen det bästa det postsekulära har att erbjuda? På vilket sätt är en sådan utveckling bättre? *Pessimism* inför en sådan slutsats blir naturlig. Denna pessimism kan

politiken, och teologins uppgift är av den anledningen att bidra till det politiska arbete som görs i samhället. Sigurdson konstaterar däremot att det i praktiken är svårt att göra en allt för tydlig distinktion mellan politisk teologi och teologisk politik eftersom båda formerna kommer oftast att framträda i relationen mellan kyrka och stat. Se härtill Sigurdson 2009, 17-22. Jfr Cavanaugh & Scott 2004, 2.

⁵²⁵ Latour 1993, 129.

ta olika form beroende på vem som uttrycker den, och i ljuset av denna undersökning blir den pessimism som de moderna, de postmoderna och det demokratiserade självet uttrycker av särskilt intresse.

De moderna är pessimistiska inför denna ovissa tillvaro som det postsekulära paradigmet påbjuder eftersom det inte erbjuder några garantier om att den skapar stabilitet i det offentliga livet. Vad är det som hindrar att de olika aktörerna i det offentliga livet tar till våld för att häva sin föreställning om det goda i det offentliga livet? Ska verkligen syskonskap vara tillräckligt för att hindra det? Att syskonen misslyckas i sitt kärleksfulla utbyte av det goda känns nämligen sannolikt. Vilka garantier finns i så fall att denna inklusiva offentlighet inte faller in i kaos?

De postmoderna är pessimistiska eftersom de inte anser att en gemensam strävan efter det goda någonsin kan leda till något gott som har universell legitimitet. Om alla aktörer utgår från olika rationaliteter, hur ska i så fall de någonsin kunna finna en sådan gemensam vilja att sträva efter det allmänna goda? Vilket syfte spelar ens ett sådant arbete? Att finna det allmänna goda? Vad är detta goda? Hur ska man veta när man hittat det? Vem avgör när det erhållits? Den enda rimliga reaktionen enligt de postmoderna, i ljuset av mångfalden av olika föreställningar om det goda, blir parodi.

Det demokratiserade självet är i sin tur pessimistiskt eftersom hen tror att denna offentlighet kommer att tvinga hen till sådana åtaganden som hen inte samtyckt till. Hur ska man kunna upprätthålla en sådan offentlighet i längden? Kommer inte folket i slutändan göra uppror mot dessa tvingande krav? Det demokratiserade självets pessimism utgår därför från en oro att den offentlighet som skapas kommer att ställa sådana krav på hen som hen inte är beredd att anamma. Hen har länge förlitat sig på att de åtaganden hen tar på sig är sådana som hen samtyckt till. Hur ska hen kunna acceptera en sådan offentlighet som följer av det postsekulära paradigmet utan att veta vilka krav som ställs på hen på förhand?

De modernas, de postmodernas och det demokratiserade självets pessimism är förståelig eftersom den offentlighet som föreställts utifrån primärt Latours och MacIntyres tänkande i denna undersökning är på många sätt naiv. Däremot har även denna undersökning visat utifrån ett postsekulärt perspektiv, att den offentlighet "pessimisternas" rationalitet skapar, har vissa brister som måste utmanas. Den stabilitet de moderna föreställer kommer nämligen inte i längden att kunna hålla alla hybrider borta från det offentliga livet. Den parodiska hållning de postmoderna utgår från trivialiserar alla försök att sträva efter det goda. Det demokratiserade självet i sin tur saknar tillgång till sådana resurser som möjliggör en aktiv strävan efter det allmänna goda.

De må alltså vara pessimistiska, men ur ett postsekulärt perspektiv finns det även skäl att vara pessimistisk till den offentlighet som de föreställer.

Deras förslag har i ljuset av denna undersökning visat sig vara otillräckliga, vilket pekar på behovet av att föreställa en ny offentlighet – en som präglas av frihet, jämlikhet och syskonskap. Detta är ett behov som inte bara föds ur pessimisternas otillräcklighet, utan även ur det konkreta kravet som religionens återkomst innebär. Status quo är inte längre något alternativ, utan västvärlden är tvungen att föreställa en ny offentlighet som dels förmår konfrontera den utmaning som religionens återkomst innebär, dels förmår undvika de brister som den offentlighet pessimisterna föreställer har.

Denna undersökning är en del av det arbetet. Resultatet av undersökningen är måhända naivt – det vore att lura sig själv om man trodde att det är enkelt att skapa den offentlighet som föreställts. Däremot är *nu* en tid för att vara naiv. Det postsekulära paradigmet öppnar för att tänka stort. Det erbjuder en möjlighet att föreställa en ny offentlighet. Det erbjuder en konflikt som måste konfronteras, och hoppet är att den offentlighet som föreställs efter denna konfrontation är god. När Latour kommenterar den möjlighet som Europa av den här anledningen ställts inför, skriver han:

[Det] är Europas möjlighet, Europas plikt, Europas ansvar att först ge sig i kast med [detta] osäkra [projekt] [...]. Om vi européer har fått slita hårt för att lära oss hur svårt det är att bygga det gemensamma goda på grundval av så många krigande nationalstater, så har vi en unik kompetens att, förmodligen också denna gång efter hårt slit, lära oss hur man bygger en gemensam värld utifrån konkurrerande kosmogram. Bara de som har uppfunnit det förtida enandet av hela världen med hjälp av en imperialistisk natur kan nu [...] till slut betala priset för det gradvisa, försiktiga, blygsamma och långsamma sammanfogandet av en gemensam värld, den process som är politikens nya namn.⁵²⁶

Arbetet för en ny offentlighet kommer att vara svårt, långt och frustrerande och därför måste det naiva balanseras med en nykter realism. Men om man vågar tro på syskonens förmåga att tillsammans arbeta för det allmänna goda, vågar man även hoppas att det goda väntar efter alla konflikter som oundvikligen kommer att ske.

Det hopp som syskonen delar ska däremot inte förväxlas med optimism. Som filosofen Gabriel Marcel förklarar finns det nämligen en skillnad mellan hopp och optimism. Han förklarar att optimism rör sig i sfären mellan rädsla och begär, där man har begär för det som är X och är rädd för det som är X. Optimisten är av den anledningen en som är medveten om vad hen är rädd för, medan hen på samma gång begär något annat. Till skillnad från pessi-

⁵²⁶ Latour 2006, 78. Latour skriver även vid ett annat tillfälle: "The common world is not behind us and ready made [...] but ahead of us, an immense task which we will need to accomplish one step at a time" (Latour 2002, 29).

misten lever däremot optimisten med tron att det hen begär kommer i slutändan att nås.⁵²⁷

Litteraturvetaren Terry Eagleton uttrycker sig negativt om optimism och kallar den t.o.m. ”banal”. Optimism är enligt honom en naiv form av hopp eftersom den endast känner lycka inför, som han skriver, ”a lovely vision of the world which everyone is expected to fall in love with”. Denna optimism förmår däremot inte se sådana ”nyanser” som öppnar för en radikalt annorlunda objekt för hoppet än det som optimisten redan känner till. Eagleton skriver: ”[Optimism] spreads a monochrome glaze over the whole world, blind to nuance and distinction [and the] card-carrying optimist responds to everything in the same rigorously preprogrammed way, and so eliminates chance and contingency”. För optimisten kommer slutet att vara determinerat och är, som han skriver, ”destined with preternatural predictability to work out well, and for no good reason whatsoever”.⁵²⁸ Optimism kommer av den anledningen utifrån Eagletons tänkande inte att utgå från att samhället är poröst eftersom det goda man hoppas på inte kommer utifrån det gemensamma utbytet mellan syskon, utan från en förutbestämd föreställning om vad det goda är.

Enligt Marcel känner däremot den som hoppas inte till något X, vilket betyder att dess essens inte är hopp *om* X, utan *att hoppas*. Den som hoppas accepterar därför inte situationen som den är, men förväntar sig att den kommer att ändras. Hen kan föreställa sig att det finns en bättre framtid utan att veta vad denna framtid för med sig.⁵²⁹

Filosofen Jonathan Lear har beskrivit en sådan form av hopp som ”radikal”. Så som han förklarar är risken med konfliktsituationer att man faller in i stor misär. Dessa kommer särskilt när den kultur som man är del av ställs inför en kollaps som radikalt utmanar de grundförutsättningar som finns i samhället.⁵³⁰ En sådan radikal kollaps kommer därför att kräva ett motsvarande hopp som är lika radikalt. Anledningen till att han beskriver detta hopp som radikalt är för att kollapsen gjort ens förmåga att förutspå framtiden omöjlig. Det förflutna som man varit del av har blivit blott ett minne eftersom det sammanhang som tidigare erbjöd en stabil riktning för ens liv har nu

⁵²⁷ Se härtill Marcel 1970, 28-32.

⁵²⁸ Eagleton 2015.

⁵²⁹ Se härtill Marcel 1970, 28-32. Av den anledningen kommer hopp enligt Lear att kräva en hel del mod. Utifrån Aristoteles tänkande förklarar han att optimism inte kräver något mod eftersom man förmår förutse vad framtiden för med sig. Hopp kräver däremot mod eftersom det är endast i situationer där man står inför det okända som man förmår vara modig. Se härtill Lear 2006, 93, 108-117.

⁵³⁰ Jfr s. 166-167 i denna undersökning. Det exempel i *Radical Hope* (2006) som Lears tänkande utgår från är livsödet av Crow Nation, en indianstam i Amerika. Efter att bufflarna ”försvann” ställdes de inför en radikal förändring som inte hade något givet svar. Lear menar däremot att det var ur deras sårbarhet som ett radikalt hopp kunde växa fram. Se härtill Lear 2006, 92-94.

gått förlorat, och man kan inte längre lika tydligt se vart ens liv är på väg. För att denna kollaps inte ska stanna vid misär måste därför en ny framtid eftersträvas. Att hoppas i den situationen kommer därför vara det som tillåter att man aktivt går framåt istället för att ge upp. Vad man hoppas på är däremot inte känt. Lear skriver:

What makes this hope *radical* is that it is directed toward a future goodness that transcends the current ability to understand what it is. Radical hope anticipates a good for which those who have the hope as yet lack the appropriate concepts with which to understand it.⁵³¹

Radikalt hopp handlar om att tro på framtiden utan att veta vad den framtiden för med sig. Man förhåller sig däremot inte till denna framtid med en djup pessimism. Istället är det ett hopp som är, som han skriver, ”committed to the bare idea *that something good will emerge*” trots att ”one’s thick understanding of the good life are about to disappear”.⁵³²

Utifrån Lears tänkande kan det postsekulära paradigmet förstås som en anledning att föreställa en ny framtid. Hoppet hindrar att religionens återkomst leder till misär inför kollapsen av den föreställda offentlighet som västvärlden utgått från. Istället ska hoppet aktivera syskonen att eftersträva en ny framtid – en som är bättre än den man lämnat efter sig. Ur hans tänkande framgår även att det inte är säkert hur denna framtid föreställs. Jag kan inte föreställa mig vad jag kommer att uppleva som gott efter en konfrontation av andra föreställningar om det goda. På sin höjd kan jag ana hur det goda kan föreställas, men överlag är detta goda okänt för mig. I den mån jag har hopp behöver däremot inte min okunskap leda till ett bristande engagemang för det goda. Hoppet kan istället rikta mig mot det okända goda, och min okunskap kan uppmuntra mig att bli ödmjuk över min förmåga att redan nu förstå vad detta goda är. Som Marcel skriver: ”[The] only genuine hope is hope in what does not depend on ourselves, hope springing from humility and not from pride”.⁵³³

Eftersom det framtida goda erhålls i konfrontationen av olika föreställningar om det goda, är det endast tillsammans med syskon som mitt hopp kan uppfyllas. Utan dem skulle jag nämligen vara tvungen att söka efter det goda isolerad från dem som förmår hjälpa mig att komma ur misär och istället föra mig mot förträfflighet. Utan dem har jag enbart ensamhet och vilsenhet.

⁵³¹ Lear 2006, 103-104.

⁵³² Lear 2006, 94. Teologen Jürgen Moltmann beskriver hopp på ett liknande sätt. Han skriver: ”Hope makes us ready to bear the ‘cross of the present’. It can hold to what is dead, and hope for the unexpected. It can approve of movement and be glad of history” (Moltmann 1993, 31).

⁵³³ Marcel 1970, 32.

En kritisk fråga måste avslutningsvis ställas i ljuset av religionens återkomst. När det offentliga livet öppnar sig för att religioner ger sitt bidrag för det allmänna goda, innebär det i så fall att det goda som föreställs präglad av en religiös metafysik? Uttryckt på ett annat sätt: är det mål som syskonens hopp riktas mot i själva verket Gud? Om svaret är ja, har i så fall syftet med denna undersökning hela tiden varit att ”återförtrolla” västvärlden genom att skapa argumentativa förutsättningar för att återinföra föreställningen om Guds suveränitet i det offentliga livet?

Utifrån de insikter som denna undersökning bidragit med måste svaret på den frågan vara nej. Det postsekulära paradigmet innebär onekligen att Gud så att säga återvänder till det offentliga livet i och med religionens återkomst – man bävar igen inför Guds namn.⁵³⁴ Detta innebär även att de frågor som är av intresse för många religiösa ges igen utrymme i det offentliga livet, och den praktik och det narrativ som religiösa traditioner förvaltar kan förstås som resurser för syskonens strävan efter det goda. Däremot innebär inte religionens återkomst nödvändigtvis en återförtrollning av världen.⁵³⁵ Istället innebär det postsekulära ett synliggörande av både religiösa och icke-religiösa föreställningar om det goda i det offentliga livet samt en betoning av att *alla* dessa innehåller viktiga resurser för det allmänna goda.⁵³⁶ För att det ska kunna ske måste den liberala sekularismen som dominerar i samhället utmanas. Ur Latours perspektiv störtades de moderna ur vaktornet i och med att de inte längre kunde hindra den fria rörligheten av hybrider i det offentliga livet. Religionens återkomst kan därför förstås som en seger av hybrider över de modernas rening mellan natur och samhälle.

Hybrider är däremot inte enbart religiösa. Religiösa hybrider har eventuellt i och med religionens återkomst bidragit mer än många icke-religiösa hybrider till att utmana den sekulära rationalitetens dominanta ställning i västvärlden. När väl den liberala sekularismen utmanas, är det däremot inte självklart att någon religion nu förvaltar en föreställning om det framtida goda som kan anammas av andra. Det enda man kan veta är att det goda är något nytt; något okänt; något som väntar bortom konflikten, men som inte enkelt kan ringas in; något man *hoppas* på.

I den mån det postsekulära paradigmet kan förstås som en återgång till metafysik är det alltså en metafysik som betonar människans begränsade förmåga att nå kunskap om det goda. Personligen skulle jag gärna som kristen vilja hävda att detta okända goda som mänskligheten eftersträvar är Gud

⁵³⁴ Se s. 13 i denna undersökning.

⁵³⁵ Det är däremot värt att påpeka att postsekularitet *kan* förstås på det sättet. Detta begreppsbruk är särskilt vanligt för att förstå den förnyade synlighet som olika konstformer ger till frågor som berör religiositet. Se härtill Beckford 2012, 5-6.

⁵³⁶ Se härtill Siam-Heng 2010, 32-34.

eftersom han utgör för mig det yttersta uttrycket för detta ”okända” goda.⁵³⁷ Eftersom det offentliga livet utifrån det postsekulära paradigmet engagerar både religiösa som icke-religiösa är det däremot inte givet att det goda som eftersträvas kommer att vara förankrat i det som man överlag identifierar som religiösa grundförutsättningar.⁵³⁸ Om jag ska kunna vara ett syskon i det offentliga livet måste jag därför vara öppen för idén att den föreställning om det goda jag nu har kan utvecklas i konfrontationen med andra syskon. Syskon erbjuder mig ingen stabilitet, endast konflikt, och jag kan inte veta vad denna konflikt kommer att föra med sig.

Trots att tanken för tillfället känns omöjlig och rent av förfärlig för mig, kommer jag alltså eventuellt tvingas överge min gudstro inför en mera förträfflig föreställning om det goda. Det postsekulära erbjuder nämligen inte religiösa någon trygg tillvaro där man fritt kan utöva sin religiositet – en sådan möjlighet hade redan liberalismen ordnat i det privata. Istället innebär det postsekulära en riskfylld tillvaro där jag och alla andra ”religiösa” kan tvingas inse att våra grundläggande föreställningar om det goda är otillräckliga.

Utifrån de insikter som Latour och MacIntyre erbjuder är det däremot en risk som är värd att ta. Konflikterna är nämligen inte ett problem, utan erbjuder en möjlighet till förträfflighet. Att min gudstro utmanas är av den anledningen inte nödvändigtvis skäl till förtvivlan. Istället är den en anledning till hopp om att en mera förträfflig föreställning om det goda väntar mig och alla mina bröder och systrar.

⁵³⁷ En sådan tanke tangerar den apofatiska teologin. Se härtill Coakley 2013, 44-46. Se även Williams 2014.

⁵³⁸ Av den anledningen är jag personligen sympatiskt inställd till teologen Jürgen Moltmanns beskrivning av hopp där hoppet är det som förmår rikta människan – särskilt någon som är i misär – mot Gud. Se härtill Moltmann 1993, 31-32. Till skillnad från Moltmanns förståelse av hopp är däremot inte den beskrivning av hopp som ges här beroende av en föreställning om Gud. Oberoende om man är religiös eller inte kan alla syskon dela samma hopp. Hur detta hopp föreställs kommer däremot vara bundet till den rationalitet man utgår från. Jag som är kristen kan därför likt Moltmann betona att det yttersta goda människan hoppas på är Gud, medan någon som inte är kristen kommer att föreställa detta goda på ett annat sätt. I den mån man engagerar sig för det allmänna goda med en stor mångfald av offentliga aktörer, kommer det däremot inte att finnas några garantier att den föreställning om det goda man har kan bestå.

Kapitel 7

Barbarerna kommer att rädda oss

Enligt Aristoteles tänkande var barbarer en avart till den autentiska människa en *polis* möjliggjorde. Eftersom barbarer enligt honom saknade en förankring i en *polis* levde de sina liv på ett sätt som gjorde det omöjligt för dem att skapa politiska relationer. Greker hade däremot enligt Aristoteles en sådan relation till en *polis* som möjliggjorde att den enskilde greken kunde fungera som en aktiv aktör i det offentliga livet, medan hen på samma gång underställde sig andras auktoritet. Detta gjorde grekerna till fria aktörer, medan barbarerna var fångna i ett liv där de aldrig kunde sträva efter det goda.⁵³⁹

I det antika Grekland var det därför förstäeligt varför man kunde kalla någon som inte uppvisade den korrekta efterföljelsen av dygder för en ”barbar”. Samhällets framgång vilade enligt Aristoteles tänkande på det korrekta utövandet av dygder, och om samhället fylldes av sådana dygdefattiga individer skulle samhället kollapsa. Det skulle vara ett samhälle fyllt av barbarer som endast strävade efter personlig vinning istället för det allmänna goda.

MacIntyre kommenterar att Aristoteles grundläggande premisser om barbarer är riktig. Endast genom att vara del av ett sammanhang kan man fostras i sådana dygder som gör att man kan vara en aktör som strävar efter det goda. Däremot är han med rätta kritisk till Aristoteles nedlåtande attityd till barbarer rent generellt. Enligt Aristoteles saknar nämligen barbarer de rätta dygderna inte enbart för att de inte är del av någon *polis*. De saknar dem även för att de inte har *förmågan* att erhålla dessa dygder. Aristoteles menar därför att barbarerna var ett underlägset folk vars inflytande en *polis* måste försvara sig mot.⁵⁴⁰

I dess värsta former kan den liberala sekularismen fostra en attityd till bl.a. religiösa där dessa förstås som barbarer. Inte nog med att religiösa har lojalitet till sådana sammanhang som inte är förenliga med en modern

⁵³⁹ Se härtill MacIntyre 2007, 158-159.

⁵⁴⁰ MacIntyre 2007, 159.

världsbild, de innehar även en sådan mentalitet som hindrar dem från att kunna verka civiliserat och rationellt i offentligheten. De religiösa barbarerna förstås då som en förmodern avvikelse som präglas av fanatism och som styrs utifrån illusioner.

Tack och lov är en sådan radikal attityd till religiösa i ett liberalt samhälle relativt sällsynt. Däremot kan en sådan attityd påträffas i det liberala samhället i den mån religion ses som ett problem. Ett samhälle fyllt av barbarer lever alltid med risken för oordning och även våldsam konflikt. Barbarerna måste därför hållas borta från det offentliga livet och avvisas till en privat sfär i tillvaron. Genom religionens återkomst har barbarerna däremot inte låtit sig hållas utanför det offentliga livet. De har börjat erövra moderna västerlänningars områden och radikalt ändrat förutsättningarna för den västliga politiken genom att hota den liberala värdegrund som en västlig offentlighet utgår från.

Om man förenklar situationen innebär denna inströmning av barbarer till det offentliga livet att västvärlden ställs inför ett val: antingen upprättar man tjockare och högre murar kring det offentliga livet som hindrar barbarerna när de stormar vaktornet, eller så låter man dem komma in för att bidra till formandet av en mera förträfflig offentlighet. För att finna svar på vilketdera alternativet som är det riktiga behöver västvärlden däremot inte söka sig längre än till liberalismen själv. När Charles Taylor argumenterar för frihet, jämlikhet och broderskap behöver man nämligen inte förstå det som att han för in något nytt i det offentliga livet. Istället bör man förstå det så att han åter förankrar politiken i sådana värderingar som är grundläggande för liberalismen.⁵⁴¹ Av den anledningen är det värt att påpeka att slutresultatet för denna undersökning inte nödvändigtvis är en kritik av liberalismen i sig. Som politisk filosofi kan den fortfarande ge viktiga bidrag för att förstå hur en god offentlighet kan föreställas, och att barbarerna klättrat över murarna in i det offentliga livet behöver inte primärt förstås som en händelse som radikalt utmanar västliga värderingar. Istället kan det förstås som en händelse som *påminner* västvärlden om sådana värderingar som man länge förvaltat. De kan påminna om en offentlighet där individ är *fri* att välja och välja bort religion. Oberoende om hen väljer att följa en religiös eller icke-religiös rationalitet ska hen ändå tillåtas fungera som en *jämlig* aktör i det offentliga livet. För att inte en sådan tillåtande attityd av olika och ofta motstridiga föreställningar om det goda ska leda till våldsam konflikt, påminner barbarerna även att det är genom att arbeta tillsammans som *syskon* som det allmänna goda kan eftersträvas.

Det finns alltså redan resurser i det liberala samhället för att skapa den inklusiva offentlighet det postsekulära paradigmet påbjuder. Däremot kommer västvärlden ha begränsad förmåga att återupptäcka dessa värden om det

⁵⁴¹ Se här till Taylor 1994, 60-61. Jfr Caputo 2001, 60-61.

offentliga livet präglas av liberal sekularism och de emancipatoriska principer som den utgår från. Dessa kan nämligen endast förstå barbarernas nya synlighet i det offentliga livet som ett problem. För att möjliggöra att en ny offentlighet föreställs måste därför dessa principer utmanas. Som ett led i det arbetet har jag i denna undersökning primärt utgått från Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande som kan förstås som ett försök att utmana liberal sekularism.

Sammanfattning

I undersökningens första del diskuterades och utmanades den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip genom Latours tänkande. Utifrån Latours beskrivning av de moderna beskrev jag i kapitel 2 grundförutsättningar för den moderna rationaliteten. Det är specifikt utifrån denna rationalitet som den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip kan göras begriplig eftersom den dels särskiljer religiös rationalitet från sekulär rationalitet, dels skapar sådana argumentativa förutsättningar som gör att man kan identifiera vad som utgör en god sekulär rationalitet. För att förankra de modernas rationalitet till en utvecklingshistoria, utgick jag primärt från den beskrivning Taylor ger i boken *A Secular Age*.

Taylor förklarar att inträdet av en sekulär tidsålder markeras av ett brott med den naiva tidsålder som företrädde den. Genom att förhålla sig till världen som om Gud inte finns kunde människan upptäcka sådana vägar för att nå kunskap om det goda som inte var förankrat i religiös rationalitet. En sådan upptäckt var nödvändig eftersom den erbjöd en förståelse av världen som befriade människan från illusioner. Lika anmärkningsvärt var däremot att denna upptäckt kunde befria samhället från i synnerhet religiöst våld genom att förankra det offentliga livet i sekulär rationalitet istället för i religiös rationalitet. Den sekulära rationaliteten påstods förhålla sig neutralt i förhållande till olika motstridiga föreställningar om det goda, och kunde därför fungera som en medlare mellan olika religioner och begränsa att deras konflikter leder till våld. Utifrån denna bakgrund kan Latours beskrivning av de modernas rationalitet förstås.

Latour förklarar att den moderna rationaliteten utgår från en separation av det mänskliga från det icke-mänskliga. Enligt Latours tänkande är moderniteten av den anledningen en upptäckt av två skilda vägar för att nå kunskap om det goda. Den ena vägen söker efter den kunskap om det goda som naturen, en sfär som fungerar oberoende människan, erbjuder. Den andra vägen söker efter den kunskap om det goda som samhället, en sfär som fungerar oberoende det icke-mänskliga, erbjuder. Denna separation ger upphov till två offentliga institutioner vars syfte är att rena natur och samhälle från varandra, laboratoriet och det politiska systemet.

Det är framför allt genom den kunskap om det goda som dessa två institutioner erhåller om det naturliga och det samhälleliga som de moderna förmår erhålla en dominant position i det offentliga livet. Detta sker dels genom att dessa institutioner visar vilka offentliga angelägenheter som hör till respektive sfär i tillvaron genom rening, dels genom att identifiera vilka alternativa vägar för att nå kunskap om det goda som är avvikelser till den moderna rationaliteten. Den senare funktionen för de moderna institutionerna beskriver Latour som ytterligare en praktik, översättning. Översättningens syfte är att synliggöra hybrider. En hybrid representerar för de moderna en förmodern kvarleva eftersom den inte kan kategoriseras som ett mänskligt eller icke-mänskligt fenomen. Ett av de största uttrycken för sådan hybridisering är religion som i sin praktik och teologi inte klarar av att skilja det mänskliga från det icke-mänskliga. De modernas lösning för att hantera denna kvarleva är att förpassa den till en privat sfär i tillvaron där dess möjligheter att orsaka någon större skada för arbetet mot en modernare värld kan begränsas.

Syftet med de offentliga institutionerna är att möjliggöra att det offentliga livet kan gå mot en modernare verklighet. Den offentlighet som utgår från den rationalitet som dessa institutioner upprätthåller kommer av den anledningen enligt de moderna förstås som ett uttryck för framsteg, eftersom dessa förmår separera det offentliga livet från en förmodern tid som varit. Om separationen mellan det mänskliga och icke-mänskliga inte kan göras så som de moderna föreställer sig, skulle däremot de modernas offentliga legitimitet utmanas – deras institutioner skulle förlora sin auktoritet och deras privilegierade ställning i det offentliga livet skulle ifrågasättas. Latour erbjuder en sådan utmaning av den moderna rationaliteten.

En anledning till att Latour utmanar de moderna är för att den moderna rationaliteten skapar ett maktförhållande i det offentliga livet där de moderna förmår utesluta dem som de anser är förmoderna. Däremot kan den moderna rationaliteten enligt hans tänkande även utmanas eftersom den inte i praktiken kan fungera. Latour förklarar att hybrider som förpassats in i en privat sfär i tillvaron har börjat få förnyad synlighet. Denna förnyade synlighet visar enligt honom att det finns offentliga angelägenheter som inte kan renas som en fråga som berör enbart natur eller samhälle. Det innebär att projektet att rena det offentliga livet från hybrider misslyckats, vilket även gör att man måste ifrågasätta om den moderna värld som de moderna eftersträvar i själva verket någonsin kan existera. Den ser mera ut som en avlägsen dröm som man måste vakna upp från.

Det är däremot en dröm som motiverar att de moderna ges en privilegierad ställning i det offentliga livet, och för att utmana denna framhåller Latour att de moderna i själva verket aldrig varit moderna. Eftersom den moderna rationaliteten inte förmår hantera mångfalden av hybrider i det

offentliga livet, finns det nämligen inga skäl att förstå denna som en mera förträfflig rationalitet än någon annan. Tvärtom kommer många offentliga angelägenheter att vara omöjliga för de moderna att hantera eftersom de inte kan lösas genom en preliminär reningsprocess. När ingen längre är modern kan därför det som moderna beskrivit som hybrider och det Latour beskriver som deras kvasi-objekt värderas och jämföras med varandra i det offentliga livet, så att en förnyad strävan efter det allmänna goda kan göras.

Latours betoning av att de moderna inte är moderna förmår även möjliggöra att två andra narrativ som den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip utgår från och upprätthåller diskuteras – narrativen om det sekulära och den religiösa andra. För att effektivt kunna utmana den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip måste även dessa två narrativ ifrågasättas. Latours tänkande möjliggör detta genom att visa att den moderna rationaliteten inte behöver ha någon privilegierad ställning i det offentliga livet, vilket i sin tur innebär att det inte är självklart att de narrativ som de moderna upprätthåller måste ses som givna. Eftersom Latour inte i någon större utsträckning diskuterar dessa narrativ, utgick jag primärt från William T Cavanaugh's tänkande. Han visar att föreställningen om att de moderna är sekulära utgår från att en separation mellan det religiösa och det sekulära kan göras. Däremot visar hans beskrivning av sekulära liturgier att de moderna har behov av sådan praktiker som i praktiken inte kan särskiljas från religiösa praktiker. Cavanaugh argumenterar även för att de modernas tal om religion utgår från en tidigare konstruktion av det religiösa, vars funktion är att särskilja ett visst folk med en viss rationalitet från en sekulär rationalitet. Denna uppfinning av religion motiverar sekularitetsprincipen eftersom det är tack vare den man kan undvika sådant irrationellt religiöst våld som det liberala samhället påstås kunna begränsa (ibland även genom att bruka ett rättfärdiggjort sekulärt våld).

För att den givna ställning som den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip har i det offentliga livet effektivt ska kunna utmanas, kan inte någon längre vara varken modern, sekulär eller religiös. När ingen längre kan anamma någon av dessa identiteter, framträder istället den som en princip vars funktion är att skapa argumentativa förutsättningar som möjliggör en separation mellan primärt sekulär rationalitet och religiös rationalitet. Om denna princip tillåts dominera i det offentliga livet kommer alltså det offentliga livet vara ojämnt, särskilt för de religiösa, eftersom den ger sekulär rationalitet en privilegierad ställning. Genom att utmana de tre narrativ som upprätthåller den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip blir jämlikhet möjligt igen eftersom det inte finns några argumentativa resurser för att särskilja en viss grupp människor från det offentliga livet bara för att de inte är moderna och sekulära. Religiös rationalitet kan alltså bli jämlik med modern rationalitet i det offentliga livet.

I undersökningens andra del diskuterades och utmanades den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip genom MacIntyres tänkande. Enligt denna samtyckesprincip är individen fri i den mån hen har möjlighet att själv välja vilka sammanhang hen vill vara del av. Enligt MacIntyres tänkande fostrar däremot en sådan princip en självförståelse som han sammanfattar som ett demokratiserat själv.

Det demokratiserade självet är en följd av det MacIntyre beskriver som det liberala samhällets dragning mot en emotivistisk moralförståelse. Moral uppfattas enligt emotivismen som en fråga om personlig preferens och bör därför särskiljas från sådana faktaresonemang som utgör sanningar oberoende denna preferens. Av den anledningen argumenterar MacIntyre för att det sker en separation i det liberala samhället mellan individer som självständigt tillåts bestämma och eftersträva sina preferenser, medan det offentliga livet organiseras utifrån faktaresonemang. Utifrån MacIntyres perspektiv leder däremot en sådan attityd dels till en frihet där individen lämnas ensam och vilse i sin strävan att tillfredsställa dessa preferenser, dels till en frihet som mäktiga tillåter.

När det demokratiserade självet ges möjlighet att bestämma över sina preferenser förväntas hen själv ansvara för att förverkliga dessa. Detta projekt kan ha olika grad av framgång genom att antingen förpassa individen till ett liv som vagabond eller turist. Enligt Zygmunt Bauman saknar vagabonden medel för att tillfredsställa sina egna preferenser och kommer därför inte att kunna tillfredsställa dessa om inte någon annan erbjuder hen den möjligheten. Turisten är däremot en som har medel och förmågan att betala för att hans preferenser ska bli tillfredsställda. Av den anledningen blir hen ett ideal i det liberala samhället eftersom hen förmår ta det ansvar som den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip förväntar sig av hen. Vagabonden blir i sin tur ett varnande exempel för det liv som väntar det demokratiserade självet om hen skulle misslyckas.

Den privata sfären kommer enligt MacIntyres tänkande att fyllas av vagabonder och turister, medan det offentliga livet kommer att fyllas av byråkratiska ledare. Dessa ledare är primärt sådana offentliga tjänsteinnehavare som har ansvar för att organisera det offentliga livet, så att inte de demokratiserade självens strävan efter att tillfredsställa sina personliga preferenser leder till bl.a. våldsamt konflikt. De förmår fungera som sådana ledare i det offentliga livet eftersom deras auktoritet utgår från deras förmåga att konfrontera offentliga utmaningar utifrån fakta istället för personlig preferens. MacIntyre argumenterar däremot för att det inte finns några neutrala kriterier som kan avgöra vad som utgör en god lösning, ett gott klagörande eller ett gott beslut. Av den anledningen kommer de byråkratiska ledarna mer eller mindre medvetet att utgå från sina personliga preferenser när de tar

fram offentliga lösningar, klargöranden och beslut – något som dolts p.g.a. betoningen av att de utgår från faktaresonemang.

Enligt MacIntyre innebär detta att det offentliga livet kommer att organiseras av sådana demokratiserade själv som lyckats erhålla en sådan makt-position som tillåter dem att tvinga sina personliga preferenser på en bred allmänhet. Turisten, som kan liknas vid Friedrich Nietzsches övermänniska, kan därför erhålla en sådan offentlig position där hen förmår utöva kontroll över i första hand vagabonden. Den frihet den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip erbjuder är av den anledningen en som i bästa fall ger individen makt (turisten), men som i värsta fall leder till ett liv i ensamhet och vilsenhet, där individens frihet är en som mäktiga tillåter (vagabonden).

En sådan frihet kontrasterar MacIntyre mot en frihet som kommer från att vara del av ett sammanhang. Så som jag argumenterade innebär en sådan frihet att det demokratiserade självet fransäger sig ett liv som vagabond eller turist för att istället gå in i ett liv som pilgrim. Pilgrimens liv utmärks bl.a. av att hen står i ett beroendeförhållande till andra, i och med att detta liv kräver att hen får hjälp på sin resa och bekräftelse för att den resa som hen åtagit sig är rättfärdiggjord. Däremot är det mest avgörande karaktärsdraget med pilgrimen att resan hen åtagit sig har en riktning. Pilgrimen vandrar inte vilset eller utifrån en strävan att tillfredsställa sina preferenser. Istället har hen ett mål – ett *telos* – som hens handlande och tänkande riktas mot.

På ett liknande sätt menar MacIntyre att det demokratiserade självet måste söka sig till de sammanhang som förmår ge hen den riktning som gör hens liv begripligt. MacIntyre förklarar att svaret på frågan varför man handlar som man gör är att man ville nå något mål. Problemet med det demokratiserade självet är att hen inte förankrar sina liv i sådana sammanhang som kan förklara för hen varför ett visst mål är mera rättfärdigt än ett annat. Istället är det mål som eftersträvas enbart förankrat i personlig preferens, vilket innebär att ens handlingar och åsikter inte refererar till en etablerad rationalitet som kan ge svar på ”varför”.

Förutom att det demokratiserade självet måste göras till en pilgrim för att hens liv ska kunna bli begripligt, kommer hen även ha begränsad förmåga att engagera sig i det offentliga livet om hen tillåts utgå från personlig preferens. Enligt MacIntyres tänkande utgår ens förmåga att engagera sig med andra aktörer i det offentliga livet utifrån de praktiska och narrativa resurser som ens sammanhang erbjuder. Dessa sammanhang förklarar vad som utgör ett gott handlande och hur det goda kan beskrivas. Dessa fungerar även som utgångslägen för ens offentliga engagemang genom att erbjuda nödvändiga referensramar utifrån vilka andras praktiker och narrativ kan bedömas. Av den anledningen utvecklar MacIntyre en aristoteliskt inspirerad etik som vill förankra individen i sådana traditioner som förmår fostra hen i sådana prak-

tiker och narrativ som gör hens liv begripligt samt gör det möjligt för hen att vara en engagerad offentlig aktör.

En alternativ strategi till den MacIntyre föreslår kunde vara det som genom Latours tänkande kan beskrivas som postmodern parodi. Den utgår från att ingen föreställning om det goda någonsin kan erhålla någon universell legitimitet eftersom det inte finns något sätt att avgöra när en sådan föreställning om det goda erhållits. En sådan insikt är viktig i och med det postsekulära paradigmet eftersom den hindrar att det goda förstås som givet, vilket i sin tur utmanar försök till dominans av ett folk över ett annat. Den hindrar elitpolitik. Däremot problematiserar Latour denna parodi eftersom den trivialiserar gemensamma åtaganden för det allmänna goda i tron att sådana åtaganden aldrig kan leda till något annat än en flyktig föreställning om det goda. En sådan attityd riskerar att passivisera aktörers engagemang för det allmänna goda och bidra till att de i större utsträckning drar sig undan från varandra.

MacIntyres tänkande erbjuder ett svar till den postmoderna parodin genom att visa att det goda inte är något som aktörer förhåller sig godtyckligt till. Istället förhåller de sig till dessa föreställningar om det goda som deras traditioner förvaltar som om de hade universell legitimitet. Detta innebär även att aktörerna kommer att vara beredda att försvara dem i mötet med motstridiga föreställningar om det goda. Trots det framhåller MacIntyre att en traditions praktiker, narrativ och föreställningar om det goda kan utvecklas. Detta kan uppfattas som ett problem för traditionen, men enligt MacIntyre borde man förstå det som en möjlighet. Det är nämligen genom att traditioner förmår utvecklas som de kan vara livskraftiga i framtiden enligt MacIntyres tänkande. En tradition som vägrar utveckla sig måste därför leva en isolerad tillvaro eller t.o.m. gå under.

I undersökningens tredje del visade jag att Latour på ett liknande sätt som MacIntyre argumenterar för att det är genom att tillåta aktörer att vara medlare istället för intermediära som ett nätverk förmår skapa nya associationer till varandra. Medlande aktörer gör att nätverken utvecklas istället för att stagnera genom att undvika att göra associationer. Precis som MacIntyre framhåller därför Latour att konflikter inte bör förstås som ett problem, utan som en möjlighet att göra nya associationer där de tidigare inte fanns.

För både Latour och MacIntyre utgör därför konflikter en möjlighet istället för ett problem. Genom att konfrontera konflikter mellan olika aktörer kan man nämligen enligt dem finna resurser för utvecklingen av ens grundförutsättningar. Av den anledningen föreställer de sig ett samhälle som uppmuntrar aktörer att konfrontera konflikter istället för att undvika dem.

För att konflikter ska kunna värderas måste det offentliga livet präglas av öppenhet. På det sättet tillåts dessa konflikter ske, istället för att de undviks genom att hänvisa till en övergripande stabilitet i samhället. Däremot är inte

konflikten ett mål i sig, utan stabilitet söks genom en konfrontation. Av den anledningen präglas det offentliga livet utifrån Latours och MacIntyres tänkande av mellanrummet mellan öppenhet och stabilitet – om man uppfattar att det offentliga livet är öppet är det ett uttryck för en strävan efter stabilitet, och om man uppfattar att det är stabilt är det ett uttryck för att det ännu inte öppnats av en kommande konflikt.

En sådan offentlighet bär på utmaningen hur dessa konfrontationer ska kunna ske utan att de eskalerar till framför allt våld. Därför krävs syskonskap, vars syfte är att rikta oliktankande och olikhandlande syskon mot en allmän strävan efter det goda.

Utifrån Aristoteles tal om vänskap kan man skönja en komplett form av syskonskap som inte utgår från nytta eller tillfredsställelse. Istället är det ett syskonskap som utgår från ett gemensamt utbyte av det goda i kärlek. Syskonskap innebär därför att man vill det andra syskonet goda saker och att man förväntar sig att samma syskon vill dela med sig av det goda som hen själv förvaltar. Detta kommer att leda till en relation där man inte primärt försöker erhålla makt över den andra. Istället går man in i ett förhållande som primärt präglas av maktlöshet eftersom man inte har någon kontroll över hur konfrontationen med den andra kommer att påverka en.

Utifrån Aristoteles tänkande kan ett sådant komplett syskonskap erhållas eftersom man upplever att man strävar mot samma mål. Utifrån Latours och MacIntyres tänkande blir det däremot inte givet vad detta mål är. Detta innebär att aktörerna inte vet vilket resultat konfrontationen av en konflikt kommer att utmynna i. I den mån det är fråga om ett komplett syskonskap kommer däremot aktörernas strävan att konfrontera konflikten att präglas av hoppet om att arbetet kommer att bära god frukt.

En mera inklusiv offentlighet

Syftet med denna undersökning har varit att *analysera förutsättningar för hur en mera inklusiv offentlighet kunde föreställas utifrån ett postsekulärt paradigm med särskild hänsyn till religion som resurs*. Denna analys utgick från Charles Taylors betoning att en inklusiv offentlighet utgår från tre dygder – frihet, jämlikhet och syskonskap. Dessa dygder gav riktning för arbetet mot en sådan offentlighet som det postsekulära paradigmet påbjuder, medan Latours och MacIntyres tänkande erbjöd den huvudsakliga teoretiska grunden för att synliggöra hur dessa dygder kan förstås.

Det som framträdde ur denna undersökning var en föreställning om en offentlighet som är öppen för alla aktörer som önskar och är villiga att arbeta för det allmänna goda. Däremot uppfattas inte öppenheten som ett värde i sig. Istället ska denna ödmjukhet endast möjliggöra att konflikter mellan olika föreställningar om det goda konfronteras. Det är även en offentlighet som uppmuntrar individen att sträva efter det goda som del av ett samman-

hang, i och med att det är genom att vara del av ett sammanhang som hen får tillgång till sådana praktiska och narrativa resurser som möjliggör en sådan strävan. Utifrån det postsekulära paradigmet är det dessutom inte givet att religioner ska uteslutas ur det offentliga livet, utan deras resurser förstås istället som viktiga för arbetet mot det allmänna goda.

Denna ”postsekulära” offentlighet skiljer sig från den som den liberala sekularismen möjliggör, där det offentliga livet påstås kunna fungera i den mån man lyckas teknifiera relationerna mellan aktörerna. Det offentliga livet underställs genom liberal sekularism en sekulär rationalitet som påstås kunna erbjuda den stabila grund som hindrar att konflikter överhuvudtaget sker. Det offentliga livet kommer av den anledningen inte primärt att vara en arena där olika föreställningar om det goda värderas och konfronteras, utan en arena som aktivt försöker ta avstånd från värderingar för att istället framhålla att det offentliga livets organisering utifrån de teknisk färdigheter en eller flera aktörer erhållit.

Istället för en sådan teknifiering präglas en postsekulär offentlighet av fria aktörers aktiva strävan efter det allmänna goda. Man kan däremot inte på förhand veta vad detta ”goda” är som dessa religiösa och icke-religiösa aktörer eftersträvar i en sådan offentlighet. Aktörerna i det offentliga livet kommer istället tvingas leva en oviss tillvaro. Det enda de har är hoppet om att det goda väntar efter att deras konflikter konfronterats.

Det postsekulära paradigmet innebär en möjlighet för västvärlden att föreställa en ny offentlighet som är mera inklusiv. Denna möjlighet är en som bl.a. ”barbarerna” erbjudit västvärlden. Den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip och samtyckesprincip har försökt hålla religiös rationalitet utanför det offentliga livet. När religiösa barbarer nu strömmar in i det offentliga livet och religioners närvaro inte längre kan undvikas, har den liberala sekularismen utmanats. För att hantera barbarernas intrång är som sagt en strategi att försöka stärka de murar som omger det offentliga livet genom att tydligare betona de båda emancipatoriska principerna och skapa tydligare strukturer utifrån dessa. En alternativ strategi är däremot den Jürgen Habermas och Taylor föreslår – att låta barbarerna vara en aktiv del av arbetet för det allmänna goda.

Intressant nog kan man utifrån resultaten av denna undersökning argumentera att i den mån barbarerna tillåts vara en del av det offentliga livet, så upptäcker man att de aldrig varit barbarer överhuvudtaget. Deras grundläggande praktiker och narrativ avviker måhända från de som ”upplysta” västerlänningar utgår från. Däremot finns det i praktiken inga funktionella skillnader i hur deras liv uttrycks. Det finns därför inga skäl att förstå den moderna rationaliteten som en given grund för det offentliga livet. Tvärtom kan man inse att det finns frågor som den moderna rationaliteten inte förmår hantera. Utan barbarerna kommer därför det västerländska samhället vara

utan de resurser som möjliggör en konfrontation av de offentliga utmaningar som bl.a. religionens återkomst innebär. Från att den moderna individen likt Aristoteles trott att de religiösa barbarerna inte hade förmåga att fungera i det offentliga livet, insåg hen istället att det offentliga livet var beroende av dem.

Av barbarernas intrång följer därför en annan insikt. Den liberala sekularismens emancipatoriska samtyckesprincip hade frånskilt västerlänningen från de sammanhang som gjorde hens handlande begripligt och kunde ge livet en riktning. Att vara upplyst blev mer eller mindre synonymt med att vara en självständig aktör i det offentliga livet. Däremot innehöll inte självet någon räddning från barbarerna. Deras intrång visade den liberala individen att hen saknade rimliga svar på varför hen handlade som hen gjorde och varför hen hade vissa åsikter. Enligt Aristoteles utmärktes barbarerna av att inte vara del av någon *polis* och hade därför inte tillgång till någon föreställning om det goda. Men när barbarerna nu invaderat västvärlden har den liberala individen upptäckt att det var i själva verket *hen själv* som hela tiden varit barbaren. Det är hen som saknat en föreställning om det goda förutom den som hen själv valt. Hen har därför ”barbariskt” vandrat från preferens till preferens utan någon riktning och utan något sammanhang som kunnat vägleda hen i vilken åsikt eller handlande som är gott.

I en intervju med ABC Radio National uttryckte filosofen Gianni Vattimo att bl.a. det jag i denna undersökning beskrivit som liberal sekularismen, inte längre är en hållbar grundförutsättning för politiken i västvärlden. Av den anledningen måste nya politiska krafter komma in i västvärlden som utmanar de strukturer som nu visat sig vara otillräckliga för att konfrontera de utmaningar som världen står inför. Dessa menar han kommer att komma utanför västvärlden genom i första hand emigration och han säger därför: ”The barbarians will save us”.⁵⁴²

Som Habermas konstaterade har ett postsekulärt medvetande tilltagit i västvärlden bl.a. som en följd av emigrationen. ”Barbarerna” är här, och antingen kommer man att låta dem ”rädda oss” eller så låter man bygga högre murar för att hålla dem borta. Det är däremot osäkert om någon sådan mur någonsin kan upprättas. Sedan 2015 har bl.a. Europa sett en tilltagande inströmning av krigsdrabbade flyktingar som på vissa håll radikalt utmanar den stabilitet som erhållits. Främlingen har helt konkret blivit grannen. För att västvärlden ska kunna ta tillvara den lärdom som dessa och andra barbarer erbjuder och skapa en ny offentlighet i ljuset av det postsekulära paradigmet, kan inte västvärlden ”sova genom revolutionen” som Martin Luther King jr säger. Istället måste man aktivt arbeta tillsammans med dem för att på nytt föreställa en god offentlighet.

⁵⁴² Vattimo 2013. Se även Benso 2010, 212.

Hopp om en okänd framtid

För att undvika att västvärlden slumrar till och sover genom revolutionen, kan man återupptäcka och omtolka sådana dygder som utgör grundförutsättningar inom liberalismen – frihet, jämlikhet och syskonskap. Dessa ska inte förstås som en gång för alla givna dygder som aldrig kan bli utmanade. Dessa förmår däremot *tillfälligt* rikta arbetet mot en mera inklusiv offentlighet.

För att ytterligare hjälpa i arbetet för en mera inklusiv offentlighet har jag föreslagit några begreppsliga distinktioner. I fråga om vilka sorts relationer som det postsekulära paradigmet möjliggör i det offentliga livet kan en skillnad mellan samexistens och samlevnad göras. Samexistens uppmuntrar till sådana relationer som utgår från ömsesidig nytta eller tillfredsställelse. En sådan betoning kommer att skapa en offentlighet där konfrontationer mellan olika aktörer uppfattas som ett problem. Samlevnad i sin tur förstår dessa konfrontationer som en naturlig följd av att olika aktörer lever tillsammans och som en nödvändig förutsättning för att en strävan efter det allmänna goda ska kunna ske.

Trots att samlevnad utifrån de insikter som Latours och MacIntyres tänkande erbjuder bör förstås som ett ideal, kommer naturligtvis inte alla aktörer att vilja eller kunna anpassa sig efter detta ideal. Konflikter som har potential att ta det offentliga livet mot det allmänna goda kan upphöra att vara ett kärleksfullt utbyte mellan syskon och istället framkalla våld. Av den anledningen kommer det att finnas behov av att finna pragmatiska lösningar, klargöranden och beslut som hindrar en sådan eskalering av konflikterna. Däremot kan det variera avsevärt hur dessa pragmatiska lösningar, klargöranden och beslut förstås.

Ur det postsekulära paradigmets perspektiv finns det två avvikande former och en ändamålsenlig form av pragmatisk politik. En modern pragmatisk politik handlar om att finna sådana lösningar, klargöranden och beslut som kan ha universell legitimitet. En sådan pragmatisk politik skulle däremot lida av samma problem som den moderna rationaliteten lider av eftersom det inte finns några kriterier för att bedöma vilka lösningar, klargöranden och beslut som har universell legitimitet. Alternativt kan man därför framhålla en postmodern pragmatisk politik som innebär att alla lösningar, klargöranden och beslut är bundna vid en viss tid och plats och kan därför aldrig erhålla någon universell legitimitet. Däremot kommer en sådan pragmatisk politik riskera att bli en postmodern parodi. Av den anledningen blir den mest ändamålsenliga formen en postsekulär pragmatisk politik där pragmatiska lösningar, klargöranden och beslut förstås som delmål i en strävan efter det allmänna goda. Den pragmatiska politiken förstås då inte som ett mål i sig eller som ett trivialt projekt, utan dess funktion är att möjliggöra hoppet om en framtida strävan mot det allmänna goda.

Det är i första hand de med ett särskilt ansvar att komma med offentliga lösningar, klargöranden och beslut som kommer att vara betjänt av en sådan postsekulär pragmatisk hållning i den mån de vill arbeta för en mera inklusiv offentlighet. Det finns nämligen inget neutralt sekulärt språk som de kan ty sig till så som Habermas föreställer sig. Det finns inte heller någon möjlighet att trivialisera arbetet att finna pragmatiska lösningar, klargöranden och beslut genom att, liksom Richard Rorty, tro att det inte finns något gott som detta arbete kan möjliggöra. Istället får de ett förnyat ansvar att stödja fria och jämlika syskon i deras arbete för det allmänna goda genom deras pragmatism.

Något som kan upplevas som en brist med min undersökning är att jag ger ansvaret för att skapa strukturella förutsättningar för en inklusiv offentlighet helt över till andra offentliga aktörerna. Jag kommer nämligen i slutändan inte själv med några konkreta strukturella förändringsförslag för denna offentlighet. Dessa ges inte av primärt två anledningar. För det första är det inte inom ramen för denna undersökningens syfte att ge sådana förslag. Undersökningen har istället försökt diskutera *begreppsliga* förutsättningar för en mera inklusiv offentlighet, vilket innebär att konkreta förslag på hur sådana förutsättningar i praktiken ska tillämpas går utanför ramen för denna undersökning. För det andra skulle ett försök att ge sådana förändringsförslag innefatta ett problem med avgränsning. De strukturella förutsättningarna som olika samhällen utgår från har utvecklats på olika sätt och därför kommer även alla förändringsförslag vara tidsbundna och lokala. Av den anledningen skulle det ha varit mer eller mindre nödvändigt att begränsa undersökningens omfattning till *en* specifik strukturell fråga. Sådana undersökningar är onekliga viktiga och jag hoppas personligen kunna vara en del av sådana arbeten i framtiden. Däremot riskerar även sådana undersökningar att begränsa möjligheten till övergripande filosofiska arbeten som ligger till grund för hur det offentliga livet kan och eventuellt även *bör* förstås. Utan att förneka betydelsen och behovet av undersökningar som ger upphov till konkreta strukturella förändringsförslag i det offentliga livet, har denna undersökning varit ett led i arbetet för att nå en begreppsfilosofisk grund som förmår bidra till framtida arbeten för det allmänna goda.

Detta arbete är däremot inte *tillräckligt* i sig. Begrepp som möjliggör en mera inklusiv offentlighet är bara en del av arbetet för en mera inklusiv offentlighet, och det är endast om denna undersökning kan leda till en praktik eller synliggöra sådana praktiker som redan strävar mot en mera inklusiv offentlighet som den har något konkret värde. Förhoppningen med denna undersökning är därför att den kan erbjuda läsaren ett "fönster" genom vilken man kan observera de offentliga fenomen som man försöker förstå och utveckla.

Om aktören som beskådar det offentliga livet genom detta fönster är icke-religiös kommer hen förhoppningsvis inse att det offentliga livet inte med nödvändighet måste vara sekulärt till sin utformning. Istället blir det angeläget för hen att acceptera dem som en del av arbetet mot det allmänna goda. Som en följd av detta kommer även insikten att de religiösa bär på resurser som både kan bidra till att samhället går mot en mera förträfflig tillvaro och som kan bidra till den icke-religiösa föreställning om det goda. Detta är möjligt om den liberala sekularismens emancipatoriska sekularitetsprincip inte längre har någon legitimitet och om samtyckesprincipen inte upplevs tillräcklig för att erhålla sådana föreställningar om det goda som gör individens liv begripligt. Fönstret hindrar därför inte enbart att icke-religiösa utesluter religiös rationalitet ur det offentliga livet. Det förmår även synliggöra att det offentliga livet och alla aktörer som lever där behöver de religiösa för att kunna sträva efter det goda tillsammans.

Om en religiös aktör beskådar det offentliga livet genom detta fönster, kommer hen att se att en ny värld öppnats för hen. Förhoppningen är att hen då kommer att frimodigt gå in i det offentliga livet med insikten om att hen har viktiga bidrag att ge i arbetet för det allmänna goda. Hen behöver inte längre vara hämmad av de begränsningar som den liberala sekularismen sätter på hen, utan kan istället uttrycka sig i ord och handling utifrån de föreställningar om det goda hen fostrats i. Hen skulle däremot göra ett misstag om hen trodde att det postsekulära innebär en möjlighet för hen och andra religiösa att "återta" makten i det offentliga livet, så att det anpassas efter någon religiös föreställning om det goda. Postsekularitet vill nämligen inte ersätta en elitpolitik med en annan. Om hen tar klivet in i det offentliga livet kommer hen istället upptäcka att andra vill konfrontera de praktiker och narrativ som hen utgår från. Hur dessa konfrontationer kommer att sluta kan ingen veta. Eftersom varken religiös eller icke-religiös rationalitet har någon privilegierad ställning i denna offentlighet är det inte givet att det goda som följer av denna konfrontation utgår från religiösa grundförutsättningar. Däremot får hen även leva med hoppet om att konfrontationen mellan hen och hens offentliga syskon ska föra dem närmare det goda.

Det postsekulära paradigmet skapar därmed inga förutsättningar för en fridfull offentlig arena. Istället erbjudet det enbart en arena för konflikt och hoppet om att konfrontationen av dessa konflikter ska leda till det goda. Det erbjuder en okänd framtid, men en framtid värd att sträva mot.

English summary

The purpose of this study is to discuss how a more *inclusive* public life could be imagined in light of a postsecular paradigm. In modern liberal democracies there has generally been a consensus that religion should be kept separate from public life. The reason for this is that religion cannot offer a neutral rationality that everyone in the public life can encompass. If religion is given a privileged position in public life, it is alleged that it will at best lead to the suppression of alternative worldviews and ideologies, and in the worst case to violent conflict. For this reason, many Westerners are bothered when religion is given an overly large role in the public life or when politicians blur the distinction between their political roles and their private beliefs.

According to liberal thinkers, to be able to guarantee that public life is free from religious influence, the political life needs to be based on secular rationality. Such a requirement does not necessarily exclude religion from playing an active role within public life. But many liberal thinkers argue, given the problematic nature of religion in public life, that religion should completely be excluded from public life. Such a position is often described as *secularism* – an ideologically motivated attempt to rid public life from religious influence.

According to such secularist thinking, religion is incapable of providing the public with any necessary goods. Such secularism, I argue, is often a manifestation that liberalism as a political philosophy takes. Moreover, it is in accordance with liberal principles that secularism is justified. I argue that this justification can be summarized in two emancipatory principles. They are “emancipatory” because they are based on two stories about freedom from the obligation that many liberal thinkers argue that religious rationality leads to, if given too much legitimacy in public life.

The first emancipatory principle I call “the emancipatory principle of consent”. It expresses that an individual is freed from religion and is therefore free to enter into such social contracts oneself desires. For the individual to be free, no rationality, especially religious rationality, can be forced upon him- or herself. The principle consequently guarantees the individual authority to choose which rationality he or she wants to appropriate. Any connections to religious traditions, according to liberal thinking, can never be enfor-

ced, only consented to. A primary object of the liberal society is therefore to create conditions where the individual is able to freely choose or not choose religion depending on his or her preference. However, this principle is guaranteed based on the precondition that the second emancipatory principle sets.

The other emancipatory principle I call "the emancipatory principle of secularity". It expresses that society is freed from religious rationality and can instead be based on secular rationality. For historical reasons, many liberal thinkers (e.g. Richard Rorty, John Rawls) argue that religious rationality offer an insufficient rationality for a society because a religion cannot remain neutral confronted by alternative religions or ideologies. The principle of secularity consequently allows public life to neutralize religious rationality, so that the legal and economic structures in the public life can be created independent and neutral to private undertakings. An important aspect of this principle is that it creates a secular rational framework in society that is able to mediate between conflicting conceptions of the good, and thus limit the violent conflicts between competing conceptions.

These two principles produce and legitimize what I call "liberal secularism". Liberal secularism produces two autonomous authorities in society – the individual who is free to choose or not choose religious rationality, and a public who is free from the constraints of religious rationality and is therefore free to base its judicial and economic efforts on secular rationality. Both of these authorities marginalize religious authority and create conditions for an increasing privatization of religious expression.

However, this is a development that increasingly has been questioned in recent times – the clear separation between public life and religion is questioned. The fact that religions have a renewed visibility in public life has made it difficult to relegate religion to the private sphere of existence. Religion has resurfaced in public life after its exclusion, and this situation requires a reimagining of the conditions of public life. As many have argued, including sociologist Jürgen Habermas and philosopher Charles Taylor, what specifically is required is a society that doesn't exclude religious rationality, instead appreciates the positive contributions religions are able to provide to public life. But for such a society to be realized, the liberal secularism that opposes such a development needs to be challenged.

This study discusses how such a challenge can be made on philosophical grounds, and how a more inclusive public, one where religious rationality is not necessarily excluded, can be imagined.

To realize the aim of this study, I analyse the more or less explicit political philosophical thought of the sociologist Bruno Latour and philosopher Alasdair MacIntyre. They are both interesting thinkers because they, according to my reading of them, challenge liberal secularism. However, they

discuss and challenge different emancipatory principles. Latour's thinking challenges primarily the emancipatory principle of secularity, while MacIntyre's thinking primarily the emancipatory principle of consent. By analysing and constructively arguing how their collective thinking challenge both emancipatory principles of liberal secularism, I critically examine the inadequacies of liberal secularist rationality and challenge its privileged position in public life.

In the first part of the study I discuss and challenge the emancipatory principle of secularity by focusing on Latour's analysis of "the moderns". It is specifically by understanding the rationality that the moderns assume that the emancipatory principle of secularity can be made intelligible, since it distinguishes religious rationality from secular rationality, and creates such argumentative conditions that make it possible to identify what constitutes a good secular rationality.

Latour explains that modern rationality is established on the separation of the human from the non-human. According to Latour's thinking, modernity is the discovery of two different paths for reaching knowledge of the good, both of which are understood independently from a concept of God. One path seeks knowledge of the good in "nature", a realm that operates independently from human endeavours. The other path seeks knowledge of the good in "society", a realm that operates independently from non-human processes. This separation gives rise to two public institutions whose purpose is to establish by "purification" different concerns of the good as either a human or non-human issue – the laboratory and the political system.

Latour argues that it is primarily through the knowledge of the good that these two public institutions establish about the natural and the social, that the moderns are able to obtain a privileged position in public life. This is partly done by showing which public affairs belong to which realm of existence, partly by identifying what alternative routes for reaching knowledge of the good are deviations from modern rationality. Besides the practice of purification, Latour describes this latter function as an additional practice specific to modern rationality, "translation". Translation aims to make "hybrids" visible – a premodern relic that cannot be categorized as a human or non-human phenomenon. One of the greatest expressions of such hybridization is religion, because religions are practically and rationally unable to distinguish the human from the non-human. The modern solution for dealing with this relic is to relegate it to the private sphere of existence, where its potential to cause any significant harm to the establishment of a more modern world can be limited.

A primary reason why Latour challenges the moderns is that he argues that modern rationality creates a disproportionate balance of power in public life, where the moderns are able to exclude, in their thinking, premodern

rationality. However, he also challenges modern rationality since, as he argues, it isn't able to realize its promise of a more modern world. Latour explains that the hybrids that the moderns tried to relegate into a private sphere of life have resurfaced in public life. This renewed visibility implies, according to him, that there are public concerns that cannot be treated as strictly natural or societal issues. The project to purify public life of hybrids has therefore failed, which also means that you have to question whether the modern world that the moderns pursue ever can exist.

For this reason, Latour argues that the moderns, in fact, never have been "modern", and therefore one can also question why modern rationality should have a privileged position in public life. When no one is modern, then a new public life can be imagined where "hybrids" can be measured and compared instead of marginalized. Then all religious and non-religious rationalities can be used in the work for the common good.

In the second part of the study I discuss and challenge the emancipatory principle of consent through the thinking of MacIntyre. According to MacIntyre's thinking such a principle fosters a specific understanding of the self, which he summarizes as a "democratized self".

According to MacIntyre, the democratized self is a result of emphasis on an emotivistic understanding of morality within liberal societies. Morality is perceived according to emotivism as a matter of personal preference. Truth-claims are therefore distinguished from this preference. For this reason, MacIntyre argues there is a separation in liberal societies of individuals who independently are allowed to determine and pursue their preferences, while public life is organized on the basis of factual reasoning. Such a separation leads to a liberal idea of a freedom, which according to MacIntyre leaves individuals alone in their quest to satisfy these preferences.

Emotivism also locates the public power among such individuals who are willing to force their preferences on a subjected public. He calls these individuals "bureaucratic leaders". These leaders are primarily those public office holders, who are responsible for organizing public life in such a way that the democratized selves' quest to satisfy their personal and often conflicting preferences, doesn't lead to, among other things, violent conflict. They are able to be such leaders in public life because their authority is based on their ability to confront public challenges based on facts rather than personal preference. However, MacIntyre argues that there are no neutral factual criteria to determine what constitutes a good solution, a good clarification or a good decision in public life. For that reason, the bureaucratic leaders more or less consciously assumes their personal preferences when they make contributions to the public life – an aspect of their decision-making that is concealed due to the emphasis on their ability for factual reasoning.

Because bureaucratic leaders will organize the public life according to their preferences, then, according to MacIntyre's thinking, the democratized self will never be completely free. The freedom that the emancipatory principle of consent offers is a freedom that in the best case gives some individuals a lot of influence and power in public life, but that in the worst case leads to a life of loneliness and estrangement, where the individual's freedom is sanctioned by the powerful.

MacIntyre contrasts such a liberalist secularist view on freedom with a freedom that comes from being part of a context. That freedom is characterized, among other things, by dependence on others. However, the most crucial trait of this freedom is that it is directed towards a specific conception of the good. The individual's life has a goal – a *telos* – that the individual's life is oriented towards. To be truly free, the life of the democratized self, according to MacIntyre's thinking needs to be contextualized. In that way the individual is given a direction that makes the individual's life intelligible. MacIntyre explains that the answer to the question "why did you do that?" is that you wanted to attain a goal of some sort. The problem, according to MacIntyre, is that the democratized self doesn't relate his or her answer to a contextually bound goal that explains why a specific goal is more righteous than another. Instead, the goal that is pursued is solely rooted in personal preference, which means that one's actions and opinions do not refer to an established rationality that can provide answers to the question "why."

MacIntyre's thinking challenges the emancipatory principle of consent by questioning the idea of the uncontextualized individual that it enables. The individual cannot, in his thinking, be understood separate from the context in which he or she is part. And to the extent that individuals claim they are separated from their contexts, they will also be separated from such narrative and practical resources that allow them to be engaged and creative public citizens, something that is, according to MacIntyre, dependent on the ability to answer the question "why." To distinguish oneself from one's religious (or non-religious) context and instead live an isolated existence, will, according to MacIntyre's thinking, lead to a public that is controlled by those who are willing to force their preferences on others. For this reason, MacIntyre challenges the emancipatory principle of consent since it emphasizes a life that excludes both tradition-bound (e.g. religious) rationality from public life, and promotes a way of life that is authorised by an elite.

After I with the help of the thinking of Latour and MacIntyre have challenged both the emancipatory principles of liberal secularism, I argue what kind of public life the combination of their thinking express. A distinguishing feature their political philosophical thinking has in common, is that conflict in public life is not perceived as a problem but as an opportunity. They specifically argue the common good is developed through conflicts. Conflicts

oblige actors to critically examine each other's ultimate concerns, which also make it possible to develop these concerns towards greater excellence. For that reason, Latour and MacIntyre imagine a society that encourages actors in the public life to confront conflicts rather than avoiding them.

To be able to see conflict as constructive, public life needs to be characterized by openness, meaning that conflicting ideas of the good are given public credibility. The goal is however not conflicts in itself, but to achieve stability through conflicts. Conflicts make it possible to strive for a future stability, and it is this quest for stability that public life enables. For this reason, the public life that is imagined through the combination of Latour's and MacIntyre's thinking, can be characterized as an alternation between openness and stability – if the public life is perceived as open, it is an expression of a desire for stability, and if the public life is perceived as stable, it is an expression of a stability that soon will be challenged by a future conflict.

Such a public life carries the challenge of how these confrontations can take place without manifesting in violence. For that reason, I argue on the basis of Taylor's thinking, that public life needs to nurture brotherhood, the purpose of which is to gather brothers and sisters with different conceptions of the good towards a common quest for the common good

As I argue (primarily based on Aristotle's thinking on "friendship"), brotherhood is the basic desire to wish your sibling good things and in return expect to find the same desire in your sibling. Such a brotherhood, I argue, will lead to a relationship that is not primarily categorized as a relationship based on control and power. Instead, the relationship is primarily characterized by powerlessness, because siblings have no control over how the confrontation with the other will affect oneself. You cannot know how you will imagine the good after a confrontation with a sibling.

Such a "complete" brotherhood is possible only if the siblings feel that they are striving towards the same goals. According to the thinking of Latour and MacIntyre, it is however not evident what that goal is. As Latour writes in the book *We Have Never Been Modern* (1993):

[We] do not fall upon someone or something, we do not land on an essence, but on a process, on a movement, a passage [...]. We start from a continuous and hazardous existence [...] and not from an essence; we start from a presenting, and not from permanence.

This means that the actors do not know what result the confrontation of a conflict will bring. But as long as brothers and sisters confront the conflict, they can be hopeful that their efforts for stability will be fruitful.

Litteraturförteckning

ABC Radio National

2013 "Gianni Vattimo". *The Philosopher's Zone*, 8.12 2013.

Agamben, Giorgio

2012 *Opus Dei. An Archaeology of Duty*. Stanford University Press, Stanford.

Ahdar, Rex

2013 "Is Secularism Neutral?". *Ratio Juris*, 3/2013.

Anderson, Benedict

2006 (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.

Anderssén-Löf, Mia

2013 "Metallmässa. Hard Rock Hallelujah". Ingår i Portin, Fredrik (Red.): *Från Ökenmässa till hårdrock halleluja. Specialgudstjänster i Borgå stift*. Fontana media, Helsingfors.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed

2008 *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, London.

Aristoteles

Den nikomachiska etiken.

Eudemian Ethics.

History of Animals.

Metafysiken.

Politiken.

Asad, Talal

2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, Stanford.

2006 "Europe Against Islam. Islam in Europe". Ingår i Abu-Rabi', Ibrahim M (Red.): *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Blackwell Publishing, Oxford.

Aylesworth, Gary

2015 "Postmodernism". Spring 2015.

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>.

Bangstad, Sindre

2009 *Sekularismens ansikten*. Universitetsforlaget, Oslo.

Bauman, Zygmunt

- 1994 *Alone Again. Ethics After Certainty*. Demos, London.
1995 (1993) *Postmodern etik*. Daidalos, Göteborg.
1998 (1997) *Vi vantrivs i det moderna*. Daidalos, Göteborg.
2008 (2007) *Konsumtionsliv*. Daidalos, Göteborg.

Bauman, Zygmunt & May, Tim

- 2001 (1990) *Thinking Sociologically*. (Andra upplagan). Blackwell Publishing, Oxford.

Beaumont, Justin

- 2010 "Transcending the Particular in Postsecular Cities". Ingår i Molendijk, Arie L, Beaumont, Justin & Jedan, Christoph (Red.): *Exploring the Postsecular. The Religious, The Political ant the Urban*. Brill, Leiden.

Beckford, James A

- 2012 "Public Religions and the Postsecular. Critical Reflections". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1/2012.

Bell, Daniel

- 2015 "Communitarianism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 15.5 2015.
<http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>.

Bellah, Robert

- 1970 *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. University of California Press, London.

Bengtson, Josef

- 2015 *Explorations in Post-Secular Metaphysics*. Palgrave MacMillan, Hampshire.

Benso, Silvia

- 2010 "Emancipation and the Future of the Utopian. On Vattimo's Philosophy of History". Ingår i Benso, Silvia & Schroeder, Brian (Red.): *Between Nihilism an Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. State University of New York Press, New York.

Bentham, Jeremy

- 1995 (1787) "Panopticon. Or the Inspection House". Ingår i Božovič, Miran (Red.): *The Panopticon Writings*. Verso, London.

Berger, Peter L

- 1973 *The Social Reality of Religion*. (Tidigare: *The Sacred Canopy*). Penguin books, Middlesex.
1999 "The Desecularization of the World. A Global Overview". Ingår i Berger, Peter L (Red.): *The Desecularization of the World. The Resurgence of Religion in World Politics*. Wm B Eerdmans Publishing, Grand Rapids.

Berlin, Isaiah

- 1969 (1958) "Two Concepts of Liberty". Ingår i Berlin, Isaiah: *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford.

Bexell, Göran & Grenholm, Carl-Henric

- 1997 *Teologisk etik. En introduktion*. Verbum Förlag, Borås.

Bhargava, Rajeev

- 1998 "What is Secularism for?". Ingår i Bhargava, Rajeev (Red.): *Secularism and its Critics*. Oxford University Press, Oxford.

Bland, Byron

2003 *Evil Enemies. The Convergence of Religion and Politics*. Stanford Law School, Stanford.

Blok, Anders & Elgaard Jensen, Torben

2011 *Bruno Latour. Hybrids Thoughts in a Hybrid World*. Routledge, London.

Blomqvist, Karin

1994 "Aristoteles Politiken. Realism och systematik i statskonsten". Svensk tidskrift, 1994.

Bossy, John

1985 *Christianity in the West 1400-1700*. Oxford University Press, Oxford.

Božovič, Miran

1995 "An Utterly Dark Spot". Ingår i Božovič, Miran (Red.): *The Panopticon Writings*. Verso, London.

Bowen, John R

2007 *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*. Princeton University Press, Princeton.

Bretherton, Luke

2010 *Christianity and Contemporary Politics. The Conditions and Possibilities of Faithful Witness*. Blackwell Publishing, Oxford.

Buckle, Stephen

2007 "Introduction". Ingår i Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. Cambridge University Press, Cambridge.

Butler, Judith

2011 "Is Judaism Zionism?". Ingår i Mendieta, Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press, New York.

Calhoun, Craig

2011 "Afterword. Religion's Many Powers". Ingår i Mendieta, Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press, New York.

Caputo, John D

2001 *On Religion*. Routledge, London.

2007 "Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition". Ingår i Martin, Michael (Red.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge University Press, Cambridge.

2013 *Truth. Philosophy in Transit*. Penguin Books, London.

Carter, Ian

2016 "Positive and Negative Liberty". Spring 2016.
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/liberty-positive-negative/>.

Carter, Neil

2004 "Politics as if Nature Mattered". Ingår i Leftwich, Adrian (Red.): *What is Politics? The Activity and its Study*. Polity Press, Cambridge.

Casanova, José

1980 *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press, Chicago.

- 2006 "Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective". *The Hedgehog Review*, Spring/Summer 2006.
- 2011 "The Secular, Secularizations, Secularisms". Ingår i Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, New York.

Cavanaugh, William T

- 1998 *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*. Blackwell Publishing, Oxford
- 1999 "The City. Beyond Secular Parodies". Ingår i Milbank, John, Pickstock, Catherine & Ward, Graham (Red.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*. Routledge, London.
- 2002 *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. T & T Clark Ltd, London.
- 2004a "Discerning. Politics and Reconciliation". Ingår i Hauerwas, Stanley & Wells, Samuel (Red.): *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Blackwell Publishing Ltd, Oxford.
- 2004b "Church". Ingår i Scott, Peter & Cavanaugh, William T (Red.): *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing Ltd., Oxford.
- 2008 *Being Consumed. Economics and Christian Desire*. William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge
- 2009 *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press, Oxford.
- 2010 "Separation and Wholeness. Notes on the Unsettling Political Presence of the Body of Christ". Ingår i Idestrom, Jonas (Red.): *For the Sake of The World. Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*. Pickwick Publications, Eugene.
- 2011a *Migrations of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church*. William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge.
- 2011b "Destroying the Church to Save It. Intra-Christian Persecution and the Modern State". Ingår i Budde, Michael L & Scott, Karen (Red.): *Witness of the Body. The Past, Present, and Future of Christian Martyrdom*. William B. eerdmans Publishing Company, Cambridge.

Cavanaugh, William T & Scott, Peter.

- 2004 "Introduction". Ingår i Scott, Peter & Cavanaugh, William T (Red.): *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing Ltd, Oxford.

Calhoun, Craig

- 2011 "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere". Ingår i Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, New York.

Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan

- 2011 "Introduction". Ingår i Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, New York.

Coakley, Sarah

- 2012 "Lecture 1, April 17. Stories of Evolution, Stories of Sacrifice". *Sacrifice Regained. Evolution, Cooperation and God*. Gifford Lectures, Aberdeen.
- 2013 *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'*. Cambridge University Press, Cambridge.

Coletta, Lisa

2009 "Political Satire and Postmodern Irony in the Age of Stephen Colbert and Jon Stewart". *The Journal of Popular Culture*, 5/2009.

Collier, David, Hidalgo, Fernando Daniel & Maciuceanu, Andra Olivia

2006 "Essentially contested concepts. Debates and applications". *Journal of Political Ideologies*, 2006.

Crockett, Clayton

2011 *Religion and Politics After Liberalism*. Columbia University Press, New York.

Dalferth, Ingolf U

2009 "Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular". *Journal of the American Academy of Religion*, 2009.

Davie, Grace

2002 *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, Longman and Todd, London.

2006 "Is Europe an Exceptional Case?". *The Hedgehog Review*, spring & summer 2006.

Dawson, Christopher

1998 (1960) *Christianity and European Culture. Selections from the Work of Christopher Dawson*. The Catholic University of America Press, Washington.

Day, Amber

2011 *Satire and Dissent. Interventions in Contemporary Political Debate*. Indiana University Press, Bloomington.

Demker, Marie

2011 "Därför blir 2000-talet religionens århundrade". *Dagens Nyheter*, 14.6 2011.

Douthat, Ross

2012 *Bad Religion. How We Became a Nation of Heretics*. Free Press, London.

2015 "Where Christianity Ends". 17.6 2015.
http://douthat.blogs.nytimes.com/2015/06/17/where-christianity-ends/?_r=0 (använd 14.7 2015).

Downing, Lyle & Thigpen, Robert B

1984 "After *Telos*. The Implications of MacIntyre's Attempt to Restore the Concept in *After Virtue*". *Social Theory and Practice*, Spring 1984.

Drane, John

2000 *The McDonaldization of the Church. Spirituality, Creativity, and the Future of the Church*. Darton, Longman and Todd, London.

Duffy Toft, Monica, Philpott, Daniel & Shah, Timothy Samuel

2011 *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*. W.W. Norton and Co, New York.

Eagleton, Terry

2015 *Hope Without Optimism*. University of Virginia Press, Charlottesville.

Easton, David

1953 *The Political System. An Inquiry Into the State of Political Science*. Alfred A. Knopf, New York.

1957 "An Approach to the Analysis of Political Systems". *World Politics*, 3/1957.

1990 *The Analysis of Political Structure*. Routledge, London.

- Eckerdal, Jan**
2012 *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning.* Artos & Norma Bokförlag, Skellefteå.
- Eisenstadt, Schmul N**
2000 "Multiple Modernities". *Daedalus*, winter 2000.
- Fasensfest, David**
2010 "Government, Governing, and Governance". *Critical Sociology*, 36/2010.
- Finlands grundlag**
11.6 1999/731.
- Foucault, Michel**
1995 (1975) *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* Vintage Books, New York.
- Freeden, Michael**
2004 "Essential Contestability and Effective Contestability". *Journal of Political Ideologies*, 2004.
2005 "What Should the 'Political' in Political Theory Explore?". *The Journal of Political Philosophy*, 2/2005.
- Franciskus**
2015 *Laudato Si'. On Care for Our Common Home.* Vatican Press, Vatikanen.
- Freud, Sigmund**
1961 (1927) *The Future of an Illusion.* W. W. Norton & Company, New York.
- Fukuyama, Francis**
1989 "The End of History?". *The National Interest*, Summer 1989.
- Furseth, Inger & Repstad, Pål**
2005 *Religions sociologi. En introduktion.* Liber, Malmö.
- Gallie, W B**
1956 "Essentially Contested Concepts". Meeting of the Aristotelian Society, 1956.
- Gorski, Philip S, Kyuman Kim, David, Torpey, John & VanAntwerpen, Jonathan**
2012 "The Post-Secular in Question". Ingår i Gorski, Philip S, Kyuman Kim, David, Torpey, John & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society.* New York University Press, London.
- Graham, Elaine**
2013 *Between a Rock and a Hard Place. Public Theology in a Post-Secular Age.* SCM Press, 2013, London.
- Gregory, Brad**
2012 *The Unintended Reformation. How Religious Revolution Secularized Society.* The Belknap Press of Harvard University Press, London.
- Gray, John**
2002 *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals.* Granta Books, London.
2015 *The Soul of the Marionette. A Short Inquiry into Human Freedom.* Farrar, Straus and Giroux, New York.

Habermas, Jürgen

- 1987 (1985) *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures.* Polity Press, Cambridge.
- 1995 *Diskurs, rätt och demokrati. Politisk-filosofiska texter i urval av Erik Oddvar Eriksen och Anders Molander.* Daidalos, Göteborg.
- 2006 (2005) "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?". Ingår i Habermas, Jürgen & Ratzinger, Joseph: *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, av. Ignatius Press, San Fransisco.
- 2008 "Notes on Post-Secular Society". *Nonprofit Quarterly*, Fall 2008.
- 2010 *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age.* Polity Press, Cambridge.
- 2011 "'The Political'. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology". Ingår i Mendieta, Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *The Power of Religion in the Public Sphere.* Columbia University Press, New York.

Habermas, Jürgen & Taylor, Charles

- 2011 "Dialogue". Ingår i Mendieta, Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *The Power of Religion in the Public Sphere.* Columbia University Press, New York.

Hagman, Patrik

- 2013a *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället.* Artos & Norma Bokförlag, Skellefteå.
- 2013b "Mässan och gemenskapen. Eller varför vi inte kan veta hur vi ska fira gudstjänst förrän efteråt". Ingår i Portin, Fredrik (Red.): *Från Ökenmässan till hårdrock halleluja. Specialgudstjänster i Borgå stift.* Fontana media, Helsingfors.

Harris, Sam

- 2004 *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason.* W. W. Norton & Company, London.

Hauerwas, Stanley

- 1983 *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics.* University of Notre Dame Press, London.
- 1994 "Constancy and Forgiveness. The Novel as a School for Virtue". Ingår i *Dispatches from the Front. Theological Engagements with the Secular.* Duke University Press, London.
- 1995 "Casuistry in Context. The Need for Tradition". Ingår i *In Good Company. The Church as Polis.* University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Henriksen, Jan-Olav

- 2016 "Everyday Religion as Orientation and Transformation. A Challenge to Theology". *Nordic Journal of Society and Religion*, 1/2016.

Heywood, Andrew

- 2002 (1997) *Politics (2a upplagan).* Palgrave, New York.

Hudson, Wayne

- 2007 "Postsecular Civil Society". Ingår i James, Helen (Red.): *Civil Society, Religion and Global Governance. Paradigms of Power and Persuasion.* Routledge, London.

- Hume, David**
1741 "Essay X: Of Superstition and Enthusiasm". Ingår i *Essays. Moral, Political, and Literary*.
- Hutcheon, Linda**
1994 *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*. Routledge, London.
- Hyman, Gavin**
2010 *A Short History of Atheism*. I.B. Tauris, London.
- Hämäläinen, Nora & Lehtonen, Turo-Kimmo**
2016 "Latour's Empirical Metaphysics". *Journal of Social Theory*, 1/2016.
- Ideström, Jonas**
2015a *Spåren i snön. Att vara kyrka i norrländska glesbygder*. Artos & Norma Bokförlag, Skellefteå.
2015b "Implicit Ecclesiology and Local Church Identity. Dealing with Dilemmas of Empirical Ecclesiology". Ingår i Fahlgren, Sune & Ideström, Jonas (Red.): *Ecclesiology in the Trenches. Theory and Method under Construction*. Pickwick Publications, Eugene.
- Jeanrond, Werner G**
1995 *Call and response. The Challenge of Christian Life*. Continuum, 1995. New York.
- Jefferson, Thomas**
1802 *Jefferson's Letter to the Danbury Baptists*.
- Johannes Paulus II**
1991 *Centesimus annus*.
2000 *Homily of the Holy Father. Day of Pardon*. 12.3 2000.
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html.
- Juntunen, Esa**
2015 "Vuosikymmenten kiistakapula. Loppiainen tuskin siirtyy lauantaille". *Helsingin Sanomat*, 6.1 2015.
- Kanckos, Lise**
2012 *Barnets bästa i politikens främsta rum. Finlands riksdags debatt om assisterad befruktning* (diss.). Åbo Akademi förlag, Åbo.
- Kavanaugh, Aidan**
1984 *On Liturgical Theology. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary, 1981*. The Liturgical Press, Minnesota.
- Kavanaugh, Liam**
2012 "Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame". *Expositions*, 6.2 2012.
- Kearney, Richard**
1988 *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture*. Routledge, London.
- King, Martin Luther jr.**
1964 *The Quest for Peace and Justice. Nobel-föreläsning 11.12 1964*.
1968 *Remaining Awake Through a Great Revolution*.
<https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/publications/knock-midnight-inspiration-great-sermons-reverend-martin-luther-king-jr-10>.

Kirkon tiedotuskeskus

- 2014 ”Arkkipiispa ja pääministeri keskustelivat kristinuskosta ja kirkon merkityksestä yhteiskunnassa”. 13.10.2014.
<http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/29168E7245BEFB46C2257D700062BA6B?OpenDocument&lang=FI> (använd 18.12.2015).

Kristensson Ugglå, Bengt

- 2012 *Gränspassager. Bildning i tolkningens tid*. Santérus förlag, Stockholm.
2015 *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse*. Artos & Norma, Skellefteå.

Kurtén, Tage

- 1987 *Grunder för en kontextuell teologi. Ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner*. Åbo Akademis förlag, Åbo.
1991 (1997) ”’Basic propositions’ och förståelse av livsåskådningar”. Ingår i *Bakom livshållningen. Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar*. Åbo Akademis tryckeri, Åbo.
1995 *Tillit, verklighet och värde. Begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare*. Bokförlaget Nya Doxa, Nora.
2016 *Moralisk öppenhet. Förutsättningar för etik bortom religiöst och sekulärt*. Uppsala Universitet, Uppsala.

Kyrkolagen, Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland

26.11.1993/1054.

Laitinen, Arto

- 2008 *Strong Evaluation without Moral Sources. On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics*. Walter de Gruyter, New York.

Latour, Bruno

- 1988 ”The Politics of Explanation. An Alternative”. Ingår i Woolgar, Steve (Red.): *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Sage, London.
1990 ”Post Modern? No, Simply Amodern! Steps Towards an Anthropology of Science”. *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol 21 1990.
1992 ”One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World”. Ingår i McMillan, Ernan (Red.): *The Social Dimensions of Science*. Notre Dame University Press, Notre Dame.
1993 (1991) *We Have Never Been Modern*. Harvar University Press, Cambridge.
1999a *Pandora’s Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press, London.
1999b ”On Recalling ANT”. *The Sociological Review*, 1/1999.
2002 *War of the Worlds. What About Peace?* Prickly Paradigm Press, Chicago.
2003 ”What if we Talked Politics a Little?”. *Contemporary Political Theory*, 2/2003.
2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford.
2006 ”Från saklighet till angelägenhet. Vilka principer ska gälla för de nya kollektiva experimenten?”. *Fronesis*, nr. 21 2006.
2009 ”Will Non-Humans Be Saved? An Argument in Ecothology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15/2009.
2010a *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Duke University Press, London.
2010b ”Coming out as a philosopher”. *Social Studies of Science*, 4/2010b.
2013a *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, London.

- 2013b *To find the truth of a situation - an interview with Bruno Latour.*
- 2015 *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique.* La Découverte, Paris.
- Leach, Melissa m.fl.**
- 2007 *Understanding Governance. Pathways to Sustainability.* STEPS Centre, Brighton.
- Lear, Jonathan**
- 2006 *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation.* Harvard University Press, London.
- Leftwich, Adrian**
- 1983 *Redefining Politics. People, Resources and Power.* Methuen & Co. Ltd., London.
- 2004a "Thinking Politically. On the Politics of Politics". Ingår i Leftwich, Adrian (Red.): *What is Politics? The Activity and its Study.* Polity Press, Cambridge.
- 2004b "The Political Approach to Human Behaviour. People, Resources and Power". Ingår i Leftwich, Adrian (Red.): *What is Politics? The Activity and its Study.* Polity Press, Cambridge.
- Lewis, Joseph**
- 1954 *An Atheist Manifesto.*
- Lindfelt, Mikael**
- 2013 "Om den solitära hjältens hemkomst. En begreppslig kryssning i livsåskådningsforskningens vatten". Ingår i Bråkenhielm, Carl Reinhold, Essunger, Maria & Westerlund, Katarina (Red.): *Livet enligt människan. Om livsåskådningsforskning.* Bokförlaget Nya Doxa, Nora.
- Locke, John**
- 1689 *A Letter Concerning Toleration.*
- Longstaff, Simon**
- 2015 *Only Secularism Can Save Us From Extremism.* 3.7 2015.
<http://www.abc.net.au/religion/articles/2015/07/03/4267168.htm>.
- Lyotard, Jean-François**
- 1984 (1979) *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge.* University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MacIntyre, Alasdair**
- 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London.
- 1990 *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition.* Duckworth, London.
- 1991 "Letter". *The Responsive Community*, 3/1991.
- 1998a (1967) *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century.* Routledge, London.
- 1998b (1991) "An Interview with Giovanna Borradori". Ingår i Knight, Kelvin (Red.): *The MacIntyre Reader.* University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- 1999 *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues.* Duckworth, London.
- 2006a *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume 1.* Cambridge University Press, Cambridge.
- 2006b *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2.* Cambridge University Press, Cambridge.

2007 (1981) *After Virtue. A Study in Moral Theory (tredje upplagan)*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.

2009 *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth.

Mahmood, Saba

2006 "Secularism, Hermeneutics, and Empire. The Politics of Islamic Reformation". *Public Culture*, 2/2006.

2016 *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*. Princeton University Press, Oxford.

Marcel, Gabriel

1970 (1956) *The Philosophy of Existentialism*. Citadel Press, New York.

Martin, David

1978 *A General Theory of Secularisation*. Harper & Row, New York.

Martinson, Mattias

2000 *Perseverence Without Doctrine. Adorno, Self-Critique, and the Ends of Academic Theology*. Peter Lang, Frankfurt.

Mendieta, Eduardo

2010 "A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society. An interview with Jürgen Habermas". <http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf>.

Milbank, John

2006 (1990) *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. (Andra upplagan). Blackwell Publishing, Oxford.

2014 "We Have Never Been Secular. Rethinking Religion and Secularity in Britain Today". 9.10 2014. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2014/10/09/4103928.htm>.

Miller, Adam S

2013 *Speculative Grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. Fordham University Press, New York.

Moberg, Marcus & Granholm, Kennet

2015 "The Concept of the Post-Secular and the Contemporary Nexus of Religion, Media, Popular Culture, and Consumer Culture". Ingår i Nynäs, Peter, Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (Red.): *Post-Secular Society*. Transaction Publishers, London.

Moberg, Marcus, Granholm, Kennet & Nynäs, Peter

2012 "Trajectories of Post-Secular Complexity. An Introduction". Ingår i Nynäs, Peter, Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (Red.): *Post-Secular Society*. Transaction Publishers, New Brunswick.

Molendijk, Arie L

2015 "In Pursuit of the Postsecular". *International Journal of Philosophy and Theology*, 2/2015.

Moltmann, Jürgen

1993 (1967) *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Fortress Press, Minneapolis.

- Murphy, Cullen**
2011 *God's Jury. The Inquisition and the Making of the Modern World.* Penguin Books, London.
- Murphy, Mark C**
2003 *Alasdair MacIntyre.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Neuhaus, Richard J**
1988 "Whose Justice? Which Rationality?, by Alasdair MacIntyre". *Commentary*, 1.6 1988.
- Niebuhr, Richard H**
1951 *Christ and Culture.* HarperOne, New York.
- Nygren, Anders**
1932 *Agape and Eros.* SPCK, London.
1940 *Filosofi och motivforskning.* Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm.
- Nynäs, Peter**
2013 "Scener för framtida religiositet. Specialgudstjänster i skärningspunkten mellan pluralism och förenande upplevelser". Ingår i Portin, Fredrik (Red.): *Från Ökenmässa till hårdrock halleluja. Specialgudstjänster i Borgå stift.* Fontana media, Helsingfors.
- Pakaluk, Michael**
2009 "Friendship". Ingår i Anagnostopoulos, Georgios (Red.): *A Companion to Aristotle.* Wiley-Blackwell, Oxford.
- Partridge, Christopher**
2004 *The Re-Enchantment of the West. Volume 1. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture.* T&T Clark International, London.
- Pecklers, Keith F**
2003 *Worship.* Continuum, London.
- Persson, Per Erik**
1971 *Att tolka Gud idag. Debattlinjer i aktuell teologi.* CWK Gleerup bokförlag, Lund.
- Peters, Guy B**
2004 "Politics is About Governing". Ingår i Leftwich, Adrian (Red.): *What is Politics? The Activity and its Study.* Polity Press, Cambridge.
- Philpott, Dan**
2014 "Sovereignty". Summer 2014.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/sovereignty/>.
- Pierson, Christopher**
2004 (1996) *The Modern State (2:a upplagan).* Routledge, London.
- Portier, Philippe**
2011 "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas". *Soc*, 48/2011.
- Portin, Fredrik**
2013 "Högmässan uppenbarar kyrkans uppdrag. Specialgudstjänster i relation till församlingens centrum". Ingår i Portin, Fredrik (Red.): *Från Ökenmässa*

till hårdrock halleluja. *Specialgudstjänster i Borgå stift*. Fontana media, Helsingfors.

Rasmusson, Arne

2012 "Science as Salvation. George Lakoff and Steven Pinker as Secular Political Theologians". *Modern Theology*, April 2012.

Rawls, John

1993 *Political Liberalism. Expanded Edition*. Columbia University Press, New York.

Reeve, C D C

2009 "The Naturalness of the Polis in Aristotle". Ingår i Anagnostopoulos, Georgios (Red.): *A Companion to Aristotle*. Wiley-Blackwell, Oxford.

Rhodes, R. A. W.

1996 "The New Governance. Governing Without Government". *Political Studies*, (XLIV) 1996.

Richardson Lear, Gabriel

2009 "Happiness and the structure of Ends". Ingår i Anagnostopoulos, Georgios (Red.): *A Companion to Aristotle*. Wiley-Blackwell, Oxford.

Robert, Anne-Cécile & Peña-Ruiz, Henri

2010 "State and Secularism, the French Laïcité System". Ingår i Siam-Heng, Michael Heng & Liew, Ten Chin (Red.): *State and Secularism. Perspectives from Asia*. World Scientific Publishing, London.

Rorty, Richard

1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge.

1999 *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, London.

2006 "Antiklerikalism och ateism". Ingår i Sigurdson, Ola & Svenungsson, Jayne (Red.): *Postmodern teologi. En introduktion*. Verbum, Stockholm.

Ryökäs, Esko

1999 "Dogmen viker undan. Gudstjänstens nya plats i ett postmodernt samhälle". Ingår i Dahlbacka, Ingvar & Sarelin, Birgitta (Red.): *Teologi och gudstjänstliv. Festskrift utgiven med anledning av Teologiska fakultetens vid Åbo Akademi 75-årsjubileum*. Åbo Akademi Förlag, Åbo.

Sayes, Edwin

2014 "Actor-Network Theory and Methodology. Just What Does It Mean to Say that Nonhumans Have Agency?". *Social Studies of Science*, 1/2014.

Schliess, Gero

2014 "Francis Fukuyama: 'I'm still right'". 10.6 2014.
<http://www.dw.com/en/francis-fukuyama-im-still-right/a-17695191>.

Schmemmann, Alexander

1973 (1963) *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy. (2a upplagan)*. St Vladimir's Seminary Press, New York.

Sennett, Richard

2012 *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. Penguin Books, London.

Siam-Heng, Michael Heng

- 2010 "The Secular State and Its Challenges". Ingår i Siam-Heng, Michael Heng & Liew, Ten Chin (Red.): *State and Secularism. Perspectives from Asia*. World Scientific Publishing, London.

Sigurdson, Ola

- 2000 *Den lyckliga filosofin. Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*. Brotus Östlings Bokförlag Symposium, Stockholm.
- 2003 *Världen är en främmande plats. Essäer om religionens återkomst*. Cordia, Örebro.
- 2006 *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*. Glänta produktion, Munkedal.
- 2009 *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*. Glänta produktion, Munkedal.

Simpson, Peter L P

- 2013 "Aristotle". Ingår i Beck, Hans (Red.): *A Companion to Ancient Greek Government*. Wiley-Blackwell, Oxford.

Smart, Barry

- 2000 "Michel Foucault". Ingår i Ritzer, George (Red.): *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*. Blackwell Publishing, Oxford.

Smith, James K A

- 2004 *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping the Post-secular Theology*. Baker Academic, Grand Rapids.
- 2006 *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Baker Academic, Grand Rapids.
- 2009 *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Baker Academic, Grand Rapids.
- 2012a "Secular Liturgies and the Prospect for a 'Post-Secular' Sociology of Religion". Ingår i Gorski, Philip S, Kyuman Kim, David, Torpey, John & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*. New York University Press, London.
- 2012b (2000) *The Fall of Interpretation. Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*. (Andra upplagan). Baker Academic, Grand Rapids.
- 2013a *Imagining the Kingdom. How Worship Works*. Baker Academic, Grand Rapids.
- 2013b *Discipleship in the Present Tense. Reflections on Faith and Culture*. The Calvin Collage Press, Grand Rapids.

Smith, Jonathan Z

- 1982 *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press, Chicago.

Sorsa, Leena

- 2015 *Kirkkona valtiossa. Katsaus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtiosuhteen edellytyksiin ja uudistuspaineesiin*. Kirkon tutkimuskeskus, Tammerfors.

Squires, Judith

- 2004 "Politics Beyond Boundaries. A Feminist Perspective". Ingår i Leftwich, Adrian (Red.): *What is Politics? The Activity and Its Study*. Polity Press, Cambridge.

Stepan, Alfred

- 2011 "The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes". Ingår i Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, New York.

Straumann, Benjamin

- 2008 "The Peace of Westphalia as a Secular Constitution". *Constellations*, vol. 15 2/2008.

Supreme Court of the State of Oklahoma, The

- 2015 *Prescott v. Oklahoma Capitol Preservation Commission*. Case number 113332, 27.7 2015.

Sveriges Radio

- 2009 "Teologiska rummet. Det postsekulära tillståndet". 18.10 2009.

Sveriges Television

- 2014 "Agenda". 14.12 2014.

Tagore, Saranindranath

- 2010 "Rawlsian Liberalism, Secularism, and the Call for Cosmopolitanism". Ingår i Siam-Heng, Michael Heng & Liew, Ten Chin (Red.): *State and Secularism. Perspectives from Asia*. World Scientific Publishing, London.

Taylor, Charles

- 1995 "The Politics of Recognition". Ingår i Gutmann, Amy (Red.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton.
- 2007 *A Secular Age*. Harvard University Press, London.
- 2010 "The Meaning of Secularism". *The Hedgehog Review*, Fall 2010.
- 2011a *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. The Belknap Press, London.
- 2011b "Western Secularity". Ingår i Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, New York.
- 2011c "We Need a Radical Redefinition of Secularism". Ingår i Mendieta, Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (Red.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press, New York.
- 2016 *Political Identity and the Problem of Democratic Exclusion*. 29.4 2016. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2016/04/29/4452814.htm>.

Toulmin, Stephen

- 1995 (1990) *Kosmopolis. Hur det humanistiska arvet förfuskades*. Ordfronts förlag, Stockholm.

de Waal, Frans

- 2000 (1982) *Chimpanzee Politics. Power and Sex Among Apes*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Weber, Max

- 1949 "'Objectivity' in Social Science and Social Policy". Ingår i *The Methodology of the Social Sciences*. The Free Press, Glencoe.
- 1978 (1922) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press, London.
- 2009 (1919) "Politics as a Vocation". Ingår i *From Max Weber. Essays in Sociology*. Routledge, New York.

Vikström, Björn

- 2008 *Folkkyrka i en postmodern tid. Tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerad gemenskap?* Åbo Akademi, Åbo.
- 2014 *Mer än ord. Trovärdig efterföljelse i en kyrka på väg.* Fontana media, Helsingfors.

Vikström, John

- 1972 *Tro i kris. Herdabrev till Borgå stift.* Förbundet för svenskt församlingsarbete i Finland r.f., Vasa.

Williams, Rowan

- 2012 *Faith in the Public Square.* Bloomsbury Publishing, London.
- 2014 "Saying the Unsayable. Where Silence Happens". Ingår i *The Edge of Words. God and the Habits of Language.* Continuum, London.

de Vries, Hent

- 2006 "Introduction. Before, Around, and Beyond the Theologico-Political". Ingår i de Vries, Hent & Sullivan, Lawrence E (Red.): *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World.* Fordham University Press, New York.

von Wright, Georg Henrik

- 1993 *Myten om framsteget. Tankar 1987-1992 med en intellektuell självbiografi.* Söderströms, 1993. Falun.

Yalonis, Chris, Mogannam, Gabriell & Milton, Katy

- 2005 *Western Perception of Islam and Muslims. A Study of Public Opinion and the Role of the Media in the United States and Western Europe.* Communique Partners LLC, San Rafael.

Young, Jock

- 2007 *The Vertigo of Late Modernity.* Sage Publications, London.

Žižek, Slavoy

- 1999 *Human Rights and Its Discontents.* <http://lacan.com/zizek-human.htm> (använd 17.6 2016).
- 2000 *The Fragile Absolute. Or, Why is the Christian legacy worth fighting for?* Verso, London.

Fredrik Portin

Hopp om en okänd framtid

Hur ska vi kunna leva tillsammans utan att våra konflikter leder till våld? Som ett svar på den frågan har liberala demokratier försökt skapa juridiska och ekonomiska strukturer för att garantera en rimlig fred mellan olika aktörer i det offentliga livet. Ett led i det arbetet var att basera dessa strukturer på sekulär rationalitet, något som lett till religioners nödvändiga privatisering och separation från det offentliga, politiska arbetet.

Fredrik Portin argumenterar i denna undersökning att religionens nya synlighet i det offentliga livet under de senaste årtiondena, innebär att religioner inte längre kan reduceras till passiva, privata aktörer i förhållande till offentliga angelägenheter. Av den anledningen menar han att en ny, mera inklusiv offentlighet måste föreställas som förmår ta tillvara den politiska potential religioner bär på. Med hjälp av Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande argumenterar Portin att en sådan offentlighet kommer att präglas av öppen konflikt mellan olika religiösa och icke-religiösa aktörer. Han hävdar däremot att detta inte behöver förstås som ett problem, utan kan ses som en möjlighet att sträva efter en mera förträfflig föreställning om det allmänna goda.