

3 Att arbeta pragmatiskt: vikten av att förstå skillnaden mellan teori, metod och material

Ulf Zackariasson

Jag vill börja med ett påstående som kanske är förvånande för att komma från en religionsfilosof: *som uppsats- och avhandlingsförfattare har man att hantera många olika typer av material*. Påståendet kan verka märkligt med tanke på hur ofta religionsfilosofin sysselsätter sig med *texter*. I andra, mer direkt empiriskt orienterade forskningsämnen, så ser ju ofta det material som skall analyseras väldigt annorlunda ut än det material som man använder för att utveckla en teori, en metod och en forskningsöversikt. Materialet (med stort m, som jag hädanefter kommer att kalla det material som står i centrum för analysen) kan till exempel vara olika artefakter, intervjuer, deltagandeobservationer med mera. I religionsfilosofi, däremot, arbetar vi som sagt ofta (men inte alltid) med *texter*, varav de flesta skrivits av andra filosofer eller teologer. Desto viktigare är det därför att göra klart både för sig själv och läsaren *vilka* *texter* som är Material, och *vilka* *texter* som har andra funktioner i arbetet – t ex att de bidrar till uppsatsens teori eller metod, eller kanske utgör underlag för forskningsöversikten. De har nämligen olika *logiska roller* både i arbetet och framställningen (alltså slutprodukten), och de kräver därför också delvis olika behandling.¹

Jag har själv arbetat mycket med den filosofiska tradition som brukar kallas *amerikansk pragmatism*, och jag kommer i det följande att presentera denna tradition och hur jag använde den i min doktorsavhandling. Men jag skall försöka göra det på ett sådant sätt att jag också klargör det faktum att en text kan spela olika logiska roller beroende på det syfte och den frågeställning du formulerat. Det som för *en* forskare är underlag för metoden är för en annan underlag för teorin, medan det för en tredje är själva Materialet.

Utöver att jag vill beskriva mitt sätt att utveckla en pragmatisk metod i min avhandling så vill jag dessutom på ett metaplan uppmärksamma vikten av att förstå att filosofiska tankar och idéer sällan kommer färdigpaketerade som antingen ”teori” eller ”metod”. Teori och metod är roller *du som författare* tilldelar olika idéer och olika *texter* för din undersöknings syften. Det finns visserligen en del filosofisk metodlitteratur, men jämför man med till

¹ Det finns mycket intressant filosofi och religionsfilosofi som arbetar med annat Material än *texter*. I detta kapitel kommer dock *textstudier* att stå i centrum.

exempel litteraturvetenskapen eller samhällsvetenskaperna, så är utbudet ganska glest. Det beror inte på att filosofer inte bryr sig om metod, utan snarare på att inom filosofin så är det mesta omstritt, inklusive hur filosofi egentligen skall bedrivas. En annan trolig orsak som är väsentlig för nuvarande syften är att åtminstone i avhandlingsarbete, men i någon mån också uppsatser på avancerad nivå, så anses det ofta vara en viktig del av forskningsuppgiften att själv – fast i dialog med pågående forskning, medstudenter och handledare såklart – mejsla fram metodiska grepp och teoretiska kategorier som passar för den valda forskningsuppgiften. Detta är en del av den självständighet som är ett framträdande ideal i åtminstone västerländsk akademisk tradition.

Jag vill göra två viktiga påpekanden innan jag börjar. För det första är mitt sätt att skilja mellan teori, metod och Material mitt eget, och i den här boken kommer du att hitta andra sätt att förstå begreppen och göra distinktioner mellan dem.² Det behöver inte betyda att jag anser att jag har rätt och andra fel, eller vice versa; olika sätt att dra dessa gränser kan passa olika tänkare och vara mer eller mindre lämpliga för olika typer av undersökning. Som författare av en uppsats eller avhandling gäller det alltså att vara klar över hur distinktionerna ser ut i det egna arbetet och att kommunicera detta till läsaren. För det andra: det finns i de sätt att använda pragmatismen som jag skissar nedan en gemensam metodologisk utgångspunkt och det är ambitionen att närma sig texter med syftet att ta reda på vilka idéer de uttrycker och försvarar, och hur. De förutsätter alltså alla ett sätt att arbeta med texter som brukar kallas *beskrivande* eller *innehållslig idéanalys*.³ När man närmar sig texter på detta sätt ligger fokus på det idéinnehåll texten verkar vilja förmedla och inte på eventuella dolda ideologiska motiv hos författarna, hur deras ställningstaganden kan förklaras med hänvisningar till deras personliga biografi, den tid i vilken texterna skrevs, och så vidare. Sådana projekt intresserar jag mig inte för här, även om de förstås också kan gå att genomföra.

Den som bedriver text- eller idéanalys av detta slag förbinder sig att ägna omsorg åt texterna och vara generös i sina tolkningar. Det handlar till exempel om att faktiskt bemöda sig att förstå och göra rimliga tolkningar av texten som helhet, och inte bara leta efter enstaka olyckliga formuleringar som man sedan kan kritisera. Det handlar också om att försöka göra texten och dess argumentation så bra som texten själv tillåter, det vill säga att välja de tolkningar som gör texten maximalt koherent och rimlig, och så vidare. När jag talar om pragmatismen som metod nedan, så menar jag alltså inte att den skulle ersätta dessa grundläggande metodiska dygder, utan jag ser den snarare som ett komplement som styr undersökningen i en bestämd riktning.

² Se till exempel Karin Johannessons artikel om konsekvensanalys.

³ Beckman 2005; Grenholm 2006.

Pragmatismen

Amerikansk pragmatism växer fram som filosofisk rörelse under slutet av 1800- och början av 1900-talet, och liksom flera andra filosofier från denna tid inspirerades den delvis av Charles Darwin.⁴ Pragmatismen sätter praxis främst. Människan ses som driven av en strävan att upprätthålla ett slags jämvikt med sina omgivningar. Vad som händer i våra omgivningar är inte något vi kan betrakta med distans: det angår oss på djupast möjliga sätt. Istället för att likt exempelvis Platon framställa människan som en betraktare av tillvaron och det rena tänkandet som kungsvägen till kunskap betonar pragmatismen att vi alltid är engagerade och aktiva deltagare och att kunskap genereras i de situationer där vi framgångsrikt lyckas lösa praktiska problem och utmaningar.

Pragmatismen i sin klassiska form utvecklades av filosofer och psykologer som Charles Sanders Peirce, William James och John Dewey. De var inte främst religionsfilosofer, men hade alla en hel del att säga om religionens betydelse i mänskligt liv.⁵ Jag skall i det följande ta fasta på två viktiga trådar i pragmatisk religionsfilosofi som dels handlar om (pragmatiskt) rättfärdigande av religion, dels handlar om hur vi filosofiskt kan förstå och bearbeta filosofiska frågor som aktualiseras av religioner och sekulära livsåskådningar när de betraktas som *mänskliga* fenomen. Denna åtskillnad kommer att vara väsentlig för mina poänger om hur olika texter kan spela olika roller i en uppsats eller avhandling.

Jag skall därför lite schematiskt i denna text redovisa dels hur det går att använda pragmatismen som grund för en *teori* om rättfärdigande av till exempel religiösa övertygelser och visa hur den skulle kunna fungera för dessa syften, dels hur man kan använda pragmatismen som en *metod* för att filosofiskt förstå och analysera religioner och livsåskådningar som mänskliga fenomen. Båda bygger på lite olika sätt på det vi skulle kunna kalla en *pragmatisk filosofisk antropologi*: ett sätt att filosofiskt förstå människan som främst en agent och vars trosföreställningar och handlingssätt därför i första hand skall värderas utifrån hur väl de fungerar i praktiska sammanhang. Jag skall dessutom säga något kort om möjligheten att använda ett urval av pragmatisternas olika skrifter som *Material* för en uppsats eller avhandling. Hela tiden är det min förhoppning att även den som inte primärt är intresserad av pragmatismen skall kunna dra lärdomar om vikten av att förstå relationen teori, metod och Material.

⁴ En klassisk men fortfarande relevant introduktion till pragmatismen kan man hitta i Thayer 1981.

⁵ Se till exempel Peirce 1931; James 1956 & 1982; Dewey 1934.

Pragmatism som teori

Ett sätt att arbeta religionsfilosofiskt med pragmatismen är att använda den som en fruktbar **teori rörande vilka kriterier vi skall använda i relation till svåravgörbara och angelägna frågor**, däribland frågor knutna till tro och livsåskådning.

Den klassiska utgångspunkten för tänkare som attraheras av pragmatismen som en teori om rättfärdigande är William James' text "The Will to Believe" från 1897.⁶ I denna text diskuterar James kritiskt frågan hur rimligt det egentligen är att anamma *evidentialismen*, som William Clifford sammanfattat i den berömda maximen: "Det är fel alltid, överallt och för alla att tro något på otillräckliga grunder."⁷ Evidentialister som Clifford kräver tyypiskt att vi måste ha goda skäl för *alla* våra trosföreställningar och att vi bör inta en skeptisk eller agnostisk attityd till påståenden som saknar goda grunder. Jag skall inte diskutera begreppet "goda grunder" ingående här, men det är tydligt att både Clifford och James tänker sig att vi från vardagslivet vet ganska väl vad som skulle räknas som goda grunder för påståenden som "Christer Pettersson mördade Olof Palme" eller "Kilimanjaro är Afrikas högsta punkt" – det är alltså inget särskilt konstigt med begreppet goda grunder i sig självt som gör det filosofiskt ohanterligt.

James hävdar att även om evidentialism kanske är ett utmärkt ideal i till exempel vetenskapliga undersökningar, så finns det i livet många fall när det är oundvikligt att vi behöver låta våra känslor och praktiska behov påverka frågor om vad vi skall tro, och dessutom många fall när vi helt enkelt inte kan vänta in evidens. En person som mitt i en svår snöstorm kommer till en klyfta som hon kanske, men långt ifrån säkert, kan hoppa över, bör knappast förhålla sig skeptisk till sina chanser: det kan innebära skillnaden på liv och död om hon lyckas övertyga sig själv om att hon kan klara detta språng, även om hon saknar goda grunder för att lita på att det skall gå. En student som vid första föreläsningen möter en trevlig medstudent och överväger möjligheten att bli vän med denne bör inte avvakta till dess att mer säker evidens på att personen är trevlig föreligger – vid det laget är det sannolikt för sent att knyta vänskapsband.

Liknande poänger kan man enligt James göra rörande frågor av existentiell karaktär som "har människor fri vilja?", "har livet mening?" och "finns det en gud som bryr sig om oss och står på människornas sida?".⁸ I sådana fall menar James att vi kan ha rätt att tro mer, och starkare, än några objektivt goda skäl skulle tillåta. Men vad betyder det egentligen att låta känslor och behov avgöra frågor, och när, exakt, är det lämpligt? – vi har ju redan

⁶ James 1956. En svensk förkortad version finns i Peterson m. fl. 1999.

⁷ Clifford 1999.

⁸ Exempelen kommer från James 1982 och 1956.

sett att James inte tycker att *alla* frågor skall hanteras så.⁹ James ställer upp flera kännetecken på den typ av situationer som han intresserar sig för.

Ett första och helt avgörande kännetecken är som redan nämnts att de grunder som faktiskt finns inte entydigt skall peka i någondera riktningen. Om de gör det, så vore det rent önsketänkande att låta känslor och behov styra oss att tro mot bättre vetande, och dessutom, påpekar James, är det väl högst tveksamt om vi ens *kan* välja vad vi skall tro i sådana fall. Här är det bättre att se verkligheten i vitögat. De riktigt intressanta situationerna är alltså de som vi inte inom överskådlig framtid kan avgöra.

Ett annat kännetecken är att vi står inför ett val mellan två ”levande” möjligheter, alltså två alternativ som vi attraheras av. För James’ del är det intressanta val som han antar att många av hans läsare står inför valet mellan att omfamna en (protestantisk) kristen tro och att vara agnostiker. Däremot skulle de knappast allvarligt överväga att anamma fornnordisk asatro – för de flesta gäller nog att den befinner sig för långt från 1800-talets bildade medelklass i USA för att vara ett levande val. Observera dock att detta inte främst har med frågan om goda grunder att göra, utan snarare med kontextuella faktorer. För vikingatidens människor i Norden var asatron en levande möjlighet och agnosticismen död. Vilka möjligheter som är levande och vilka som är döda avgörs i första rummet av kontexten, men även av vilka vi är som personer (James var till exempel övertygad om att för en person som Clifford, så fanns inga andra levande möjligheter än agnosticismen eller möjligen ateismen, men det behöver inte gälla för andra i samma kulturkrets).¹⁰

Vidare ställer James upp som kännetecken att valet skall vara av stor betydelse och att det inte går att skjuta upp valet i det oändliga. Om vi ställs inför valet att tro eller inte tro att det finns en tekanna som cirklar runt solen kan vi enkelt konstatera att vi inte behöver ta ställning. Det kostar inget att invänta mer bevisning och ett val att tro eller inte tro gör hursomhelst ingen skillnad i våra liv. I fallet med valet mellan kristen tro och agnosticisism, däremot, skulle valet att invänta mer bevisning i praktiken vara ett ställningstagande *för* agnosticisismen, menar James. Den som inte vill välja med huvud eller hjärta kommer att göra det med fötterna istället.

När en situation har alla dessa kännetecken så gäller, enligt James, att vi inte bara får, utan bör, låta vårt val avgöras av oss som hela individer och inbegriper också våra önsningar, känslor, behov, förhoppningar, rädslor, och så vidare. Den för vilken valet mellan agnosticisism och kristen tro är levande, skall alltså ha modet att göra detta val trots bristen på säkra grunder, och också ha modet att stå för det.¹¹

⁹ James 1956, 11.

¹⁰ James 1956, 29.

¹¹ Jag diskuterar James’ argument mer ingående i Zackariasson 2016.

Lägg märke till ett par saker här. För det första: James skissar och argumenterar här för en normativ teori om epistemiskt rättfärdigande som delvis överensstämmer med och delvis strider mot evidentialismen. Den kan fungera som en teoretisk utgångspunkt när vi i ett religionsfilosofiskt sammanhang vill ställa frågor av typen: *kan tro på x rättfärdigas epistemiskt?* För att återknyta till artikelns övergripande syfte skulle jag vilja föreslå att vi här kan tala om evidentialismen och pragmatismen som två delvis konkurrerande *teorier om epistemiskt rättfärdigande* som det är möjligt att kritiskt jämföra, ställa mot varandra och/eller tillämpa i olika forskningsuppgifter. Valet av teori kommer här att starkt påverka resultatet och det måste därför göras klart och även försvaras (alltså varför just denna fråga inte bör behandlas evidentialistiskt, utan utifrån en pragmatisk teori, till exempel). Inte minst James tankar om pragmatiskt rättfärdigande har både försvarats, förfinats och utvecklats i olika riktningar, särskilt under de senaste decennierna, så här finns ett rikt material att jobba med för den som är intresserad.¹²

För det andra: valet av teori behöver alltså motiveras, som alla andra val du gör i uppsatsen. Du behöver förklara varför den är lämplig för dina syften, och gärna också varför du föredrar den framför befintliga alternativ. Vill du diskutera frågan om trosföreställning x kan rättfärdigas epistemiskt, kan du inte meningsfullt besvara den frågan utan att ansluta dig till någon ”teori” om epistemiskt rättfärdigande. Så det du behöver motivera är inte *att* uppsatsen eller avhandlingen tillämpar någon teori, utan *valet av just den teori som du fastnat för*. Det är då också viktigt att ända in i sammanfattningen framhålla att resultatet är villkorat av detta val.

Pragmatismen som metod

Så långt om möjligheten att använda pragmatism som en teori när vi ställer frågor om epistemiskt rättfärdigande. Jag vill nu gå över till möjligheten att behandla **pragmatismen som en filosofisk metod för att analysera och förstå mänskliga fenomen som religion och sekulära livsåskådningar**. Det öppnar för möjligheten att pragmatismen kan bidra både till teori- och metoddelen av en uppsats – eller bara endera.

Innan jag går in i detalj på den mer metodologiska sidan av pragmatismen, så vill jag be läsaren lägga märke till något: Clifford tar för givet att evidentialismen är en hållning vi skall inta gentemot våra och andras *trosföreställningar* (eng. *beliefs*). I ”The Will to Believe” ifrågasätter inte heller James denna förutsättning. Det som då primärt skall prövas i en filosofisk granskning är de *påståenden* som olika religioner och livsåskådningar framför, till exempel om Guds existens, viljans frihet, och så vidare. Men som jag påpekade i början av denna artikel, så brukar pragmatismen betona människan som en agent snarare än en betraktare, och då är det viktigaste vår för-

¹² Se till exempel Wainwright 1995; Jordan 2006; Rorty 1997.

måga att på ett intelligent sätt hantera de olika situationer livet ställer oss inför. Här rör man sig mer mot det jag skulle beskriva som *pragmatisk metod*.

En pragmatisk metod tar alltså som sin utgångspunkt bilden av människan som en agent, och mänskligt liv kan vi förstå som konstituerat av en rad olika mänskliga praktiker som växt fram ur våra reaktioner på praktiska behov och olika svårigheter som vi har behövt lösa. När vi kastas ur vår jämvikt med tillvaron genom att vi upptäcker ett problem som vi inte kan hantera med vår nuvarande uppsättning vanor, så tvingas vi in i ett stadium av problemlösning som till exempel Dewey kallar *undersökning* (eng. *inquiry*).¹³ I detta skede tvingas vi ompröva våra invanda sätt att hantera vår omgivning och söka efter nya som hjälper oss att bättre hantera problemet. På detta sätt är det hela tiden problem som rubbar jämvikten mellan oss och våra omgivningar som driver oss att revidera våra trosföreställningar och forma nya vanor och därmed vårt sätt att vara i världen.

I pragmatismens filosofiska antropologi spelar alltså vanor (eng. *habit*) en central roll: vårt umgänge med våra omgivningar styrs i hög grad av vanor som vi tillägnar oss och förfinar och reviderar genom hela livet, både genom uppfostran, undervisning och konkret problemlösning. Ofta syftar våra vanor till att hantera praktiska problem i vår omgivning, men för varelser som är medvetna om sig själva som levande väsen som en gång skall dö, och som älskar, hatar, gläds, sörjer, grubblar över rätt och fel, och så vidare, så är det klart att vi också behöver vanor som ger oss möjlighet att även hantera situationer som inbegriper fenomen som födelse, död, lidande, glädje, kärlek, hat och så vidare, fenomen som alla är ofrånkomliga delar av mänskligt liv.

Vi kan kalla denna uppsättning vanor som vi tillägnar oss och förändrar under hela livet för en *livsåskådning*. En livsåskådning är, kan man säga, totaliteten av våra responser på situationer av existentiell signifikans, och tillsammans ger de en bild av våra uppfattningar om vad ett verkligt gott mänskligt liv kan vara. Våra reaktioner avslöjar, ofta tydligare än vad vi *säger* oss själva eller andra, vad det är som vi verkligen värdesätter i livet. Viktigt att komma ihåg här är också att dessa responser alltså är praktiska handlingar lika mycket som tankar eller åsikter.

Hur ser relationen mellan livsåskådningar och religion ut? Ja, om vi behåller pragmatismens idé att fokusera mer på hur religioner påverkar människors liv än på vilka påståenden som de gör, så kan man tänka sig att religioners myter, riter, symboler, berättelser och olika gestalter förmedlar ett slags *paradigmatiske responser* som de uppmanar oss att integrera i våra liv så att de kommer att genomsyra våra vanor och därmed vårt tänkande och handlande. Människor kan då sägas ha religiösa livsåskådningar om deras

¹³ Dewey 1986.

vanor är påtagligt influerade av någon (eller flera) religiösa traditioner och de paradigmatiska responser som den/de förmedlar.¹⁴

Fallstudium: Religiös erfarenhet

Jag har nu i grova drag skissat *en* möjlig pragmatisk förståelse av religion. Det finns förstås andra. Nu vill jag illustrera hur denna metod kan ligga till grund för en konkret forskningsuppgift. I min doktorsavhandling startar jag med antagandet att många människors hållning till religion är ambivalent. Det gäller både religiösa och icke-religiösa människor. Religion har frambringat både något av det bästa och något av det värsta i mänsklighetens historia, och ingen religiös tradition är, trots allt gott de gör i människors och samhällens liv, fri från tendenser till fanatism och intolerans.

Ett sätt som religionsfilosofin skulle kunna hjälpa till att hantera denna ambivalens på är förstås att försöka ta vara på och utveckla de resurser till kritik och reform som finns i de religiösa traditionerna själva. En sådan resurs som jag diskuterar särskilt i avhandlingen är *religiös erfarenhet*, som ett antal filosofer i den analytiska skolan betraktar som en form av varseblivning: religiös erfarenhet hjälper oss alltså enligt denna förståelse att faktiskt förnimma Gud och/eller andra övernaturliga väsen. Med andra ord verkar de erbjuda en särdeles intressant resurs för den som vill hävda att religionerna själva har resurser att gradvis få en mer och mer exakt bild av Gud och med hjälp av den också kunna kritisera och gradvis skala bort till exempel de religiösa doktriner och attityder som bidragit till det vi lite schematiskt kan kalla religionens sämsta sidor.¹⁵ Nu skall med en gång sägas att detta är mitt eget sätt att beskriva debatten om religiös erfarenhets epistemiska status som den förs inom analytisk filosofi, men jag argumenterar i min avhandling för att det är plausibelt att anta att om religiös erfarenhet skall räknas som en typ av varseblivning så kommer den också rimligen att ge oss mer och bättre kunskap om Gud än vi annars skulle ha, och att i så fall är det inte långsökt att tänka sig att vi också skulle kunna forma bättre religiösa praktiker med hjälp av dessa erfarenheter.

Mot denna bakgrund argumenterar jag sedan i avhandlingen för att de dominerande angreppssätten i den analytiska filosofin misslyckas med denna uppgift, och att det tyder på att analysen av religiös erfarenhet som varseblivning *i detta avseende* leder in i en återvändsgränd (den kan förstås vara fruktbar för andra syften). Jag diskuterar i min avhandling två argumentationslinjer som jag menar inte håller måttet. En första sådan argumentationslinje finner vi hos Richard Swinburne.¹⁶ Swinburne menar att religiös tro skall prövas mot evidentialismens stränga normer för epistemiskt rättfärdigande, och han menar också att det finns tillräcklig evidens för existensen av

¹⁴ Jag utvecklar denna tanke i till exempel Zackariasson 2015.

¹⁵ Zackariasson 2002.

¹⁶ Swinburne 2004.

en god och allsmäktig gud för att tron på ett sådant väsen skall kunna anses epistemiskt rättfärdigad. Här spelar religiös erfarenhet en roll, för Swinburne menar att det är en grundläggande rationalitetsprincip att vi har en rätt att tro att saker och ting är så som de ter sig för oss, så om det förefaller för en person att hon varseblir Gud, så är hon också epistemiskt rättfärdigad att tro att hon varseblir Gud om det inte finns starka skäl att misstro erfarenheten.¹⁷

Swinburnes rationalitetsmodell verkar i förstone kunna hjälpa oss förhålla oss kritiskt till olika religiösa trosföreställningar med hjälp av religiös erfarenhet. Men tittar vi närmare på hans resonemang kan vi se att det faktiskt inte är övertygande. Det beror på att Swinburne klarar hem sin analogi till sinneserfarenheten genom att medvetet eller omedvetet blanda samman ”att klara ett test” och ”att inte vara en lämplig kandidat för att testas”. Vi kan ta ett exempel. Ett vanligt test för sinneserfarenhet som Swinburne nämner är intersubjektiv provbarhet. Det vill säga att andra som befinner sig på samma plats vid samma tid skall kunna kontrollera de påståenden som görs. Detta test, påpekar Swinburne, kan religiös erfarenhet självklart inte underkastas, eftersom Gud är en agent som själv väljer att uppenbara sig eller inte uppenbara sig för vissa personer vid bestämda tillfällen. Men detta argument, påpekar kritiker, räddar inte analogin mellan religiös erfarenhet och sinneserfarenhet utan drar snarare hela tanken på en epistemiskt relevant analogi mellan de två i tvivel. Om inga av de tester som vi använder för att skilja mellan verklighet och illusion i sinneserfarenheten kan tillämpas på religiös erfarenhet, när vi till sist en punkt där vi måste fråga oss om det fortfarande är meningsfullt att likna religiös erfarenhet vid varseblivning överhuvud taget.¹⁸

William Alston har presenterat ett mer sofistikerat analogiargument som framhåller att vi inte bör kräva av religiösa erfarenheter att de skall kunna prövas *som om* de vore sinneserfarenheter. Istället måste vi se på vilka *egna* tester som till exempel kristen tradition har utvecklat för att skilja mellan genuina och inbillade eller illusoriska erfarenheter av Gud, tester som då är anpassade till den speciella typ av erfarenheter som det här är fråga om. Alston väljer alltså en mer Wittgensteininspirerad och kontextualistisk modell, och där pekar han på två typer av test som han menar är avgörande: dels att erfarenhetens innehåll skall överensstämma med ortodox doktrin, dels att den skall ha goda ”frukter”, alltså ett gott inflytande över mänskligt liv.¹⁹

Genom att hänvisa till trons frukter närmar sig Alston ett pragmatiskt sätt att tänka om religiös erfarenhet. Men liknande problem som hos Swinburne drabbar även hans argumentation. Alston hävdar nämligen att ortodox doktrin fungerar som en kontrollinstans på ungefär samma sätt som tidigare sinneserfarenhet. Men ett tankeexperiment visar att detta inte stämmer. Låt oss anta två fall. I det ena upphör alla fysiska objekt att existera, i det andra upp-

¹⁷ Swinburne 2004, 254.

¹⁸ Se även Gale 1991.

¹⁹ Alston 1991.

hör Gud att existera. I det första fallet skulle vi ganska snart, med hjälp av sinneserfarenhet, komma till slutsatsen att vi måste revidera våra trosföreställningar. Skulle vi på grundval av våra religiösa erfarenheter kunna dra en liknande slutsats om Gud? Knappast. Analogin är helt enkelt svagare än Alston vill göra gällande och beroendet av ortodox doktrin är starkare än sinneserfarenhetens beroende av etablerad kunskap om fysiska objekt.²⁰ Det finns alltså mycket som tyder på att religiös erfarenhet har en väsentligt svagare kritisk roll i relation till religiösa föreställningar än sinneserfarenheter har i relation till våra vardagliga övertygelser. Därmed är det också tveksamt om den kan fungera som en kritisk resurs på ett sätt som liknar sinneserfarenheten (vilket förstås inte utesluter att den kan fungera som en resurs i andra avseenden).

Med den filosofiska antropologi som jag anammar i min avhandling ligger det nära till hands att koncentrera sig mer på religiösa erfarenheters roll i mänskligt liv, och då koppla denna funktion till människan som ett väsen som söker ett slags jämvikt mellan sig själv och sina omgivningar, snarare än att fråga vilka *objekt* religiösa erfarenheter handlar om.

I avhandlingen prövar jag två andra analogier än sinneserfarenhet, nämligen undersökningsprocessen som jag beskrivit ovan och estetisk erfarenhet som den analyserats pragmatiskt av till exempel John Dewey.²¹ I båda dessa faller det sig mer naturligt att tala om religiösa erfarenheter som processer snarare enstaka perceptioner och det är processer genom vilka vi rör från tillstånd av oklarhet och motstridighet in i ett tillstånd av jämvikt och balans. I undersökningsprocessen är frustration och osäkerhet den startpunkt som alla undersökningar behöver för att engagera oss, och det tillstånd av jämvikt som inträder när vi funnit en tillfredsställande lösning på problemet markerar slutet på undersökningsprocessen. En liknande struktur kan skönjas i estetiska erfarenheter, sedda som en process: svårigheter att förstå och ordna ett verks delar leder till reflektion och engagemang. Erfarenheten berikas hela tiden av att sammanhang träder fram och konstverkets delar laddas med allt fler lager av mening. Stor konst utmärks av att det går att återvända till verket och hitta nya svårigheter och utmaningar så att erfarenheten av det hela tiden berikas. På samma sätt kan en religiös tradition med sina myter, bilder, riter och symboler bidra till att skapa ett sätt att vara i världen där livets olika delar, både de positiva och de negativa, kommer att ingå i ett sammanhang som ändrar vårt att se på dem och att hantera olika existentiellt laddade situationer där frågor om ont och gott, mening och meningslöshet, och så vidare, aktualiseras. Även här kan vi tala om att något slags jämvikt med våra omgivningar kan uppstå. Men, liksom i fallet med stor konst kommer denna process aldrig att vara avslutad en gång för alla, utan även här kan vi säga att

²⁰ För en detaljerad diskussion av denna kritik, se Zackariasson 2006.

²¹ Främst i Dewey 1980.

nya situationer kan skapa problem och utmaningar som kommer att kräva olika sorters förändringar.

I denna typ av processer spelar *emotioner*, alltså våra intentionalt riktade känslor, en central roll: de kan både ge signaler om att något inte står rätt till med vårt sätt att vara i världen, och de kan också vara del av en erfarenhet av helhet eller balans. Med andra ord kan de ge oss återkoppling på hur bra eller mindre bra som olika sätt att integrera paradigmatiska responser i våra liv konkret fungerar.

När vi ställer frågan: ”vilka sätt att integrera paradigmatiska responser i mänskligt liv är egentligen att föredra?” så blir pragmatismens svar: de som i långa loppet gör det möjligt för oss att leva goda mänskliga liv. Men här har inte emotioner någon absolut vetorätt, eftersom vi alla vet att emotionella responser ibland är överdrivna eller rentav missriktade. De är alltså inte det enda som betyder något även om de har en viktig roll att spela. Ett botemedel mot emotioners opålitlighet som många filosofer framhåller är att vi kan träna våra emotionella förmågor likaväl som vi kan träna andra typer av erfärande, men även här måste vi medge att vi aldrig kan träna dem till en punkt där de blir hundraprocentigt tillförlitliga. Hur felbara de än må vara, så är de dock oundgängliga om vi vill veta vad ett gott *mänskligt* liv kan vara, eftersom människor är både tänkande och kännande väsen. En jämvikt som utelämnar dessa delar av mänskligt liv har endast begränsat värde för varelser som oss.

Vi kan nog hellre säga att emotioner ger viktiga impulser utan att ha sista ordet, och lika mycket som vi kan sätta oss till doms över paradigmatiska responser så sätter sig dessa paradigmatiska responser till doms över oss. Som agenter i världen kan vi alltså inte ignorera våra emotioner, men vi kan däremot arbeta på att träna dem och låta dem utmanas på olika sätt så att vi gradvis kan utveckla vanor och responser som är bättre än våra nuvarande, till exempel genom att göra oss mer uppmärksamma på olika former av orättvisor och förtryck av kvinnor, marginaliserade grupper och så vidare.

Låt mig här kort återvända till vad jag sade i avsnittet om teori angående frågan om rättfärdigande. Religiösa praktiker är för en pragmatist inte underkastade andra regler än andra sätt att handla och vara i världen, och det betyder att ytterst sett så behöver också religiöst färgade sätt att vara i världen bidra till våra chanser att leda goda liv. Samtidigt är våra föreställningar om vad ett gott liv är redan starkt påverkade av religiösa myter, bilder och symboler. Så vi kommer aldrig att kunna slippa undan något slags cirkularitet här eftersom vi inte kan ställa oss utanför våra livsåskådningar och värdera dem utifrån något fullständigt objektiva perspektiv. En viktig pragmatisk tanke är därför *fallibilismen*: att vill vi leva goda mänskliga liv måste vi vara öppna för utmaningar och möjligheten att vi tagit fel, och vi behöver odla våra förmågor att kritisera våra nuvarande vanor och tankemönster. Det är därför det är så viktigt att motstå frestelsen att göra vårt eget perspektiv och/eller våra egna emotioner immuna mot kritik och revision, men det är också därför det är viktigt att kritiskt visa att modeller som Swinburnes och

Alstons inte uppfyller sina löften om att religiös erfarenhet skulle utgöra kritiska resurser som kan hjälpa oss upptäcka problem i våra religiösa trosföreställningar. Cirkularitet är ofrånkomlig eftersom vi inte kan kliva utanför våra livsåskådningar och avgöra hur objektivt riktiga de är, men inte alla sorters cirkularitet är lika problematiska.

Min slutsats blir därför att ett pragmatiskt sätt att förstå religion pekar på kritiska resurser som åtminstone potentiellt kan vara viktigare för vår förmåga att vara i världen som religiösa och/eller sekulära människor på sätt som hjälper oss och andra att leva goda mänskliga liv än de mer perceptionsorienterade sätten att förstå religiös erfarenhet.

Pragmatism som material

Innan jag går vidare med några generella lärdomar vill jag bara påpeka något som väl egentligen är självklart, och det är att utöver de möjligheter jag skissat ovan att använda pragmatisternas tänkande som utgångspunkt för en teori respektive för en filosofisk metod, så finns förstås ett tredje alternativ, och det är att låta texterna utgöra material för en undersökning. Om jag till exempel vill jämföra och kritiskt granska gudsuppfattning och människosyn hos några pragmatister, till exempel James, Dewey och Richard Rorty, så kan jag ju lämpligen genomföra en sådan uppgift med hjälp av textanalys, och hämta teoretiska begrepp från forskning om gudsuppfattningar och människosyner. Om tänkarna kommer från olika epoker behöver jag förstås väga in det när jag gör min undersökning.²² I detta fall blir hursomhelst huvudregeln att pragmatismen fungerar som Material för undersökningen, men innehållet i teorin och metoden bestäms helt av uppsatsens eller avhandlingens syfte och bara i mindre utsträckning av filosofin hos det tänkande som man ämnar undersöka.

Metodiska lärdomar

En sak som jag hoppas framgår av ovanstående är att i filosofiska undersökningar är det av största vikt att låta syfte och frågeställning styra *hur* jag närmar mig och använder olika texter. De kommer därför att behöva behandlas i olika delar av uppsatsen eller avhandlingen och spelar olika logiska roller i både undersökningen och presentationen. Men kanske behöver jag säga något mer om vad jag menar med ”hur”. Min tanke är denna: När jag vill skaffa mig en teori eller metod för att bearbeta ett material så prövar jag framförallt *fruktbarheten/tillämpbarheten* i de idéer som jag möter. Vill jag studera gudsuppfattningar och människosyner inom pragmatismen, så behöver jag läsa in mig på litteratur om olika gudsuppfattningar för att skaffa mig teoretiska redskap för att analysera materialet. Jag bör och skall inte i detta

²² Se Thomas Ekstrands bidrag till denna antologi.

skede välja bort vissa gudsuppfattningar för att jag bedömer dem som orimliga, till exempel: det jag är intresserad av är att få användbara analysbegrepp för att kunna karakterisera de gudsuppfattningar jag faktiskt möter hos pragmatister, inte bara de gudsuppfattningar jag tycker *borde* finnas i texterna. *Fruktbarheten* är viktigare än *rimligheten* i detta steg. I ett senare skede kan jag så gå vidare och konstruktivt föreslå att vissa av dessa gudsuppfattningar är mer rimliga än andra, och att vissa borde förkastas. Men det är då en diskussion som skall förläggas till analysdelen, inte teoridelen, och de rimlighetskriterier som ligger till grund för omdömet behöver förstås redovisas och diskuteras.

Något liknande kan sägas om mitt val av pragmatism som analysmetod. När jag skrev min avhandling hade jag från början bestämt mig för att försöka närma mig religiös erfarenhet från ett pragmatiskt perspektiv. Det betyder att jag läste pragmatisternas texter på ett sätt som syftade till att hitta ett fruktbart angreppssätt på religiös erfarenhet, och uppgiften att kritiskt pröva pragmatismens generella filosofiska hållbarhet (hur man nu skulle pröva något sådant frikopplat från den filosofiska verksamheten själv) var underordnad detta konstruktiva syfte. Och så här tror jag det måste vara om man vill anamma en analytisk, fenomenologisk, pragmatisk eller något annat slags metod. Den som tror att hon måste rättfärdiga hela den analytiska filosofins sätt att närma sig religion innan hon kan utföra en filosofisk undersökning med en analytisk filosofisk metod kommer aldrig att komma förbi inledningskapitlet. Hur rimlig pragmatismen är som filosofisk metod är något som uppsatsen eller avhandlingen som helhet får vittna om. Som författare måste man välja sina strider.

Det jag vill komma till här är alltså att det är väsentligt att vara klar över vilken roll olika texter spelar i en uppsats eller avhandling, för detta val kommer att avgöra hur jag läser dem och hur jag kritiskt prövar idéerna de uttrycker. Teori- och metodlitteratur behöver jag bearbeta på andra sätt, och mäta med andra måttstockar, än litteratur som fungerar som Material.

Annorlunda uttryckt är det alltså viktigt att ägna rätt sorts uppmärksamhet åt olika sorters texter. Och här återkommer en problematisk aspekt som jag nämnde i min inledning: att filosofiska texter sällan kommer färdigpaketerade som "lämplig metodlitteratur", "lämplig teorilitteratur" respektive "lämplig Materiallitteratur". Detta är istället, vill jag upprepa, roller som du som författare kan behöva tilldela olika texter, och i någon annan författares arbete kan de rollerna komma att se annorlunda ut. Det är inget problem, så länge uppsatsen eller avhandlingen tydligt kommunicerar detta.

Samtidigt är det värt att komma ihåg att det finns en minsta gemensam nämnare som jag tar för given i det som sagts ovan, och det är att innan man kan börja använda sig av, eller analysera något, så måste man *förstå* texterna. Det betyder att man också måste utveckla de dygder hos sig själv som krävs för en god textanalys – ett grundkrav för att jag skall kunna använda något är att jag förstår det, och kan förklara det för mina läsare. När jag väl presente-

rat mitt Material på ett maximalt koherent och generöst sätt, är det fullt legitimt att kritisera och föreslå förbättringar: det är inte alls orättvist eller ogeneröst att föreslå att det finns bättre svar än de som hittills getts. Det är tvärtom ett sätt att visa att du tar både frågorna och de tänkare som behandlat dem på största allvar.

Litteratur

- Alston, William P. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, N.Y: Cornell Univ. Press.
- Beckman, Ludvig. 2005. *Grundbok i idéanalys: det kritiska studiet av politiska texter och idéer*. Stockholm: Santérus förlag.
- Clifford, W. K. 1999. "Trosföreställningarnas etik." I Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce & Basinger, David (red.) *Religionsfilosofiska texter*, 80–85. Nora: Nya Doxa.
- Dewey, John. 1934. *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.
- . 1980. *Art as Experience*. New York: Berkeley Publishing Group.
- . 1986. *The Later Works, 1925-1953. Vol. 12, 1938: [Logic: The Theory of Inquiry]*. Redaktör: Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.
- Gale, Richard M. 1991. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grenholm, Carl-Henric. 2006. *Att förstå religion: Metoder för teologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur.
- James, William. 1956. *The Will to Believe, Human Immortality*. Dover Publications.
- . 1982. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Penguin Classics.
- Jordan, Jeff. 2006. *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Clarendon Press.
- Peirce, Charles S. 1931. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Redaktörer: Charles Hartshorne och Paul Weiss. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, (red.). 1999. *Religionsfilosofiska texter*. Nora: Nya Doxa.
- Rorty, Richard. 1997. "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance." I Ruth Anna Putnam (red.) *The Cambridge Companion to William James*, 84-102. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Thayer, H. S. 1981. *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Wainwright, William J. 1995. *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*. Cornell Studies in the Philosophy of Religion. Ithaca: Cornell University Press.

- Zackariasson, Ulf. 2002. *Forces by Which We Live: Religion and Religious Experience from the Perspective of a Pragmatic Philosophical Anthropology*. *Studia Philosophiae Religionis* 21. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- . 2006. "A Problem with Alston's Indirect Analogy-Argument from Religious Experience." *Religious Studies* 42: 329–41.
- . 2015. "What Is It to Be Religiously Mistaken? A Pragmatist Perspective." *The Pluralist* 10: 292–312.
- . 2016. "Justification and Critique: The Will to Believe and the Public Nature of Religious Belief." *William James Studies* 12 (2): 28–51.

