

En re-presentation av det sekulära

Bruno Latour i dialog med den postsekulära diskursen

FREDRIK PORTIN

Fredrik Portin är forskare i teologisk etik med religionsfilosofi vid Åbo Akademi och Göteborgs universitet.

fportin@abo.fi

Den franska sociologen och filosofen Bruno Latour är en välkänd tänkare inom framför allt samhällsvetenskaperna, och han har i synnerhet uppmärksammats som en av förgrundsgestalterna för *Actor-Network-Theory*. Han är en av de mest citerade forskarna inom humaniora och samhällsvetenskap, och för sina akademiska gärningar tilldelades han 2013 det prestigefyllda Holbergpriset. Holbergkommittén motiverade priset genom att bland annat uppmärksamma att "[the] impact of Latour's work is evident internationally and far beyond studies of the history of science".¹

Trots sitt inflytande, och trots att Latour även började sin forskarkarriär inom teologin² och att han skrivit flera böcker som behandlar religion,³ har hans tänkande bara använts i begränsad utsträckning av teologer. Det är däremot min mening att hans tänkande kan fungera som en viktig intellektuell resurs inom bland annat den systematiska teologin. Hans tänkande erbjuder inte enbart metodiska resurser för empirisk forskning,⁴ utan

1. "Bruno Latour wins the 2013 Holberg Prize", <https://www.holbergprisen.no/en/holberg-prize-2013.html>, besökt 2019-08-13.

2. Han disputerade i teologi vid Tours universitet 1975 med avhandlingen *Exégèse et ontologie: À propos de la resurrection*.

3. Se här till Bruno Latour, *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*, Cambridge 2013; Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, MA 2013, 295–325.

4. Se Jonas Idestrom, *Spåren i snön: Att vara kyrka i norrländska glesbygder*, Skellefteå 2015.

kan även användas (och har även använts) för att formulera teologier kring bland annat nåd.⁵ Där jag särskilt upplever att hans tänkande kan bidra är inom politisk-teologisk forskning, särskilt den politiska teologi som utvecklats som en del av den postsekulära diskursen.⁶

Den postsekulära diskursen används här som ett samlingsnamn för framför allt en akademisk diskurs kring religionens offentliga inflytande, vilken främst uppstått utifrån en kritik av den så kallade sekulariseringstesen. Under stora delar av 1900-talet var det vedertaget inom sociologin att religioner skulle tappa sitt offentliga inflytande och en dag till och med försvinna som ett resultat av en allt hastigare moderniseringsprocess.⁷ Sekulariseringstesen har däremot de senaste årtiondena ifrågasatts i och med religionens förnyade synlighet. Några historiskt signifikanta uttryck för religionens 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 en politisk maktfaktor. Kanske det mest påtagliga exemplet från det senaste årtiondet var attackerna mot World Trade Center den 11 september 2001. Från att ha spelat en förhållandevis marginell roll i den offentliga diskursen har alltså religion återkommit i det offentliga samtalet.⁸ Detta har fått sociologen Peter J. Berger, som tidigare var en förespråkare för sekulariseringstesen, att revidera sina tidigare antaganden. Han har skrivit:

[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 literature by historians and social scientists loosely labelled "secularization theory" is essentially mistaken.⁹

5. Se Adam S. Miller, *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*, New York 2013.

6. Politisk teologi har en lång utvecklingshistoria och har därför tagit många olika uttryck. Se Elizabeth Phillips, *Political Theology: A Guide for the Perplexed*, London 2012. För syftet med denna artikel kommer jag med politisk teologi att hänvisa till (kristna) teologiska diskussioner som behandlar offentliga frågor utifrån teoretiska och narrativa resurser inom kristendomen.

7. William H. Swatos & Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion* 60 (1999), 209–228.

8. Jürgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society", *Nonprofit Quarterly* 15:3 (2008), 17–29; Philip S. Gorski et al., "The Post-Secular in Question", i Philip S. Gorski et al. (red.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, London 2012, 3; Joel Halldorf, *Gud: Återkomsten*, Stockholm 2018.

9. Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", i Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*, Grand Rapids, MI 1999, 2.

Det tidigare moderna antagandet att religion har ett bäst före-datum och att framtiden därför kommer att vara icke-religiös är därmed inte längre självklart. Utifrån denna insikt har flertalet teologer, filosofer, samhälls-, litteratur- och konstvetare med flera diskuterat den sekularistiska grunden i liberala demokratier och försökt reflektera över implikationerna för det offentliga livet i och med religionens förnyade synlighet.¹⁰ Framför allt har flera av dessa forskare kritiskt granskat sådana sekularistiska principer som begränsar religiösa aktörers möjlighet att bidra i det offentliga rummet utifrån sina religiösa grundförutsättningar. Kritiken mot sekularismen lyfter överlag inte fram huruvida samhället behöver principer som garanterar att ingen ideologi eller religion ges en privilegierad ställning. Det som kritiken däremot vill synliggöra är hur sekularismen som ideologi bygger på vissa narrativ kring religion, vilka motiverar religionens privatisering och begränsade inflytande i det offentliga livet.¹¹

Den postsekulära diskursen beskriver därmed dessa forskares samlade reflektion kring religionens offentliga ställning och kritik av sekularismen som politisk ideologi. Generellt sett tar denna reflektion både ett deskriptivt och ett normativt uttryck. Det deskriptiva innefattar i synnerhet historiska undersökningar av bakgrunden till sekularismens utbredning globalt och sociologiska undersökningar om hur religionens förnyade synlighet kommer till uttryck i offentligheten. Det normativa i sin tur uttrycks som en strävan att forma en ny samhällsordning utifrån en kritik av sekularismens hegemoniska ställning i offentligheten.¹² Som ett led i detta normativa arbete har flera teologer framträtt för att erbjuda rationella och praktiska resurser som utvecklats utifrån kristna praktiker och föreställningar. Kristna teologiska resurser används därmed för att kritiskt granska den offentliga ordningen och för att erbjuda positiva bidrag till hur det allmänna goda kan föreställas och förverkligas.¹³ För dessa politiska teologer erbjuder sålunda talet om det postsekulära en öppning för att undvika kristendomens privatisering och en väg för att ge kristna föreställningar och praktiker offentlig legitimitet.¹⁴

10. Josef Bengtson, *Explorations in Post-Secular Metaphysics*, Hampshire 2015, 13–17.

11. Av den anledningen gör Rowan Williams en distinktion mellan en programmatisk sekularism, där alla offentliga uttryck för religion ifrågasätts och förbjuds, och en procedurrell sekularism, som innebär att staten inte ger någon religion eller ideologi någon privilegierad ställning i det offentliga livet, utan strävar efter att skapa jämlika förutsättningar för alla. Rowan Williams, *Faith in the Public Square*, London 2012, 2–4. Se även José Casanova, "The Secular, Secularizations, Secularisms", i Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, New York 2011, 66–73.

12. Bengtson, *Explorations in Post-Secular Metaphysics*, 14–17.

13. Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik*, Munkedal 2009, 10–22.

14. Detta konstruktiva teologiska arbete har generellt beskrivits som en "postsekulär teologi", där teologiska ansatser används i syfte att ge positiva bidrag när det allmänna goda

I syfte att bidra till den postsekulära diskursen och därmed även det politiska teologiska arbetet som sökt stöd i den diskursen, kommer jag i denna artikel att presentera hur Latours tänkande i relation till den postsekulära diskursen. Två specifika aspekter av hans tänkande lyfts fram. För det första erbjuder Latour en analys av modernitetens och sekularismens utbredning i framför allt västvärlden. I artikeln skrivs denna analys in i den postsekulära diskursen genom att relatera Latours ansatser till resonemang som förts av några tongivande forskare inom den postsekulära diskursen. För det andra erbjuder Latours politiska filosofi en normativ väg genom att presentera teoretiska förutsättningar för en inklusiv offentlighet där religionen i större utsträckning uppmuntras ta en offentlig roll. Denna väg presenteras kort i slutet av artikeln.¹⁵

Den naiva tiden överges

En viktig del av Latours filosofiska tänkande är hans kritik av moderniteten genom beskrivningen av ett specifikt folk – de moderna. I flera böcker bedriver han, som han förklarar, en antropologisk undersökning av de moderna.¹⁶ Trots att dessa undersökningar ger sken av att beskriva ett folk som kan skildras genom empiriska metoder, är det viktigt att betona att talet om de moderna enbart utgör idealtyper i hans tänkande. Talet om de moderna bör därmed enbart förstås som ett heuristiskt verktyg utifrån vilket vissa fenomen under moderniteten kan göras begripliga.¹⁷

Enligt Latour är ett utmärkande drag för de moderna att de insisterar på att de är ”moderna”. De moderna upplever alltså att de representerar ett uppbrott med tiden innan moderniteten: ”The adjective ‘modern’ designates a new regime, an acceleration, a rupture, a revolution in time.” Detta uppbrott utgår från att det fanns en tid innan moderniteten som de moderna är ett alternativ till, och identifieringen som modern kommer därför, som

föreställs. Se Ola Sigurdson, ”Beyond Secularism? Towards a Post-Secular Political Theology”, *Modern Theology* 26 (2010), 177–196; Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Munkedal 2004, 40. Några nämnvärda teologer som kan påstås bedriva en sådan postsekulär teologi är John Milbank, William T. Cavanaugh, Sarah Coakley och Rowan Williams. Inom den nordiska teologin kan bland annat Ola Sigurdson, Arne Rasmusson, Jan-Olav Henriksen, Jayne Svenungsson och Joel Halldorf nämnas.

15. Denna artikel kan förstås som en utveckling av ett resonemang jag förde i Fredrik Portin, *Hopp om en okänd framtid: Förutsättningar för en inklusiv offentlighet utifrån Bruno Latours och Alasdair MacIntyres tänkande*, Åbo 2016.

16. Det är bland annat värt att uppmärksamma att den franska versionen av Latours mest kända bok *We Have Never Been Modern* (1993) har undertiteln ”Essais d’antropologie symétrique”, och att hans bok *An Inquiry into Modes of Existence* (2013) – hans mest uttömmande undersökning av moderniteten – har undertiteln ”An Anthropology of the Moderns”.

17. Se Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, 8.

Latour skriver, att uppmärksamma ”a break in the regular passage of time, and it designates a combat in which there are victors and vanquished”.¹⁸

Detta uppbrott kan förstås med hjälp av filosofen Charles Taylors ansatser i den uppmärksammade boken *A Secular Age*. I boken beskriver Taylor hur samhällen som präglats av en europeisk-latinsk kristenhet 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 hade någon anledning att rättfärdiggöra deras gudstro, menar Taylor att den moderna människan 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.”¹⁹

Som ett heuristiskt utgångsläge för att beskriva detta paradigmskifte använder sig Taylor bland annat av sociologen Max Webers (1864–1920) ansatser. Weber framhöll att moderniteten uppstod vid övergången från en förtrollad till en avförtrollad värld.²⁰ Den förtrollade världen, menar Taylor, präglades av ett allmänt tillstånd under medeltiden där tron på någon gudom var självklar: ”Atheism comes close to being inconceivable in [such] a world.”²¹ Taylor beskriver denna värld (dock inte i syfte att vara nedlåtande) som ”naiv”, i betydelsen att man aldrig ifrågasatte att gudomar, andar och demoner rörde sig i världen.²² Av den anledningen, menar Taylor, var det även naturligt att många medeltida människor gav kyrkans riter och helgonreliker en närmast magisk funktion, i tron att dessa kunde beskydda dem från onda andar.²³

När mänskligheten genomgår en moderniseringsprocess framträder i stället en avförtrollad värld. Den transcendenta föreställningsvärld som, enligt modern logik, leder människan till fåfänga och inbillning överges och i stället förstås tillvaron utifrån vad Taylor kallar ett immanent ramverk. Materiella snarare än transcendenta förklaringar började nu i allt större utsträckning prioriteras: ”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,

18. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA 1993, 10.

19. Charles Taylor, *A Secular Age*, London 2007, 3.

20. Max Weber, ”Science as a Vocation”, i Hans Heinrich Gerth & C. Wright Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 2009, 139.

21. Taylor, *A Secular Age*, 26.

22. Taylor, *A Secular Age*, 12.

23. Taylor, *A Secular Age*, 32–33.

or magic forces, or whatever.”²⁴ Det immanenta ramverket beskriver därmed konsekvensen av en samhällsutveckling under moderniteten där den kosmiska, sociala och moraliska ordningen helt och hållet förstås utifrån dess inneboende förutsättningar, oberoende av hänvisningar till det transcendenta. Denna utveckling innebär emellertid inte att religiositet försvinner helt och hållet. I stället innebär det att religiösa uttryck blir separerade och underställda världsliga och materiella förklaringsmodeller.²⁵

När detta moderna narrativ om sekularisering återges framträder det ofta som en berättelse om befrielse. Genom att orientera sig utifrån ett immanent ramverk kunde nämligen mänskligheten bli upplyst och på grund av denna upplysning kunde inte religionen längre kontrollera människans framtid. Den moderna människans ursprungsberättelse kan därför, enligt Taylor, beskrivas som en ”subtraktionsberättelse”, vilken han definierar 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”.²⁶

Även Latour betonar att befrielsen från det transcendenta utgör ett grundläggande narrativ för de moderna. Enligt honom är nämligen de moderna de som upplever att de övergett en irrationell och arkaisk tidsålder, medan de har möjliggjort en framtid som värderar rationellt tänkande: “[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.”²⁷

Myten om framsteg

Latour förklarar att framväxten av en modernare framtid möjliggörs genom formuleringen och etableringen av ”den moderna konstitutionen”. Det är inte möjligt inom ramen för denna artikel att beskriva denna konstitution i dess helhet.²⁸ Kort kan däremot nämnas att den beskriver en offentlig princip som möjliggör en bedömning av faktaanspråk. Detta motiveras utifrån föreställningen att det existerar två separata och oberoende ontologiska sfärer – den naturliga och den samhälleliga.

Latour förklarar att den naturliga sfären enligt modern logik utgörs av det icke-mänskliga, i betydelsen att dess existens inte är beroende av människan

24. Taylor, *A Secular Age*, 15–16.

25. Taylor, *A Secular Age*, 59, 208–210.

26. Taylor, *A Secular Age*, 22.

27. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 9.

28. För Latours beskrivning av den moderna konstitutionen, se Latour, *We Have Never Been Modern*, 13–48.

– naturfenomen, atomer, kemiska reaktioner med mera. Den samhällliga sfären i sin tur utgörs av sådana mänskliga fenomen som kan förstås oberoende av hänvisningar till det icke-mänskliga – demokrati, kultur, ekonomi med mera. Latour förklarar att de moderna, i syfte att institutionalisera denna separation mellan det naturliga och samhällliga, skapar två offentliga institutioner som upprätthåller gränsen mellan de båda ontologiska sfärerna – laboratoriet och det politiska systemet. Institutionerna bär ansvar för varsin sfär – laboratoriet för det naturliga, och det politiska systemet för det samhällliga – vilket betyder att det uppstår en fördelning av auktoritet mellan de olika institutionerna. Detta innebär bland annat att aktörer inom laboratoriet (framför allt forskare) inte ska befatta sig med politiska frågor, och aktörer inom det politiska systemet (framför allt politiker) inte ska befatta sig med frågor som berör vetenskap.²⁹

Viktigt för att förstå den moderna konstitutionens förankring i den post-sekulära diskursen är att denna ansvarsfördelning skapar förutsättningar för att de moderna ska kunna fälla avgöranden i vilka resonemang som har offentlig legitimitet. Eftersom alla fenomen enligt de moderna måste vara förankrade i endera det naturliga eller det samhällliga bör de granskas utifrån de principer som formulerats inom antingen laboratoriet eller det politiska systemet. Av den anledningen kan ett resonemang endast erhålla faktastatus i den mån det är förenligt med de faktabaserade normer som erhållits genom sökandet efter det sant naturliga (i laboratoriet) eller det sant samhällliga (inom det politiska systemet). Då de modernas förhoppning är att kunna skapa en allt modernare framtid, förklarar Latour att det moderna offentliga projektet kan beskrivas som en strävan att rena det offentliga livet från sådana faktaanspråk som varken kan förstås som en naturlig eller samhälllig fråga.³⁰

Detta har vidare en direkt förankring till religionens offentliga roll, vilket de moderna hävdar är i konflikt med framväxten av en modernare framtid. Så länge som religionens syfte exempelvis kan reduceras till ett resultat av människans evolutionära utveckling (en naturligt förankrad angelägenhet) eller till ett socialt behov som individer har (en samhälligt förankrad angelägenhet), utgör de inget hot mot denna framtid. Men om religiöst motiverade sanningsanspråk kring naturen – till exempel om jordens skapelse – eller kring samhället – till exempel om monarkers gudomliga ställning – ges offentlig legitimitet, kommer de att hota eller åtminstone att försvåra framväxten av en ren modern offentlighet. Eftersom religionen enligt de moderna förvaltar och vill sprida sådana faktaanspråk i offentligheten

29. Latour, *We Have Never Been Modern*, 13–35.

30. Latour, *We Have Never Been Modern*, 10–12.

måste religion (tillsammans med bland annat vissa ideologier, vidskepelse och populärkultur)³¹ uteslutas ur den offentliga sfären och göras till en privat angelägenhet.³²

Förutom att den moderna konstitutionen påbjuder att religion görs till en privat angelägenhet menar Latour att den därtill utmanar föreställningen om en transcendent verklighet som har inflytande över det naturliga och det samhällliga. Under den naiva tiden, så som Taylor beskriver den, innehade föreställningar och praktiker kring det gudomliga en självklar plats i offentligheten. ”One could not but encounter God everywhere”, som Taylor skriver.³³ Det naturliga och det samhällliga representerar däremot två sfärer som inte är beroende av det gudomliga. På grund av framgångar inom naturvetenskapen fanns det inte längre något behov av att hänvisa till ”gudshypotesen” för att förstå naturlagarna. Gud fann inte heller någon plats i samhället, eftersom människan själv hade förmågan att bestämma samhällets ordning. De moderna ger därför Gud en annan roll – en internaliserad och andlig roll – och blir, som Latour skriver, ”the crossed-out God of metaphysics”.³⁴

De moderna gjorde därmed Gud till en passiv åskådare till det naturliga och samhällliga dramat: ”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.”³⁵ Detta innebar att det icke-mänskliga kunde erfaras utan att läsa in Gud i naturliga processer och människan kunde själv få kontroll över det egna livsödet. De som däremot fortfarande förstod naturliga och samhällliga fenomen utifrån det transcendenta – i synnerhet de religiösa – började i allt större utsträckning uppfattas av de moderna som naiva, förledda eller till och med galna. Religionssociologen José Casanova sammanfattar denna moderna föreställning på följande sätt:

To be secular means to be modern, and therefore, by implication, to be religious means to be somehow not yet fully modern. This is the ratchet effect of a modern historical stadial consciousness, which turns the very idea of going back to a surpassed condition into an unthinkable intellectual regression.³⁶

31. Se Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, London 2010, 14.

32. Latour, *We Have Never Been Modern*, 10–12.

33. Taylor, *A Secular Age*, 25.

34. Latour, *We Have Never Been Modern*, 33.

35. Latour, *We Have Never Been Modern*, 34.

36. Casanova, ”The Secular”, 59.

Den moderna historiska utvecklingen kan därför beskrivas som linjär, i betydelsen att de moderna med den moderna konstitutionen som stöd anser att de går mot en allt modernare framtid. Filosofen Georg Henrik von Wright (1916–2003) beskrev denna eskatologiska dimension i modernt tänkande som en myt om framsteg, då den utgår från narrativet att modernitetens spridning med nödvändighet kommer att leda till en ljusare framtid för hela mänskligheten.³⁷ För att skapa förutsättningar för denna ljusa framtid måste det offentliga livet, enligt Latours resonemang, vara befriat från religion. Sekulariseringstenen behöver därmed inte enbart förstås som en teori kring religioners framtid, utan bör även förstås som en del av de modernas berättelse om frihet från en förmodern tidsålder.

Uteslutningen av fetischer

De moderna, enligt Latours beskrivning, upplever utifrån denna myt om framsteg att de är de bästa, till och med de enda, aktörerna som bör ha auktoritet över offentliga angelägenheter. Att vara förmodern innebär nämligen enligt modern logik att man av nödvändighet är fast i det förflutna, och för att mänskligheten ska gå framåt måste världens samhällen genomgå en moderniseringsprocess. För att möjliggöra denna moderniseringsprocess måste den offentliga sfären därmed renas från förmodern rationalitet, eftersom rationella relikter endast kommer att vara ett hinder för framsteg. Denna reningsprocess verkställs främst genom att ogiltigförklara, marginalisera och trivialisera förmoderna praktiker och narrativ.

Denna rensning sker bland annat genom att identifiera och utmana det som de moderna upplever är förmoderna "fetischer". Ett utmärkande drag hos de moderna är nämligen enligt Latour att de anklagar de förmoderna för "fetischism". Enligt de moderna är en fetisch ett objekt som skapats av en eller flera människor. Men i stället för att den som skapat objektet erhåller makt över det har en fetisch 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."³⁸ Enligt de moderna är sålunda fetischerna mänskliga konstruktioner eller fantasier som tvingar människan till en form av underkastelse.

Så länge som mänsklighetens framtid bestäms av sådana krafter som man varken kan förstå eller kontrollera kommer man att vara fången i en förmodern tidsålder. Därför måste dessa fetischer utmanas. De moderna strävar följaktligen efter att synliggöra hur de förmoderna fetischerna vissa objekt genom att ge fetischerna makt, trots att det var de själva som skapade

37. Georg Henrik von Wright, *Myten om framsteget: Tankar 1987–1992 med en intellektuell självbiografi*, Falun 1993, 24–64.

38. Latour, *On the Modern Cult*, 9.

fetischerna från första början. De moderna ser därför sig själva som ”anti-fetischister”, eftersom de vill 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.”³⁹

Även detta anti-fetischistiska behov hos de moderna blir relevant i ljuset av den postsekulära diskursen. Eftersom den moderna konstitutionen fråntar Gud (tillsammans med andra transcendent varelser och fenomen) all offentlig auktoritet kan man nämligen argumentera för att religion är bland de främsta fetischerna som de moderna försöker utmana. Den förmoderna föreställningen om gudomliga väsen som aktivt handlar i världen utgör enligt modern logik en arkaisk föreställning som endast kan vilseleda mänskligheten och hindra en strävan efter framsteg. Genom att förstå gudomar som en fetisch kan de därmed reduceras till fantasier från en tid som i allt större utsträckning håller på att falla in i glömska. Om man använder specifikt den kristna guden som ett exempel kan de moderna visa hur de förmoderna skapade Gud utifrån en bristande förståelse av den världsliga ordningen – en ordning som utgår ifrån separationen mellan det naturliga och samhällsliga – och hur Han sedan erhöll makt över dem. För att kunna befria mänskligheten från Hans auktoritet måste därför människan medvetandegöras om hur hen fetischerar Honom, så att hen sedan kan förpassa Honom till den enda roll Han kan ha i en modern verklighet – som en privat angelägenhet; närvarande som ett uttryck för individens personliga andliga upplevelse.

Den sekularistiska ordningen

Latour beskriver sålunda ett folk, de moderna, som utgår från den moderna konstitution vars syfte är att möjliggöra framsteg för mänskligheten. För att den moderna världen ska bli möjlig, måste de förmodernas offentliga legitimitet utmanas, eftersom de inte accepterar eller anpassar sig efter en modern rationell hållning. Därför utmanar de moderna dem genom att synliggöra hur deras övertro på fetischer styr deras framtid.

Som redan konstaterats fungerar de moderna som idealtyper för Latour. De utgör alltså enbart ett analytiskt hjälpmedel och ska därför inte förstås som en beskrivning av ett folk som verkligen existerar och är verksamma i samtiden. Men genom detta analytiska hjälpmedel synliggör han ett modernt narrativ – ett narrativ som skildrar människans frigörelse från en tid som utgick från begränsade rationella förutsättningar – som motiverar framväxten av en sekularistisk ordning – en ordning vars syfte är att, i

39. Latour, *On the Modern Cult*, 9.

positiv tolkning, neutralisera eller, i negativ tolkning, avskaffa eller åtminstone marginalisera offentliga uttryck av religiösa narrativ och praktiker.

Om detta narrativ tolkas genom den postsekulära diskursen kan man argumentera för att det skapade förutsättningar för att etablera sekularism som ett dominant ideologiskt förhållningssätt för samhällets politiska och juridiska ordning. Hur sekularistiska principer utvecklats och tillämpats har varierat.⁴⁰ Men syftet med dessa sekularistiska principer är åtminstone att erhålla neutrala bedömningsgrunder för offentliga beslut. Som flera postsekulära tänkare har argumenterat bygger den sekularistiska logiken på grundantagandet att religiös rationalitet inte kan omfattas av alla samhällsaktörer. Detta innebär i sin tur att den offentliga neutrala hållningen skulle vara hotad om religionen erhöll en offentlig närvaro.⁴¹ Av den anledningen måste det upprättas en ”principiell distans”, för att använda statsvetaren Rajeev Bhargavas begrepp, mellan offentlig politik och privat religiositet.⁴²

Separationen mellan religion och politik har utvecklats till en nästan självklar förutsättning för den västliga samhällsordningen, och därför är det även vanligt att västerlänningar reagerar med förvåning och bestörtning när man observerar samhällen där det religiösa och det politiska sammanblandas. Här utgör förhållningssättet till vissa samhällen med en muslimsk majoritet ett talande exempel. Generellt sett existerar det nämligen en allmän kritik i västvärlden av så kallade muslimska nationer, då muslimer i dessa inte upplevs kunna separera sina religiösa liv från den politiska ordningen. Därför är det inte heller så konstigt att västerlänningar vill göra politiska uttryck av islam illegitima i den offentliga diskursen, eller att man anklagar muslimer som sammanblandar politik och religion för fundamentalism.⁴³

Detta är ett förhållningssätt till religiösa aktörer som blivit föremål för kritik inom den postsekulära diskursen. Bland annat Jürgen Habermas har hävdad att separationen mellan religion och politik har inneburit att religiös rationalitet har marginaliserats i offentligheten. Den potential de bär på för att föreställa och förverkliga det allmänna goda ges därmed ingen offentlig

40. Alfred Stepan, ”The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes”, i Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, New York 2011, 114–115; Sindre Bangstad, *Sekularismens ansikten*, Oslo 2009, 21, 43.

41. Casanova, ”The Secular”, 66–69; Clayton Crockett, *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*, New York 2011, 2.

42. Rajeev Bhargava, ”What is Secularism for?”, i Rajeev Bhargava (red.), *Secularism and its Critics*, Oxford 1998, 520.

43. Aslam Farouk-Alli, ”The Second Coming of the Theocratic Age? Islamic Discourse after Modernity and Postmodernity”, i Ibrahim M. Abu-Rabi’ (red.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Oxford 2006, 285–288; Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, 63–64.

legitimitet och blir därför mer eller mindre obrukbar. Därför bör man, enligt Habermas, i stället erbjuda religiösa möjligheter att vara en aktiv del av det offentliga samtalet, utan något krav på att de innan detta samtal måste avsäga sig sin religiösa identitet eller tro.⁴⁴

Denna vilja att erbjuda marginaliserade aktörer möjlighet att bidra till det allmänna goda är förenligt med det övergripande syftet med Latours politisk-filosofiska tänkande. Enligt min läsning av Latours arbete vill han nämligen utmana alla aktörer som marginaliserar andra aktörers offentliga legitimitet. Av den anledningen utmanar han de modernas reningsprocess, men även till exempel samhällsvetares marginalisering av de sociala aktörer som de studerar⁴⁵ och mänsklighetens utarmning av planeten.⁴⁶ Latour är därför kritisk till att den moderna konstitutionen skapar en alltför skarp distinktion mellan de som är moderna och de som påstås vara förmoderna. Det innebär inte att han anser det vara oproblemiskt med offentliga uttryck av religion. Det innebär inte heller att han är okritisk till olika former av fundamentalism – tvärtom framhåller han att fundamentalism går emot religionens sanna väsen.⁴⁷ I stället vill han problematisera försök att frånta den offentliga legitimiteten från vissa samhällsaktörer utifrån föreställningen att man själv företräder en överlägsen och mer legitim rationalitet. Den moderna processen av rening är central för Latour eftersom han är kritisk till de modernas strävan att utesluta de förmoderna.

I ljuset av denna kritik av en sekularistisk samhällsordning blir det relevant att fråga sig vad alternativet till en modern-sekular ordning för offentligheten är. Hur kan religiösa (och andra marginaliserade) aktörer ges möjlighet att bidra till det allmänna goda? Den postsekulära diskursen bör som sagt inte enbart förstås som en omvärdering av en dominant sekularistisk ordning, utan har även normativa syften i det att den inleder en diskussion kring hur en ny samhällsordning kan föreställas och förverkligas – en samhällsordning där religiösa praktiker och narrativ uppfattas som en resurs för det allmänna goda. Så som påvisats ovan kan Latours beskrivning av de moderna och deras strävan att rena det offentliga livet från religiösa

44. Se Jürgen Habermas, "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?", i Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco 2006, 19–52; Habermas, "Notes on Post-Secular Society".

45. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005.

46. Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge 2017. En av de mera omdiskuterade uppfattningarna som Latour har är att en aktör inte nödvändigtvis behöver vara mänsklig, utan även icke-mänskliga aktörer påstås ha agens i det offentliga rummet. På samma sätt som han kritiserar vissa aktörers försök att marginalisera vissa människors offentliga legitimitet, är han därmed även kritisk till marginaliseringen av planetens angelägenheter. Latour, *Reassembling the Social*, 71–78.

47. Se Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 280–281, 300.

inslag tjäna det deskriptiva-kritiska syftet inom den postsekulära diskursen. Men Latours politisk-filosofiska ansatser kan även erbjuda ett positivt och normativt bidrag som kan fungera som ett alternativ till den sekularistiska ordningen. Det bidraget presenteras kort nedan.⁴⁸

Re-representativ politik

Latours politisk-filosofiska tänkande erbjuder ett första steg mot en mer inklusiv offentlighet genom att erbjuda teoretiska referensramar för hur en sådan offentlighet kan föreställas och förverkligas. Dessa referensramar utgår från en specifik förståelse av politik.

Latour förklarar att politik utgör en distinkt kategori vid sidan av ekonomi, juridik, vetenskap och religion. Som sådan har den sina egna kriterier för att döma mellan falskt och sant – politik har ett eget ”tillstånd av sällhet” (”felicity condition”), som Latour skulle uttrycka det.⁴⁹ I akademiska diskurser, mediebevakningar och vardagstal tenderar man att reducera politik till en parlamentarisk praktik – en verksamhet för framför allt professionella politiker. En sådan beskrivning är inte nödvändigtvis felaktig. Men som statsvetaren Andrew Heywood framhåller är risken med en sådan beskrivning av politik att den upprättar alltför skarpa gränser mellan dem som har politisk makt och dem som primärt är föremål för deras politik.⁵⁰ Latour delar Heywoods kritik och skriver: ”One can be a member of Parliament and not talk in a political way. Conversely, one can be at home with one’s family, in an office, at work, and start talking *politically* about some issue or other even if none of one’s words have any apparent link with the political sphere.”⁵¹

Latour betonar därmed att politik inte är begränsat till en specifik arena, utan beskriver en specifik process som även påträffas utanför etablerade politiska system. Det essentiella i denna process – alltså, politikens tillstånd av sällhet – beskriver han som *re-presentation*.

I och med att politik enligt Latour inte är begränsat till parlamentariska processer ska inte *re-presentation* missförstås som att Latour primärt diskuterar representativ politik, där politiska ledare väljs in som representanter för sina väljare genom ett elektoralt system. *Re-representativ politik* utesluter

48. Jag har utvecklat denna sida av Latours tänkande ytterligare i Portin, *Hopp om en okänd framtid*; Fredrik Portin, ”The Politics of Critique: Bruno Latour and the Scholar as a Political Actor”, *Lychnos* (2017), 143–155; Fredrik Portin, ”Legitimacy for Some: Right-Wing Populist Rationality and Antagonistic Politics”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 28 (2018), 30–50. Se även Graham Harman, *Bruno Latour: Reassembling the Political*, London 2014.

49. Bruno Latour, ”What if we Talked Politics a Little?”, *Contemporary Political Theory* 2 (2003), 145–146; Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 18, 21.

50. Andrew Heywood, *Politics*, New York 2002, 5–6.

51. Latour, ”What if we Talked”, 145.

inte representativ politik, men reducerar inte heller politiskt ledarskap till dem som invalts att tjäna sina väljare. Med utgångspunkten i en re-presentativ politik kommer i stället en politisk ledare vara den som gång på gång är villig att *presentera* olika samhällsaktörers angelägenheter väl.⁵²

Vidare, om det offentliga livet strävar efter att prioritera politisk re-presentationen av *allas* angelägenheter kan ingen angelägenhet – inte heller de som påstås vara moderna – ges någon privilegierad ställning. När *allas* angelägenheter presenteras innebär det att ingen angelägenhet marginaliseras, utan de lyfts fram och ges samma legitimitet som alla andra angelägenheter. Om man lyckas vara politisk i latoursk mening kommer det sålunda inte att finnas någon given auktoritet som från en upphöjd position tillåts döma mellan olika aktörer. I stället kommer den politiska processen att ”platta till” världen, vilket innebär att alla samhällsaktörer sätts på samma plan.⁵³

Enligt Latours tänkande är följden av att alla aktörer existerar på samma plan att de sammanförs till ett gemensamt kollektiv – de måste existera på samma plan, inte i olika kontexter utan anknytningspunkter till varandra. En förutsättning för att den politiska processen ska fungera är därmed att dessa aktörer strävar efter att bilda associationer med varandra och sålunda forma ett gemensamt nätverk.⁵⁴ Enligt Latour är därmed politikens syfte att möjliggöra existensen av en entitet som inte annars skulle existera: det offentliga.

Enligt Latour har däremot den offentlighet som politiken möjliggör ingen bestående stabilitet. I stället kommer den alltid att vara definierad utifrån de aktörer som för stunden har presenterats. Eftersom dessa aktörer ständigt fluktuerar, så kommer det att finnas ett behov av att gång på gång omdefiniera det offentliga. Politik är som sagt inte enbart presentation, utan *re-presentation*, och därför förklarar Latour att det offentliga är ”a temporarily defined totality”.⁵⁵

Det som därmed framträder i Latours beskrivning av politik och den politiska processen är en kritik av den offentliga ordning som ett sekularistiskt förhållningssätt upprätthåller. Om Latours ansatser tolkas genom den postsekulära diskursen kommer nämligen sekularism att motarbeta politik, då den hindrar att alla aktörers, i synnerhet religiösa aktörers,

52. Latour, ”What if we *Talked*”, 145–149.

53. Jämför Latour, *Reassembling the Social*, 165–172.

54. Detta är en beskrivning av den politiska processen som framträder i *Actor-Network-Theory*, som är ett teoretiskt grepp för att beskriva hur aktörer formar nya associationer med varandra. Se Latour, *Reassembling the Social*. Jag har argumenterat för att *Actor-Network-Theory* kan förstås som en del av Latours politiska filosofi, och bör därför inte förstås enbart som ett teoretiskt och metodiskt förhållningssätt till samhällsvetenskaplig forskning. Portin, *Hopp om en okänd framtid*, 42–43, 185–190.

55. Latour, ”What if we *Talked*”, 147–148.

angelägenheter presenteras väl. När endast de angelägenheter som kan anpassas efter ett immanent-sekularistiskt ramverk ges offentlig legitimitet kan samhället inte fånga in totaliteten av de aktörer som är verksamma där.⁵⁶ Om man vill skapa en inklusiv offentlighet måste därför det offentliga livet motarbeta dem som vill marginalisera vissa aktörer. Det offentliga livet måste helt enkelt bli politiskt, och därmed sträva efter att re-presentera allas angelägenheter väl.

Demokratins återkomst

Latours politiska filosofi kräver ett stort mått av acceptans av det annorlunda, och det är värt att fråga om inte den vision för offentligheten som han lyfter fram går för långt. Innebär inte det Latour föreslår att offentligheten relativiseras, i det att inga grundläggande värderingar, regler eller principer ges större legitimitet än andra? Bör vi i sådana fall acceptera att vissa religiösa aktörer skapar egna juridiska processer utifrån religiöst auktoriserade principer för att lösa konflikter – exempelvis i fråga om ekonomiska avtal och våld inom hemmet? Ska könsstympling tolereras?

Latour erkänner att han i någon utsträckning kan beskrivas som en relativist. Han förespråkar däremot inte en form av relativism där inga principer har större offentlig legitimitet än andra: "If there is a mistake that, for our own salvation, we must not commit, it is that of confusing respect for the various alterations [...] with the resources of critical thought."⁵⁷ Eftersom allt inte bidrar till det allmänna goda är det självklart att allt inte bör värderas likvärdigt: "Yes, there are things to discuss [...] there are beings that do not deserve to exist [...] we have to judge and decide."⁵⁸

Eftersom han inte förnekar att man måste döma mellan olika angelägenheter bör därför hans relativism hellre förstås som en hållning där inga angelägenheter *på förhand* kan påstås ha större legitimitet än andra.⁵⁹ Av den anledningen är det utifrån det politiska kriteriet viktigt att alla religiösa angelägenheter re-presenteras i offentligheten. Men även alternativa perspektiv – sådana som potentiellt står i konflikt med vissa religiösa perspektiv – bör utifrån samma politiska kriterium re-presenteras. Konflikt kommer därför att utgöra ett essentiellt drag i offentligheten. Det är däremot även viktigt att uppmärksamma att det relativistiska perspektiv som Latour företräder betonar att det är först när alla angelägenheter presenterats – när de är på samma plan – som det är möjligt att jämföra och värdera dem med varandra. Då framträder en inklusiv offentlighet som aktivt strävar efter det

56. Jämför Latour, "What if we *Talked*", 149–152.

57. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 157.

58. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 142–143.

59. Latour, *Reassembling the Social*, 23–24; Latour, *We Have Never Been Modern*, III–II4.

allmänna goda genom att jämföra och värdera olika angelägenheter med varandra: "It's time, perhaps, to speak of democracy again."⁶⁰

Latours syfte är därmed inte att göra alla angelägenheter lika legitima, utan att skapa teoretiska kriterier som möjliggör jämförelse och värdering av olika angelägenheter. När man är politisk tar man alla angelägenheter på allvar, utan att för den sakens skull garantera att de kommer att värderas jämlikt efter att de har blivit re-presenterade. I stället för att legitimera olika angelägenheter genom att betona vissa givna principer – att de måste vara förenliga med den moderna konstitutionen och/eller sekulära – skiftar han fokus till en politisk process där olika angelägenheter re-presenteras och där olika aktörer strävar efter att skapa nya associationer med varandra.

Utifrån Latours politiska filosofi framträder en vision om en inklusiv offentlighet där religiösa angelägenheter tas på allvar, men som inte erbjuder någon garanti om hur de kommer att värderas efter att de presenterats. När religioner får en förnyad synlighet i offentligheten innebär det därmed inte en återgång till klerikalt styre. I stället kommer religiösa aktörer att fungera i en arena där deras angelägenheter inte har större legitimitet än någon annans, och där det finns ett krav på att ta alternativa angelägenheter på allvar.

Vilken sorts offentlighet som kommer att bestå efter att allas angelägenheter re-presenterats är okänt. Det offentliga har nämligen ingen given framtid, utan kommer ständigt att vara föremål för förändring i den mån nya aktörer med egna angelägenheter framträder och re-presenteras. Som sagt, den offentlighet som skapas genom re-representativ politik har ingen bestående stabilitet, utan är enbart en temporärt definierad totalitet. Latour sammanfattar:

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.⁶¹

Avslutning

Denna artikel har kort uppmärksammat två bidrag som Bruno Latour kan ge till den postsekulära diskursen. För det första utvecklar han ett narrativ om sekularismens framväxt som är förenligt med de narrativ som kritiskt

60. Latour, *We Have Never Been Modern*, 142.

61. Latour, *We Have Never Been Modern*, 129.

granskats inom den postsekulära diskursen. Det som är särskilt värdefullt med hans narrativa bidrag är att han visar hur modernitetens utbredning är förankrad i en strategi av marginalisering och uteslutning – ett reningsprojekt som eftersträvar rationell hegemoni i den offentliga sfären. Utifrån detta reningsprojekt framträder sekularismen som en ideologisk grundförutsättning för att organisera offentligheten, vilket direkt missgynnar religiösa. Den moderna konstitutionens spridning och bevarande är nämligen beroende av religionens uteslutning. Genom att uppmärksamma denna koppling möjliggörs därmed en kritik av sådana sekularistiska principer som utesluter religion ur offentligheten.

För det andra erbjuder Latour en ny vision om offentligheten – en vision som värderar religioner och deras bidrag till det allmänna goda. Det som är tankeväckande med denna vision är att den inte grundar den offentliga ordningen i någon princip eller struktur, utan den beskrivs som en konfliktfylld arena vars stabilitet alltid är på undantag. Latours arbete kan förstås som en betoning av politikens nödvändighet för det goda, i betydelsen att det allmänna goda endast kan eftersträvas i den mån alla aktörers angelägenheter presenteras om och om igen i offentligheten. En re-presentativ politik utgör därmed en grundförutsättning för en offentlighet som välkomnar och värderar religioner (och andra aktörer). Den är ett svar på den postsekulära diskursens kritik av religionens marginalisering i offentligheten.

Den kritik mot ett sekularistiskt tolkningsföreträdare i offentligheten och den vision för en mer inklusiv offentlighet som Latours tänkande erbjuder, utgör därmed i min mening tänkvärda bidrag till den postsekulära diskursen. Latour är även av särskilt intresse för teologin eftersom han trots sitt internationella erkännande hittills inte använts i någon större utsträckning inom systematisk-teologisk forskning. Av den anledningen erbjuder Latour inte enbart intressanta perspektiv på den postsekulära diskursen. ▲

SUMMARY

As a contribution to the post-secular discourse, this article deals with the French sociologist and philosopher Bruno Latour's work. Latour is of interest, not only because his thinking is consistent with the post-secular discourse, but also because it has not to any greater extent been used within theology. Two of Latour's major contributions are highlighted in the article. First, Latour's description of modernity provides a narrative basis for understanding the spread of secularism in the West. Latour argues that modern rationality marginalizes those actors that are claimed to represent pre-modern rationality, as they, according to modern rationality, impede the development of a more modern world. For that reason,

modernity develops a general criticism of the public influence of religion, as it is maintained that religion, which is understood as part of the pre-modern world, prevents progress. Second, Latour challenges the public marginalization of religion by offering an alternative vision for organizing public life. He emphasizes that an inclusive public requires that all actors' concerns be presented over and over again. Such a "re-presentative" politics furthermore enables the formation of a new collective of actors – the public. Characteristic of this public is that it has no permanent stability. Instead, it will constantly change depending on which actors are being re-presented for the moment.