

Människosynen och det kognitiva studiet av religion — en fråga med moraliska implikationer

PETER NYNÄS

Teol. dr Peter Nynäs är chefredaktör för Finsk Tidskrift och forskare i religionspsykologi i Norge vid NTNU, Trondheim, och i Finland vid Åbo Akademi. Han bedriver forskning i reception av religiös kommunikation, i samspelet mellan plats och livshållning samt i frågor kring kulturmöten. Tillsammans med fil. dr Ruth Illman är han för tillfället aktuell med boken Kultur, människa, möte: Ett humanistiskt perspektiv (Studentlitteratur, 2005).

Människosynens betydelse kan betonas på flera sätt inom humaniora. För det första ställs vi inför olika människosyn genom att vi studerar människan i samspel med sin omgivning. Hur olika människor och grupper av människor vänder sig till andra i ord, tanke och handling implicerar att de har en viss uppfattning av den eller de andra. Det här kommer t.ex. fram genom Ruth Illmans analys av kulturmöten. Illman kan med hjälp av Martin Bubers distinktion mellan jag–det-relationer och jag–du-relationer på ett meningsfullt sätt belysa grundläggande skillnader i hur människor förhåller sig till varandra.¹ För det andra kan man också peka på människosynens betydelse i den vetenskapliga verksamheten. Hur forskare griper sig an, förstår och förklarar människor är på ett likartat sätt förknippat med en viss människosyn. Den är inte alltid så medveten men den bidrar i någon mån till verklighetssynen och teoretiska formuleringar. Det här betyder att människosynen är ett betydelsefullt element i forskning vid sidan av andra grundläggande aspekter.²

¹ Ruth Illman, *Gränser och gränsöverskridanden: Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete* (Åbo: Åbo Akademi, 2004).

² Ruth Illman och Peter Nynäs, *Kultur, människa, möte: Ett humanistiskt perspektiv* (Lund: Studentlitteratur, 2005), 168.

Det är kring människosynens betydelse i det vetenskapliga studiet av religion som jag skall utveckla mina tankar. Speciellt vill jag uppmärksamma människosynen i det kognitiva studiet av religion. Det kognitiva studiet av religion har under de senaste åren bidragit till religionsvetenskapen på ett distinkt sätt, framförallt genom sin positivistiska framtoning, men detta bidrag är inte oproblematiskt. Det kognitiva studiet, så som det i regel utformas, exemplifierar ett genomgripande och problematiskt drag i den västerländska livshållningen: vi tenderar att på ett självklart sätt betrakta kunskap och moral (värdering) som helt skilda från varandra.³ En sådan åtskillnad kan ifrågasättas och ett sådant ifrågasättande har följder för hur vi förhåller oss till frågan om människosyn. Det betyder att den bild vi ger av människan inte har att göra med enbart empiri eller kunskap. Det betyder att den även är en moralisk fråga.

Den människosyn vi ger uttryck för antyder också en moralisk hållning. Därför är det viktigt att forskare redogör för hur de ser på människosynen och att den diskuteras. Ett sådant tydliggörande och en sådan diskussion är ett viktigt led i blottläggandet av de känslomässigt laddade värderingar som bidrar till och färgar den

³ Tage Kurtén, *Bakom livshållningen: Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar* (Åbo: Åbo Akademi, 1997), 63.

förståelse och den kunskap vi kommunicerar genom vetenskapen.

Det är inte oproblematisk att betona människosynens betydelse i vetenskapen. Å ena sidan är vetenskapen beroende av frihet. Den är beroende av att vi kan pröva nya sätt att förstå människan. Det innebär att det måste finnas rum för skilda människosyner. Olika sätt att se på människan utgör potentiella redskap med vilka vi kanske förmår nyansera och fördjupa kunskapen om något mänskligt fenomen på ett allt mera detaljerat och preciserat sätt. Kunskapsproduktion är med andra ord beroende av tvärvetenskaplig tolerans och respekt inför olika hållningar till människan.

Här möter vi, å andra sidan, ett dilemma. Insikten att människosynen har en moralisk dimension reser implicita krav på att den vetenskapliga friheten kanske bör ifrågasättas. När vi pekar på människosynens moraliska dimension pekar vi samtidigt på ideal och normer i förhållande till hur vi vetenskapligt borde förstå människan. Jag har t.ex. själv understrukit att man i det vetenskapliga studiet måste utgå från att människans relation till sin omgivning karaktäriseras av komplexitet och öppenhet.⁴ Detta utgör en gränsdragning gentemot kontrasterande människosyner, som är mera mekanistiska eller positivistiska. Här föds med andra ord en konflikt i förhållande till den ovan nämnda betoningen av att det måste finnas rum för varierande människosyner.

Explicit och implicit människosyn

Filosofen von Wright skriver i sin essä *Humanism för människans väl* att humanismens uppgift är att «avslöja verkligheten bakom de ideologier som undergrävt aktningen för människovärdet».⁵ Här pekar han speciellt på den fraseologi och anhopning av väl klingande ord som vi kan möta i vetenskapen. Han menar att de gesken av att vara intellektuellt eller vetenskapligt

underbyggda, men uttrycker i grunden en form av ideologi som förminskar människan. von Wrights resonemang hänvisar till ett allmännare plan och speciellt till gränsområdet mellan vetenskap och samhälle, men hans reflektion är även relevant för en inomvetenskaplig diskussion. von Wrights tanke aktualiserar på ett mera generellt plan varför en granskning av människosynen är betydelsefull.

Mot bakgrunden av von Wrights resonemang som skiljer mellan de väl klingande orden och den underliggande ideologin vill jag göra en precisering av begreppet människosyn. Vi kan göra en skillnad mellan det som man, å ena sidan, kan kalla explicit människosyn och det som man, å andra sidan, kan kalla implicit människosyn. Med explicit människosyn avser jag i första hand den bild av människan vi tecknar med hjälp av de uttalade teoretiska resonemang, som vi nyttjar. Vi anger på olika sätt vissa utgångspunkter som är centrala för vår forskning och som vi strävar efter att presentera så väl vi kan. Sådana teoretiska utgångspunkter kan vara avgörande men behöver inte alltid vara problematiska. Även om de antaganden som vi startar med alltid har ideologiska och värderingsmässiga konnotationer är vi vanligen medvetna om att de har begränsningar. Vi är åtminstone i någon mån medvetna om att de är redskap i forskningsprocessen. Samtidigt är vi vanligen införstådda med att de inte tecknar en fullödig bild av människan. Eftersom vi formulerar våra utgångspunkter och presenterar dem för andra forskare skapas också förutsättningar för dialog med andra. Vi försöker kanske också medvetet bejaka en sådan dialog för att på så sätt bli varse eventuella begränsningar i vår egen teoretiska beskrivning av människan.

Den explicita människosynen är i princip föga problematisk med beaktande av att man strävar efter att ge den begripligt uttryck och i den mån den är öppen för dialog. Det är den implicita — underliggande — människosynen som vi enligt von Wrights syn på humanismen bör avslöja. Den är mera problematisk och också mera svåråtkomlig, men dess karaktär kan i min mening ringas in med hjälp av Tage Kurténs förståelse av livshållning. Med hjälp av hans resonemang kan vi säga att den implicita människosynen visar sig som en del av «vårt sätt att

⁴ Jfr Illman & Nynäs, 169.

⁵ Georg Henrik von Wright, «Humanism för människans väl», 319–334 i *Att förstå inom humaniora* (red. René Gothóni; Helsingfors: Finska Vetenskaps-Societeten, 2002), 332.

handla i, och förhålla oss till, verkligheten»⁶. Den implicita människosynen är alltså inte nödvändigtvis uttalad eller medveten. Den är inte heller rationellt utformad. I högre grad är den uttryck för en mer eller mindre oreflekterad inre hållning som formas av attityder, värderingar och känslor och påverkas också av diverse yttre faktorer.

När det gäller den implicita människosynen kan vi, för det första, peka på en strukturell aspekt av den. Det handlar om en sida som kan relateras till det omgivande samhället och kulturen vi är en del av. Forskare är en del av de övergripande trender som bygger upp de vetenskapliga sammanhangen. Som ett exempel kan vi peka på att forskningens utveckling och riktning inte styrs enbart av enskilda individer. I lika hög grad växer den vetenskapliga utvecklingen fram bl.a. som en del av de teman och den tidsanda som är aktuella i vår omgivning. Det är ett känt faktum att t.o.m. medicinsk forskning i någon mån styrs av en sådan påverkan. Vad är det som gör att forskningen i malaria har haft en mycket låg prioritet under de senaste decennierna i jämförelse med många andra sjukdomar? Denna strukturella influens är naturligtvis inte enbart idémässig. Den är också knuten till rådande maktstrukturer. Tillgången till olika slag av resurser bidrar till hur olika vetenskapliga intressen får aktualitet. Inom dagens antropologiska forskning ser man liknande tendenser som visar att förändringar i samhället återverkar på sättet att studera och förstå mänskligt liv.

Den strukturella dimensionen påverkar enskilda forskare. Detta aktualiserar något av vad det innebär att den implicita människosynen befinner sig bortom forskarens egen horisont, eller, med von Wrights ord, är dold bakom de väl klingande orden. Vissa frågeställningar, vissa sätt att närma sig människan är under vissa tider mera självklara än andra och mera fast förankrade i rådande strukturer, medan andra sätt framstår i hjärt kontrast eller betraktas som otidsenliga. Vetenskapen modelleras av sin tids övergripande föreställningar. Så som ett exempel kan man peka på hur psykiatern Antoine Poirot under sin tid skrev att Algeriernas primitivitet

låter sig förklaras av att de saknar hjärnbark.⁷ Det var en för den tiden gångbar förklaring till de <kulturella skillnader> som man upplevde, men tolkningen drevs i hög grad fram av fördomar som antagligen var förenade med intressen som dikterades av vissa maktstrukturer. Att ifrågasätta den implicita människosynen i ett sådant sammanhang kan därför uppfattas som ett ifrågasättande av det som är givet eller självklart, och som skall försvaras. Problematiserandet kan också uppfattas som ett hot mot de rådande maktstrukturerna.

Den implicita människosynen är svåråtkomlig också på ett annat sätt. Vid sidan av den strukturella aspekten kan man också anlägga en aspekt som belyser att den implicita människosynen utgör ett element i det som uttrycker den egna personligheten. Den representerar i många avseenden det sätt på vilket vi kan och vill möta omvärlden, en genomgripande dimension som växt fram i vårt högst personliga sätt att bli till som personligheter inom ramen för vår egen familj, kultur, tidsanda etc. Människosynen är alltså svåråtkomlig inte enbart därför att den upplevs som en del av den omvärld som vi tar för given, utan också därför att den är ett uttryck för den vi uppfattar oss vara som individer. Det sätt med vilket vi närmar oss andra, t.ex. när vi har andra människor som forskningsobjekt, befinner sig mer eller mindre reflekterat i korrespondens med vår innersta självförståelse. Det betyder bl.a. att den implicita människosynen kan vara bärare av personlig mening och betydelse. Den är inte ett rationellt val, inte en föreställning som är utbytbar och den kan på vissa punkter behöva justeras i takt med att omständigheter och värderingar växlar och kräver omprövning. Snarast stiger den självklara människosynen fram som en bakomliggande och samlande funktion, som förenar olika uttryck för vem vi är samt vem vi vill och försöker vara. När vår implicita människosyn ifrågasätts, upplever vi därför att detta också tangerar ett ifrågasättande av oss själva.

Mot bakgrunden av dessa övergripande tankar vill jag peka på kognitionsvetenskapens förståelse av människans själv och hur denna upp-

⁶ Kurtén, 61.

⁷ Jfr Illman & Nynäs, 25.

fattnings är förknippad med en implicit människosyn. Att som von Wright uttrycker saken eftersträva att avslöja verkligheten bakom, kan naturligtvis uppfattas som pretentiöst. Vad jag närmast vill hävda är att man från ett hermeneutiskt perspektiv kan definiera detta blottläggande som en strävan att vara lyhörd för språkets artikulerande, expressiva och konstitutiva dimensioner och inte för endast den representativa funktionen.⁸ Det betyder att vi ser till mera än enbart vad som uttrycks direkt och om de här språkliga utsagorna överensstämmer med verkligheten. Vi måste även uppmärksamma hur något uttrycks och notera t.ex. de modeller och bilder människor gör sig av verkligheten, hur verkligheten blir till på ett specifikt sätt genom sådana bilder och hur detta sätt att orientera sig slutligen ger form åt en bärande hållning till verkligheten i stort.

Genom att vara lyhörd inför sådana sidor av vetenskapens forskningsuppdrag kan man tydligare uppfatta den implicita människosynen och dess moraliska dimension. Detta krav är vårt uppmärksamhet i den vetenskapliga diskussionen. Det hjälper oss att se, att vetenskapliga resultat eller fakta också kan vara starkt förankrade i en moralisk hållning. Min avsikt är att här visa att det kognitiva studiet inte bara arbetar med en viss vetenskapligt underbyggd bild av människan, utan i lika hög grad inkluderar en implicit människosyn som uttrycker en moralisk hållning. Det betyder att det kognitiva perspektivets förståelse eller förklaring av den religiösa människan inte kan prövas enbart på basen av använda kognitiva antaganden och deras sanningshalt. Den kognitiva tolkningen måste också prövas och diskuteras i termer av en moralisk hållning.

Kognitionsvetenskapen och människans själv

En mera distinkt bild av kognitionsvetenskapens människosyn får man genom att se den mot bak-

grunden av den idéhistoriska kontext inom vilken den växt fram. Kognitionsforskningen kan sättas i relation till en historisk förändring av synen på människans «själv».

Begreppet människans själv är visserligen gammalt och svårt att precisera, men Phillip Cary anser att det idéhistoriskt bör sättas i relation till Augustinus. Enlig Cary var Augustinus den första som utvecklade idén om en inre privat värld av mänskligt tänkande och minne och tydligt avskilde denna inre värld från det gudomliga.⁹ Augustinus förde härmed in distinktionen mellan inre och yttre värld, vilket fick långtgående följder i västerlandets idéhistoriska utveckling.¹⁰ Tar vi ett långt hopp framåt i tiden kan vi notera, att begreppet själv nyttjades för att fånga något av djupet i det mänskliga. Detta återspeglas ännu i William James klassiska distinktion mellan «me-self» och «I-self» som man finner i hans berömda *Principles of Psychology* från år 1890.¹¹

Den här distinktionen är idéhistoriskt viktig. Med «me-self» avses den offentligt igenkännbara och empiriskt tillgängliga dimensionen av människan, medan «I-self» avser grunden för denna, en grund som är subjektivt och vetenskapligt onåbar. «I-self» strävar till att ringa in människan i relation till andra, bortom hur hon medvetet eller strategiskt upplever sig, presenterar sig och agerar. Det här behöver inte uppfattas om en mystifiering av människan, utan som en sorts praktisk gränsdragning. James skriver: «The I which knows them cannot itself be an aggregate, neither for psychological purposes need it be considered to be an unchanging entity like the Soul, or a principle like the pure Ego, viewed as <out of time>»¹² Istället beskriver James «I-self» som en dynamiskt rörlig storhet som följer tankarnas ström, «at each moment different from that of the last».¹³

⁹ Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (New York: Oxford UP, 2000).

¹⁰ Cary, 140f.

¹¹ William James, *The Principles of Psychology: Vol. I* (London: Macmillan and Co, 1890).

¹² James, 401.

¹³ James, 401.

⁸ Jfr Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge UP, 1985), 131, 263, 290f.

James distinktion kan ses som ett klagörande av dilemmat hur vi skall hantera människans själv i ett vetenskapligt sammanhang. Men den fortsatta forskningen tog att börja med vara på bara en del av ansatserna i James resonemang och gjorde det på ett sätt som till syvende och sist bestämde en riktning för den vetenskapliga hållning som växte fram. Följaktligen möter vi i 1900-talets framväxande psykologiska forskning en förståelse av människans själv som är mera ensidig, genom en prioritering av det yttre och genom ett bortseende från vissa sidor. Denna period karaktäriseras av en explosion i kunskapen om «me-self», medan den andra sidan av människans själv förbises eller negligeras mer eller mindre.

Den här tendensen är framträdande i behaviorismens förståelse av människans själv och kom att övertas av kognitionsforskningen i form av en reduktionistisk människosyn. Inom denna vetenskapliga hållning blev den grundläggande metaforen för människans själv maskinen och senare datorn med dess programvara och funktionssätt. Dessa metaforer berättar om en atomistisk och mekanistisk syn på människan. Människan betraktas som en autonom individ, vars handlingar, tankar och känslor främst kännetecknas av rationalitet och lagbundenhet. Här betonas också att människan är ett avgränsat objekt som är tillgängligt för direkt och objektiv observation.¹⁴ Detta innebär att människosynen inte problematiseras. Istället menar man att vi med tiden kan få en allt säkrare och skarpare bild av människan, när vi, med Poppers ord, gjort det vetenskapliga nätet tillräckligt finmaskigt.¹⁵

Mot bakgrunden av denna schematiska generalisering kan man säga att 1900-talets förståelse av människans själv kom att domineras av intresset för de sidor av människans själv som kan studeras på empiriskt objektiv grund, t.ex. genom experiment som påvisar lagbundenheter i människans natur och beteenden. Detta utgjorde ett stort framsteg och tillhandahöll mycket ny

kunskap. Samtidigt innebar detta även ett förbiseende av andra, mera undanglidande sidor av människans själv, vilka är förbundna med den subjektiva grunden, med kvalitativa aspekter och med den mellanmänniskliga dimensionen. Detta empiriska perspektiv och det bristande intresset för kvalitativa faktorer karaktäriserar det kognitiva studiet. Å ena sidan har den kognitiva forskningen tillhandahållit ett omfattande och betydande bidrag till förståelse av t.ex. minnet som en informationsbehandlingsprocess. Å andra sidan har kognitionsforskningen inte i någon högre grad uppmärksammat hur minnet kan tjäna integration och desintegration av människans själv.¹⁶ Resultatet är att denna forskningstradition karaktäriseras av en förståelse av människans själv som grundas på idén om att «hur man tänker också avgör hur man känner och handlar» och på ett tänkande som i sak är baserat på en grundtanke om att informationsbehandling är avgörande för alla organismers överlevnad.¹⁷ Den tidigare forskningen var därför mycket upptagen av frågan hur stor mängd information människan klarar av att bearbeta.¹⁸

Den schematiska och förenklade bild som jag ovan tecknat gör naturligtvis inte rättvisa åt vare sig utvecklingen av synen på människans själv eller kognitionsvetenskapen. Trots det vill jag (inledningsvis) peka på en möjlig implikation. Vi betraktar lätt denna utveckling som en given och neutral kunskapsutveckling där den ena puselbiten läggs till den andra med siktet säkert inställt på en allt mer definitiv förklaring av människan. Mot bakgrunden av mina inledande reflektioner kan ett sådant synsätt problematiseras. Vi kan efterlysa redogörelse för de teoretiska modeller som ligger till grund för de kognitiva tolkningsresultaten och vi kan även fråga efter en moralisk dimension i form av en implicit människosyn i dessa teoretiska synsätt. Utifrån ett sådant ifrågasättande perspektiv möter vi då ett etiskt dilemma. Å ena sidan ställs vi inför

¹⁶ Brinich & Shelley, 82.

¹⁷ A. T. Beck & M. E. Weishaar, «Cognitive Therapy», 285–320 i *Current Psychotherapies: 4th edition* (red. R. J. Corsini & D. Wedding; Itasca: F. E. Peacock Publishers, 1989), 285.

¹⁸ John G. Benjafeld, *Cognition* (New Jersey: Prentice-Hall, 1992).

¹⁴ Jfr P. Brinich & C. Shelley, *The Self and Personality Structure* (Philadelphia: Open UP, 2002), 9ff.

¹⁵ Jfr K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Science Editions, 1968).

en idealisering av vissa sidor av människan och, å andra sidan, konstaterar vi en negering eller en devaluering av andra sidor. Det objektiverbara hos människan prioriteras och blicken vänds bort från den subjektiva och inre sidan av människans själv. I termer av en moralisk hållning kan man säga att en sådan objektiverande människosyn baseras på ett förtingligande av människan, dvs. ett förnekande av subjektiviteten hos den personligt kännande, beslutande och ansvarstagande människan. Med von Wrights beskrivning kan det här betecknas som bristande aktning för människovärdet. Respekt för människans värde är förknippat med att man ser henne som ett subjekt i sin egen rätt.

Det kognitiva studiet av religiositet

Inom det kognitiva studiet av religion är Pascal Boyers verk *Religion Explained*¹⁹ och Ilkka Pyysiäinens verk *How Religion Works*²⁰ betydelsefulla. Här har reduktionism och positivism gjorts till en gemensam norm: studiet av religion bör uteslutande begränsas till studier av objektivi iakttagbara lagbundenheter. Boyer skriver t.ex.: «Sensitive souls who find the reduction shocking, indeed faint at the merest whiff of a causal explanation, should not just steer clear of cognitive study of religion; they should avoid study altogether.»²¹ Ett likartat synsätt möter vi även hos Pyysiäinen. Han kritiserar kvalitativ forskning för att vara «sekulariserad kvasiteologi» och understryker att den inte förmår belysa religiöst tänkande och beteende. Det är, skriver han, enbart förklaringar gällande mänsklig informationsbehandling och beteende som kan hjälpa oss förstå hur religion fungerar.²²

¹⁹ Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001).

²⁰ Ilkka Pyysiäinen, *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion* (Leiden: Brill, 2001).

²¹ Pascal Boyer, «Out of Africa: Lessons From a By-Product of Evolution», 27–43 i *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson* (red. Timothy Light and Brian C. Wilson, Brian; Boston: Brill, 2004), 43.

Detta synsätt skall naturligtvis förstås mot bakgrunden av kognitionsvetenskapens specifika intresseområde. Kognitionsvetenskapen betraktar religiositeten utifrån människans informationsbehandlande processer och speciell relevans tillskrivs vår neurobiologiskt och evolutionistiskt utformade uppfattning av världen. Den är en grund för vårt sätt att tänka, våra kognitioner, och tillhandahåller redskap med vilka vi kan orientera oss bättre och sämre i enlighet med våra behov. Vår informationsbehandling struktureras vidare av olika kognitiva grundkategorier, t.ex. på så sätt att vår uppfattning av fysiska föremål och människor skiftar på ett givet sätt. Vi förväntar oss inte att fysiska föremål äger en egen vilja eller uttrycker känslor. Vår kognition struktureras också på andra sätt: vår uppfattning av något kan t.ex. vara ett resultat av förvrängd eller förvanskad informationsbehandling, av abstrahering eller av en tendens att tillskriva fenomen personliga egenskaper och agentskap som egentligen tillhör andra kategorier.²³ Inom det kognitiva studiet av religion förklaras religion som en sammanblandning av övergripande kategorier.²⁴ Ett tydligt exempel på en sådan kontraintuitiv representation är när naturfenomen tillskrivs mänskliga egenskaper, som t.ex. en vilja att bestraffa. Sådana kulturellt förvaltade bilder eller förklaringsmodeller, kontraintuitiva representationer, antas attrahera och väcka uppmärksamhet inom människans informationsbehandling av den orsaken att de vänder upp och ner på människans intuitiva förväntningar om hur verkligheten fungerar.

Kognitionsvetenskapens bidrag till kunskapen om religion är alltså klart förknippat med en reducerad syn på människan. En sådan reduktionism kan vara nödvändig för att möjliggöra ett visst slag av kunskapsproduktion. Tack vare reduceringen tillhandahåller kognitionsforskningen en mera nyanserad bild av kognitiva element och processer och hur de bidrar till indivi-

²² Ilkka Pyysiäinen, «Gods, Genes, and Passion», 175–185 i *Journal of Cognition and Culture* 3/2 (2003), 183.

²³ Jfr Brinich & Shelley, 82.

²⁴ Se t.ex. Boyer, *Religion Explained*, 65; Pyysiäinen, *How Religion Works*, 21.

dens orientering i tillvaron, bl.a. på religiositetens område. Samtidigt får man inte förbise att den reduktionistiska hållningen kan föras för långt. Det kognitiva studiet av religion har kritiserats för att bl.a. underskatta känslors och motivationers betydelse.²⁵ Denna försummelse kan vara en bidragande orsak till ett grundläggande tillkortakommande i den kognitiva förklaringsmodellen. Både seriefiguren Batman, som ju kan flyga och besitter övernaturliga krafter, och Jahve, som kan tala genom en brinnande buske, är per definition kontraintuitiva representationer. Inom det kognitiva perspektivet är det svårt att förklara skillnaden mellan gudsföreställningar och fiktiva gestalter. Skillnaden blir svårgripbar bl.a. på grund av att det kognitiva perspektivet inte beaktar kvalitativa aspekter och karaktären hos de relationer som etableras till dessa på både individuell och kulturell nivå. Men, eftersom både Batman och Jahve kan betecknas som kontraintuitiva representationer kan det inte vara enbart det kontraintuitiva inslaget som förklarar religion. Det är ett inslag — bland flera — i två skilda fenomen.

Detta slag av problem skall forskningen lyfta fram men problemen behöver inte överbetonas i termer av en generell kritik mot det kognitiva studiet. Istället kan man framhålla att denna kritik exemplifierar möjligheten att föra en dialog kring människosynen. En sådan diskussion kan bidra till en mångsidigare kunskapsproduktion. Den reducerade bilden kan fördjupas och breddas. En förutsättning för dialog är att en sådan människosyn är uttalad och tydliggjord. Då är människosynen ett redskap som kan utvecklas eller bytas ut i förhållande till omständigheternas krav. Men, det här är bara en sida av saken. En mera grundläggande förutsättning är att det också finns en öppenhet inför dialog. Detta kan utgöra ett större problem inom det kognitiva studiet av religion.

Möjligheten till dialog kring den explicita människosynen kan försvåras av den syn som forskare inom kognitionsvetenskapen har på sin vetenskaps natur. På grund av den positivistiska hållningen inom disciplinen ges tolkning ett mycket marginellt utrymme. Tolkning och kvali-

tativa metoder som strävar efter fördjupad förståelse anses inte garantera den vetenskapliga tillförlitlighet som man eftersträvar inom kognitiva studiet av religion. Det här framkom ovan tydligt men jag vill ännu hänvisa till Harvey Whitehouse, som beskriver den hermeneutiska traditionen som ett uttryck för en kollektiv vetenskaplig skuld.²⁶ Genom detta betecknande berövar han hermeneutiken en trovärdig plats i studiet av religion. Med kritiken av kvalitativa perspektiv förtydligar det kognitiva studiet av religion sin starkt naturalistiska framtoning och visar att disciplinens vilja att betrakta sig mera som en naturvetenskap än en humanvetenskap. Samtidigt innebär denna ståndpunkt en stark misstro i förhållande till andra vetenskapliga förhållningssätt. I praktiken betyder det att utrymmet och öppenheten, som dialogen kring den explicita människosynen behöver, kringskärs.

Inom det kognitiva studiet av religion är människosynen inte en fråga om tolkning och dialog, utan given genom det vi med vetenskapliga metoder kan säkerställa. Det kan dock ifrågasättas om det kognitiva studiet av religion kan frånsäga sig tolkande moment i sitt arbetssätt. Enligt Leo Näreaho är den naturalistiska grunden i det kognitiva studiet av religion oklar.²⁷ Argumentet kan exemplifieras med följande fråga: kan man verkligen beskriva och förklara mera komplexa mentala funktioner genom modeller som enbart baserar sig på en sammanställning av skilda komponenter.²⁸ Detta dilemma har också noterats av andra discipliner inom kognitionsvetenskapen i och med att man t.ex. har ställts inför det faktum att det autobiografiska minnet är för komplext för att förklaras med enkla modeller eller kausala samband.²⁹

²⁶ Harvey Whitehouse, «Why Do We Need Cognitive Theories of Religion?», 65–88 i *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson* (red. Timothy Light & Brian C. Wilson; Boston: Brill, 2004), 76.

²⁷ Leo Näreaho, «Kognitiivinen uskontotiede: Filosofisia huomioita», 309–320 i *Teologinen Aikakauskirja* 4 (2005).

²⁸ A. Ryle & I. B. Kerr, *Introducing Cognitive-Analytic Therapy: Principles and Practice* (Chichester: John Wiley & Sons, 2003), 27f.

²⁵ Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (New York: Oxford UP, 2002).

Detta slag av medvetenhet om reduktionismens begränsningar är tillsvidare inte särskilt framträdande hos representanter för det kognitiva studiet av religion. Ofta förbises också det faktum att förenklingar och modeller inte nödvändigtvis är givna genom vetenskapliga metoder, utan att de utgör tolkningar.

Det finns — och jag skall återkomma till detta längre fram — enligt min mening ett tolkande element i det kognitiva studiet av religion. Att det gör det är inte ett problem i sig. Problemet är snarare att denna dimension fördunklas genom den självförståelse man hävdar angående det kognitiva studiet. Att tolkningsbehovet förnekas innebär att människosynen inte är lika öppen för prövning och dialog. Mot bakgrunden av detta vill jag därför också ställa frågan om den explicita människosynen har en annan roll vid sidan av att beskriva människan så neutralt och objektivt som möjligt. Tjänar den i grunden en mera implicit människosyn som mer eller mindre medvetet döljs bakom hänvisningar till empiriska fakta och forskningsresultat, dvs. bakom form av fraseologi, motsvarande vad von Wright pekar på i vetenskapen?

Genom att peka på den tolkande dimensionen kan vi även lättare se hur en bestämd implicit människosyn påverkar kognitionsvetenskapens förståelse av religiositet. Jag vill aktualisera detta genom två exempel. För det första vill jag ytterligare understryka den explicita människosynen och hur den på sitt sätt utgör ett val som kan ifrågasättas och problematiseras. Jag ställer frågan om inte den explicita människobilden i det kognitiva studiet av religion influeras också av en implicit människobild och inte enbart av rationella vetenskapliga kriterier. Jag vill också fördjupa diskussionen om den implicita dimensionen genom att demonstrera hur en likartad implicit människosyn kommuniceras på ett indirekt sätt i en analys av religiösa fenomen. Genom att gå tillväga så här kan jag åskådliggöra hur ett sätt att förhålla sig till den religiösa

människan stiger fram så att säga mellan raderna.

Är människan egocentrisk?

Pyysiäinen framhåller med hjälp av referenser till neuropsykologin att människans själv är egocentriskt i den bemärkelsen att individen ger större validitet åt sin egen erfarenhet än åt andras. Det är fastställt att människan reagerar mera direkt på stimuli som möter hennes egen kropp. Mot bakgrunden av detta betraktas vårt samröre med andra människor som sekundärt i förhållande till samspelet mellan vår hjärna och kroppen i övrigt.³⁰ En sådan slutledning kan te sig trovärdig, men den är inte självklar ens om man utgår från empiriskt förankrad forskning. Detta indikerar att den förståelse av människan som Pyysiäinen här presenterar snarare är en tolkning som ges mening i anslutning till vissa empiriska resultat. Att det är så framgår tydligare när vi ser hur annan empirisk forskning kan peka i helt motsatt riktning.

Jag vill knyta detta resonemang till William James distinktion som nämndes tidigare. Trots att dess relevans marginaliserats på grund av den rådande vetenskapliga trenden är distinktionen fortsättningsvis ett diskussionsämne inom både psykologi och filosofi.³¹ Inom det kognitiva-analytiska perspektivet som växt fram under 1990-talet, delvis som en reaktion mot reduktionistiska tendenser, möter vi en formell åtskillnad som i någon mån påminner om James distinktion. Denna teoribildning är relevant i detta sammanhang, eftersom den beaktar den kognitiva forskningen om hur kunskap, minne, mening, affekter och handling bearbetas av hjärnan och därmed

³⁰ Pyysiäinen, *How Religion Works*, 126f. Pyysiäinen hänvisar till: Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York: Harcourt, 1999); Michael Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs* (New York: Praeger, 1987).

³¹ N. Eilan & J. L. Bermudéz, «Self-consciousness and the Body: An Interdisciplinary Introduction», 1–28 i *The Body and the Self* (red. J. L. Bermudéz, A. Marcel & N. Eilan; London: The MIT Press, 1995).

²⁹ Jfr S. J. Anderson & M. Conway, «Representations of Autobiographical Memories», 217–246 i *Cognitive Models of Memory* (red. Martin Conway; Hove East Sussex: Psychology Press, 1997), 243.

har en stark kontaktyta till det kognitiva studiet, men dessutom aktualiserar en dimension med ett bredare perspektiv som blir central för den här teorins förståelse av människan. Man fäster stor vikt vid att kognitiva processer formas och upprätthålls genom relationer.³² Ytterligare framhålls att de kognitiva processerna är knutna till en mera generell dynamik, nämligen integrationen av människans själv. A. Ryle och I. B. Kerr skriver: «Rather than simply receiving impressions, storing representations and constructing theories, the child is engaged in an evolving joint enterprise through the experience and creation of which the self is shaped.»³³ Inom detta teoretiska perspektiv aktualiseras dels en självorganiserande och integrerande nivå hos människan och dels en implicit relation till denna.³⁴ Denna teori har en mera omfattande förståelse av människans själv enligt vilken i någon mån även människans «I-self» ges relevans.

Detta synsätt kan delvis relateras till de senaste decenniernas utvecklingspsykologiska forskning. Den vilar på forskningsrön som leder forskare till att anta en mera tveksam hållning till att människans natur skall beskrivas som egocentrisk. Istället betonas intersubjektivitet, dvs. hur människans själv på ett intimt sätt är förankrat i relation till andra. A. Meltzoff har påpekat hur upplevelse av och skapande av likhet har en signifikant roll när det gäller att relatera både till sig själv och till andra: tidig imitation utgör en kritisk dimension av självet utveckling.³⁵ Likaså menar C. Trevarthen att

människor har en mer eller mindre medfödd kapacitet till intersubjektivitet vilken han begreppsligt uttrycker som en förmåga till preverbal ömsesidig sensitivitet.³⁶ En tredje teoretiker är D. Stern som också resonerar kring intersubjektivitet hos spädbarnet i högre grad i förhållande till barnets senare förmåga att dela inre upplevelser i symbolisk form.³⁷

Utifrån perspektiv som ger utrymme för sociala relationer och livslång utveckling kan den egocentriska naturen som Pyysiäinen framhåller hos människan ifrågasättas. Då ser vi istället hur människans utveckling är förankrad i det mellanmänskliga och byggs upp av varierande former av intersubjektivitet.³⁸ Det innebär att den kognitiva kapaciteten utvecklas, upprätthålls och omformas som en del av dessa grundläggande relationer. M. Bakhtin uttrycker detta mycket träffande: «Just as the body is formed initially in the mother's womb (body) a person's consciousness awakens wrapped in another's consciousness».³⁹ När vi beaktar den kognitiva kapaciteten utifrån en annan människosyn än den strikt kognitiva får den således en annan och mera komplex karaktär. Den är en integrerad del av utvecklingen av människans själv och den mellanmänskliga ömsesidighet som självet springer fram ur. Vidare kan vi också anta att en sådan människosyn förutsätter att vi beaktar en kvalitativ dimension. Enligt Stern är människans framväxande själv förknippat med vissa centrala kvaliteter eller känslor. Vi möter här en mängd för människan grundläggande upplevelser: känslor av sammanhang och struktur, känslor av närvaro och kontinuitet, känslor av subjektivitet och av att vara en aktör som handlar och känslor av att kunna kommunicera.⁴⁰ Dessa erfarenheter

³² Jfr Ryle & Kerr.

³³ Ryle & Kerr, 59.

³⁴ A. Ryle, *Cognitive-Analytic Therapy: Active Participation in Change. A New Integration in Brief Psychotherapy* (Chichester: John Wiley & Sons, 1991), 200.

³⁵ Andrew N. Meltzoff, «Foundations for developing a concept of self: the role of imitation in relating self to other and the value of social mirroring, social modeling, and self practice in infancy», 139–164 i *The Self in Transition: Infancy to Childhood* (red. D. Cicchetti & M. Beeghley; Chicago: Chicago UP, 1990); A. N. Meltzoff, «The roots of social and cognitive development: models of man's original nature», 1–30 i *Social Perception in Infants* (red. T. Field & N. Fox; Norwood: Ablex, 1985).

³⁶ C. Trevarthen, «The concept and foundations of infant intersubjectivity», 15–46, i *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny* (red. S. Bråten; Cambridge: Cambridge UP, 1998), 18.

³⁷ Daniel Stern, *Spädbarnets interpersonella liv ur psykoanalytiskt och utvecklingspsykologiskt perspektiv* (Stockholm: Natur och Kultur, 1991).

³⁸ Jfr B. Beebe et al., *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment* (New York: Other Press, 2005), 3, 23ff.

³⁹ Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986), 138.

manifesterar sig som känslor och upplevelser och de tillhandahåller på en kognitiv nivå upplevelser av sammanhang och mening. Känslan av mening kan således inbegripa och konstitueras av djupare kvaliteter som överskrider människans strikt informationsbehandlande processer.

I detta sammanhang finns inte utrymme att beröra den möjliga relevans detta teoriresonemang har för förståelsen av religion, men jag vill för att belysa religionens dimension kort peka på Kenneth Wrights mycket allmänna definition av spiritualitet: «[S]piritual is anything that contributes to keeping our humanity alive. It is anything that helps us to stay in touch with the life of the self and anything that enriches that life. It is also anything that safeguards the self against the dangers of dissolution or petrification, of being transformed into the Other's object or thing.»⁴¹ Detta utgör en helt annan infallsvinkel än vad det kognitiva studiet arbetar med. Även om religiositeten formas av våra kognitiva modeller, betyder det inte att de här modellerna uttömmande förklarar religion. Mot bakgrunden av en människosyn som beaktar människans intersubjektiva natur kan vi bättre varsebli ett dynamiskt och komplext sammanhang också vad gäller människans religiösa engagemang. Religion handlar också om relation och relaterande inom vilka människans känsla av att vara ett själv utvecklas, upprätthålls och tryggas.⁴² Det här teoriperspektivet kan bidra till att visa hur man mänskligt sett upplever och förstår skillnaden mellan Batman och Jahve.

Inom ramen för de bredare perspektiv på människan som jag ovan pekat på möter vi således en annan syn på människan. De skilda människosynerna inom kognitionsteori och detta andra synsätt utgör båda tolkningar även om de stöds av empiriska resultat. Men, på en central punkt skiljer sig de teoretiker som kort relaterats i detta sammanhang från det kognitiva synsättet. De mera hermeneutiskt tolkande karaktäriseras av intresse att undvika reduktion av människan

och av att i någon mån hålla kvar bägge aspekter av James distinktion. Även om det «I-self» som James lyfter fram är undanglidande och inte på ett uttömmande sätt kan ringas in eller operationaliseras för ett vetenskapligt syfte, har man sökt olika sätt att förhålla sig till detta och försökt ge det ett legitimt utrymme i förståelsen av människan eftersom det tillhandahåller en mera fullständig och riktig förståelse för människan. I det här sammanhanget har man även lyckats ringa in något av självet utvecklingspsykologiska ursprung, på så sätt att man antar att människans intersubjektiva själv utgör den grundläggande organiserande principen och att det är inom detta relaterande själv som sekundära mentala processer integreras under hela livet.

Man kan alltså problematisera Pyysiäinens antagande om människans egocentriska själv och peka i annan riktning som, i min mening, ger en mera fullständig bild av människan och bättre motsvarar verkligheten. Möjligen kan den här beskrivningen av människan också belysa religion på ett mera nyanserat sätt. Men, det är inte min poäng här. Det jag vill hålla fram är att denna explicita människosyn i kognitionsforskningen bör betraktas som resultatet av en outtalad tolkning. Den uttrycker ett visst sätt att aktualisera vissa empiriska rön. Men det finns andra arbetssätt och andra rön. Det kognitiva perspektivet förklarar en liten del av eller ett specifikt inslag i religiösa fenomen och är också ett outtalat uttryck för värderingar, attityder och hållning. På detta sätt möter vi i det kognitiva studiet en implicit människosyn. Att detta tolkande och värderande element är osynliggjort försvårar en dialog om den kognitiva forskningens människosyn och dess moraliska implikationer.

Kunskap eller hållning?

I det följande vill jag exemplifiera hur ett visst sätt att förhålla sig till den religiösa människan också stiger fram mellan raderna i det kognitiva studiet. Det här åskådliggör hur en viss hållning kommuniceras som om den förmedlade neutral och objektiv kunskap.

Boyer reflekterar över hur man skall förstå tanken att en ritual eller ceremoni är meningsfull. Han frågar: «what on earth does it mean to

⁴⁰ Stern, 21, 25.

⁴¹ Kenneth Wright, «Have «objects» got faces?», 41–60 i *Ten Lectures on Psychotherapy and Spirituality* (red. N. Field; London: Karnac, 2005), 50.

⁴² Wright, 49.

bite a ram's tongue or to get some mean-looking character to pretend he is killing your children? What is the information transmitted? Not much, apparently.»⁴³ Detta exempel aktualiserar två problematiska aspekter: dels ett bristfälligt resonemang och dels att denna bristfällighet tycks tjäna kommunikationen av en specifik hållning till det studerade och till människor för vilka religion är ett vitalt intresse.

Boyer reser i detta citat generella frågor utan att egentligen belysa dem närmare. Frågan om mening, som är central i detta sammanhang, aktualiseras på ett onyanserat och bristfälligt sätt. Han reducerar frågan om mening genom att sätta likhetstecken mellan avsaknad av mening och det att ritualen saknar ett tydligt och avgränsat begreppsligt innehåll, dvs. «the information transmitted». Vidare gör han ingen tydlig distinktion mellan ritualen i sig som kommunikation och deltagarnas eller observatörernas tolkning av ritualen. Trots den korta hänvisningen till Roy A. Rappaport fördjupar han inte möjligheten att förstå ritualens karaktär som t.ex. autokommunikativ, vilket kunde vara centralt för att belysa frågor om just mening och ritualens sätt att kommunicera mening.⁴⁴

I diskussionen som följer lyfter Boyer bl.a. fram likheten mellan religiösa riter och psykopatologi i form av obsessivt-kompulsiva tillstånd och beteenden.⁴⁵ Tanken är att element i ritualen antas aktivera detta beteendemönster.⁴⁶ Parallellen mellan ritualiserat religiöst beteende och psykopatologiska reaktioner kan vara intressant och skall inte avfärdas som sådan, men i detta sammanhang kan reflektionen igen beskrivas som alltför generaliserande och onyanserad, spe-

ciellt i förhållande till frågan om mening. Det är problematiskt att Boyer i sin jämförelse i huvudsak ser till vissa likheter och förbiser den relevanta skillnad som också finns. Att delta i en ritual kan upplevas som meningsfullt eller förväntas ha en sådan potential. Däremot karaktäriseras patologiska tvångsbeteenden av att de för patienterna på ett påtagligt sätt upplevs sakna en sådan meningsfullhet, vilket också gör dem till problematiska inslag i mänskligt liv.⁴⁷ Det finns med andra ord en likhet mellan dessa fenomen, men olikheten är lika betydelsefull och speciellt relevant när det handlar om att skapa förståelse för religiositet. Genom den roll som den subjektiva känslan har konstitueras rituellt religiöst beteende och tvångsbeteende som olika fenomen på både en kulturell och en individuell nivå. Detta borde vara relevant även för det kognitiva studiet av religion. Vi kan anta att också den subjektiva känslan av mening korresponderar med neurobiologiska och kognitiva processer.

Boyers analys är inte endast bristfällig. Man får intrycket att bristfälligheten dessutom strukturerar ett budskap som i huvudsak kommuniceras på en metakommunikativ nivå. I citatet, liksom längre fram i Boyers text, finns en framträdande retorisk, raljerande ton genom vilken attityder förmedlas på ett outtalat sätt: det exempel han valt, kursiveringen och det faktum att han i sammanhanget likställer tolkning med «association»,⁴⁸ signalerar i grunden en pejorativ hållning till de människor och fenomen som ska beskrivas och förstås. Boyers kommunikation av sin analys är på detta sätt problematisk. Dels litar han till vetenskapliga referensgrupper och identifikationer och blir på så sätt exklusiv. Framställningen förutsätter att läsaren delar de värderingar som kommer till uttryck. Dels inkorporeras outtalat läsare i forskarens pejorativa hållning till studieobjektet, vars ritual i det här exemplet gestaltas som meningslös. Genom detta förefaller målsättningen som inte har sagts ut vara att beröva ord som mening och meningsfullhet deras plats och användbarhet i studiet av religiositet. Vi möter i Boyers resonemang alltså

⁴³ Boyer, *Religion Explained*, 232.

⁴⁴ Roy, A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge UP, 2000), 24, 51, 405.

⁴⁵ För en precisering av tvångsneuroser jfr Johan Cullberg, *Dynamisk psykiatri i teori och praktik* (Stockholm: Natur och Kultur, 2005), 149ff.

⁴⁶ Boyer, *Religion Explained*, 238ff. Boyer refererar till A. Fiske & N. Haslam, «Is obsessive-compulsive disorder a pathology of the human disposition to perform socially meaningful rituals? Evidence of similar content», 211–222 i *Journal of Nervous and Mental Disease* 185/4 (1997).

⁴⁷ Jfr Cullberg, 149.

⁴⁸ Boyer, *Religion Explained*, 233.

inte ett explicit inlägg om människosynen med sina för- och nackdelar. Utöver en reducerad kognitiv aspekt på människan, så appliceras och kommuniceras i detta fall en implicit hållning. På en metakommunikativ nivå förnekas både subjektiviteten hos studieobjektet och tanken att forskaren kunde få ut någonting av att närma sig subjektivitet hos det han eller hon möter. Vi ställs inför ett värderingsmässigt förankrat förkastande av mening som en dimension i mänskligt liv.

För att tydligare belysa vad detta handlar om i termer av förståelse av religion kan man relatera reflektionen ovan till den distinktion mellan två olika slag av förståelse som lyfts fram av Lars Hertzberg.⁴⁹ I den första användningen nyttjas begreppet närmast i relation till ett problem man erfar. Varför man inte förstår en sak eller hur man förstår något kan då påverkas av en annan person som förklarar något för oss. På så sätt kan ett missförstånd undanröjas. När man inte förstår, så frågar man «hur fungerar det här?». Man får en förklaring och erhåller en förståelse. Till skillnad från denna användning kan begreppet förstå användas på ett helt annat sätt som inte kan påverkas lika lätt. Detta sätt att använda ordet kommer till exempel fram i fördomar eller när vi på ett genomgripande sätt tar avstånd från något eller avfärdar något, t.ex. i form av «jag förstår mig inte på dem» eller «jag kan inte förstå det som hände i Auschwitz». Det handlar inte om ett problem som kan undanröjas med kunskap eller förklaringar. Snarare handlar det om vår personliga hållning till något. Detta ringar in något av den oförståelse inför ritualens mening som Boyer gör sig till till för. Boyers resonemang handlar inte om att religiösa ritualer är en vetenskaplig utmaning, något som är svårt att förklara och förstå. Istället konstitueras hans analys av en implicit hållning som kan karaktäriseras av en attitydmässig oförståelse, samtidigt som denna hållning ikläds det vetenskapliga språkets trovärdighet. En viktig epistemologisk fråga är vilken följd en sådan oförståelse har för kunskapsproduktionen.⁵⁰ Har vi tillförlitlig eller trovärdig kunskap om något som vi i grunden upplever oförståelse inför?

⁴⁹ Lars Hertzberg, «Förståelsen och dess gränser», 107–112 i *Glänta* 1–2 (2005).

En reduktionistisk människosyn kan vara ett viktigt redskap för kunskapsproduktion inom en viss disciplin eller när det gäller avgränsade undersökningsaspekter. Men, med detta exempel har jag velat visa hur det vid sidan av en explicit reduktionistisk människosyn kan finnas en implicit människosyn som utgör en oreflekterad och pejorativ tolkning. I detta sammanhang kan förmedlingen av empiriska resultat eller analyser bli ett uttryck för en bestämd inre hållning och med den förknippade attityder. Detta behöver på inget sätt anses vara betecknande enbart för det kognitiva studiet av religion. I viss bemärkelse är det ju så som all verklighetstolkning går till. Däremot antar jag att risken för oreflekterade hållningar är större i de fall där disciplinen negerar eller försummar att beakta sin egen tolkande roll. Vidare är det problematiskt att den pejorativa förståelse av religion, som mycket av kognitiv religionsforskning förmedlar, ges sken av att vara neutral och objektiv kunskap i ljuset av disciplinens självförståelse och sitt sätt att resonera.

Avslutande reflektion

Människosynen är aldrig en neutral och objektiv beskrivning av människan. Hur man beskriver och förstår människan kan inte bestämmas på ett slutgiltigt, neutralt eller objektivt sätt. Vi har flera val och kan få hjälp av varierande och divergerande empirisk forskning. Vidare influeras vårt sätt att förstå och tolka olika empiriska rön av att vi är moraliskt värderande varelser. Hur vi ser på människan är alltid ett sätt att relatera till och förhålla oss till henne. Det beaktas sällan i tillräcklig grad. Så som Kurtén skriver, förbiser vi ofta i vår iver att föra fram en rationellt underbyggd, vetenskaplig livsåskådning att «mycket i våra livshållningar inte är och inte kan vara resultatet av rationella överväganden och val. [...] Vi människor är bl.a. moraliskt värderande och känslomässigt reagerande varelser, inte kallt beräknande förnuftsvesen.»⁵¹ Männ-

⁵⁰ Hertzberg aktualiserar frågan: vilken betydelse har det för min möjlighet att förstå vad en människa säger om jag upplever att jag inte kan förstå mig på henne?

iskosynen är i viss mån ett ställningstagande. Den är inte bara en empirisk fråga utan också en moralisk fråga.

Mot den bakgrunden kan vi även ifrågasätta den människosyn som möter oss i det kognitiva studiet. Jag har ovan problematiserat något av den objektiva och neutrala grund det kognitiva studiet av religion hävdar att den står på. Jag har bl.a. argumenterat för att det kognitiva studiet förutsätter ett element av tolkning. I det kognitiva studiet av religion möter vi ett inslag av outtalade värderingar och attityder i form av tolkningar. Människosynen som styr det kognitiva studiet av religion karaktäriserades i de fall jag pekade på, av att människans subjektivitet förnekas, vilket korresponderar med disciplinens avfärdande av mening som en betydelsefull dimension i mänskligt liv. Det här är ett moraliskt dilemma. Inom det kognitiva studiet av religion kommuniceras i viss mån en hållning till den religiösa människan. Denna hållning karaktäriseras av avståndstagande och oförståelse.

Det här ger anledning att återknyta till von Wrights essä. Orsaken till att han understryker vikten av att avslöja de väl klingande orden som döljer missaktningen för människans är han tanke om att de «övar ett ödesdigert inflytande på de värderingar som ligger till grund för den humanistiska livssynen».⁵² von Wright vänder sig mot bl.a. den trångsynthet vi kan möta i form av den tilltagande specialiseringen inom den vetenskapliga världen av idag. Han skriver: «Istället blir en annan människotyp allt vanligare bland andens arbetare, den specialvetenskapliga brackan, som kan vara nog så intelligent men hyser ett filiströst förakt för filosofi och konst och överhuvud allt som ligger utanför hans kringkurna horisont.» Den reduktionistiska människosynen kan med andra ord innehålla en implicit hållning som till karaktären är pejorativ och negativ.

Men, det problematiska är inte enbart specifika värderingar som stiger fram i det kognitiva studiet av religion. Det är ofrånkomligt. Det problematiska är att detta element i det kognitiva studiet är osynliggjort, t.ex. genom att tolk-

ningens roll i den egna disciplinen förbises eller förnekas och att tolkningar, som ju kan komma att omprövas om verkligheten kräver det, kommuniceras som objektiva fakta. För att bättre kunna handskas med svårigheter av det här slaget kan det därför vara värdefullt att göra en åtskillnad mellan explicit människosyn och implicit människosyn i vetenskapen. Ett förbiseende av den implicita människosynen innebär att en central sida av kunskapsgenereringen undandras vetenskaplig reflektion, dialog och prövning.

Det här åskådliggör att frågor kring människosyn är relevanta i studiet av religion. Det är betydelsefullt att se bortom den explicita människosynen och vara lyhörd inför de mera implicita hållningar vi möter. Sådana hållningar påverkar den bild vi ger av den religiösa människan. Det är också befogat att föra en diskussion kring de moraliska implikationerna. Eftersom den bild vi ger av människan är utformad och färgad också av en implicit hållning kan och skall människosynen utvärderas även på basen av dess med moraliska implikationer. Slutligen ger mitt resonemang också för handen att man kan vända upp och ned på frågan om moralens plats i förhållande till kunskapsproduktion. Kan vi utesluta möjligheten att en viss moralisk hållning är en förutsättning för kunskapsproduktion? Kan vi hjälpa människor att förstå den religiösa människan parallellt med att vi på ett undanskymt sätt kommunicerar en underliggande oförståelse för henne, dvs. i sak en negativ hållning?

Samtidigt kan vi inte förbise att de ideal för studiet av människa och kultur som vi genom en moraliskt förankrad reflektion kan komma att tillämpa också kan utgöra en potentiell gränsdragning, en barriär mot andra sätt att vetenskapligt förhålla sig till studiet av människan. Här finns en konflikt i förhållande till den frihet som är en av kunskapsgenereringens förutsättningar. Men, den omedelbara målsättningen behöver kanske inte vara att försöka upplösa en eventuell konflikt eftersom divergerande synsätt och gränsområden också kan utgöra ett värdefullt spänningsfält som bl.a. bidrar till att förtydliga den viktiga distinktionen mellan människosynens olika roller. Å ena sidan kan människosynen utgöra ett outtalat tolkningsraster i

⁵¹ Kurtén, 57.

⁵² von Wright, 331.

forskningen och därmed ett medvetet eller omedvetet redskap för förmedlandet av ideologier och moralisk hållning. Å andra sidan kan den vara ett medvetandegjort konceptuellt eller teoretiskt redskap som är till hjälp för precisering, nyansering och tvärdisciplinär dialog. Även om dessa inte kan skiljas från varandra på ett definitivt sätt är en oreflekterad sammanblandning problematisk.

Ju tydligare människosynen framträder desto större utrymme finns det för dialog och reflektion om både dess ideologiska konnotationer och dess värde som ett redskap med vilket större förståelse skapas. von Wrights essä ger förhanden

att ett sådant försök till medvetandegörande är en betydelsefull aspekt av vetenskapen. Samtidigt antyder han att den tilltagande specialiseringen inom vetenskapen kan vara hinder för detta. Människosynen framträder tydligare både tack vare att den tvärvetenskapliga och den idéhistoriska horisonten breddas. Bildningens de-
tronisering leder, så som von Wright framhåller, till att människan tappas bort.⁵³

⁵³ von Wright, 332.

Summary

The Concept of Man and the Cognitive Study of Religion — Moral Implications

The cognitive study of religion represents a naturalistic and seemingly neutral approach to religion. At a closer look, however, an underlying conception of man is a vital element. This is of attitudinal character and influences choices of empirical findings referred to, how these are interpreted, and how they are communicated. The fact that the understanding of religion is influenced by a moral orientation need not be considered troublesome as such. Still, the strong emphasis of a naturalistic and empirical approach in the cognitive study of religion presents some problematic implications. Firstly, this self-definition prevents immediate recognition of profound attitudinal elements. Secondly, this approach also risks reinforcing a pejorative attitude towards religion.

This paper argues that the conception of man is essential in the understanding of religion. It further highlights the need critically to discuss and evaluate various conceptions of man. Such evaluations need to focus on both explicit theoretical views and implicit views rooted in profound orientations, values and attitudes. Taking into consideration the growing specialization in the study of religion, it is also of specific importance to shed light on ethical implications and to engage in interdisciplinary dialogue.

