

Rortys kulturpolitik och frågan om religion i det offentliga samtalet

ULF ZACKARIASSON

*Ulf Zackariasson är Teologie doktor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och har arbetat som lektor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet och försteamanuensis i filosofi vid Universitetet i Agder, Kristiansand. För närvarande arbetar han med ett forskningsprojekt om religion i det offentliga rummet vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet inom ramen för det vetenskapsrådsfinansierade forskningsprogrammet *The Impact of Religion: Challenges for Society, Law and Democracy*.*

Religionsfilosofi från ontologi till kulturpolitik

Framväxten av en välartikulerad och profilerad nyateism¹ i den offentliga debatten om religion har, intressant nog, ledsagats av en rörelse i närmast rakt motsatt riktning, där många intellektuella – som t ex Hans Joas, Jürgen Habermas och Gianni Vattimo – under senare år kommit att intressera sig mer och mer för de bidrag religion har att ge människan och samhället.

En gemensam nämnare för flera tänkare inom detta nymornade intresse för religion är missnöjet med det senmoderna samhällets inre logik – eller snarare brist på logik. Så menar till exempel Joas att de vetenskapliga framstegen inom framförallt bioteknologi har gjort oss fartblinda, och att kristen traditions sätt att kompromisslöst slå vakt om människovärdet kan vara den sorts motgift samhället behöver för att inte bli omänskligt.² Habermas, å sin sida, tycker sig i religiösa traditioner finna resurser som demokratiska samhällen behöver för att kunna överleva på

¹ Det ”nya” med nyateism sägs ofta vara en mindre försonlig och mer offensiv hållning till religiös tro. Se till exempel Richard Dawkins, *Illusionen om Gud*, övers. Margareta Eklöf (Stockholm: Leopard, 2007); Michel Onfray, *Handbok för ateister: en ateologisk betraktelse*, övers. Jim Jakobsson (Nora: Nya Doxa, 2006).

² Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (Freiburg: Verlag Herder, 2004).

lång sikt, men knappast är i stånd att generera själv, till exempel engagemang och olika praktiska färdigheter i demokratisk politik.³ Religion kan alltså anses värdefull också av dem som inte personligen attraheras av den.

Den omstridde amerikanske filosofen Richard Rorty (1931-2007) intar här en intressant mellanposition mellan nyateism och det nymornade intresset för religion, för samtidigt som han har övergett sin tidigare beskrivning av sig själv som ateist avvisar han å andra sidan Joas’ och Habermas’ tal om att religion skulle vara en tillgång för samhället. Om religion alls har något värde, så skall det enligt Rorty realiseras i privata sfären. Däremot, hävdar Rorty, så närmar vi oss i dessa diskussioner de verkligt *relevanta* religionsfilosofiska frågorna, nämligen om vilken roll religion skall spela i samhällslivet. Han uppmanar därför religionsfilosofer att vända sig från ontologin – frågan om vad som existerar – och mot politiken – hur vi som samhälle skall se på och behandla religion.

I några av sina senare skrifter lanserar Rorty följaktligen ett alternativ till ”traditionell” (religions)filosofi som han kallar *filosofi som kulturpolitik* (cultural politics). Begreppet kulturpolitik skall givetvis inte förstås på det sätt som vi gör när vi exempelvis läser i tidningen att ”den förda kulturpolitiken har utarmat de fria teatergrupper-

³ Jürgen Habermas, *Mellan naturalism och religion: filosofiska uppsatser*, övers. Eva Backelin (Göteborg: Daidalos, 2007).

na”. Kulturpolitik är istället en pågående diskussion om vilken typ av samhälle vi vill ha – alltså vilken ’kultur’ i betydelsen handlingsmönster och normsystem vi anser skall prägla samhället, och *religionsfilosofi* som kulturpolitik blir då en av flera arenor där vi dryftar olika förslag på handlingsmönster och normsystem som bör omgärda de fenomen vi brukar betecknar som religiösa. Rorty är självfallet inte först med att påpeka att också abstrakta filosofiska frågor har politiska implikationer, men han är ovanligt kompromisslös i sitt krav att religionsfilosofin skall omstöpas i riktning bort från ontologi och mot kulturpolitik.

Syftet med denna artikel är att kritiskt granska Rortys förslag till en kulturpolitisk omorientering av religionsfilosofin genom att se närmare på Rortys egen tillämpning av det på frågan om religionens roll i det offentliga samtalet, framförallt den politiska debatten och beslutsfattandet (*public deliberation*), en debatt som tidigare främst förts i USA, men som på senare år fått mer uppmärksamhet också i Europa, inte minst på grund av Habermas.⁴ Jag kommer framförallt att försöka visa att Rorty överförenklar sin egen idé om filosofi som kulturpolitik, vilket leder honom till att negligera betydelsen av den rådande *diskursen* på det konkreta problemområde som vi tar oss an. Därefter försöker jag beskriva hur en förbättrad form av kulturpolitik skulle kunna fungera som *ett* bland flera religionsfilosofiska angreppssätt, som man kan använda till exempel på frågan om religionens roll i det offentliga samtalet utan att nödvändigtvis hålla med Rorty om att *all* religionsfilosofi borde ta formen av kulturpolitik.

Rorty: filosofi som kulturpolitik

När Rorty talar om filosofi som kulturpolitik kommer han både med ett deskriptivt och ett normativt anspråk. Det deskriptiva anspråket är att kulturpolitik redan genomsyrar filosofin fast vi oftast inte tänker på det, eller låtsas om det. Tar vi oss an någon av filosofins stora frågor, som ”är människan fri?” eller ”är det möjligt att fler religioner än en sitter inne med sanningen

om det transcendent?”), så diskuterar vi enligt Rorty, om än på ett tillkrånglat sätt, hur vi praktiskt skall tänka kring frihet och ansvar respektive relationen mellan religiösa traditioner. Det normativa anspråket är att filosofi skulle bli *bättre* om filosofer började gå direkt på de kulturpolitiska frågorna istället för att som nu ta omvägen över olika filosofiska formuleringar av dem, formuleringar som skyler över de politiska dimensionerna av exempelvis debatten om Guds existens.⁵

En kritisk läsare kan nu undra om inte Rorty drar lite väl stora växlar på poänger som feministerna och postmodernerna tänkare gjort långt före honom, nämligen att politik (i vid mening) påverkar mänskligt tänkande och handlande mer än vi tror. Den insikten kan ju lika gärna fungera som en sporre att rensa ut politiska överväganden helt och hållet ur filosofin, så att vi istället kan börja ställa frågor om Guds existens på ett verkligt objektivt sätt utan att våra resonemang styrs av någon annan agenda än den intellektuella nyfikenheten.

Jag misstänker att Rortys svar på denna invändning skulle bli tudelat. För det första har det rådande paradigmet haft hundratals, ibland tusentals, år på sig att besvara ”de stora” frågorna, och egentligen har väl inga betydande framsteg gjorts. Vi vet föga mer om det mänskliga språkets förmåga att representera en oberoende verklighet, om Guds existens eller det moraliskt riktiga/oriktiga i att bryta ett löfte idag jämfört med på medeltiden eller antiken. Det är dessutom tveksamt om vi vet vad som skulle göra till exempel religionsfilosofi till en mer objektiv disciplin än den är idag – det kan ju knappast räcka med att bara ge fler perspektiv än idag en röst, även om en sådan förändring definitivt skulle utgöra en förbättring ur ett *politiskt* perspektiv. För det andra finns en enkel pragmatisk fråga i bakgrunden: vilken *nytta* skulle vi ha av dessa svar, om de nu någonsin bleve tillgängliga för oss? Varför inte koncentrera sig på de dimensioner av filosofisk reflektion som bevisligen betyder något, och göra det mesta av dem istället?⁶

⁵ Richard Rorty, *Philosophical papers. Vol. 4, Philosophy as cultural politics* (Cambridge: Cambridge UP, 2007), 3-26.

⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton: Princeton UP, 1980).

⁴ Ibid.

I Rortys försvar av kulturpolitiken kan vi skönja ett par grundläggande drag i kulturpolitiskt filosoferande. För det första: bidrag till den kulturpolitiska diskussionen vilar på vissa värden som vi bör redovisa så öppet som möjligt, istället för att skyla över dem med teknisk jargong eller objektivitetsanspråk. För det andra: värderingen av olika kulturpolitiska förslag förutsätter, enligt Rorty, att vi tar utgångspunkt i vissa sociopolitiska mål som vi finner önskvärda, och därefter frågar om dessa mål gynnas eller missgynnas av olika kulturpolitiska förslag. Kulturpolitik är alltså, liksom ”vanlig” politik, baserad på värden, och det är endast i kraft av dessa värden som vi är kapabla att skilja mellan bättre och sämre förslag.

Rortys kulturpolitik rörande religion

Rortys sätt att kulturpolitiskt behandla religion – som för honom i praktiken är en kulturpolitisk behandling av en kristendom av västerländskt snitt – söker kombinera den liberala betoningen av tolerans med en kraftfull *antiklerikalism*: i den privata sfären, som inte angår någon annan, är det fritt fram för vem om helst att tro på och hävda existensen av Gud, Ödet, Nirvana eller vad som helst, så länge man i offentliga och särskilt politiska sammanhang ser till att denna tro inte får några konsekvenser överhuvudtaget. Religion skall därför mer tydligt än idag göras till en privatsak, eller kanske mer träffande en fråga om personlig sensitivitet.⁷

Här ansluter sig Rorty till en inflytelserik tradition inom liberal politisk filosofi, enligt vilken religiösa övertygelser bör exkluderas från det offentliga samtalet, framförallt det politiska offentliga samtalet där vi som medborgare diskuterar lagstiftning, ekonomiska prioriteringar, och så vidare. Rorty motiverar denna *exklusivism* med att framförallt religiösa institutioner har menligt inflytande på demokratiska samhällen. Dels konkurrerar de med demokratiska institutioner om medborgarnas lojalitet (och uppmanar ofta sina trogna att hålla avstånd till andra grupper i samhället), dels frestas deras representanter

lägga sig i den demokratiska processen med påbud om hur alla ”rätttrogna” borde förhålla sig i en bestämd fråga, något som försvårar sökandet efter gemensamma ståndpunkter och kompromisser.⁸

Dessa skadliga följder av religion är dock enligt Rorty i första hand knutna till religiösa institutioner, och man kan knappast förneka att många människor får ut mycket av sin tro på ett personligt plan, utan att det gör dem dogmatiska och oersonliga i det offentliga samtalet. Det skulle strida mot alla liberala principer att beröva dessa människor möjligheten att med religionens hjälp skapa en upplevelse av personlig mening och sammanhang. När religion utövas privat eller i små församlingar har alltså Rorty inget att anföra mot den.⁹

Rortys preferens för små religiösa institutioner framför stora kan förefalla något märklig om man tänker på den flora av ganska destruktiva sekter och församlingar som alltid varit en del av det religiösa landskapet. Man skulle med visst fog kunna säga att religion oftare tar sig osunda uttryck just i små grupperingar, och i till exempel Knutby var det knappast någon fördel att församlingen var relativt liten. Men här måste man skilja på vem som är *agent* i de olika sammanhangen. En viktig del av Rortys liberalism är att människor varken kan eller skall förbjudas att ägna sina liv åt saker som vi kanske finner fränstötande, så länge de inte skapar olägenheter för andra. Jag kan förvisso *ogilla* det som sker i Knutby och andra sektliknande församlingar, men så länge allt sker inom lagens ramar och medlemskapet bygger på frivillighet har jag varken rätt eller skyldighet att lägga mig i. Om religiösa krafter däremot börjar influera politiken och därmed via den tvångsmakt staten har över sina medborgare påverkar människors liv, så är det ett allvarigare övertramp, för här finns ingen värld utanför det religiösa inflytandet, inget sätt att bryta sig ut – om man undantar den för många orealistiska möjligheten att emigrera.

⁷ Rorty, *Philosophical papers. Vol. 4, Philosophy as cultural politics*, 37.

⁸ Richard Rorty, “Anticlericalism and Atheism,” 29–41 i *The Future of Religion*, (red. S Zabala; New York: Columbia UP, 2005), 33f.

⁹ *Ibid.*, 33.

För att få ihop den liberala toleransen för individuellt religionsutövande med sin antiklerikalism skissar Rorty en kulturpolitisk strategi där man tydligt skiljer mellan projekt som syftar till individuell fullkomning eller lycka å ena sidan och projekt som kräver samarbete för att de rör större strukturer å den andra.¹⁰ Den senare typen av projekt är till exempel av vetenskaplig eller politisk karaktär, och kan till exempel röra vårt sätt att skapa ett fungerande samhälle. För att uppnå legitimitet och fungerande kommunikation kring gemensamma projekt krävs, enligt Rorty, procedurer för att diskutera och avgöra meningsskiljaktigheter, förmåga att skilja mellan relevanta och irrelevanta skäl, bra och dåliga argument, et cetera. När det gäller individuella projekt krävs däremot inga allmänt accepterade procedurer; här är det snarare ett tecken på bristande takt än intellektuellt mod att i tid och otid nagelfara människors mest privata religiösa och existentiella funderingar, så länge dessa hålls utanför det offentliga samtalet.

För att ta tillvara denna skillnad föreslår Rorty att vi bör skilja mellan religiösa *troföreställningar* (religious belief) och religiös *tro* (faith).¹¹ Medan troföreställningar kan uppfattas som ett slags tumregler för vårt handlande (om jag till exempel är törstig kan min troföreställning att det finns ett glas vatten på nattduksbordet bli ett slags "regel" för hur jag skall handla), så har tro inte lika konkreta konsekvenser för vårt handlande. Tro handlar snarare om *attityder*, och de kan ha stor betydelse för individen utan att de berör någon annan än henne själv. Rorty skriver om tro:

We know what religious faith is, we know what it does for people. People have a right to have such faith, just as they have a right to fall in love, marry in haste, and persist in love despite endless sorrow and disappointment. In all such cases, our "passional nature" asserts its rights.¹²

¹⁰ Rorty, *Philosophical papers. Vol. 4, Philosophy as cultural politics*, 37.

¹¹ Richard Rorty, "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance," 84-102 i *The Cambridge Companion to William James* (red. R. A. Putnam; Cambridge: Cambridge UP, 1997), 93.

¹² *Ibid.*, 89.

Parallellen till kärlek är välfunnen: på olika tider och platser i världen har val av livspartner varit allt annat än en privatsak. Så länge det främsta syftet med val av livspartner är att skapa politiska eller ekonomiska allianser, så är det meningsfullt att tala om bra och dåliga val, eller bättre och sämre äktenskapsstrategier. Men när kopplingen livspartner/allianssystem upphör, så upphör också det meningsfulla i att ställa någon till svars för de val de gör. Snarare rycker vi på axlarna, och säger: "jaja, jag antar att hon älskar honom", vilket snarast är att betrakta som en upprepning av poängen att här kan/bör vi inte förvänta oss att den förälskade skall kunna övertyga oss om att hon har gjort ett gott val.

Att privatisera religion till tro skulle, enligt Rorty, neutralisera religionens skadliga inflytande på demokratin. Kyrkor och andra religiösa institutioner kommer inte längre att ha auktoritet nog att ta politiska initiativ i strid med demokratiska beslut (idealt sett skulle de inte ens längre existera). Men privatiseringen går enligt Rorty längre än så. Visst kommer de attityder vi har att forma våra privatliv på en rad olika sätt (kärleken till en annan människa kan ju påverka mina livsval i oräkneliga avseenden), men det är viktigt att detta formande bara sker på en individuell nivå där jag inte tvingar på någon annan liknande attityder, eller tvingar dem att leva med konsekvenserna av mina privata val.¹³ Allra viktigast är att våra attityder hålls utanför det offentliga politiska samtalet. Även om det är omöjligt att *juridiskt* begränsa till exempel religiösa medborgares rätt att forma sina politiska åsikter om aborträtten i enlighet med sina privata livsval, så kan vi *moraliskt* begränsa den genom att förebrå alla tendenser att låta sin religiösa tro mynna ut i vissa konkreta religiösa troföreställningar, åtminstone när dessa sedan tar sig uttryck i politiska ståndpunkter.

¹³ Det är klart att kärlek och hopp också påverkar människor i min närhet, till exempel om en kvinna bryter upp från man och barn för att bilda en ny familj. Här tvingas flera personer leva med konsekvenserna av detta val, men det är ändå inte ett offentligt ställningstagande i Rortys mening. Uppdelningen mellan privatsfär och offentlig sfär går alltså inte mellan individen och alla andra i samhället, utan snarare mellan individen och hennes anhöriga/vänner å ena sidan, och alla andra som lever i samhället å den andra.

Ett av de tydligaste exemplen enligt Rorty på när sådana moraliska förebräelser blir viktiga är när konservativa kristna offentligt proklamerar sin motvilja mot homosexualitet och motsätter sig alla försök att politiskt förbättra homosexuellas livsvillkor. Rorty kommenterar syrligt: "Nowadays the problem within most of the countries in which Christianity is the majority religion is not the possibility of religious war, but the sort of everyday peacetime sadism that uses religion to excuse cruelty."¹⁴ Visst kan det vara moraliskt tvivelaktigt att stämpla sina meningsmotståndare som homofober, medger Rorty, men detta möjliga övertramp är trots allt, enligt honom, en västanfläkt jämfört med det moraliska övertrampet det är att stå fram och offentligt fördöma miljoner människors ärligt valda livsstil som per-vers.¹⁵

Märk väl att Rorty här alltså inte ser någon större poäng i att kritisera själva den negativa attityden till homosexualitet, utan nöjer sig med att kritisera tendensen att lufta denna åsikt i det offentliga politiska samtalet. Men var går egentligen gränsen? Rorty ger inget tydligt svar på den frågan; klart är att till exempel Åke Greens predikan om homosexualitet från år 2003, som ju kom att prövas rättsligt i flera instanser, erbjuder svåra gränsdragningsproblem i fråga om när privata attityder slår över i politiska program.

Kulturpolitisk värdering

Jag har redan påpekat att ett grunddrag i tanken på filosofi som kulturpolitik är att värdering av olika förslag förutsätter ett värdesystem i form av vissa sociopolitiska mål. För Rorty är inte en liberal demokrati i sig själv ett sådant mål, men det är, enligt honom, den styrelseform som är bäst på att undvika att begå *grymheter*. Rorty ansluter sig här till Judith Skhlars definition av en liberal som en person som anser att det värsta vi kan göra är att begå grymheter mot andra,

även om det är något oklart exakt hur vi skall förstå begreppet grymhet.¹⁶ Som ett slags minimal definition kan vi i alla fall följa Rorty i att i grymhet räkna in åsamkande av oförskyllt psykiskt och fysiskt lidande.

Det finns givetvis inget som tvingar oss att acceptera Rortys egna sociopolitiska mål, och med ett värdesystem som istället identifierar teokratien som den ultimata styrelseformen blir förstås värderingen av Rortys förslag betydligt mer negativ. Här kommer jag dock att anamma Rortys mål i syfte att ge min kritik en särskild udd: jag vill nämligen visa att det är tveksamt om hans egen kulturpolitiska behandling av religion verkligen främjar det mål som han själv anser att den skulle hjälpa honom realisera.

Lägg märke till vad Rorty egentligen hävdar: att ett samhälle som *anammat* hans kulturpolitiska förslag skulle vara ett samhälle med mindre grymhet än ett där religion spelar en större politisk och offentlig roll. Det mest rättframma sättet att värdera detta påstående blir då att fråga om det är troligt att Rorty har rätt i sitt påstående. Den typ av värdering som Rorty använder sig av här utmärks av att även om den såklart måste ta hänsyn till vissa grundläggande sociologiska och psykologiska fakta om sociala strukturer och medborgarnas motivationsgrunder, och så vidare, så kan den likafullt företas relativt isolerad från den *diskurs* som förslaget introducerats och hör hemma i. Begreppet diskurs lånar jag förstås från Michel Foucault, men jag kommer att använda det på ett delvis annat sätt och för vissa specifika syften. Jag förstår 'diskurs' här som den större samhälleliga diskussion som akademien är del av, och de förutsättningar och grundantaganden som konstituerar denna diskussion. Diskursen avgränsar ett fält för behandling, och sätter gränser för vem som kan delta och vilka bidrag som tas på allvar. Två av Foucaults poänger är särskilt intressanta för mina syften: för det första att frågor om kunskap/rimlighet inte är frikopplade från frågor om makt, och för det andra att diskurser reproducerar sig själva just

¹⁴ Richard Rorty, "Religion in the Public Square: A Reconsideration," i *Journal of Religious Ethics* 31, (2003): 145.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge UP, 1989), xv.

genom sin avgränsade och normerande karaktär.¹⁷

Orsaken till att Rorty kan negligera den diskurs hans egna bidrag onekligen hör till är alltså att vi enligt honom skall värdera kulturpolitiska förslag *som om de redan blivit verklighet*, och då spelar förstås den nu rådande diskursen ingen roll. Men denna syn på värdering rimmar illa med Rortys egen betoning av filosofins politiska och situerade karaktär: det är ju *här och nu* som olika förslag introduceras, mottas och kan göra skillnad, och det verkar viktigare att fråga vilken denna roll kan vara i det nuvarande samhället och diskursen snarare än vilken roll den kan spela i ett tänkt framtida samhälle. Visserligen spelar visioner en viktig roll i politik, men inte för inte kallas politik för ”det möjligas konst”: det handlar om att inom bestämda sammanhang staka ut möjliga vägar framåt, och utan den förmågan blir visioner tämligen betydelselösa. Rorty är därmed en bra bit från att kunna göra denna situerade karaktär hos filosofin rättvisa.

Jag tror att en fruktbar möjlighet att komma längre än Rorty är att ta diskursen på större allvar och resonera såhär: ett kulturpolitiskt förslag signalerar genom sin blotta existens en uppfattning att något är problematiskt i sin nuvarande utformning, inklusive den nuvarande diskursen (vore allt frid och fröjd krävdes ju inga förändringsförslag), men också en möjlig väg framåt, något slags lösning. Den rådande diskursen kan antas *reproducera* och skänka viss legitimitet åt sakernas nuvarande tillstånd, vilket innebär att den i någon mån är del av problemet vi önskar göra något åt; samtidigt fungerar den som ett slags normsystem för vilka förslag som vi är beredda att ta på allvar.

Filosofi som kulturpolitik kan då inte negligera den diskurs som den är en del av, utan behöver snarare fråga: erbjuder ett kulturpolitiskt förslag resurser som hjälper oss *utmana* snarare än *reproducera* sakernas nuvarande tillstånd, inklusive den dominerande diskursen, och kan denna utmaning i så fall ta oss i en mer fruktbar rikt-

ning? Det viktiga här är alltså inte det *sluttillstånd* som förslaget skissar, utan fastmer frågan om hur förslaget står i relation till rådande föreställningar. Jag skall nu, mot bakgrund av detta påpekande, se närmare på en viktig del av Rortys kulturpolitisk rörande religion, nämligen förslaget att omdefiniera religiös tro från trosföreställningar till tro.

Rorty, tro och den dominerande diskursen

När Rorty diskuterar tro (faith), så jämför han den ofta med olika former av enligt honom grundlösa typer av kärlek och hopp. Som exempel nämner han att vi knappast känner ett behov av att klandra modern till en sociopat för att hon framhårdar i sin tro att hennes son innerst inne är en god människa, trots alla brott han begått och allt lidande han skapat.¹⁸ Jag har också redan pekat på parallellen mellan rätten att välja livspartner och rätten att tro på vilken gud man önskar. För att skapa ett parallellt exempel rörande hopp, kan vi nog med fog säga att vi knappast heller skulle klandra en far som hoppas att hans försvunna dotter en dag skall återvända trots att vi har starka indikationer på att hon är död.

Rorty uppmanar oss att tänka på ett liknande sätt om tro: som troende är du inte skyldig att förklara eller försvara dina val, och ingen har någon rätt att klandra dem. För att klargöra denna speciella status föreslår Rorty att vi ser på tro, hopp och kärlek som *attityder* snarare än trosföreställningar eller önskningar. För Rorty gäller att både trosföreställningar och önskningar påverkar vårt handlande högst konkret, som fallet med törst ovan illustrerar, medan attityder tar sig vagare eller inga uttryck i vårt handlande. Fadern som hoppas att dottern skall återvända, till exempel, kanske inte alls ger sig ut i skogen där hon försvann i tid och otid, och förhoppningsvis tvingar han inte grannarna att bilda ännu en skallgångskedja. Ändå kan vi förstå vad det betyder när han säger att han inte gett upp hoppet.¹⁹

¹⁷ Michel Foucault, *Diskursens ordning: installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*, övers. Mats Rosengren (Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 1993).

¹⁸ Rorty, “Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance,” 94.

¹⁹ *Ibid.*, 95.

Jag skall strax återvända till detta exempel, men först vill jag peka på några drag som enligt Rorty utmärker attityder som tro, hopp och kärlek. Ett första tydligt drag är som redan påpekats att de är *ogrundade*, eller kanske bör vi hellre säga att de framstår som *ogrundade* för andra i den meningen att jag är oförmögen att övertyga andra om deras riktighet – vi kan ju knappast förmå andra att älska de personer vi själva älskar. Några intersubjektivt etablerade kriterier för bättre eller sämre uppfattningar verkar inte finnas.

Relaterat till detta första drag har vi ett andra, som rör *sättet* vi omfattar tro på: då det inte är fråga om trosföreställningar kan man heller inte säga att tron är öppen för vare sig bekräftelse eller falsifikation. En vanlig trosföreställning kan ju visa sig felaktig när jag baserar mitt handlande på den: det jag tog för vatten var i själva verket lacknafta och högst olämplig som törstsläckare. I fall som detta är också framgången eller misslyckandet intersubjektivt observerbart, så det ligger alltså enligt Rorty i själva begreppet trosföreställning att en sådan skall kunna underkastas intersubjektiv prövning. När vi däremot formar våra privatliv efter en tro kan inga liknande utmaningar uppstå. Snarare är vi i trons våld i så måtto att den fungerar *bestämmande* för det sätt på vilket vi uppfattar saker och ting, och att en ateist kan betrakta troendes liv som bortkastade skulle då säga mer om ateistens attityder än om något faktiskt sakförhållande.

För det tredje kan vi dessutom tala om tro inte bara som *bestämmande* utan också som *privilegierad* i ett viktigt avseende: de grunder som tron trots allt har, är inte tillgängliga eller förståeliga för vem som helst. Sociopatens moder menar sig antagligen ha speciella insikter i barnets personlighet som bara en mor kan förvärva och tolka, och andras ovilja att instämma i påståenden reflekterar snarare denna skillnad i perspektiv än utgör en reell utmaning.

Hur står denna karakteristik av tro i förhållande till de som dominerar inom den religionsfilosofiska diskussionen? Klart är väl att den utmanar den form av diskurs om religiös tro som anser att religiös tro kan etableras av förnufts-sanningar och därmed i princip är öppen för förnufts-baserad kritik. Däremot blir bilden en helt annan om vi istället koncentrerar oss på en annan vanlig syn, nämligen den som ser religiösa

troföreställningar som baserade på grunder som inte är allmänt tillgängliga, men däremot tillgängliga för dem med de rätta dispositionerna (oavsett om denna disposition är en gåva från Gud eller uppfattas på ett annat sätt).

Den senare synen är inte alls ovanlig i religiöst och religionsfilosofiskt tänkande som i högre eller lägre grad går tillbaka på augustinskt tänkande och har en tämligen pessimistisk syn på människans kognitiva förmågor.²⁰ Detta blir särskilt betydelsefullt om man lägger märke till att det finns en betydande skillnad mellan de exempel som rör kärlek/hopp respektive tro ovan: i de förra fallen saknar subjekten en *plausibilitetsstruktur* som religion som kollektiv/social företeelse tillhandahåller – alltså en stärkande och legitimerande gemenskap som tjänar till att upprätthålla värderingar, trosföreställningar och handlingsmönster.²¹ Vi kan tänka oss att en viktig anledning till att den längtande faderns trosföreställning att dottern snart kommer att återvända ”bleknar” till ett hopp om att hon skall göra det, är frånvaron av en plausibilitetsstruktur som skänker hans trosföreställning ett mått av legitimitet. Visserligen kan vi tänka oss att vänner ställer upp och tröstar honom, men istället för att bekräfta och legitimera faderns trosföreställningar kommer de snarare att uppmuntra fadern att gradvis bejaka sin förlust och börja bearbeta den, och skyndar därmed snarast på transformationen från trosföreställning till hopp.

Rorty gör här misstaget att han antar att när trosföreställningar som vi inte har delade procedurer för att värdera konfronteras med varandra – till exempel i det politiska offentliga samtalet – kommer det att uppstå social enighet om att sådan trosföreställningar bör förstås som attityder, och därmed fasas ut ur det offentliga samtalet. Men Rortys paralleller till kärlek och hopp fungerar helt enkelt inte här, för medan personerna i

²⁰ Alvin Plantinga, “Augustinian Christian Philosophy,” 1-25 i *The Augustinian Tradition*, (red. G. B. Matthews; Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1999); William J. Wainwright, *Reason and the heart : a prolegomenon to a critique of passionate reason*, (Ithaca: Cornell UP, 1995).

²¹ Begreppet har jag tagit från Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The social construction of reality : a treatise in the sociology of knowledge* (New York: Anchor books, 1967).

exemplen ovan är ensamma om sina trosföreställningar, så erbjuder religiösa trossamfund och tankemönster en plausibilitetsstruktur som troligen i de allra flesta avseenden är starkare än de ansatser till politisk gemenskap som ett ofta konfrontativt, manipulativt och kaotiskt offentligt politiskt samtal innehåller.

Det som enligt min mening ändå är ett än större problem är att Rortys egen analys av tro som bestämmande, privilegierad och otillgänglig för kritik i mångt och mycket bidrar till att bekräfta just de diskursiva föreställningar som ligger bakom många argument för en ökad, inte minskad, religiös inblandning i det offentliga politiska samtalet. Så argumenterar till exempel Nicholas Wolterstorff mot bland andra Rorty att det är en *religiös* övertygelse för många människor att de skall leva ett religiöst integrerat liv, där religion är bestämmande för *allt*, inklusive deras politiska åsikter – och som religiös övertygelse är den inte heller öppen för kritik utifrån. En liknande argumentation ansluter sig också Jürgen Habermas till, även om han drar något andra normativa slutsatser från det än Wolterstorff. Christopher Eberle argumenterar att den enda legitima grunden för att få kristna att övertygas om det olämpliga i att föra in religiöst grundade ståndpunkter i det offentliga politiska samtalet är någon form av bevis för att kristna övertygelser är kognitivt underlägsna andra typer av trosföreställningar. Eftersom ingen tänkare enligt Eberle kunnat demonstrera att en sådan underlägsenhet föreligger, så följer att alla förslag av Rortys exklusivistiska typ bör avvisas som försök att politiskt privilegiera en sekularistisk världsåskådning.²²

Problemet med Rortys kulturpolitik blir därmed att den reproducerar diskursiva föreställningar om tro som i väsentliga drag spelar hans motståndare i händerna, och detta sker, menar jag, för att Rorty ignorerar den diskurs som utgör det sammanhang där hans eget förslag introducere-

ras och förstås. Annorlunda uttryckt: går vi med på Rortys analys av religiös tro och samtidigt bejakar den omständigheten att religiösa samfund tillhandahåller en plausibilitetsstruktur som saknas i exemplen på kärlek/hopp ovan, så är det mycket svårt att se varför någon skulle tilltalas mer av Rortys slutsatser än till exempel Eberles eller Wolterstorffs.

Har kulturpolitik en framtid?

Det problem som jag har spårat i Rortys kulturpolitiska förslag rörande religion verkar därmed inte vara någon tillfällighet, utan snarare ett tecken på en genomgående problematisk tendens i Rortys sätt att förstå filosofi som kulturpolitik, nämligen tendensen att negligera den nuvarande (filosofiska) diskursen om religiös tro och religionens plats i det offentliga rummet. Det rimmar illa med Rortys eget förslag att ta parallellen mellan filosofi och politik på större allvar än hittills.

Vilka slutsatser kan vi dra av detta? En första slutsats är att en tillfredsställande kulturpolitisk behandling av någon religionsfilosofisk frågeställning, som till exempel den rörande religionens plats i det offentliga samtalet, tydligare måste bejaka att filosoferande är en kollektiv verksamhet där vi alltid måste ta hänsyn till den/de rådande *diskurs/er* där våra olika förslag introduceras, och kulturpolitisk värdering måste i motsvarande grad relateras till vilken (möjlig) effekt olika förslag kan ha på diskursen/diskurserna, till exempel om de bidrar till att reproducera eller utmana nu rådande föreställningar.

Förslag som på ett eller annat sätt går mot det vi kan kalla ”den diskursiva strömmen” kan förstås inte *enbart* framföras med motiveringen att de utmanar rådande föreställningar: för att de skall fungera som genuina utmaningar krävs också att de kan peka på drag i till exempel religiös praxis som inte är begripliga mot bakgrund av den rådande diskursen, eller som i alla fall skulle vara mer begripliga mot bakgrund av en delvis förändrad diskurs. Men inte heller detta är nog: förslag som går mot den diskursiva strömmen behöver också vara *framåtblickande* i betydelsen att de innehåller ett löfte om att vissa pro-

²² Nicholas Wolterstorff, “Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Speaking and Acting in Public for Religious Reasons”, 162-181 i *Political Liberalism and Religion*, (red. P. J. Weithman; Notre Dame: Notre Dame UP, 1997); Christopher J. Eberle, *Religious conviction in liberal politics* (Cambridge: Cambridge UP, 2002); Habermas, *Mellan naturalism och religion*.

blem som för närvarande knyter sig till fenomenet religion skulle kunna hanteras bättre än förr om vi kunde fås att överge en del nu rådande tankemönster och diskursiva förutsättningar.²³

I förhållande till debatten om religionens roll i det offentliga samtalet kunde det till exempel vara intressant att utmana de diskursiva förutsättningarna att religion är bestämmande, privilegierad och otillgänglig för kritik i den mening som Rorty och andra tänker sig, till exempel genom att visa på den roll moralisk kritik av religion har spelat genom historien, en kritik som också många religiösa människor tar på mycket stort allvar. En sådan öppenhet för moralisk kritik skulle också tvinga oss att överge bilden av frågan om religionens roll i det offentliga samtalet som en fråga där valet står mellan Rortys exklusivism eller hans meningsmotståndares *inklusivism*, när vi ser att de båda opererar med en snarlik och ganska snäv syn på hur religiös tro hänger ihop med och påverkas av andra delar av mänskligt liv och tänkande. Kanske är det just i

ett konsekvent ifrågasättande av till synes självklara uppfattningar som filosofin, och inte minst religionsfilosofin, har sin största betydelse.

En andra slutsats är att Rorty är onödigt anspråksfull när han hävdar att all filosofi, inklusive all religionsfilosofi, i grund och botten skall förstås som kulturpolitik. Lyckligtvis för Rorty – och religionsfilosofin – kan ett kulturpolitiskt angreppssätt vara fruktbart utan att vi behöver ta ställning till detta starka påstående. Det räcker långt att hävda att för *vissa* frågor är ett kulturpolitiskt arbetssätt fruktbart, utan att man för den sakens skull måste kräva att *all* religionsfilosofi skall ta formen av kulturpolitik. Särskilt relevant blir kulturpolitiken enligt min mening i förhållande till frågor där religionsfilosofin möter samhällsfilosofin och etiken, som i frågan om religionens roll i det offentliga samtalet. Men det är först när sådana bidrag tydligare relateras till och utmanar rådande diskursiva föreställningar de lovar att bli verkligt intressanta.

Summary

This paper comprises a critical discussion of Richard Rorty's proposal to reorient philosophy of religion in the direction of cultural politics – that is, a never-ending set of negotiations about the kind of society we want to live in and how to achieve it. While I find much of value in Rorty's approach, I show that Rorty neglects to take his own suggestions seriously enough, something which becomes particularly obvious in his own cultural politics-approach to the question of the role of religion in public deliberation. Here, Rorty neglects the importance of the *discourse* which serves as the background against which different cultural politics-proposals are understood and assessed, and I show that the analysis of religious belief in terms of "faith" that he suggests as a matter of fact plays right into the hands of his opponents within the religion in public deliberation-debate.

To retain what is fruitful in Rorty's approach, then, I argue that we need to pay more attention to the dominant discourse within a given field, and seek ways to challenge rather than reproduce assumptions within that discourse. Such an "improved" version of cultural politics may well function as one, among several, approaches to problems within philosophy of religion, and need not exclude that we, in dealing with other problems, operate with a more "traditional" approach.

²³ Ulf Zackariasson, "What's Wrong with the Adequacy-argument? A Pragmatic Diagnosis" i *Sophia* 50 (2011):11-23.