

Forskningsengagemang

Ett teologiskt perspektiv på vetenskap, intresse och nytta

MATTIAS MARTINSON

Mattias Martinson är professor i ämnet systematisk teologi med livsåskådningsforskning vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. Han har intresserat sig för kritisk teori, främst genom omfattande studier av Theodor W. Adornos tänkande. I sina senaste böcker, Postkristen teologi 2007 och Katedralen mitt i staden 2010, har Martinson ägnat sig åt en kulturteologisk tolkning av den tvetydiga återklang från kristen tro som genomsyrar den samtida sekulära kulturen.

Det finns en ständigt pågående debatt om forskningens samhällsrelevans och nytta. I den diskussionen dominerar utan tvivel ett ekonomiskt tänkande. Forskning som relativt snabbt kan tillämpas i syfte att generera ekonomisk avkastning blir inte sällan till modell för själva idén om en samhällstillvänd och meningsfull vetenskap. På många områden i det moderna universitetet är näringslivet inte bara adressat, det finansierar redan från början jakten på nya innovationer.

Själva termen ”innovation” skvallrar om detta förhållande. Stolta universitet driver både innovationspolitik och innovationsföretag. Vid Stockholms universitet finns SU Innovation, Umeå universitet har Uminova Innovation, för att nämna två i mängden. På Uppsala universitets hemsida kan man klicka sig fram till något som föga innovativt heter UU Innovation. Där läser man:

UU Innovation arbetar med att främja samverkan mellan Uppsala universitet och näringslivet. Det gör vi dels genom att stötta forskningssamarbeten mellan universitet och industri, dels genom att stötta utvecklingen och kommersialiseringen av idéer från forskningen vid Uppsala universitet.¹

När kommersialiseringen blir till ett fokus för vetenskapen är det givetvis lätt att inse att det för teknologi, medicin och farmakologi är enklare att vara samhällsrelevanta än det är för discipliner som kulturanthropologi, filosofi eller för den

delen botanik. Jag tror även att man kan hävda att den så ofta förekommande betoningen på kommersialisering är en avgörande faktor också för att förstå den parallella debatten om *humanioras kris*, som åtminstone till vissa delar kan uppfattas som ett uttryck för grubbleriets underlägsenhetskänsla i förhållande till den vetenskap som levererar påtagliga resultat. I debatten om humanioras kris talar man framförallt om ”bristen på genomtänkt forskningspolitik” och neddragningarna av anslagen.² Men kanske är sådant snarast att betrakta som *symptom* på att kommersialiseringens krav har blivit så oerhört etablerat och naturligt? Humaniora accepterar det till stora delar själv, om än motvilligt – och till synes utan några riktigt bärkraftiga idéer om hur man själv skall kunna leva upp till kraven.

Huvudfokus för denna essä är emellertid inte humanioras kris eller forskningens kommersialisering, utan frågan om vilken *typ av samhällsengagemang* som kommer till uttryck i dagens vetenskapssamhälle. Jag ställer med utgångspunkt i teologins vetenskapshistoriska verklighet frågan *hur man kan tolka nutida forskningsideal i termer av samhällsengagemang och politik*. Kan man förstå den kommersiella inriktningen som en principiellt ny engagemangsmodell, som innebär att äldre bildnings- och vetenskapsideal – som humanioras – måste revideras? Eller spelar de gamla och de nya idealen varandra i händerna? Kan man utifrån historiska exempel identifiera

¹ URL = <<http://www.uuinnovation.uu.se>>

² *Universitetsläraren*, Ledare, nr 8, 2011.

era alternativa engagemangsmodeller som kan ge nya perspektiv på problematiken?

Jag skall närma mig dessa frågor genom att skissa några engagemangsmodeller. De är *inte* tänkta som direkta beskrivningar av någon existerande praktik. Modellerna liknar snarare idealtyper; aningen överdrivna och tillspetsade konstruktioner, som syftar till att förstärka aspekter i några av de föreställningar om forskningens samhällsrelevans och samhällsengagemang som vi finner i den praktiska verkligheten. De två första modellerna har beteckningarna ”indirekt” respektive ”distanserad” modell för forskningens samhällsengagemang. Poängen med dessa termer är framförallt att uttrycka olika former av arbetsdelning mellan den akademiska forskningspraktiken och samhället i vilket forskningen verkar. Identifieringen av en operativ arbetsdelning är betydelsefull för förståelsen av forskningens samhälleliga funktion.

Jag utvecklar därefter en *alternativ* relationell modell – en ”direkt” modell för forskningens samhällsengagemang – med utgångspunkt i spänningsfältet mellan mitt eget ämnesområde (teologisk och religionsvetenskaplig forskning) å den ena sidan, och religiös praktik i samhället å den andra. Här problematiseras de strikta former av arbetsdelning som de tidigare modellerna uttrycker. Den sista modellen skall emellertid inte uppfattas som en slutgiltig positionering i frågan, också den är skisserad mer som ett ideal för att ge en ny belysning av problematiken.

Indirekt modell för forskningens samhällsengagemang

Av debatten att döma är svensk humaniora (likom många discipliner inom samhälls- och naturvetenskaperna) fortfarande i grunden svag för ett modernt upplysningsideal, där frågan om samhällsnytta i princip inte behöver ställas eftersom forskningen ytterst sett handlar om att lysa upp världen och människan, vilket *är* nyttigt, gott och rätt. Även om den postmoderna relativiseringen av dessa ideal har brutit igenom på bred front i fråga om teoretiska och metodologiska inriktningar kan man argumentera för att det fortfarande i humanioras självförståelse finns en

dimension som bottnar i tron på upplysning genom ensam kamp med materialet.

Forskningen bedrivs då framförallt enligt en generell metod som bland annat stavas saklighet och intresselöshet. Resultatet av forskningsverksamheten är ett universellt ljus. Visserligen kan det vara ett ljus som bara lyser över ett mycket begränsat område (som 1850-talets debatt om konstlivet i Stockholm eller en viss filosofisk term). Men med en strikt utgångspunkt i ett modernt upplysnings- och bildningsideal blir det trots snävheten problematiskt att ifrågasätta det *grundläggande* värdet av sådan kunskapsproduktion, eftersom det skulle vara att ifrågasätta nyttan av upplysning på alla tänkbara områden – det skulle kunna utmynna i ett politiskt farligt försvar för att vissa saker *inte får* granskas och lyftas upp i dagsljuset.

Den modell för samhällsengagemang som faller ut från ett sådant resonemang skall jag i fortsättningen kalla för en ”indirekt” modell, byggd på såväl upplysningstänkande som romantiska bildningsideal. Enligt den indirekta modellen upprätthålls forskningens verkliga och sanna betydelse för samhället på ett paradoxalt sätt, nämligen genom en *brist* på ett riktat engagemang, dvs. en brist på engagemang för något fixerat externt socialt mål. I den indirekta modellen kan man tala om engagemanget i termer av en *brist på intresse för något annat än sanningen eller det förnuftiga ljuset, vilket i sista hand är till gagn för alla och hela samhället*.

Enlig Nationalencyklopedins ordbok kan begreppet engagemang uttydas på två principiellt olika sätt. Det första förslaget har vissa affiniteter med den indirekta vetenskapliga modellen för samhällsengagemang. Det heter i ordboken att engagemang är en ”stark och osjälvisk inriktning av krafter och intresse mot något mer eller mindre *ideellt* mål”. Likheten mellan denna definition och den indirekta modellen ligger då i tanken att man som vetenskaplig aktör är okonstlat och djupt *engagerad i sanningens sak*. Därmed gör vetenskapen bara indirekta anspråk på samhällsrelevans, genom att dess resultat lyser upp omgivningen.

I praktiken handlar det givetvis inte om att man utifrån en sådan modell tror att man har nått hela sanningen – eller kanske ens att man tror att man kan nå hela sanningen – snarare handlar det

om en sorts tro på att man genom sitt grundliga och metodiska engagemang för det till synes obskyra verkligheten har förutsättningar att nå fram till ett i sanningshänseende väsentligt resultat, och att detta resultat – just av detta skäl (dvs. att det är en *förutsatt möjlighet*) – alltid har ett (potentiellt) allmänintresse.

Distanserad modell för forskningens samhällsengagemang

Ordbokens andra förslag till uttydning av engagemangsbegreppet drar i en helt annan riktning, som snarare skulle kunna relateras till en kommersiell modell för samhällsengagemang. Här uppfattas engagemang som en ”inriktning av resurser som dikteras av mer själviska eller materiella hänsyn”.

Om den första och mer idealistiska uttydningen av begreppet engagemang handlar om att man brinner för sanningens skull (helt utan egoistiska baktankar), så kan den andra uttydningen paradoxalt nog sägas handla om ett ”distanserat” engagemang där slutmålet inte är universella kunskapsambitioner. Jag talar därför om en distanserad modell för vetenskapens samhällsengagemang. Vetenskapligheten motiveras i denna modell snarare av *externa* syften, exempelvis att skapa ekonomisk tillväxt på satsat kapital. Den som är verkligt engagerad i detta fall är framförallt riskkapitalisten eller entreprenören, som visserligen skulle kunna vara forskaren själv men som ofta är någon helt annan. Att syftet är *externt* betyder då att det samhällliga värde som uppnåtts är förmedlat av någonting som per definition ligger utanför vetenskapens egna rāmärken. Forskningen blir i och för sig värdefull för att den producerar hållbara resultat, något som säkerställs av beprövade metoder, men det finns likväl ett glapp mellan forskningens praktik och det samhällliga värdesättandet av forskningens resultat (alltså kapitaltillväxten). Annorlunda uttryckt, som forskare kan man inte utan vidare göra det man brinner för; man måste göra det som någon betalar för och i allmänhet betalar man för det som genererar god avkastning.

”Indirektheten” i den första modellen och ”distansen” i den andra modellen blir två helt olika

sätt att uttyda den moderna vetenskapens tendens att skilja ut sig från det övriga samhället. Man kan tala om två sätt att uttrycka en arbetsdelning mellan samhället i allmänhet och den vetenskap som samhället kostar på sig. I det första fallet handlar vetenskap om en arbetsprocess som börjar och slutar i akademien och som därför inte primärt är engagerad i det övriga samhället på samhällets egna villkor. Engagemanget kan istället tydas så, att akademien tar på sig en social *auktoritet* som innebär att man vill *föreskriva* vad som verkligen är rätt, sant och giltigt för samhället. I det andra fallet är det istället samhällets ekonomiska logik som sätter premisserna för forskningen, med följden att forskaren inte – i sin egenskap av forskare – ges möjlighet engagera sig direkt och omedelbart för något samhällsleligt mål.

I båda modellerna förmedlas och döljs vetenskapens egen sociala partikularitet av en universell princip: i det första fallet av idén om en *universell sanning eller metod* och i det andra fallet av en *allmän utbytesprincip* som kan motivera verksamheten genom att växla in dess resultat. Indirektheten och distansen är i den meningens beslätade fenomen. Återgår man till den konkreta vetenskapliga verkligheten finns det anledning att påpeka att aspekter från de båda engagemangmodellerna i praktiken också *samverkar och understödjer varandra* i ett modernt universitet. Ett sammansatt fenomen som UU Innovation vid Uppsala universitet vore förmodligen otänkbart om inte dess distanserade ekonomistiska modell – med sin förhållandevis svaga förmåga att motivera forskningens värde i och för sig själv – kunde hämta stöd från den indirekta upplysningsorienterade modellen, vars traditionella identifikation av vetenskap och högre värden fortfarande skänker en idealitet åt begreppet forskning som sådant.

Likaledes är det svårt att se hur dagens humaniora skulle kunna fortleva på ett sätt som påminner om det traditionella indirekta sättet om man inte i forskningspolitiskt hänseende samtidigt hade varit beredd att ständigt hämta stöd i den distanserade modellens kalkylerande betoning på avkastning. En humaniorasatsning vid det tidigare nämnda UU Innovation får fungera som exempel:

Syftet är att utveckla fungerande stödformer för humanister och samhällsvetare och skapa mötesplatser för forskare och praktiker där man *talat utifrån företagens och samhällets behov*. [...] Projektet är ett resultat av en förstudie som genomfördes i våras då UU Innovation [...] undersökte förutsättningarna för innovationsprojekt inom humaniora och samhällsvetenskap. Samtal inleddes med dekaner, prefekter och forskare och man fann att det fanns *olika syn på vad begreppet innovation står för*. Men *"nyttiggörande"* var lätt att enas kring.³

Den "nytta" man enats om är värdet av att kunna *sälja* sin kompetens: "Internationaliseringen innebär till exempel att det finns ett stort behov av kunskap om språk och kultur hos det privata näringslivet."⁴

Kritiskt sammanfattat kan man säga att vi har hamnat i ett läge där två konkurrerande och motstridiga engagemangsformer (byggda på olika former av arbetsdelning) även förutsätter och upprätthåller varandra, genom att de i någon mån producerar två *kompletterande* bilder av en forskningsprocess som är principiellt instängd i universitetet eller laboratoriet och på så vis även bekymmersamt avskild från ett mer konkret inflytande över den bredare nyttopolitiken i samhället.

Den kritiska diskussionen om detta problemområde är på intet sätt ny. Den traditionella vetenskapens paradoxala ställning mellan makt och maktlöshet har dryftats från många olika ideologiska perspektiv.⁵ Inom det växande forskningsfältet Science and Technology Studies diskuteras frågan om hur samhälle och vetenskap samproducerar varandra och vilka implikationer detta har för den moderna självförståelsen.⁶ Vetenskapsfilosofen Helga Nowotny har talat om vår

tids vetenskap i termer av en kontextualisering, som innebär att samhället alltmer har börjat *tala tillbaka* till den vetenskap som tidigare har haft privilegiet att tala monologiskt till samhället genom sina resultat.⁷ Att notera en sådan social relativisering av de skarpa gränserna mellan vetenskap och samhälle är utomordentligt viktigt. I det följande vill jag därför i en liknande anda mejsla ut en teologiskt informerad modell för ett vetenskapligt samhällsengagemang som överstrider de två anförda modellerna. För att nå fram till en sådan modell gör jag först en kort teologihistorisk utveckling.

En teologisk perspektivering

Låt mig ta utgångspunkten i den västerländska modernitet som ur ett religiöst perspektiv också kan betraktas som en *sekulär epok*. Både upplysningen och den romantiska bildningsdiskursen uppfattar kunskapen som något allmängiltigt och gott. Tanken vilar på den humanistiska idén om att människan är rationell, även när hon söker och famlar i mörkret. Det finns förvisso ett högre ljus att sträva mot, men detta ljus förankras inte i en *teologisk* transcendens och det når därför inte människan utifrån. Snarare är det ett *naturligt ljus* som växer fram inifrån och underifrån.

Av just den anledningen har det moderna kunskapssamhället ständigt haft problem att hantera religion i olika former, eftersom religioner oftast på en eller annan punkt hänvisar till en alternativ logik där ljuset inte kommer inifrån utan primärt utifrån och uppifrån, i form av en gudomlig uppenbarelse. Det finns otaliga exempel i historien på hur den moderna kunskapssynen kommer i konflikt med föreställningar om religionens ofentlighet i det moderna samhället. Mest iögonfallande är kanske den seglivade striden mellan vetenskapens evolutionsparadigm och religiösa fundamentalisters önskan att få vetenskapligt gehör för ett alternativ; en bibliskt förankrad syn på skapelsen och människan.

³ "UU Innovation satsar på humaniora och samhällsvetenskap", URL = < <http://www.uu.se/nyheter/nyhetsvisning/?id=1066&area=1,2,3,16&typ=pm&na=&lang=sv> >(mina kursiveringar).

⁴ Ibid.

⁵ Ett intressant exempel i mängden är Stanley Aronowitz: *Science as Power. Discourse and Ideology in Modern Society* (Macmillan Press: Houndmill 1988).

⁶ Sheila Jasanoff (red.): *States of Knowledge. The Co-production of Science and Social Order* (Routledge: London & New York 2004).

⁷ Helga Nowotny m.fl.: *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty* (Cambridge & Malden: Polity Press 2001), s. 201ff.

Graden av hätskhet i den debatten är ett mått på hur fundamentalt sekulär vetenskapen uppfattar sig och hur direkt perverst det framstår för en bildad upplysningsmänniska att i frågor som rör allmän kunskap ens tentativt underkasta sig insikter hämtade från en sfär där man tänker sig att ett prästerskap förvaltar ett högre ljus i form av en *gudomlig* uppenbarelse. Det exempel jag angav är förvisso hämtat från religiös extremism (kreationism), men religionens offentlighet är ständigt kontroversiell även i betydligt mer normaliserade sammanhang. Filosofen Richard Rorty har exempelvis hävdade att religionen som offentlig praktik är farlig för ett demokratiskt samhälle, trots att väldigt mycket som sker i dess namn i och för sig är att betrakta som gott.⁸ Immanuel Kants berömda ord från 1784 är på det viset fortfarande högst relevanta för att förstå mentaliteten i dagens vetenskapssamhälle. Kant hävdade: ”*Upplysning är människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet. Omyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning.*”⁹

Särskilt påtaglig blir förstas aversionen mot offentlig religion när misstanken väcks om dess *direkta* inflytande i akademien och på vetenskapen. Det är inte nödvändigt att gå till extrema förespråkare för kreationism för att bekräfta den saken. Filosofen Ingemar Hedenius blev på 1940-talet vida berömd för sin mycket profilerade kristendomskritik. När han sedan gick vidare och framställde en kritik också av hur religionen *studerades* i akademien gjorde han sig till tolk för ett etablerat humanistisk perspektiv, där varje vetenskapligt engagemang för religionen måste avvisas. Hedenius skriver 1964:

Jag vill föreslå en liten reform. De teologiska fakulteterna bör inte avskaffas, ty vetenskaplig forskning om kristendom och de andra religionerna bör fortsätta. De teologiska fakulteterna skall istället omorganiseras så, att de blir delar av de humanistiska fakulteterna. Teologerna bör nämli-

gen inte få vara ensamma om att göra upp sina kursplaner, betygsätta teologiska doktorsavhandlingar och bedöma sakkunniga till professorer eller docenturer i teologi – de bör endast få göra det i en församling vars majoritet utgöres av humanister. De teologer som verkligen är humanister och vetenskapsmän kan inte ha något att frukta av en sådan ordning, och de teologer som hyllar principen om teologins egenart bör foga sig efter sina fördomsfriare kollegor. Om en sådan omorganisation genomfördes, så skulle den teologiska mentalitet, som är dubiös och ovetenskaplig, kanske försvinna från universiteten redan efter ett par professorsgenerationer. Då skulle så småningom också kristendomsundervisningen vid läroverken komma på rätt köl och få en rimlig utformning. Att uppföstra kristendomsläraryrket är nämligen samma problem som att uppföstra *deras* lärare.¹⁰

Under galgen i detta sammanhang befinner sig det *engagerade* religionsstudiet, som inte redan från början tagit definitiv ställning *mot* religionens offentliga värde. Den akademiska teologin representerade en gammaldags idé om att samhället har behov också av religiös bildning.

Hedenius lyckades i sina debatter få de flesta teologer att framstå i ett lätt medeltida skimmer. Men den som på ett mer intelligent sätt verkligen hade velat försvara sig mot kritiken hade genast kunnat gripa tillbaka på Friedrich Schleiermachers högst moderna skrift *Über die Religion* från 1799, med underrubriken: ”Tal till religionens kultiverade föraktare”. Kants inställning till traditionell auktoritetsbunden religion hade satt spår i Schleiermachers samtid. Man diskuterade redan då mycket livligt huruvida ett *engagerat*

⁸ Richard Rorty: ”Antiklerikalism och ateism”, övers. Christian Nilsson, *Postmodern teologi. En introduktion*, red. Ola Sigurdson & Jayne Sveningsson (Stockholm: Verbum 2006), s. 131–132.

⁹ Immanuel Kant: ”Svar på frågan: Vad är upplysning?”, *Vad är Upplysning?*, Brutus Östling (red.) (Stockholm & Stehag: Symposion 1989), s. 27.

¹⁰ Ingemar Hedenius: *Tro och livsåskådning* (Stockholm: Bonniers 1964), s. 295. Det kanske kan verka märkligt att än en gång ta upp Hedenius som exempel, men antalet seriösa religionskritiska försök att gå vidare och precisera kritiken mot bakgrund av teologins förändrade roll är förvånansvärt litet. Jag har i ett annat sammanhang framkastat tanken att detta ointresse för vidare dialog hör samman med en monologisk tendens i den svenska religionskritiken. Se Mattias Martinson: *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi* (Lund: Arcus 2010), kapitel 1. Därtill bidrar Hedenius de facto med en viktig principiell positionering, som jag menar har varit exceptionellt inflytelserik för mycket av den efterföljande inomteologiska debatten om förutsättningarna för teologins vetenskaplighet.

religionsstudium hade en plats vid ett modernt universitet (närmare bestämt på det unga Humboldt-universitetet i Berlin där Schleiermacher var en aktiv initiativtagare).

Schleiermacher såg emellertid annorlunda på religionen i samhället och vädjade till sina upplysta religionsföraktande kollegor att se religionen som någonting *djupt mänskligt*, vars närvaro i samhälle och kultur därför i princip är *ofrånkomlig*.¹¹ Religionen har enligt Schleiermacher sin grund i den enskilda människans känsloliv och är i sista hand en personlig angelägenhet, i den meningen är han enig med senare tänkare, som Rorty och Hedenius, om att religiöst tänkande inte kan eller bör konkurrera med vetenskap. Men enligt Schleiermacher tar sig religionen alltid uttryck i en synlig offentlig religiös praktik som *kommer* att ha stor offentlig betydelse och som därför inte får lämnas åt sitt eget öde. Religionen i sin yttre sociala form är en given del av kulturen, den är ett gott fenomen i den meningen att den hör ihop med människans väsen, men i praktiken är den aldrig oproblematiskt given eller aprioriskt god och bra.¹² För humanisten Schleiermacher blev det därför viktigt att säkerställa en vetenskaplig bildning inom och av själva religionen; en förståelse av religionen som ett genuint mänskligt uttryck, vilket i den meningen också kan kultiveras.

Direkt modell för forskningens samhällsengagemang

I det tidiga 1800-talets preussiska enhetssamhälle förekom framförallt en viss protestantisk kristendomsform. Man ifrågasatte inte det enhetsreligiösa paradigmet och det blev för Schleiermacher en självklarhet att försvara ett engagerat akademiskt studium av just denna lokala religionsform. I boken *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (1811) betraktade han universitetsteologin som ett säkerställande av att

¹¹ Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1 uppl. (1799), (Berlin: de Gruyter 1999), särskilt det andra talet.

¹² Schleiermacher: *Über die Religion*, se det femte talet.

religionen skulle formas i en förnuftig riktning.¹³ Implikationen av detta blir att teologin skall vara med och forma ett gott religiöst liv i samhället.¹⁴

För att knyta an till diskussionen om vetenskapliga engagemangsmodeller kan man här tala om en ”direkt” modell för vetenskapens samhällsengagemang. Schleiermacher hävdade att ett teologiskt studium inom akademien förutsätter en omfattande *praktisk* koppling till den i samhället etablerade religionsformen. I hans ögon betydde det att teologin vid universitetet med nödvändighet *måste* vara konfessionell och religiöst engagerad.¹⁵ Därför bör teologin inte främst uppfattas som en teoretisk disciplin, med anspråk på att vägleda andra discipliner. Den påminner snarare om juridiken när den tar hjälp av filosofi, historievetenskap och filologi för sina speciella praktiska textstudier, medan den filosofiska hermeneutiken i princip inte behöver teologin (eller juridiken) för sina teoretiska syften.¹⁶

Om man mot den här bakgrunden återvänder till Hedenius skulle hans idé om ett humanistiskt tämjande av teologin vid universitetet kunna preciseras i förlängningen av Schleiermachers lösning, som innebär att teologin vid universitetet, med humanioras hjälp, framförallt skall bidra till att tämja den etablerade religionen, för det moderna samhällets bästa. Vad som skiljer dem åt är att Hedenius kritik har klippt av kopplingen mellan teologin och dess *direkta* samhällsengagemang, eller mer precist, dess syfte att stå i en

¹³ Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. 2 uppl. (1830), *Kritische Gesamtausgabe*, avd. 1, bd 6, red. Hans Joachim Birkner (Berlin: de Gruyter 2003), se särskilt §3–8.

¹⁴ Detta stöds av *Kurze Darstellung*, §4, där Schleiermacher pekar på att den teologiska uppgiften i relation till samhälle och religion blir alltmer komplicerad ju fler språkliga och kulturella områden som teologin skall tala till.

¹⁵ Schleiermacher: *Kurze Darstellung*, se exempelvis §1, §196.

¹⁶ För en något fylligare redogörelse av dessa perspektiv hos Schleiermacher, se Mattias Martinson: ”Religionsvetenskapen och religionens ir/rationalitet. Om sekulär ideologi och Schleiermachers alternativ”, *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*, red. Ulf Jansson, Mattias Martinson & Lina Sjöberg (Nora: Nya Doxa 2009), s. 154–157.

direkt kritisk relation till en praktiskt fungerande religion i samhället. Hedenius hävdar att:

Varje kristen företeelse har paralleller med företeelser, som är profana eller åtminstone icke-kristna. För att så långt som möjligt objektivt studera företeelser av detta slag har vetenskapen, efter århundraden av försök, misslyckanden och framgångar, arbetat sig fram till beprövade metoder. Det är de metoder som används av de så kallade humanistiska vetenskaperna. Med andra ord: studiet av religion måste bedrivas som en rent humanistisk forskning för att resultaten skall få vetenskaplig karaktär.¹⁷

Här tillämpas argument om enhetsmetodologi, som kan knytas till den indirekta modellen för vetenskapens samhällsengagemang. Det metodiskt stringenta friläggandet av en säker kunskap om religion är alltid värdefull för Hedenius, åtminstone retoriskt sett. Den tro han ger uttryck för är en tro på att samhället blir förnuftigare av att kunskapsproduktionen är likformig på alla områden, dvs. att den är *indirekt* kopplad till samhället via en allmän idé om hur pålitlig kunskap etableras.

Schleiermachers modell för religionsvetenskapen kan tolkas mer *pragmatiskt*, i riktning mot idén att samhället mår bättre om exempelvis dess oundvikliga religiösa praktiker tas på ett sådant intellektuellt allvar att man ser ett värde i att ett religiöst tänkande och tolkande i vissa avseenden tillåts pågå inom själva akademien. Detta tänkande och tolkande skall enligt Schleiermacher givetvis ske på akademins *teoretiska* premisser, som jag nämnde ovan. I så måtto handlar det inte alls om en revolutionerande skillnad mellan Hedenius och Schleiermachers respektive åskådningar, båda är starkt förankrade i ett humanistiskt upplysningsideal (som i vår tid inte kan stå oemotsagt). Men i förlängningen av Schleiermachers modell utvecklas samtidigt en differentiering av själva idén om vetenskaplig kunskap, vilken så småningom gör att hans synsätt kommer i oförsonlig konflikt med den indirekta modellens enhetsmetodologiska förståelse av den vetenskapliga verksamheten betraktad som en helhet.

Den kunskap om religion som emanerar ur det akademiska teologistudiet är för Schleiermacher samhällsnyttig, eftersom den skapar förutsättningar för ett förnuftigt praktiskt utövande av religiöst liv, medan den vetenskapliga kunskapen om religion för Hedenius *inte får ha* detta syfte. Prästutbildningen, som förstås är motorn i Schleiermachers akademiska teologiuppfattning, måste enligt Hedenius helt flyttas bort från akademien och fullt ut ske i kyrkans regi.¹⁸

Hedenius synsätt är förstås en rimlig och för samhället värdefull uppfattning enligt den indirekta modellen, men det är samtidigt märkligt när en hel sektor av det vanliga samhällslivet hamnar i en sorts akut värdekonflikt med vetenskapen, medan någon värdekonflikt sällan diskuteras när det handlar om ekonomisk inblandning. Intressant nog är det först när det kommer till möjligheten av rent ekonomiskt stöd till forskning som religiösa aktörer idag anses ha rätt att stå i kontakt med akademisk teologi och religionsvetenskap. I övrigt har Hedenius önskingar mer eller mindre förverkligats.

Anomalin förstärks givetvis av att mitt exempel är det kontroversiella området religion och att Schleiermacher på ett emblematiskt sätt företräder en syn på teologin som en praktisk (positiv) vetenskap. Men i dagens pluralistiska samhälle är det knappast svårt att hitta exempel på mer eller mindre ambivalenta praktiker där vetenskapligheten är beroende av ett visst sorts engagemang som går bortom det rent ekonomiska. Konstnärlig ”forskning” är ett sådant exempel, politisk expertis med förankring i statsvetenskap är ett annat.

I religionens fall (men kanske också i många andra fall) blir den indirekta modellens idealism riskfylld: en ur vetenskapens synpunkt riskabel kulturell praktik lämnas åt eget sitt öde. Den allmänt säkerställda kunskapen formas utan något socialt ansvarstagande i form av en organisk koppling till religiöst liv i samhället. Ja, den till och med legitimeras av att sakna denna koppling. Med den direkta modellen, däremot, kan man i någon grad släppa på det strikta metodkravet och mer experimentellt söka nya sätt att ta ansvar för att forma olika sorters meningsfull kunskap för olika samhälleliga ändamål.

¹⁷ Hedenius: *Tro och livsåskådning*, s. 292–293.

¹⁸ Hedenius: *Tro och livsåskådning*, s. 295.

Den direkta vs den distanserade modellen

Men vad hände då med den kommersiella förståelsen av vetenskapens samhällsengagemang, som är så inflytelserik idag? Borde inte min direkta modell enkelt kunna paras ihop med den distanserade, så att man även blir benägen att släppa på akribikraven i jakten på kommersiellt gångbara projekt? Kanske är den indirekta, idealistiska modellen trots allt en oöverträffat god kraft för att balansera upp ekonomismen?

Den tolkningen kan man givetvis göra och risken finns att en direkt modell för vetenskapligt samhällsengagemang i sin pragmatik blir betydligt mindre motståndskraftig mot rent ovetenskapliga inslag, även om det begreppet också kommer i gungning. Det tål givetvis att påpekas att stora delar av kunskapssamhället sedan länge har anammat en mängd aspekter från den direkta modellen. Cultural Studies, pedagogiska diskussioner om problembaserat lärande, tvärvetenskaplig postmodern teoribildning etc. är områden där frågan om en absolut ram för kunskapen fått stå tillbaka för en mer pragmatisk hållning. Jag menar dock att ett problem i förhållande till dessa exempel är att de oftast framträder i form av intellektuellt mode. Problembaserat lärande är förstås ett bra exempel på ett tänkande kring kunskap med försänkning i den aktuella samhälleliga kontexten. Men den diskursen tycks samtidigt förutsätta att det finns en stabil verklighet 'därute', som med en klar stämma talar tillbaka till den kunskapssökande och ger en solid grund för ett vetande. Detta vittnar om en politisk omedvetenhet, som riskerar att dra pedagogiken och kunskapssynen tillbaka in i den ekonomiska logikens tvång istället för att skapa ett motstånd i form av alternativa relationer.

För att inte hamna i händerna på den distanserade modellen måste den direkta modellen alltså formuleras så att den verklighet som möter utanför vetenskapen är antagonistisk och politiskt konstruerad, vilket leder till att det inom den vetenskapliga praktiken måste upprättas ett explicit motstånd mot tanken att den dominerande sociala logiken, nämligen kommersialismen, skall vara mall för alla nyttiga och goda relationer. Schleiermachers enhetskyrkliga samhälle kan givetvis inte lyftas in som mall för en nutida ve-

tenskapspolitik. Man skulle därför behöva precisera och utveckla mitt resonemang i många avseenden. Men den problematiken överskuggas enligt min uppfattning av den samtida vetenskapssynens politiska tandlöshet, där kunskapen säljs till högstbjudande (distanserad modell), samtidigt som den produceras under förevändningen att man är intresselös och inte lägger sig i samhälleliga angelägenheter (indirekt modell). Med en mer ideologikritisk udd kan man utifrån mitt resonemang konstatera att de två identifierade modellerna skapar en *försåtligt* harmonisk bild av den djupt antagonistiska sociala produktionen av ideala respektive materiella värden. Vilka av oss som idag lever med krav på stor "impact" har någon verklig kraft att sätta mot en aggressiv exploatering av våra kunskaper och resultat, så länge som kunskaperna i en snäv metodisk mening produceras på ett legitimt sätt?

Den direkta modellen, däremot, innehåller en explicit politisk motståndsdimension och begränsar inte frågan om vetenskapens värde till den abstrakta frågan om legitim kunskapsproduktion, utan deltar genom sin vetenskapliga reflektion i en diskussion om betydelsen och värdet hos sociala och kulturella praktiker. Detta sker i den antagonistiska samhällskontext där ingen full konsensus råder om någonting, vilket innebär att de vetenskapliga bedömningarna både kan och kommer att hamna i politisk konflikt med samhällets ekonomism och en distanserad ekonomisk engagemangsmo-
dell.

Låt mig för att illustrera det sista påståendet ge ett grovt exempel, nämligen den erkänt olönsamma malariaforskningen kontrasterad mot forskning i syfte att ta fram olika skönhetsprodukter. Såväl forskningen med inriktning mot skönhetsprodukter som malariaforskning kan givetvis försvaras i termer av ett indirekt samhällsengagemang. De strikta kunskaper som friläggs är i båda fallen "lika" värdefulla, de deltar i en mängd av "ren" kunskap (enligt den indirekta modellen). Men ur ett ekonomiskt perspektiv är den ena betydligt svårare att legitimera än den andra. I den meningen kommer forskning som syftar till skönhetsprodukter sannolikt att få en dubbel legitimitet, medan den hopplöst olönsamma malariaforskningen får en betydligt svagare legitimitet.

Utgår man från en direkt modell som differentierar förståelsen av kunskap i förhållande till olika mer eller mindre antagonistiskt relaterade samhälleliga kontexter och intressen, som går utöver de rent ekonomiska skulle man givetvis komma till ett annat resultat och värdera malariaforskningen mycket högre än forskningen på skönhetsprodukter. I och med detta, och detta är huvudpoängen, kommer forskningen med ledning av en mer direkt modell att bli betydligt mer kontroversiell, politisk och själv innesluten i samhällets realitet av ständiga antagonismer och intressekonflikter. Negativt uttryckt upprätthåller den idealistiska indirekta modellens löften om objektivitet och intresselöshet en ideologi som i själva verket *döljer den tvivelaktiga politik som följer ur den snöda ekonomiska styrningen*.

Vad Schleiermachers modell och religionens exempel påtalar (och nu talar jag inte om religion specifikt) är att samhället i många fall kräver en *aktivistisk motprestation* av vetenskapen, som i sin tur måste smutsa ner fingrarna genom att formulera såväl motiv som redskap för att kunna prestera. Jag nämnde ovan Helga Nowotny och hennes betoning av en ny reciprocitet mellan vetenskap och samhälle. Hon menar att många inom vetenskapssamhället ännu inte vill kännas vid att vetenskapens auktoritet och privilegium verkligen har underminerats. Just därför omhuldas fortfarande ett abstrakt upplysningsideal, som enligt henne ofta leder till rent ovetenskapliga föreställningar om vetenskapens autonomi, förmåga och auktoritet.¹⁹

Det intressanta med att ta upp religionen i detta sammanhang – och det som gör att mitt resonemang skulle kunna lägga ytterligare en dimension till det perspektiv som Nowotny företräder – är att religion redan som social praktik är notoriskt vetenskapligt kontroversiell. Genom religionens exempel avslöjas nämligen tydligt hur vetenskapen redan i sitt moderna intresselösa och distanserade modus måste förbryta sig mot sig själv och tillfälligt inta en pragmatisk hållning: man definierar sig aktivistiskt mot det religiösa. Hedenius är inte ett isolerat historiskt exempel. En serie namnkunniga vetenskapliga debattörer fortsätter idag på hans direkt religionsfientliga linje, som alltså innebär att en högst engagerad

kamp *mot* religionen de facto försiggår inom akademien.²⁰ Upplysningsidealismen *tar* ständigt politiskt initiativ enligt en direkt logik, men kampanjerna *framställs inte* som politiska, de omkodas istället till ett upphöjt tal om intellektuell renhållning.

Avslutning

Kanske har jag nu fördjupat mig för mycket i ett exempel, religion. Min egen huvudpoäng är inte att framhålla religionens värde isolerat från andra sociala och kulturella fenomen i samtiden, eller att religion i och för sig är ett särskilt ömmande fall i vår tid. Religionen fungerar i mitt resonemang framförallt som ett öppnande exempel. Poängen har varit att inom ramen för en diskussion om samhällsengagemang framhålla vikten av ett kompletterande perspektiv på vetenskapens sociala ansvar, där den ofrånkomliga symbiosen mellan olika sinsemellan konfliktfyllda sociala praktiker och vetenskapen kan bejakas och bli öppnare, tydligare och mer legitim – som en konsekvens av ett engagemang som varken bygger på en abstrakt kunskapsförståelse i den gamla upplysningsandan eller ett abstraherat vinstintresse enligt en liberal kommersiell logik.

Jag har även använt exempel från teologins historia för att tydliggöra konturerna i en alternativ modell som samtida vetenskapsfilosofier redan har lagt grunden till. En sista slutsats jag vill dra är att den ”postmoderna” vetenskapsfilosofins intressanta inlägg i dagens debatt (Jasanoff, Nowotny m.fl) inte uteslutande bör betraktas som en sentida välmotiverad kritik mot en vetenskap som successivt tappar sin sociala legitimitet. Bilden är mer komplex. Vi ser idag också en växande vetenskapsoptimism och scientism som inte sällan tar sig uttryck i auktoritativa påståenden om vad som är rätt och fel för alla människor och för samhället i stort. Religionen kommer sällan väl ut i den debatten. Genom att reflektera kring Schleiermacher har jag velat visa att man med hjälp av nutida vetenskapskritiska exempel också kan återta minnet av en ri-

¹⁹ Nowotny m.fl.: *Re-Thinking Science*, s. 201ff.

²⁰ För ett par exempel, se Martinson: *Katedralen mitt i staden*, s. 45–50.