

Ett "rationellt" samhälle för alla?

En analys av den senare Habermas filosofi utifrån ett presumptionistiskt perspektiv.

Måns Lindholm

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TLVK10 Examensarbete för Kandidatexamen 15 hp

Handledare: Johanna Gustafsson- Lundberg

Examinator: Patrik Fridlund

Termin: Hösttermin 2015



Abstract

This essay deals with the concept of rationality. More precisely how rationality is defined within the thoughts of the philosopher Jürgen Habermas and what consequences this may have for different views of life.¹ By analyzing Habermas thoughts with the experiences obtained from a presumptionistic perspective the study takes form as a critical evaluation of Habermas outspoken pluralistic and accepting ideas.

The study is thus a critical and comparative literature study based on the philosophical thoughts of Jürgen Habermas, as presented in his book *Mellan naturalism och religion*, given depth by the inclusion of the theory of presumptionism as expressed by the philosopher Mikael Stenmark. A positive side effect from this approach is the further elucidation of the presumptionism position. This also gives the study its comparative shape. The analysis examines three different questions and starts with the question about how to explain the term rationality. Second, it discusses how this definition will influence the notion of religion as something rational. Finally the implication of these different understandings in respect towards a pluralistic society are discussed.

The study finds that the two philosophical schools both have similarities and disagreements to each other. According to the analysis the presumptionistic theory to a greater extent succeeds in incorporating a variety of different views of life in the definition of rationality and considerate the human nature. This is particularly noticable in the case of religious claims for rationality. This could mean that the possibilities of a pluralistic society should be more convenient through a presumptionistic view. However these implications might be to far-fetched to apply to a society since the theory doesn't really have any practical solutions to the existing problems in Habermas theory. Due to this Habermas theory, though not optimal, might be the *least bad* of the two when trying to organize a society.

Keywords: rationality, pluralism, philosophy of religion, J. Habermas, M. Stenmark, presumptionism

¹ In Swedish the term "livsåskådning" accurately describes the meaning of the term "view of life".

Innehåll

1.	Inledning.....	1
2.	Bakgrund- <i>Rationalitet, en tillbakablick</i>	2
3.	Jürgen Habermas i fokus	5
3.1.	<i>Att läsa Habermas utifrån ett presumptionistiskt perspektiv</i>	8
4.	Syfte och frågeställningar.....	9
5.	Metod samt material och avgränsningar.....	9
5.1.	<i>Metod</i>	9
5.2.	<i>Material och avgränsningar</i>	11
6.	Forskningsöversikt	13
7.	En kritisk läsning av Habermas	15
7.1.	<i>Presumptionismen- En kritisk ingång</i>	15
7.2.	<i>Habermas syn på rationalitet</i>	20
7.3.	<i>En ny öppenhet mot religiös rationalitet?</i>	25
7.4.	<i>En pluralistisk universalism?</i>	31
8.	Sammanfattning.....	37
9.	Diskussion	38
10.	Källförteckning.....	43

1. Inledning

*"Rational arguments don't usually work on religious people. Otherwise there would be no religious people."*²

Vad som är förnuftigt idag (enligt ett vanligt uppslagsverk) anses vara synonymt med vad som är rationellt. Jag upplever att en vanlig generalisering i dagens Sverige går i linje med citatet ovan från TV-serien *House* d.v.s. att religiösa människor är oförnuftiga och alltså irrationella. Vad betyder då detta? Slår vi upp ordet rationalitet i nationalencyklopedin får vi följande förklaring: *"Att en handling (eller åsikt) är rationell betyder att man medvetet och metodiskt väljer de bästa medlen för att uppnå sina mål"*.³ Men är detta verkligen en rimlig definition av rationalitet, särskilt om uppgiften är att granska en religiös eller sekulär tro? Utifrån en sådan tolkning skulle vi enkelt utifrån en rent instrumentell syn på religion kunna konstatera att religiös tro visst kan vara rationell och förnuftig om den uppmuntrar eller hjälper människan att uppnå sina mål. Vad som också tycks mig förekomma i Dr. House's citat och i diskussionen om religion och vetenskap är uppfattningen att rationalitet måste kopplas till kunskap och därför till ett krav på sanning, då de två legitimerar varandra. En sådan samhörighet mellan religion och sanning menar ofta religionskritiker vara obefintligt. Istället anses vetenskapen kunna svara på sanningsrelaterade frågor om tillvaron bäst.

Vad som dock riskeras genom att koppla rationalitet till ett krav på sanning är att vi av människan kräver en omöjlig uppgift då vi ser henne enbart som en epistemisk varelse, d.v.s. att hennes enda uppgift är att tro så många sanningar och få osanningar som möjligt och detta genom goda argument. Dessa krav tar inte alls hänsyn till människans faktiska levnadssituation där andra mål ses som mer relevanta. En människa är en begränsad varelse varför det vore irrationellt att för varje handling eller beslut kräva en intellektuell analys. Jag kommer i denna uppsats ta stöd från en teori som argumenterar för att människan istället ofta handlar efter en ungefärlig tumregel och att detta är fullt ut rationellt.

² Hugh Laurie as- Gregory House, M.D.- Season 4 episode 2 *The right stuff*

³ Nationalencyklopedin, "rationalitet"

2. Bakgrund- *Rationalitet, en tillbakablick*

Det finns otaliga sätt att tolka och förstå begreppet rationalitet på. I detta arbete har jag därför behövt begränsa mig och valt att arbeta utifrån de tänkare som jag nedan kommer presentera. Detta då samtliga tänkare är relevanta för den förståelse av rationalitet som jag kommer diskutera i denna uppsats och haft eller har en inflytelserik roll på det västerländska samhället.

En vanlig uppfattning kring vad som karaktäriserar ett rationellt tänkande idag kan, enligt Georg Henrik von Wright, inbegripa välgrundade härledningar baserade på logiskt korrekta och motsägelsefria argument tillsammans med en förmåga att styra händelseförlopp i den runtomkringliggande naturen. Den *moderna* vetenskapen ses ofta som praktexemplet för detta.⁴ Vad som är just ”modernt” är också nära sammanknipat med ordet ”rationellt”.⁵ Ett modernt samhälle ses som mer ”rationellt” än ett förmodernt eller antikt. Följaktligen ses rationalitet ofta som kopplat till samtidens vetande, underbyggt av dess ”bevis”. Vad som är modernt och rationellt betraktas därför som fritt från skrock och vidskepelse genom den vetenskapliga principen understödd av förnuftet. För att hålla denna uppfattning och skapa vetenskap menar von Wright att det krävs en tro på att tillvaron går att göras förståelig genom goda härledningar.⁶ En annan framstående modern filosof som skrivit om rationalitet är Robert Nozick som menar att rationalitet kan ses som en funktion skapad av evolutionen. Han tänker sig nämligen att evolutionen är en process som skapar olika konstanta (homeostatiska) mekanismer, vilka i sin tur skapar funktioner, och att förmågan att rationellt värdera skäl är en funktion av en sådan mekanism.⁷ Varför förnuftet kan säga någonting om verkligheten överhuvudtaget är på grund av att verkligheten har format förnuftet och bestämmer vad detta uppmärksammar. Vad detta betyder är att vad rationalitet är för någonting beror på vilken homeostatisk mekanism som gett det denna funktion och vad som skapar denna mekanism är just verkligheten.⁸ Hypotesen grundar sig i klassisk evolutionsteori och menar att de mekanismer och funktioner som kommer att bestå är de som ger en fördel överlevnadsmässigt, vilket förmågan att tänka rationellt gjort.⁹ Utöver att evolutionen skapar

⁴ Wright 1989, s. 14

⁵ Egidus 2015

⁶ Wright 1989, s. 24f

⁷ Nozick 1995, s. 118- 120

⁸ Nozick 1995, s.112, 120

⁹ Nozick 1995, s. 112f, 119ff

dessa mekanismer gör även samhället detta då det uppbär vissa sätt att tänka och vara rationell på som reproduceras.¹⁰

Både Nozick och von Wright ger goda förklaringar till de samtida idéströmningar som karakteriserar förståelsen av rationalitet i det västerländska samhället. Vi måste dock längre tillbaka i tiden för att finna ursprunget till dessa förhärskande traditioner.

Max Weber var en framstående tysk tänkare runt sekelskiftet mellan 1800- och 1900 talet vars definition av rationalitet kommit att påverka det västerländska samhället oerhört.¹¹ Han formulerade nämligen en teori som förklarade människan som förutbestämd att vandra en stig mot mer och mer rationella samhällen där ineffektiva och traditionsbundna handlanden konkurreras ut till förmån för ”rationella” eller ”förnuftiga” handlanden.¹² Vad som här avses med ett ”rationellt” samhälle är ett välfungerande och effektivt byråkratiskt sådant. Denna rationaliseringsprocess var enligt honom för människan oundviklig på grund av det rådande ekonomiska systemet.¹³ Det förmoderna sågs hos Weber som nyckfullt, personligt och tillfälligt medan det moderna var förutsägbart, regelstyrt och opersonligt, vilka var egenskaper bättre lämpade för att organisera samhället.¹⁴

Västvärlden har varit väldigt påverkad av denna uppfattning av det rationella vilken inte gav mycket utrymme för en religiös förståelse.¹⁵ Under utvecklingen mot ett modernt och tekniskt samhälle där modernitet kom att kopplas till rationalitet kom religion att tillskrivas rollen som en förmodern förklaringsmodell av tillvaron som inte längre kunde anses aktuell utifrån ett rationellt perspektiv.¹⁶ Vetenskapen ansågs istället kunna besvara frågor om tillvarons beskaffenhet på ett mer tillfredställande vis. På så vis kom vetenskap och religion och i förlängningen även religion och rationalitet att få motsatsförhållanden. Ett särskilt stort fokus kom i denna utveckling att läggas på funktionalitet och effektivitet vilka sågs som effekter av en god rationalitet. Utifrån detta formulerade Weber *målrationalitet*. Denna kan förklaras som

¹⁰ Nozick 1995, s. 124f

¹¹ Nationalencyklopedin, ”Max Weber”

¹² Lundquist 1995, s. 9

¹³ Nordin 2011, s. 84ff

¹⁴ Lundquist s. 9ff, Nordin 2011, s. 85

¹⁵ Von Wright 1989, s. 22

¹⁶ Ibid. s. 17

att en handling eller åsikt ges rationalitet beroende på hur väl den lämpar sig för att uppnå ett specifikt mål.¹⁷ Än idag påverkas vi fortfarande av denna uppfattning av rationalitet.

Förklaringar av begreppet, såsom den från nationalencyklopedin, i inledning har ända sedan Max Weber formulerade målrationaliteten i nästan identiska termer och förklarade denna som den mest utvecklade formen av rationalitet,¹⁸ påverkat vår förståelse av termens betydelse. Den effektivitet och de mål som inom en sådan förståelse åsyftas är dock sällan något så privat som personlig utveckling eller tro utan syftar istället mer till ”hårda” och ”objektiva” värden som går att systematisera genom vetenskapen. Inom denna uppfattning finns det således liten plats för en religiös åskådning som därför tenderar att falla utanför det rationella.

Vad som blir tydligt vid en andra anblick är dock att en sådan förklaring av rationalitet som en målrationalitet riskerar att bli intetsägande. Vi får till exempel inget svar på frågan om hur målens rationalitet bedöms eller om medlens rationalitet kan bedömas utifrån något mer än endast effektivitet. Även Weber uppmärksammade denna problematik och förklarade att det var en så kallad *värderationalitet* som bedömde målen. Det var den som utformade teoretiska regler som människan kunde följa, vilket skyddade henne från total godtycklighet och gav henne ett rationellt förhållningssätt till omvärlden. Dessa värderingar gav människan mening i hennes tillvaro.¹⁹ Utifrån en värderationalitet bedömdes därför en handling eller åsikts grad av rationalitet beroende på hur väl den lyckades legitimera sig själv utifrån de värden som en viss livsåskådning stod för. Utifrån dessa grundläggande värderingar (kring vad som bör gälla) utreder sedan målrationaliteten vilka medel som bör nyttjas för att nå målen.²⁰

Värderationaliteten var dock enligt Weber på kraftig tillbakagång på grund av samhällets rationaliseringsprocess vilken istället ledde till en ökad målrationalitet där många gånger medlens effektivitet tagit över målet och blivit ett mål i sig. Detta var en oundviklig utveckling då människan och det samhälle hon lever i för att överleva i den moderna ekonomin krävde en byråkratisk målrationalitet.²¹ Därför förutspådde Weber människan en mörk framtid vari hon styrdes av administrativa procedurer hon inte längre kände sig delaktig i. Genom att tvingas mot en ständig strävan efter rationalisering skapade människan nämligen en effektiv men känslolös och meningslös värld och dömde därför sig själv till modernitetens ”järnbur”.²² Detta är närbesläktat med vad von Wright uppmärksammar som det *teknologiska*

¹⁷ Egidus 2015, ”rationalitet”

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Weber 1995, s. 56

²⁰ Weber 1995, s. 56

²¹ Nordin 2011, s. 83ff

²² Nordin 2011, s. 85f

imperativet vilket menar att allt som är tekniskt möjligt att göra kommer göras. Von Wright accepterar denna tes med en viss modifikation, nämligen att det som görs måste ha ett försvarbart användningsområde och mål samt vara ekonomiskt gångbart. En konsekvens av dessa tekniska innovationer menar han är att de både tillgodoser och skapar nya behov hos människan varför hon till slut kommer att bli en slav för sina egna önskningar.²³ Dagens smartphones kan ses som ett exempel på detta då många känner att de behöver sådana och inte kan vara utan dem.

När rationalitet diskuteras är det svårt att bortse från det avtryck kommunitarianer såsom bland annat Charles Taylor, Michael Sandel och Alasdair MacIntyre gett på samtalet. Översiktligt kan en kommunitär åskådning beskrivas som kontext och traditionsbunden. Det finns alltså enligt detta perspektiv ingen universell rationalitet då det som är rationellt alltid är knutet till en viss kontext. En konsekvens av dessa utgångspunkter är således att det finns en mängd olika samexisterande ”rationaliteter”. Då dessa är traditionsbundna finns det inget oberoende sätt att bedöma andra sorters rationalitet än den egna varför en kommunitär teori menar att en bedömning av en viss rationalitet endast kan göras inifrån den egna traditionen.²⁴ Något som är utmärkande för den skotske filosofen MacIntyre är att han ställer sig mot denna uppfattning då han menar att olika traditioner visst har en förmåga att jämföra sig med varandra. Tanken om att all rationalitet skulle vara relativ och att de inte går att jämföra kommer enligt MacIntyre från en särskild tradition som uppmuntrar och skapar dessa tankar om att allt är relativt. Därför finns det enligt honom inget bevis för att all rationalitet skulle vara relativ, bara argument för att det inom vissa traditioner anses vara så.²⁵

3. Jürgen Habermas i fokus

Den tänkare som jag i denna undersökning kommer att fokusera på är den tyske filosofen Jürgen Habermas. Likt Weber tänkte sig Habermas ursprungligen att religionen skulle dö ut i det moderna samhället. Samhällets rationaliseringsprocess skulle nämligen leda till att traditionalistiska uppfattningar konkurrerades ut till förmån för en åskådning grundad i

²³ Von Wright 1989, s. 138- 144

²⁴ Nordin 2011, s. 638-647

²⁵ MacIntyre 1988, s. 349-370

”rationell” argumentation.²⁶ Född 1929 i Düsseldorf har Habermas kommit att bli en gigant inom sociologin och filosofin inte minst genom sin kommunikativa etik som förordar ett deliberativt samtal.²⁷ Denna idé kan beskrivas som en typ av samtalsdemokrati då den framförallt fokuserar på hur ett rationellt samhälle byggs utifrån en god kommunikation. I de samtal som förs måste alla berörda inkluderas och ges en chans att uttrycka sig. Ingen får heller ges företräde framför någon annan. Habermas tänker sig här att så länge åsikterna görs tillgängliga för alla kommer deltagarna i samtalet tillsammans komma fram till vad som är bäst.²⁸ Att deliberera är just att i samråd överväga olika alternativ genom att vrida och vända på de olika argumenten.

Intressant med Habermas är att han levt länge nog för att syna sina i ungdomen gjorda förutsägelser. Som ovan nämnt antog den unge Habermas att religionen var på väg att förlora sitt inflytande i samhället. Detta då han tolkade religiösa institutioner som kvarlevor av en så kallad representativ offentlighet.²⁹ Detta är en form av förmodern vertikal kommunikation där makten implementeras uppifrån och ner till skillnad från den moderna horisontella kommunikation som genom människans ökade handel skapade en annan typ av offentlighet som grundade sig i kritiska och rationella resonemang.³⁰ Det moderna samhällets³¹ rationaliseringsprocess består hos Habermas av mer än en ökande målrationalitet och byråkratisk utbredning så som den gjorde hos Weber. Istället såg han denna som en utveckling där traditionella och fundamentalistiska uppfattningar som inte tidigare gått att kritisera på grund av sina starka auktoritetsroller ersattes av uppfattningar grundade på välmotiverade argument. På detta vis förlorade gamla auktoriteter såsom kyrkan sin roll som förmedlare av sanning och ersattes av en kommunikativ rationalitet.³² Som synes blir dock resultatet i religionens fall detsamma; denna förpassas bort från samhällsbygget.

Habermas delade upp människans värld i två delar. Dels en *livsvärld* som innehöll hennes meningsskapande källor och grundades i den kommunikativa rationaliteten, dels en *systemvärld* vilken var uppbyggd av olika subsystem skapade från människans livsvärld som nu agerade självständigt utefter särskilda, ibland dolda, syften såsom exempelvis reklam eller marknaden. Just detta är enligt Habermas det ”modernas paradox”; att rationaliseringen av

²⁶ Månson 2003, s. 332f

²⁷ Månson 2003, s. 307- 310

²⁸ Månson 2003, s 335, 340-342

²⁹ Claesson 2013, s. 56

³⁰ Månson 2003, s. 314

³¹ Jag vill förtydliga att jag här, och i resten av uppsatsen, talar om det västerländska samhället.

³² Månson 2003, s. 332f

livsvärlden möjliggjort uppkomsten av självständiga subsystem, såsom den kapitalistiska marknaden, vilka nu slår tillbaka på människans livsvärld och koloniserar denna varpå människan själv blir styrd av dessa system.³³ Det är därför det deliberativa samtalet med dess kommunikativa rationalitet blir central för Habermas samhällsteori. Denna blir nämligen en plattform utifrån vilken människan åter kan ta kontroll över sin tillvaro.³⁴ Utan detta går människan likt hos Weber en effektiv men dystert och meningslös framtid till mötes.

Att religionen inte försvunnit från samhället kom att förvåna och tvinga Habermas att omvärdera sin utsaga. Vad han istället bevitnat är vad han kallar ”religionens återkomst”. Detta fenomen bör, enligt honom, förstås utifrån systemvärldens kolonisering av livsvärlden. Han menar att i en värld där människans liv alltmer styrs av osynliga ekonomiska transaktioner, det vill säga det kapitalistiska systemet, söker hon en mer överblickbar förklaring.³⁵ För att belysa denna utveckling använder han sig av begreppet ”det politiska”. Vilket kan beskrivas som hur en grupp i ett småskaligt samhälle upplever sig ansvarig för skapandet av en social ordning och hur denna ordning hänvisar till och får legitimitet genom ett självständig normerande organ. Det vill säga en representativ offentlighet. På detta sätt menar han att många antika och förmoderna kungariken fungerande, då undersåtarna identifierade sig med regenten som legitimerats av Guds nåd och som med världslig makt höll samman riket.³⁶ Dagens mångkulturella och kapitalistiska samhälle, där makten decentraliserats på grund av människans ekonomiska självständighet och avsaknaden av en given normativ grund för samhället att byggas på har gjort sig synlig och därför skapat ett tomrum hos människan.

Människan behöver nämligen en axiologisk, det vill säga meningsskapande, dimension i sin tillvaro. Detta då hon i sin utsatta situation som människa stöter på existentiella mothugg i form av bland annat död, lidande och meningslöshet. För att förstå dessa frågor ansluter hon sig därför till en livsåskådning, antingen sekulär eller religiös. En sådan livsåskådning påverkar hela hennes livsvärld och bestämmer både vilka mål och medel som är rationella för henne. Det är därför målrationalet inte är en tillfredställande förklaring av begreppet

³³ Månson 2003, s. 333f, Claesson 2013, s. 49

³⁴ Månson 2003, s. 335

³⁵ Habermas 2011, s. 15ff

³⁶ Habermas 2011, s. 17-19

rationalitet. Vi måste ha detta i åtanke när vi utvärderar människors rationalitet. Inte minst då hur vi gör detta får konsekvenser för hur vi skall bestämma vad som får finnas eller synas i samhällets offentlighet. Habermas menar att en införlivning av religionen inom det offentliga måste göras i dagens samhälle men är kritisk mot en återgång till det politiska som en konfessionell legitimering av politiken. Alltså en *teokrati* där lagar och statsskick styrs utifrån en religiös praxis. Enligt Habermas skall istället religiösa erfarenheter översättas till ett mer sekulärt språk för att på så vis göras tillgängliga för allmänheten inom det deliberativa samtalet.³⁷ Frågan är dock om inte detta ger dubbla budskap; ”du är välkommen, men bli först som oss”. Och riskerar inte någonting att gå förlorat vid en sådan översättningsprocess, går verkligen alla religiösa budskap att tala om i en sekulär terminologi eller försvinner någonting på vägen? Vad Habermas ämnar göra med sin kommunikativa rationalitet är att skapa en plattform utifrån vilken alla livsåskådningar skall bedömas jämlikt. Frågan är dock om han verkligen lyckas med detta?

3.1. Att läsa Habermas utifrån ett presumptionistiskt perspektiv

Inom presumptionistisk teori såsom den formuleras av religionsfilosofen Mikael Stenmark görs också en ansats för att visa att religion och rationalitet inte är varandras motsatser utan istället hör ihop. Stenmark menar att både vetenskap och religion följer en och samma rationalitet. Skillnaden som upplevs ligger enligt honom i en missuppfattning av vilken nivå av rationalitet som diskuteras och inte i själva rationalitetens natur. Han tänker sig nämligen att all rationalitet på något plan har en gemensam nämnare. Även om exempelvis mål och medel eller argument skiftar mellan uppfattningar liksom tid och kontext kan det finnas en likhet gällande dess natur och strukturering.³⁸ Detta perspektiv utvecklas ytterligare senare i uppsatsen.

Då presumptionismen är en teori som förenar rationalitet och religion vill jag med hjälp av detta perspektiv gå på djupet med frågan om Habermas position gällande just dessa ämnen för att undersöka hur förenliga de blir hos honom. Eftersom vår uppfattning av det rationella får följder för hur vårt samhälle utformas är det av intresse att utreda hur just det rationella

³⁷ Habermas 2011, s. 24f

³⁸ Stenmark 1994, s. 28

definieras i Habermas filosofi vilken blivit en så stark röst inom samtida politisk teori. Särskilt med fokus på vad detta får för konsekvenser för religiösa konfessioners plats i samhället.

4. Syfte och frågeställningar

Syftet i denna uppsats är att undersöka Habermas syn på rationalitet samt nya position gällande religionens roll i samhället med hjälp av en presumptionistisk infallsvinkel så som den formulerats av Mikael Stenmark. Detta tillvägagångssätt får som följd att även en analys av presumptionismens ståndpunkter kommer att göras. Habermas önskar inkludera religiös tro i det deliberativa samtalet vilket hos honom utgör en rationell plattform som avgör vad som får synas i samhällets offentlighet. Genom att undersöka denna nya öppenhet mot religion i samhället hos Habermas utifrån ett presumptionistiskt perspektiv önskar jag utreda i vilken mån det deliberativa samtalet faktiskt är öppet för religiösa konfessioner och ger dem möjligheten att inkluderas inom begreppet ”rationalitet”. För att tydliggöra detta utformar jag min analys och jämför de två olika teorierna med varandra utifrån följande frågeställningar:

1. Vilken syn på rationella argument framträder hos Habermas och Stenmark?
2. Hur ser relationen mellan religion och rationalitet ut hos dessa två tänkare?
3. Vilka grunder finns för ett jämlikt pluralistiskt samhälle hos Habermas och Stenmark och hur går detta att nå enligt dem?

5. Metod samt material och avgränsningar

5.1. Metod

Syftet i detta arbete är att kritiskt analysera den senare³⁹ Habermas tankar så som de framställs i boken *Mellan naturalism och religion*. För att ge ett större djup i denna analys kommer jag att luta mig mot och ta hjälp av de teoretiska reflektioner som ges utifrån ett

³⁹ Då Habermas är en tänkare som varit aktiv väldigt länge har hans tankar för enkelhetens skull ofta kommit att delas upp som ”tidiga” och ”sena”. Den nya öppenheten mot religion är, vilket redogjordes för i bakgrunden, är en del av Habermas senare tankar vilka därför kan ses som författade av den ”senare Habermas”.

presumptionistiskt perspektiv. Varför den presumptionistiska teorin används är då den bidrar med ett kritiskt förhållningssätt att läsa Habermas texter. Det är inte speciellt kontroversiellt att hävda att Habermas är en av samtidens största filosofer, möjligtvis den störste. Därför har hans teorier granskats av många. Däremot har ingen angripit Habermas tankar med hjälp av ett presumptionistiskt perspektiv varför denna studie är relevant.

Metoden är därför en kritiskt jämförande litteraturstudie vilken görs genom en noggrann närläsning av det material som undersöks. Dess jämförande karaktär får arbetet från att jag med hjälp av presumptionismens lärdomar får mer kött på benen för att trycka på vissa punkter hos Habermas vilket hjälper den kritiska läsningen. Detta resulterar i den positiva konsekvensen att jag samtidigt gör en kritisk läsning av den presumptionistiska teorin och analyserar denna. Då syftet i uppsatsen också går ut på att analysera definitionen av rationalitet kombineras litteraturstudien med en begreppsanalys. En sådan metod kan beskrivas som att med mikroskop gå in i detalj för att utröna ett ords betydelse. Det som först kan framstå som endast en ytlig benämning kan vid en närmare anblick visa sig få långt danande konsekvenser på områden som inte såg ut att ha någonting med ordet alls att göra. Det finns gällande Habermas definition av rationalitet viss forskning gjord men det saknas en jämförelse så som den jag söker. Eftersom studien har en jämförande karaktär mellan två teorier har den också en kvalitativ ansats vilket betyder att den är tolkande och bygger på en hermeneutisk förståelse. Jag kommer använda mig av de hermeneutiska utgångspunkter som Bengt Kristensson Ugglas redogör för i sin bok *Slaget om verkligheten* från 2002. Dessa skapar en medvetenhet kring hur människan redan från början har en relation till den text hon önskar undersöka, läsa eller författa. Det finns således ingen så att säga *neutral* tolkning av en text. Istället är all tolkning *någons* tolkning.⁴⁰ I detta fall betyder det att jag är medveten om den bundenhet min tolkning har till den kontext jag lever i. Resultatet av denna tolkning är således beroende av både min omgivning men likaså av själva texten och den kontext den är skriven i. Den ansats som görs att studera Habermas och Stenmark är därför framförallt tolkande på så vis att den belyser och önskar skapa ökad förståelse för de frågor som undersöks. Det görs inga ansatser till universella lösningar eller för att slutgiltigt förklara eller definiera det som undersöks då de hermeneutiska grundantaganden jag gör upplyser mig om en sådan uppgifts omöjlighet. Däremot betyder inte denna vetenskap att tolkande undersökningar är meningslösa,

⁴⁰ Kristensson Ugglas 2002, s. 353- 360

istället hjälper den människan att förstå att en ökad reflexivitet och medvetenhet gällande kontext och text krävs för att kunna göra relevanta och intersubjektivt prövbara studier. Det är snarare så att då grundantaganden är att det inte finns några eviga sanningar är en mångfald av tolkningar att föredra då detta hjälper till att ytterligare utkristallisera, belysa och skapa förståelse för det som undersöks.⁴¹ Med denna bakgrund är således all tolkning värd att ta tillvara på. Så länge det finns en kritisk självreflektion blir den nämligen användbar. Detta är en konsekvens av det antagande som Kristensson Uggla gör, och därför jag i min hermeneutiska utgångspunkt, om människan som en varelse som har förmågan att tänka sig in i andra situationer än den egna, för att åtminstone försöka förstå dessa.⁴² Därför blir således alla ansatser till en tolkning underbyggd av en självkritik och medvetenhet värdefull.

5.2. *Material och avgränsningar*

Jag har som sagt använt mig av Habermas bok *Mellan naturalism och religion* (2007) vilken är en samling av sex artiklar vilka har översatts av Eva Backelin. Att jag valt denna bok beror på att den, som titeln avslöjar, är ett samlingsverk av Habermas tankar kring religion men också det han kallar *naturalism*. Naturalism kan enklast beskrivas som en fortsättning på modernitetens paradigm och en motpol till religionernas världsbilder, alltså en sekulär livsåskådning. Då mitt övergripande syfte är att undersöka hur rationaliteten hos Habermas utformas generellt och i synnerhet i relation till religion utgör denna bok en god grund för detta arbete. Den innehåller dock en artikel; ”Frihet och determinism” vilken diskuterar begreppen frihet och determinism genom att fokusera på kognitionens och neurovetenskaplig forskning. Detta är inte någonting jag kommer att fokusera nämnvärt på, varför denna artikel i stort lämnas oanvänd.

Vidare är boken en nerbantad översättning av det tyska samlingsverket *Zwischen Naturalismus und Religion* från 2005 som innehåller dubbelt så många artiklar. Habermas har dock själv godkänt det urval som gjorts till den svenska versionen. Vilken börjar med den självbiografiska artikeln ”Offentligt rum och politisk offentlighet. Två tankemotivets rötter i en

⁴¹ Kristensson Uggla 2002, s. 366

⁴² Kristensson Uggla 2002, s. 363

livshistoria” vilken han skrev som tal till mottagandet av Kyotopriset år 2004. Den är, precis som mycket av Habermas tänkande, fokuserande på offentlighetens rum och kommunikationen som där sker. Nästa artikel heter ”Förpolitiska grundvalar för den demokratiska rättsstaten?” och kom till i en diskussion med kardinal Ratzinger, innan denne blev påve Benedictus XVI år 2005. Den är anmärkningsvärd på många sätt, inte minst då det var en diskussion mellan en av katolska kyrkans mest centrala personer och Habermas som är en person som kommit att förknippas med det sekulära och liberala men kanske ännu mer då de båda förespråkade religionens viktiga roll i det moderna samhället. Denna text är en av de jag använder mig mest av. Tredje artikeln heter ”Religion i offentligheten. Kognitiva förutsättningar för religiösa och sekulära medborgares offentliga förnuftsbruk” och är också den central för mitt arbete. Denna tar upp människans roll i en demokrati, vilket så mycket av Habermas filosofi utgår från. Fokus läggs på hur det offentliga skall utformas för att kunna ta del av så många tankar som möjligt för att utforma ett bra samhälle och hur traditioner som ”talar” olika ”språk” skall kunna samtala med varandra. Nästa artikel är den ovan nämnda ”Frihet och determinism” vilken jag inte kommer att använda mig av särskilt mycket. Följande artikel ”Kulturell likabehandling och den postmoderna liberalismens gränser” får dock större utrymme och diskuterar såsom den tredje artikeln hur ett samhälle skall förhålla sig gentemot en partikulär verklighet där flera grupper med olika världsuppfattningar existerar. Bokens sista artikel heter ”En politisk författning för det pluralistiska världssamhället?”. Då denna framförallt diskuterar en kantiansk tanke om ett världssamfund med stort fokus på nationalstaten är inte den heller någon jag använt mig särskilt mycket av.

Utöver de uppsatser som återfinns i denna bok har jag också använt mig av en uppsats Habermas skrev till boken *The power of religion in the public sphere*, 2011 som heter ”The political. The rational meaning of questionable inheritance of political theology”. I denna uppsats diskuterar han, liksom i diskussionen med Ratzinger, förmoderna samhällen men framförallt vad han kallar *religionens återkomst* vilket han förklarar utifrån begreppet *det politiska*.⁴³ Slutligen vill jag uppmärksamma att de texter jag valt endast utgör ett axplock av Habermas texter som tar upp de ämnen jag i detta arbete diskuterar. Det finns likaså andra författare som diskuterat samma ämnen vilka jag inte heller använt mig av. Att jag valt att avgränsa mig till de av Habermas skrivna texterna ovan har med dess explicita relevans för arbetets syfte att göra. Mycket av hans författande fokuserar annars på politisk teori, vilket

⁴³ Se bakgrund

förvisso till viss del berör hans uppfattning om bl.a. det rationella, men inte alls på ett lika smidigt sätt går att använda sig av med de utgångspunkter jag själv har. Att det är Habermas jag använder mig av och inte andra författare som också diskuterar mina undersökningspunkter har både med hans höga status inom dessa ämnen och hans nyfunna intresse för religionens roll i samhället att göra. Många som diskuterar dessa ämnen har på grund av Habermas originalitet och auktoritet varit tvungna att förhålla sig till hans tänkande kring bland annat deliberativa samtal varför jag likt en renässansmänniska velat gå tillbaka till källan.

6. Forskningsöversikt

När en tänkare uppnår stort inflytande, så som Habermas gjort, är det inte ovanligt att många andra författare väljer att undersöka dennes tankar och dess konsekvenser. Ingen har dock gjort de undersökningar jag i detta arbete gör, alltså jämför Habermas tänkande gentemot ett presumptionistiskt perspektiv. Däremot finns vissa andra undersökningar som för detta arbete är relevanta och bör nämnas.

Juan Wilhelmi har i sin uppsats *Språk och rationalitet* (1991) analyserat Habermas språk teori och hur denna möjliggör det som Habermas kallar en kommunikativ rationalitet. Detta då Habermas tolkar att språket innehar en immanent rationalitet som genom det kommunikativa handlandet blir explicit. Vidare fokuserar han på hur Habermas språk teori ser normer såsom externa abstrakta bakomliggande system vilka bestämmer och ger mening till vårt handlande. För bland annat detta kritiserar Wilhelmi Habermas att göra alltför djärva antaganden och menar att de utgångspunkter han gör om språk teori blir till filosofiska problem. En annan som undersökt Habermas syn på rationalitet är Martin Hansson som i sin forskningsrapport *Rationalitet och samhällets rationalisering* (1985) undersöker det som titeln anger genom ett jämförande litteraturstudium mellan Habermas och Weber.

Nicholas Rescher har i sin bok *Pluralism* (1993) analyserat möjligheterna till ett mångkulturellt samhälle inom Habermas teori. Detta genom att i synnerhet fokusera på den strävan efter konsensus som där finns. Detta utgör en skillnad gentemot min uppsats som istället mer generellt fokuserar på Habermas teori såsom den framkommit i materialet. Rescher undersöker heller inte Habermas utifrån ett presumptionistiskt perspektiv. Gällande samma område bör ekonomen Kenneth Arrow kort nämnas som, om än inte i samband till

Habermas, genom sin doktorsavhandling *Social Choice and Individual Values* (1951) populariserat termen ”Arrows omöjlighetsteorem” vilket kritiserar möjligheterna att nå konsensus inom något demokratiskt röstningssystem. Patrik Fridlund vid Lunds universitet diskuterar likaså pluralism men framförallt religionens plats i offentligheten i sin artikel ”Religion in the public sphere” från 2013. Fokus i artikeln är på den översättningsprocess som religiösa traditioner ofta åläggs inom den liberala traditionen. Fridlund kritiserar denna för att ofta grundas i en felaktig uppfattning om religiösa traditioner som enhetliga och statistiskt alltomfattande ideologier som inte kan samexistera eller påverkas av andra traditioner. Fridlund menar att vi måste lämna föreställningen om att ideologier som har en koppling till ”det goda livet” inte går att bruka politiskt. Han menar också att det är fullt möjligt för människor att tillhöra fler än en livsåskådning samtidigt.

Slutligen bör också den turkisk-amerikanska professorn Seyla Benhabib nämnas som i sin bok *Autonomi och gemenskap* (1992) diskuterat kring Habermas kommunikativa etik och gjort en egen feministisk utveckling av denna. Detta genom att med hjälp av Habermas diskutera mot densamma. Hennes feministiska utveckling består i en inkludering av människans *konkreta*, alltså faktiska, situation vilken inkluderar bl.a. individens kroppslighet, omgivning, familjeband och färdigheter m.m. Hon kritiserar den liberala traditionen och bl.a. Habermas för att i alltför liten utsträckning utgått från faktiska människor och istället utvecklat tankar utifrån kroppslösa subjekt vilka är oavhängiga från dess omvärld.

Avslutningsvis vill jag här betona att jag är fullt medveten om att Benhabib utgör den enda kvinnliga tänkare som tar plats i denna uppsats. Likaså lyser också tänkare, både manliga och kvinnliga, från den södra hemisfären med sin frånvaro. Detta är självklart inte önskvärt utan istället en effekt av att fältet mestadels utgjorts av ”västerländska” män. Möjligtvis hade min ingång inför detta forskningsläge, eller den tidigare avhandlade bakgrunden, kunnat ha vidgats något. Men problemet med detta hade blivit att en så pass stor tänkare som Habermas, eller så pass breda ämnen som rationalitet och pluralism, lätt får en uppsjö av olika författare som skapar sig någon slags relation till och i någon form behandlar varför uppgiften blivit alltför mäktig. Likaså kan frågan lyftas om den tidsliga diskrepans som verkar finnas mellan materialet och forskningsläget. Detta är dock inget större problem då det material jag analyserar kan ses som vidareutvecklingar av boken *Theorie des kommunikativen Handelns*

från 1981, i vilken Habermas utvecklar sina tankar kring kommunikativ rationalitet och diskursetik.⁴⁴ Det är alltså med grund i denna bok som många författare analyserat Habermas. Med tanke på mina tidsramar var jag alltså tvungen att begränsa mig och har helt enkelt gjort detta efter relevans för mitt ämne.

7. En kritisk läsning av Habermas

7.1. *Presumptionismen- En kritisk ingång*

Ett sätt för mig att göra en kritisk läsning av Habermas har varit att ställa honom i dialog med Mikael Stenmarks formulering av *presumptionismen*. Genom detta tillvägagångssätt kan vissa aspekter hos Habermas tydligare belysas och vissa problem med hans tankar göras synliga. En bonus av detta blir, som nämnts i metod-delen, att även Stenmarks tankar analyseras och problematiseras. Författarna står därför i dialog med varandra där de båda hjälper mig att bättre kunna analysera den andre. I detta kapitel skall jag därför beskriva *presumptionismen*.

Mikael Stenmark utformar i sin bok *Rationality in science, religion and everyday life* från 1994 en rationalitetsteori kallad *presumptionism*. Denna teori utgår från den verkliga människan och förordar att en rimlig rationalitetsformulering måste vara realistisk och inte kräva mer av människan än vad denne möjligtvis kan göra. Stenmark kritiserar nämligen att rationalitetsfilosofin ofta sett människan som en fullständigt epistemisk varelse, varpå kraven på henne blir orimliga och teorierna orealistiska. *Presumptionismen* är därför mer realistisk då den ser människan som den ändliga och begränsade varelse hon faktiskt är. På grund av detta utformar Stenmark *The Axiom of Reasonable Demand* vilket han definierar som att ”*One cannot reasonably demand of a person what that person cannot possibly do*”.⁴⁵

Konsekvensen blir att rationalitet är person- relaterat och därför kontextuellt eftersom den inte kan vara densamma för alla människor då deras förmågor, mål, resurser och situationer (till vilka bland annat historia och social kontext räknas) skiljer sig.⁴⁶

⁴⁴ Månson 2003, s. 307-346

⁴⁵ Stenmark 1994, s. 227

⁴⁶ Stenmark 1994, s. 230f

Det fokus som inom presumptionismen läggs på människans ändlighet får ytterligare konsekvenser för teorins utformning. Detta då de krav på goda argument och härledningar som ofta krävts inom rationalitetsteori, framförallt av de så kallade *evidentialistiska perspektiven* inom den *formella filosofin*, med bakgrund av detta ses som irrationella. Stenmark menar att utgångspunkten att ifrågasätta alla våra övertygelser och kräva goda skäl och bevis för dem, vilket dessa perspektiv gör, leder till en osund skepticism. Detta då människans kognitiva resurser är begränsade och hon inte rent praktiskt kan följa dessa ideal. Människan gör nämligen sällan de konsekventa slutledningar som den formella filosofin ofta menat bör göras efter deduktiva principer. Istället är människan många gånger inkonsekvent mot sin ”rationella” tro och handlar efter en ungefärlig tumregel som ger tillfredställande men inte fullständiga svar.⁴⁷ Många av hennes vardagshandlingar måste därför bedömas irrationella utifrån ett evidentialistiskt perspektiv. Detta är enligt Stenmark en irrationell åskådning.⁴⁸ Därför menar presumptionismen att den enda rationella initiala attityd vi människor kan ha gentemot våra övertygelser är tilltro. Övertygelserna vi har bör därför ses som rationella till dess att goda skäl frambringats mot dem. Namnet ”presumptionism” kommer just från engelskans ”presume” då teorin ”antar” att övertygelserna är rationella till dess att motsatsen bevisats.⁴⁹ Teorins kärna kan därför formuleras följande: ”*The principle of presumption: It is rational to accept a belief unless there are good reasons to cease from thinking that it is true.*”⁵⁰ Argument och anledningar har därför i denna teori en *negativ* roll gentemot rationalitet då de fungerar som rationalitetsuppbrytare vilket sker vid s.k. *situations of resistance*. Dessa *situations of resistance* utgörs av motstånd mot den gängse rådande rationaliteten som hålls. Det är med anledning av hur vi reagerar på dessa situationer och gör våra ”rationalitetskorrigeringar” som vi också kan ses som rationella i våra övertygelseomprövningar.⁵¹ Vi måste här inkludera människors kunskap. En övertygelse kan inte vara rationell om den går mot en persons kunskap. Stenmark ger exemplet på en person som väljer att tro att katter växer på träd. Detta menar han är en övertygelse som personen vet den nått genom en opålitlig process vilket i sig utgör ett motargument (eller gott argument mot) varför denna övertygelse skulle vara rationell.⁵² Det finns dock vissa undantag från

⁴⁷ Stenmark 1994, s. 237ff

⁴⁸ Stenmark 1994, s. 247

⁴⁹ Stenmark 1994, s. 247-249

⁵⁰ Stenmark 1994, s. 248

⁵¹ Stenmark 1994, s. 250

⁵² Stenmark 1994, s. 251

presumptionismens generella princip om att en övertygelse är sann till dess att motsatsen bevisats. Dessa undantag utgörs av de situationer när det är rationellt att använda mer kognitiva resurser än vanligt. Detta om övertygelsen är väldigt viktig eller om den kognitiva kostnaden är låg. Ett exempel är bergsklättring. Det är under denna aktivitet värt att lägga kognitiva resurser och tid på att försäkra sig om att det finns goda argument/anledningar att tro att livlinan är säkert förankrad.⁵³

Vad som bestämmer vad som är tillräckligt goda skäl mot en viss tro eller övertygelse är huvudsakligen beroende på person och kontext och skapas utifrån en särskild livsåskådning.⁵⁴ En eller flera livsåskådningar menar Stenmark att alla människor har, oavsett om de är medvetna om det eller inte. Funktionen dessa har är att hjälpa människan att förstå och fungera trots sina existentiella begränsningar såsom lidande, död och meningslöshet. Genom att utgå från att alla människor har en livsåskådning inkluderas en meningsskapande s.k. axiologisk aspekt i människans liv. Denna värderar och sätter mål samt bedömer vilka medel som är lämpliga för att uppnå dessa. På så vis slår sig presumptionismen fri från den traditionella *målrationalitetens* meningslöshet.⁵⁵ Vi måste därför också se dessa livsåskådningars funktioner när vi bedömer dess rationalitet vilka helt enkelt är att ge svar på existentiella frågor.⁵⁶ Stenmark beskriver, med hjälp av den svenske teologen Anders Jeffners tankar, en livsåskådning som följande:

A view of life consists of the assumptions that (1) constitute or have a decisive importance for a picture of human beings and the world, that (2) form a central system of values, that (3) express a basic mood, and that (4) have a regulative function in people's lives.⁵⁷

Vidare menar han att varje livsåskådning har två olika funktioner: en teoretisk funktion som strukturerar verkligheten och gör den hanterbar samt en praktisk eller regulativ funktion som rent konkret guidar sina anhängare i deras verkliga liv. Bägge måste tas i beaktande när

⁵³ Stenmark 1994, s. 264

⁵⁴ Stenmark 1994, s. 251, 277

⁵⁵ Stenmark 1994, s. 41-44

⁵⁶ Stenmark 1994, s. 277, 289

⁵⁷ Stenmark 1994, s. 284

åskådningens rationalitet bedöms.⁵⁸ Vad som skiljer en religiös från en sekulär livsåskådning har att göra med dess relation till en transcendent verklighet och tillit till någonting heligt. Stenmark lägger för religiösa åskådningar därför till en femte punkt "[...]people's lives, and that (5) express a consciousness of and a trust in the sacred".⁵⁹

Även om vad som är rationellt att tro på är kontextuellt och relativt finns en övergripande grundval för hur dessa system utformas p.g.a. människans situation som just en mänsklig och ändlig varelse. Människan har därför vissa grundläggande behov som är i hennes bästa intresse att ta hänsyn till. Om inte detta görs kan hon inte anses rationell. Dessa behov är bl.a. näringsintag, säkerhet, välbefinnande och kärlek m.m. Stenmark menar alltså att alla livsåskådningar måste ta hänsyn till dessa mänskliga behov och att det är utifrån dessa som de "goda" målen och "lämpliga" medlen bestäms. Därför har människan vissa förbestämda mål bara genom att vara just människa. När vi bedömer en livsåskådnings rationalitet måste vi således ta hänsyn till dess förmåga att hjälpa sina anhängare att nå dessa mål.⁶⁰

Det måste här göras en skillnad mellan *vad som är rationellt att tro* och *vad att tro rationellt är*. "Vad som är rationellt att tro" beror alltid på kontexten och personen och är således direkt beroende av den rådande situationen och de övertygelser och argument som finns tillgängliga för en viss person. Detta gör att vad som är en rationell övertygelse kan skifta mellan person och person. Däremot är "vad att tro rationellt är" enligt Stenmark någonting universellt då standarden för rationalitet är generella och vad som enligt en person är rationellt är likaså det om en annan person var i dennes skor.⁶¹

Presumptionismen har en *praxis orienterad* inställning till filosofin vilken kritiserar men även till viss del bygger på så kallad *formalistisk* och *kontextuell* filosofi. Den formalistiska teorin kritiseras för att dra isär epistemologi och praktik då rationalitet endast anses uppstå genom logik och koncept utan att ta hänsyn till de mål och antaganden som finns inom den samtida praktiken. Konsekvensen blir att dessa rationalitetsformuleringar inte går att följa utifrån de faktiska praktiker som finns och därför blir irrelevanta.⁶² Kontextuell teori å andra sidan

⁵⁸ Stenmark 1994, s. 284

⁵⁹ Stenmark 1994, s. 287

⁶⁰ Stenmark 1994, s. 299f

⁶¹ Stenmark 1994, s. 268f

⁶² Stenmark 1994, s. 18

fokuserar i alltför stor grad på praktiken då dess rationalitet endast anses kunna förstås utifrån dess egna praktiker. Konsekvensen av detta blir således att det inte finns något epistemologiskt sätt att bedöma en praktiks rationalitet utifrån, varför endast någon som ingår i en praktik ges möjligheten att granska denna.⁶³

Stenmarks praxis-orienterade filosofi menar istället att mål endast kan förstås genom att studera vad människor inom olika praxis vill nå och hur. För vad människan vill nå och med vilka medel hon vill göra detta ändras beroende på vad som är möjligt för henne och dessa möjligheter beror på situationen. Teorin har alltså konkret kontakt med de faktiska mål och medel som finns inom olika praxis men tillåter samtidigt folk från ”utsidan” att granska dessa kritiskt varför de inte ses som givna. Den är alltså praxisorienterad men inte praxisbestämd. Detta gör det möjligt att utforma en universellt normativ rationalitetsteori. Stenmark menar att även om mål och medel varierat mellan tid och kontext betyder inte detta att vad som är rationellt gjort det, bara hur dessa krav uppfyllts.⁶⁴

Stenmark skiljer därför på fyra olika nivåer av rationalitet:

- (a) The questions concerning what rationality is (the *nature of rationality*).
- (b) The questions concerning what the conditions of rationality are (the *standards of rationality*).
- (c) The questions concerning what the reasons (or evidence) of rationality are (the *reasons of rationality*).
- (d) The questions concerning what the aims or goals of rationality are (the *ends of rationality*).⁶⁵

Han menar att tanken om att olika slags rationalitet är ojämförbara är ett misstag som ofta görs då det inte preciseras vilken nivå av rationalitet det talas om. Även om t.ex. vad som anses goda anledningar (c) för rationalitet och vad dess mål och medel (d) är kan skifta mellan tid och kontext betyder inte detta att de inte kan ha samma standard för rationalitet (b). Trots skillnader mellan olika livsåskådningar, t.ex. vardagsliv, vetenskap och religion, gällande bl.a. bevisföring, mål och medel mellan rör det sig därför fortfarande bara om en slags natur av rationalitet (a), enligt Stenmark.⁶⁶ För att en *normativ rationalitet*, som beskriver vad som är lämpligt för en agent, skall kunna formas krävs att det först finns en så kallad *generisk*

⁶³ Stenmark 1994, s. 17

⁶⁴ Stenmark 1994, s18f, 23f

⁶⁵ Stenmark 1994, s. 28

⁶⁶ Stenmark 1994, s. 29

rationalitet vilket är att agenten har förmågan att resonera överhuvudtaget. En sten kan således inte vara rationell eller irrationell utan är istället a-rationell.⁶⁷

För att sedan en universell definition av rationalitet skall kunna formuleras krävs att den förordar människan att oavsett situation göra vad som rätteligen av henne kan krävas med hänsyn till de begränsade medlen till hennes förfogande, både gällande resurser och omständigheter. Medlen som används för att nå denna allmängiltiga efterfrågan av rationalitet kan ändras beroende på tid och plats då detta förändrar vilka resurser som är möjliga att använda men själva naturen av rationaliteten förblir densamma. Vilket helt enkelt är att göra det som vi tror bör göras och är görbart så att vi utifrån vår unika situation kan välja lämpliga mål och sedan medel för att nå dessa.⁶⁸

7.2. *Habermas syn på rationalitet*

Som tidigare nämnts utgör den kommunikativa etiken och det deliberativa samtalet centrala delar i Habermas filosofi. Det deliberativa samtalet som också ibland kallas en diskursiv demokrati eller samtalsdemokrati beskriver en idealposition där alla samhällets berörda medlemmar inkluderas och ges en chans att föra sin talan i de demokratiska samtalen. Medborgarna ses här inte bara som adressater utan också upphovspersoner till demokratins regelverk varför de aktivt måste använda sina deltagarrättigheter och handla utefter det ”allmänt bästa”.⁶⁹ Detta är det som människorna tillsammans enats om är ”bäst”. Habermas tänker sig nämligen att alla deltagarna i samhället kommer inse vad som är mest förnuftigt genom att detta mest utförligt går att argumentera för. Dessa utgångspunkter utgör också grunden för den kommunikativa etiken vilken skapas genom konsensus då människorna förstår vad som är att föredra. Tanken är kantiansk och menar att endast de normer vilka godkänts av alla i det deliberativa samtalet kan upphöjas till universell lag.⁷⁰ Det deliberativa inom samtalet är den kritiska granskning som görs av allt som inom det tas upp.

⁶⁷ Stenmark 1994, s. 30

⁶⁸ Stenmark 1994, s. 417

⁶⁹ Habermas 2011, s. 27- 31

⁷⁰ Kants s.k. kategoriska imperativ visar universella moraliska regler människan skall följa. Skillnaden här är att dessa regler inte är bestämda på förhand utan istället tas fram genom den kommunikativa etiken.

Det är utifrån samma procedur som också det rationella avgörs. Vägen till konsensus är dock inte helt enkel. Då subjektet föds in och skapas i en gemenskap menar Habermas att det är svårt att en gång för alla definiera någonting rationellt. Det vill säga en slags statisk förklaring som kommer accepteras universellt av alla för evigt.⁷¹ Detta medför att vi omöjligt kan förvägra en tradition dess anspråk på rationalitet utan att först lyssna till den. Detta kan sägas utgöra själva kärnan av Habermas filosofi kring rationalitet vilken liksom den kommunikativa etiken är nära sammankopplad med hans utopiska idé om demokrati. Alla människor måste alltså tillåtas att delta i det offentliga samtalet då vi inte på förhand kan avgöra en idéns värde. Denna utgångspunkt är med ett presumptionistiskt perspektiv relativt närbesläktad då ett sådant förordar att en uppfattning skall antas rationell tills dess att motsatsen bevisats.⁷² På samma sätt kan en uppfattning hos Habermas kommunikativa etik inte anses irrationell förrän dess att den granskats deliberativt och genom denna process bestämts som just irrationell. Denna process är också en grund för en fungerande demokrati då alla berörda parter här ges möjligheten att utforma den offentlighet som sedan skall komma att påverka dem själva. Habermas skriver:

Den demokratiska proceduren får sin legitimitetsalstrande kraft inte bara genom inkluderingen av alla berörda och utan också genom sin deliberativa karaktär, ty det är härigenom man kan räkna med rationella resultat i det långa loppet.⁷³

På detta sätt är det rationella hos den senare Habermas inte detsamma som det som avses vara resultatet från en av Weber inspirerad rationaliseringsprocess vilken utgörs av en ökad effektivisering i samhället med fokus på administrativa procedurer. Istället är vad som är rationellt hos Habermas framtaget från ett deliberativt samtal på demokratiskt vis och kan ses som en slags kommunikativ eller kollektiv rationalitet. Detta då det rationella är beroende av att konsensus har nåtts i en diskussion vilken inkluderat alla medborgare.

Rationaliseringsprocesserna, vilka båda Weber och Habermas själv iakttagit, som hör moderniseringen till ses dock också hos Habermas som ett hot mot människan men detta då de hotar den demokratiska processens fortbestånd och potentiellt kan avskärma individen från sin omgivning och få henne att endast fokusera på sina egna intressen. Alltså inte helt olik

⁷¹ Habermas 2007, s. 17f

⁷² Stenmark 1994, s. 247-249

⁷³ Habermas 2007, s. 61

vad von Wright beskrev som hotet från det teknologiska imperativet. Likaså förutspår Habermas att en ökad effektivisering av marknaden resulterar i att den övertar styrfunktioner för alltför livsområden vilka tidigare hållits samman normativt. Konsekvensen av detta menar han blir att medborgaren avpolitiserar då hon misströstar politikens upplevda förlamning. Detta hotar demokratins tillförlitlighet och då demokratin och det deliberativa samtalet utgör grunden för rationaliteten hotas också denna.⁷⁴

Habermas deliberativa samtal blir således ett sätt att garantera det rationellas överlevnad och en väg bortifrån en meningslös målrationellitet då den rationalitet som uppstår genom de deliberativa samtalen istället byggs utifrån en förståelse för den andre. Detta framtvingar dock ett större ansvar hos medborgarna. Ansvaret kommer med ett krav om engagemang, medborgaren är inte bara adressat utan också upphovsman till demokratins regler varför hen aktivt måste använda sin deltagarrättighet och handla utefter det ”allmänt bästa” vilket då skapar rationalitet.⁷⁵ På detta sätt motverkar den kommunikativa etiken moderniseringens avskärmande effekter på individen. Just denna hörsamhet gentemot den andre är inom Habermas filosofi mycket central för skapandet av rationalitet. Eftersom det rationella är det som nås genom att ta till sig alla tillgängliga argument och utvärdera dessa för att välja det bästa ställs ett krav på deltagarna i samtalet att de lyssnar på varandra. För att denna hörsamhet skall bära frukt krävs också en självreflektion vilket är ett måste för att en viss uppfattning skall kunna ta till sig motargument. Ungefär som ett filter fångar dessa krav på hörsamhet och självreflexion inom det deliberativa samtalet upp livsåskådningar och uppfattningar vilka står för irrationella ståndpunkter. Till exempel kommer religiöst fundamentalistiska krafter enligt Habermas inte ges plats i den rationella demokratiska staten då deras brist på självreflektion och hörsamhet så att säga censurerar dem själva i samtalet.⁷⁶ Det som potentiellt kan anses rationellt måste alltså vara förenligt med den kommunikativa etikens demokratiska grundvalar.

Utifrån ett presumptionistiskt perspektiv kan vi finna vissa likheter med Habermas utgångspunkter. Denna teori menar nämligen att för att en uppfattning från början skall kunna antas som rationell måste den förordas så pass mycket öppenhet att den kan ta till sig motargument. En fundamentalistisk åsikt hade därför även utifrån en presumptionistisk teori

⁷⁴ Habermas 2007, s. 33

⁷⁵ Habermas 2007, s. 27- 31

⁷⁶ Habermas 2007, s. 10, 36-38

inte uppfyllt kraven för att kallas rationell. Denna mottaglighet krävs nämligen då det är genom att reagera på de tidigare nämnda *situations of resistance* (mothugg mot våra rådande uppfattningar) som människan kan visa sig rationell i sina omprövningar av tillvaron.⁷⁷ Att reagera efter fundamentalistisk basis och direkt avfärda andra förhållningssätt än det egna är att fränkänna dessa uppfattningar det antagande av rationalitet som presumptionismen bygger på. Fundamentalismen tillåter således inte existensen av andra rationella åskådningar. I ett potentiellt deliberativt samtal skulle vidare en fundamentalistisk argumentation också anses irrationell utifrån ett presumptionistiskt perspektiv då de inte inser sina behov. Den presumptionistiska teorin gör nämligen skillnad på ”behov” och ”begär” där det förstnämnda är det som en rationalitet kan bedömas utifrån då det är beroende på hur väl en åsikt uppfyller dessa behov som dess rationalitet bedöms. Behovet innehåller en insikt om vad som är bra för åsiktens anhängare själva.⁷⁸ Då det som är bra för en åsikts anhängare inom Habermas kommunikativa etik är hörsamhet och självreflexion vilka bägge saknas inom en fundamentalistiska traditioner saknas därför också insikten om vad som är bra och därför rationellt för traditionens fortlevnad. Det är ju hos Habermas genom att applicera dessa principer som livsåskådningen ges möjligheten att medverka i det offentliga och på så vis påverka samhället.⁷⁹ Om vi förflyttar oss från Habermas hypotetiska samtalssituation kvarstår problematiken utifrån ett presumptionistiskt perspektiv att en fundamentalistisk åskådning inte inser behovet av att testa sina uppfattningar mot andra för att om behövt korrigera den egna åsikten. Likt hur en slipsten vässar en egg kan en livsåskådnings öppenhet gentemot omvärlden ses ”vässa” sin tro.

Om vi utgår från de deliberativa samtalen som rationalitetsskapande procedurer finns en viktig skiljelinje mellan Habermas och Stenmarks teorier om vart fokus inom samtalen skall läggas och vilken roll argumenten skall ha. Presumptionismen menar att argumenten skall spela en negativ roll gentemot rationalitet då de fungerar som rationalitetsuppbrytare vid *situations of resistance*. Det är också med anledning av hur vi reagerar på dessa ”rationalitetskorrigeringar”(motstånd mot rådande rationalitet) som vi kan ses som rationella i våra ”övertygelseomprövningar”.⁸⁰ Habermas menar istället att argumenten har en positiv roll som legitimerar rationaliteten. Resultatet blir enligt mig dock snarlikt då det ”bästa

⁷⁷ Stenmark 1994, s. 250

⁷⁸ Stenmark 1994, s. 44f

⁷⁹ Habermas 2007, s. 36ff

⁸⁰ Stenmark 1994, s. 250

argumentet vinner” bara att processen dit i presumptionismens fall i mindre grad handlar om att hävda sitt eget arguments förträfflighet och istället kritiskt utvärdera de andra argumenten. Jag tolkar också att detta redan finnas inbyggt hos Habermas då han menar att alla som vill yttra sig offentlig måste acceptera att deras åsikter och argument kan komma att granskas av andra. På detta vis innefattar därför det deliberativa samtalets regelverk ett användande av argument som också används i negativt syfte.⁸¹

Det konsensusökande som återfinns hos Habermas vilket garanterar att rationella beslut tas kan jämföras med vad Stenmark kallar en *rättfärdigad tro*. En sådan tro beskriver Stenmark som en uppfattning vilken är generellt accepterad och anses utgöra en del av människans gemensamma kunskapsbank. Det finns hos Habermas på grund av att människorna skall inse det bästa för alla, inte speciellt stor plats för en pluralistisk världsordning, i alla fall inte en jämlik sådan, om inte de olika uppfattningarna kan legitimera sig på tillfredställande sätt i det offentliga samtalet. Stenmark står här för en annan mening då han hävdar att en persons rationalitet inte behöver berättigas av utomstående. Det är istället endast den ovan nämnda rättfärdigade tron som måste gå igenom denna process.⁸² På detta sätt kan vad som hos Habermas är rationellt likställas med presumptionismens rättfärdigande. Visst erkänner Habermas att även de uppfattningar som inte går att formulera i generella och inkluderande termer kan ha en rationell potential men detta är svårt för människan att avgöra då de inte är tillräckligt lättillgängliga för samtalets deltagare varför utgångspunkten gällande dessa inte kan vara att de är rationella.

Sammanfattningsvis kan vi alltså konstatera att det finns både likheter och skillnader mellan Habermas och Stenmarks teorier. Likheterna består framförallt i den centrala roll som en hörsamhet för ”den andre” får för deras utformningar. Det är denna öppenhet som hos bägge säkerställer rationalitetens existens. I Stenmarks fall beror detta dock mer på att det är denna öppenhet som ser till att en åskådning bibehåller sin ”presumptiva” grundinställning mot omvärlden och att den i sina möten med andra åskådningar ”förfinar” sina egna antaganden. Detta bemötande avgör också åskådningens grad av rationalitet. En uppfattning kan inte anses rationell om den inte tillåter ett värdigt bemötande av andra uppfattningar där deras anspråk förutsätts som rationella. Hos Habermas är denna öppenhet istället en förutsättning för det

⁸¹ Habermas 2007, s. 59f

⁸² Stenmark 1994, s. 257f

samtal som skapar en rationalitet. Öppenhetens funktion är således mer att den skapar än tryggar rationalitetens överlevnad. En förutsättning för denna öppenhet är hos bägge två förekomsten av en självreflexivitet vilken krävs för att kunna korrigera, jämföra och analysera sin tro med olika motargument. Avsaknaden av denna förmåga omintetgör därför chansen att kunna anses rationell.

Den största skillnaden mellan teorierna vill jag hävda består i graden av öppenhet mot en mångfald av "rationaliteter". Stenmark menar att det kan finnas många rationella åskådningar samtidigt och underbygger denna tes väl med sin presumptiva teori vars utgångspunkt är att varje åskådning är rationell till dess att motsatsen bevisats.⁸³ Habermas gör samma ansats men lyckas inte på samma sätt som Stenmark utforma en teoretisk grund som möjliggör detta. Konsekvensen av hans kommunikativa rationalitet blir nämligen att det enda som kan anses rationellt är det som genom det deliberativa samtalet accepterats. Avvikande eller nya åskådningar måste således alltid till en början ses irrationella trots Habermas anspråk om att ingen tradition kan ses som irrationell till dess att detta bevisats. Denna konsensusökande rationalitet kritiserar Stenmark som irrationell. Detta då varje människas situation och förutsättningar är olika varför en gemensam uppfattning vore orimlig att nå. Det vore till och med irrationellt.⁸⁴ Habermas teori liknar här mer Stenmarks tankar om en rättfärdigad tro.

7.3. En ny öppenhet mot religiös rationalitet?

Från att tidigare ansett religion endast som en arkaisk rest vilken snart skall släppa sitt grepp om människans liv har Habermas reviderat sin uppfattning och tillskriver nu religionen en viktig roll både för människan och samhället. Den uppfattning som officiellt förespråkas hos den senare Habermas om hur det rationella bestäms genom ett samtal mellan alla berörda parter, vilken redogjorts för ovan, öppnar upp för en inkludering av religionen i det moderna samhället eftersom det inte på förhand går att avgöra vad som är rationellt eller inte.⁸⁵

Religioner kan därför istället för att ställas upp som motsatser till vetenskapens "förnuftiga rationalitet" tolkas som inbegripna i en rationalitetsdefinition som formuleras av människorna tillsammans. I dagens samhälle menar Habermas att de bl.a. ges aktualitet genom sina förmågor att föra vidare värdefulla kunskaper som skjutits undan av samhällets

⁸³ Stenmark 1994, s. 408f

⁸⁴ Stenmark 1994, s. 410

⁸⁵ Som vi sett i förra delen är dock inte detta ett helt givet resultat av den senare Habermas teori.

rationaliseringsprocess. Han menar att genom att delta i det deliberativa samtalet och formulera dessa erfarenheter i en sekulär terminologi kan fler människor än endast de religiösa ta del av kunskapen som finns i religionen och av denna låta sig inspireras. På så vis kommer religionerna också att reproducera sina läror.⁸⁶ Just denna aspekt av religionen vill Habermas särskilt värna om då han menar att människans samhälleliga solidaritet på grund av ett alltjämt ökande administrativt inflytande över hennes livsvärld tillsammans med utvidgande marknader trängs undan och hennes handlingar i allt mindre grad styrs av en normativ moral grundad på medmänsklig förståelse.⁸⁷ Religionen utgör en motkraft till denna utveckling varför Habermas menar att det ligger i statens intresse att värna om de kulturella källor, såsom religion men även också tradition, från vilka människan hämtar inspiration för moral och solidaritet. Kampen för att bevara människans medmännisklighet och egenskap av ett förståelseorienterat djur tolkar jag vara centralt inom den senare Habermas tänkande där den kommunikativa etiken utgör den väg som måste vändas.

Denna medvetenhet kring ett effektiviserat men känslolokalt samhällsklimat menar Habermas präglar det *postsekulära samhället*. Det är därför viktigt att det offentliga ges möjligheten att införliva normativ kunskap från alla livsåskådningar, både religiösa och icke-religiösa för att skapa ett mer medmänskligt samhälle. Han menar att genom att se detta uppdrag som en läroprocess kan det profana och religiösa lära av varandra. För att detta skall vara möjligt krävs dock att livsåskådningarna samverkar med de av samhället, genom den kommunikativa etiken, proklamerade moraliska riktlinjerna och värdena såsom kravet på självreflexivitet samt hörsamheten av den andre. Detta är de regler som livsåskådningarna måste skriva under på för att ges möjligheten att agera offentligt och lämna den privata sfären för att istället själva ges chansen att påverka samhället i stort.⁸⁸ Genom att göra detta tillåter livsåskådningarnas anhängare samtals andra deltagare att granska den egna tron vilket är bra, framförallt om de själva inte klarar av att översätta sin tro till ett lättillgängligt och sekulärt språk. Detta då vad som krävs av de religiösa åskådningarnas deltagande i det offentliga samtalet, enligt Habermas, är en översättning till ett sekulärt språk.⁸⁹ Anledningen till detta är att vad som tas upp i det deliberativa samtalet måste vara så lättillgängligt som möjligt för alla inblandade att ta till sig. Habermas menar att religiösa människor här har en enklare uppgift att översätta och

⁸⁶ Habermas 2007, s. 12

⁸⁷ Habermas 2007, s. 37

⁸⁸ Habermas 2007, s. 36-38

⁸⁹ Habermas 2007, s. 58

anpassa sitt språk till en sekulär sfär än tvärtom då översättningen till ett religiöst förnuft ofta kräver både deltagande (då tro ofta är knutet till erfarenhet vilken du får från deltagande) och särskild kunskap, alltså en religiös praxis. Vad som är förnuftigt inom en viss religion måste därför många gånger levas för att kunna förstås. Att tvärtom anta att det religiösa förnuftet går att göra lika tillgängligt som det sekulära är enligt Habermas att ringakta innebörden av den privata religiösa erfarenheten, vilket är någonting han menar de flesta religiösa människor antagligen inte skulle kunna skriva under på. Därför menar Habermas att det sekulära språket är mer inkluderande än det religiösa och att den översättningsbörda som påläggs de religiösa i alla fall är mindre orimlig än hur det skulle vara om situationen var tvärtom.⁹⁰

Trots Habermas förklaringar ovan kvarstår en rimlig kritik, vilken han själv uppmärksammar, mot tanken om att religiösa budskap skall översättas då detta lär leda till att religiösa konfessioner blir alltmer passiva i det offentliga. Detta blir en konsekvens av de svårigheter som uppstår i översättningsprocessen de åläggs och den tunga arbetsbörda de troende får att argumentera för sin ståndpunkt med ett annat språk.⁹¹ Utifrån en presumptionistisk teoribildning kommer detta bli fallet då det sekulära målas upp som ”normaltillståndet” och det religiösa blir det andra, det vill säga det avvikande. Detta är ett resultat av den skillnad som finns mellan att kategorisera någonting som *inte* irrationellt eller rationellt (tills motsatsen bevisats). Stenmarks teori om att alla uppfattningar bör ses som rationella till dess att motsatsen har bevisats kan nämligen inte stödja att en viss sorts rationalitet, i detta fall den sekulära, skall användas som alltings måttstock, vilket troligtvis blir resultatet av att andra uppfattningar måste översättas till detta språk och utifrån det sekuläras premisser bedömas.⁹² Konsekvensen blir att de religiösa livsåskådningarna måste påbörja sitt agentskap i det deliberativa samtalet med att legitimera sig själva. Det krav en religiös tradition tillskrivs om att översätta sina argument till ett sekulärt språk för att kunna delta i det offentliga samtalet blir därför utifrån ett presumptionistiskt perspektiv detsamma som att frånta icke-sekulära traditioner deras rättighet att bedömas som rationella fram till dess att motsatsen bevisats. Den plattform som Habermas bygger upp med det deliberativa samtalet och den kommunikativa etiken blir således från detta perspektiv inte så neutral som Habermas tänker sig.

⁹⁰ Habermas 2011, passim, Bohman & Rehg 2014

⁹¹ Habermas 2007, s. 52

⁹² Stenmark 1994, passim

Denna asymmetriska påfrestning menar dock Habermas försvinner om vi utkräver av medborgaren en högre grad av självförståelse och reflexivitet vilket sker genom den kommunikativa etiken. Även de sekulära medborgarna måste nämligen tvingas ändra sina utgångspunkter från den omoderna uppfattningen att vetenskapens ljus tränger bort religionernas skuggor då ”bättre” bevis framläggs. En sådan uppfattning tenderar nämligen att bli synonym med det Stenmark kallar evidentialism och en sådan är inte mer rationell än en fundamentalistisk ståndpunkt, endast mer vetenskaplig. Detta då de båda traditionerna blint förlitar och anpassar sig efter ett särskilt ”bevis”. Denna sekulära uppfattning är enligt Habermas inte försvarbar och kräver en omorganisation, annars kommer aldrig en öppen demokratisk diskussion kunna föras då vissa utgångspunkter redan från början är stämplade som ”irrationella”.⁹³ Istället måste den sekulära medborgaren inse att det finns både kunskap och potential till sanning i andra livsåskådningar än de sekulära. Detta krav på en förändring bör inte enligt Habermas ses som mindre mödosamt än det arbete de religiösa traditionerna ges då de måste översättas till ett sekulärt språk.⁹⁴

Den moderna medborgaren måste därför inse sin egen begränsning och vara öppen och tolerant för andra åskådningar. Habermas skriver: *”Vad som förutsätts är en epistemisk attityd som framspringer ur en självkritiskt vunnen förvissning om det sekulära förnuftets gränser.”*⁹⁵ Genom dessa insikter ändras således den postsekulära individens fokus och betonar det rationella såsom olika kognitivt rimliga förklaringar istället för absolut sanna sådana. Denna uppfattning är närstående Stenmarks presumptionistiska utgångspunkt om att rationalitet är fränkopplat sanning och istället har med användbarhet och applicerbarhet för mänskligt utvecklande att göra. Därför måste ”sanningar” vara relevanta och användbara utifrån personens mål för att kunna vara rationella.⁹⁶ Detta görs genom att också avkräva en axiologisk och meningsgivande aspekt för en rationalitetsdefinition. Med utgångspunkt i denna kan sedan personens mål formuleras och det är utifrån hur ett visst beteende förmår att uppnå dessa som dess rationalitet kan bedömas. På så vis garanteras också att rationalitet inte likställs med den av Weber formulerade målrationaliteten vilken är problematisk för en människa att följa. Angående användbarhet och sanning tas en liknande sak upp hos Robert Nozick då han diskuterar det rationella i att följa ”tillräckligt sanna” sanningar vilka på bäst

⁹³ Habermas 2007, s. 66

⁹⁴ Habermas 2007, s. 67

⁹⁵ Habermas 2007, s. 67

⁹⁶ Stenmark 1994, s. 302

sätt uppfyller funktionen om att vara gynnsamma för människans överlevnad.⁹⁷ Med hänsyn till ovan argument tycks således den ”hårda” men också lättgripbara evidentialismen därför vara en alltför intellektuellt ohederlig ståndpunkt att stå fast vid idag.

Den omformulering till ett sekulärt språk som de religiösa livsåskådningarna avkrävs inom Habermas teori ger vidare upphov till frågan om vissa ting verkligen går att tala om med ett sekulärt språk och om därför inte viktiga insikter går förlorade längs vägen.⁹⁸ Dessutom formas hela den troendes värld efter dennes tro och politiska övertygelser kommer självklart vara avhängiga denna. Habermas menar därför att p.g.a. detta samt den ovan artikulerade kritiken kan det inte krävas av den troende att denne formulerar sitt politiska ställningstagande helt oberoende av sin livsåskådning. Han skriver ”*Av statsmaktens sekulära karaktär följer inte för varje medborgare personligen en omedelbar skyldighet att komplettera offentligt uttalade religiösa övertygelser med ekvivalenter på ett allmänt tillgängligt språk.*”⁹⁹ Däremot krävs detta av exempelvis politiker och andra offentliga personer som skall visa en neutralitet gentemot livsåskådningar.¹⁰⁰ Frågan är emellertid om inte ett problem kvarstår då auktoritetspersoner i det offentliga förbjuds ett annat språk än det sekulära? Enligt Habermas verkar dock detta problem gå att kringgå genom att individen har ett reflexivt förhållningssätt till sin tro och kan argumentera för den i sekulära termer. Om personen inte klarar detta kan de andra deltagarna i diskussionen tillsammans översätta meningen. Detta kommer enligt Habermas att ske naturligt då den demokratiska staten har ett intresse av att inkludera även religiösa röster i diskussionen för att undvika att gå miste om värdefulla meningsskapande källor.¹⁰¹ Habermas skriver:

Sekulariserade medborgare får, så länge de uppträder i sin roll som medborgare, varken principiellt fränkänna religiösa världsbilder en sanningspotential eller bestrida de troende medborgarna deras rätt att ge bidrag till offentliga diskussioner på ett religiöst språk. En liberal politisk kultur kan till och med av de sekulariserade medborgarna förvänta att de

⁹⁷ Nozick 1995, s. 112f

⁹⁸ Habermas 2007, s. 52

⁹⁹ Habermas 2007, s. 56

¹⁰⁰ Habermas 2007, s. 55

¹⁰¹ Habermas 2007, s. 57-58

deltar i ansträngningar att översätta relevanta bidrag från ett religiöst till ett offentligt tillgängligt språk.¹⁰²

Människor får alltså yttra sig offentligt i religiösa termer om de accepterar att andra människor översätter innehållet. Detta menar Habermas inte är någonting kontroversiellt då alla argument i en demokrati måste vara beredda på att granskas av andra.¹⁰³

Den största kritiken utifrån ett presumptionistiskt perspektiv gentemot Habermas modell för att bedöma och diskutera religiösa livsåskådningars rationalitet är att den bortser från människan faktiska situation. Den presumptionistiska teorin betonar nämligen hur människan är en begränsad varelse som stöter på olika problem såsom exempelvis lidande, död och meningslöshet i sin tillvaro. För att kunna överleva, eller mer korrekt leva (gott), måste människan därför finna sätt att hantera dessa problem. När en livsåskådningens rationalitet bedöms måste således dess förmåga att göra dessa problem förstådda och hanterbara för människan tas i beaktande.¹⁰⁴ Därför måste religiösa livsåskådningars mål och funktioner iakttas. Hos Habermas bedöms uppfattningar också utifrån dess mål och funktioner då människorna kommer överens om vad de vill ha eller behöver. Dessa är dock i alltför liten grad sammanlänkande med människans faktiska situation och hennes praktiska behov utifrån ett presumptionistiskt perspektiv. Denna teori menar att människan just för att hon är människa har vissa givna behov såsom bland annat näringsintag, säkerhet och kärlek tillsammans med de ovan nämnda mer abstrakta behoven.¹⁰⁵ En livsåskådning behöver därför inte accepteras av andra som rationell så länge den uppfyller dessa funktioner (tillsammans med de andra presumptionistiska kraven) för att ses som rationell. Detta gäller givetvis även för sekulära livsåskådningar. Habermas gör sig därför enligt Stenmarks teori skyldig till misstaget att utforma en definition av rationalitet som i alltför liten grad tar hänsyn till människans faktiska livssituation.

¹⁰² Habermas 2007, s. 39

¹⁰³ Habermas 2007, s. 59f

¹⁰⁴ Stenmark 1994, s. 277, 289

¹⁰⁵ Stenmark 1994, s. 299f

Sammanfattningsvis kan vi iaktta vissa meningsskiljaktigheter mellan Stenmark och Habermas när det kommer till synen på religionernas rationalitet. Båda tillskriver dock religionerna en viktig roll i dagens samhälle inte minst genom dess förmåga att förmedla och skapa mening. Habermas uppfattar de religiösa kunskaperna med dess moraliska riktlinjer och fokusering på solidaritet som en välbehövlig kraft i ett samhälle där människors livsvärld mer och mer kommit att bestämmas utifrån en teknisk, effektiviserad och mekanisk systemvärld. Han kräver dock av religionernas kunskaper att dessa måste formuleras i ett mer inkluderande och sekulärt språk om de önskar delta i samhällsbygget. Utifrån Stenmarks presumptionistiska perspektiv blir detta detsamma som att frånta de religiösa traditionerna dess rätt att antas rationella till dess att motsatsen bevisats. Den religiösa människan tvingas nämligen legitimeras sin uppfattning och mot en annan traditions (den sekulära) rationalitet bedömas innan dennes argument kan tas med i samtalet. Trots Habermas försök att lösa denna problematik genom att tillskriva den demokratiska staten som sådan och det deliberativa samtalet speciellt ett ansvar att hjälpa den religiösa människan i dennes översättningsprocess kvarstår vissa bekymmer med Habermas teori. Dessa kommer jag att ta upp i uppsatsens diskussionsdel. Av den analys som gjorts ovan följer att Stenmark bättre lyckas formulera en teori som tillskriver religionen rationalitet än vad Habermas gör. Detta inte minst då presumptionismen fokuserar på människans faktiska förhållanden och utifrån hennes behov, av bland annat hanterbarhet av existentiella frågor, bedömer livsåskådningars rationalitet beroende på hur väl livsåskådningarna tillfredsställer dessa behov. Att tillfredsställa dessa behov är någonting som religiösa traditioner många gånger lyckas bra med varför Stenmark anser dem rationella. De båda är dock överens om att rationalitet måste fränkopplas de krav på absolut sanning som länge av den evidentialistiska skolan artikulats. Vad som är absolut sant är inte längre särskilt relevant, då de båda menar att det kan existera flera olika ”sanningar” samtidigt och att en ensam universell a priori sanning är ouppnåelig. Istället blir därför användarvänliga och gripbara, om dock tillfälliga, sanningar de som är rationella att föredra.

7.4. En pluralistisk universalism?

I den sista analysdelen skall jag nu diskutera de möjligheter som inom Habermas och Stenmarks teorier finns för ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle. Detta för att belysa i vad mån deras uppfattningar om rationalitet möjliggör olika livsåskådningars samexistens.

Mångkulturalism syftar till förekomsten av olika traditioner men behandlas i denna uppsats i synnerhet med fokus på olika livsåskådningar. Alltså olika sekulära och religiösa livsåskådningar och tillhörande gruppers samexistens i det moderna västerländska samhället. När det handlar om mångkulturalism kommer i vanlig ordning frågan upp hur kulturella rättigheter skall ställas mot individuella, av den demokratiska staten garanterade, rättigheter. Många gånger kommer de kulturella grupprättigheterna att inskränka de individuella, varför livlig debatt har förts inom ämnet.¹⁰⁶ Förespråkarna för vikten av kulturella rättigheter kräver att individerna som uppbär minoritetstraditioner också skall ha rätt att reproducera sina livsåskådningar.¹⁰⁷ Hur dessa utformas kan dock bli problematiskt. Habermas återger:

Kollektiva rättigheter som stärker en grupp, inte för att främja de enskilda medlemmarnas kulturella rättigheter utan för att, också över huvudet på medlemmarna, direkt stödja den kollektiva kulturella bakgrundens fortbestånd, rymmer en potential av gruppinternt förtryck...¹⁰⁸

Habermas menar att eftersom en kultur inte av sig själv kan säkra sin överlevnad utan behöver människor som självständigt analyserar och väljer bör inte gruppers överlevnad tvingas fram genom olika kollektiva rättigheter. Istället bör dessa grupper utveckla egna kognitiva potentialer för att på så vis övertyga adressaterna om värdet av att just deras traditioner förs vidare. En konsekvens av detta blir då att traditionens fortbestånd endast kan säkerställas genom att individens rättigheter respekteras eftersom det är just individerna som skall ges möjligheten att välja att tillhöra en viss uppfattning.¹⁰⁹ Görs detta blir således livsåskådningen förenlig med Habermas demokratiska principer vilket kommer gynna traditionen själv då det avgörande för en kulturell grupps fortbestånd, enligt Habermas, är dess förmåga att uppmuntra ett inre "spelrum" och självreflexivitet samtidigt som den håller en öppen attityd mot omvärlden och låter sina anhängare självständigt välja färg. En isolerad grupp kommer således, i dagens sociala globaliserade era, inte att lyckas överleva.¹¹⁰ Därför skriver han att *"Testet på en kulturell traditions livskraft består i sista hand i att de utmaningar som möter*

¹⁰⁶ Habermas 2007, s. 127ff

¹⁰⁷ Habermas 2007, s. 132

¹⁰⁸ Habermas 2007, s. 137

¹⁰⁹ Habermas 2007, s. 138

¹¹⁰ Habermas 2007, s. 139

den uppväxande förvandlas till lösbara problem i dess ljus”¹¹¹ Utifrån en presumptionistisk utgångspunkt kan detta likställas med en livsåskådningens potential att ta sina anhängare igenom de tidigare nämnda *situations of resistance* vilka kan ses som olika test för åskådningens fortbestånd. Livsåskådningen möter här på olika motargument och måste utveckla och förfinas sina egna argument för att lyckas hålla kvar sina anhängare. Det är vid dessa tillfällen som en åskådningens rationalitet på riktigt testas och möjligtvis revideras eller går under för en mer användbar sådan.¹¹²

Enligt ett liberalt individuellt perspektiv såsom det som förespråkas inom den kommunikativa etiken menar Habermas att grupp rättigheter som är utformade efter den demokratiska medborgarens jämlikhetsaspekt inte kan stå i kontrast mot gruppmedlemmens enskilda rättigheter.¹¹³ Habermas skriver: ”Enligt liberalt synsätt är nämligen en grupps rättigheter bara legitima när de kan förstås som *derivativa rättigheter*—i bemärkelsen att de kan härledas ur de enskilda gruppmedlemmarnas kulturella rättigheter.”¹¹⁴ Habermas menar därför att de problem som kan uppstå i ett mångkulturellt samhälle bör lösas genom en ökad solidaritet för ”de andra”. Den demokratiska processen skall därför knytas till universalistiska regelverk och författningsprinciper såsom mänskliga rättigheter vilka hör samman ”den andres” rättigheter. Om sedan de enskilda gruppernas viljor kan återknytas till dessa principer kommer även deras praktiker kunna legitimeras.¹¹⁵ Grunden att återkoppla mot måste dock vara den demokratiska författningsprincipen då det är dess reflexiva utformning som garanterar en kulturell likabehandling och solidaritet. Habermas skriver:

Den ur sin naturrättsliga petrifiering frambrutande idén om lika friheter för alla antar under autonomiseringsprocessen reflexiv gestalt. Den manar deltagarna i den demokratiska processen att överta varandras perspektiv, söka efter generaliserbara intressen och därigenom tillerkänna varandra de rättigheter som projektet med en frivillig och självbestämmande av fria och jämlika medlemmar av en rättsgemenskap kräver- och det mot bakgrund av skiftande historiska omständigheter.¹¹⁶

¹¹¹ Habermas 2007, s. 138

¹¹² Stenmark 1994, s. 250

¹¹³ Habermas 2007, s. 135f

¹¹⁴ Habermas 2007, s. 136

¹¹⁵ Habermas 2007, s. 109

¹¹⁶ Habermas 2007, s. 111

Habermas menar att detta kommer att avgränsa medborgarnas medlemskap från bland annat rasistiska och fundamentalistiska traditioner vilka inte är förenliga med ovan krav. Samt ett rättighetsbegränsande hos de individer som inte kan leva upp till medborgarrollens plikter, till exempel omyndiga barn.¹¹⁷ Habermas menar att de normer som skall gälla bör rättfärdigas genom att beslut tas utifrån ett iakttagande av all relevant information genom en demokratisk process som tar hänsyn till alla berörda. På detta sätt kommer nämligen de normer som skapas att ta hänsyn till de olika individuella kontexter som finns. En sådan pragmatism krävs för att kunna rättfärdiga "universella" principer vilket är vad den kommunikativa etiken önskar göra.¹¹⁸ Detta ger i offentligheten upphov till läroprocesser mellan olika traditioner och skapar en ökad kunskap om jämlikt behandlade. Vad som för detta krävs är återigen en hörsamhet mot "den andre" och en egen självreflexivitet. Det finns här en kritik som Habermas uppmärksammar vilken riktar sig mot den demokratiska statens påstådda neutralitet och menar att vi inte kan veta om de principer vi utformar idag inte tar miste och faktiskt missgynnar vissa individer när vi i framtiden tittar tillbaka. Varför vi bara kan sträva efter neutralitet men aldrig säkerställa den.¹¹⁹ Habermas menar dock att denna insikt om vår egen felbarhet inte helt och hållet behöver relativisera våra sanningsanspråk. Bara för att ett visst sökande efter kunskap retrospektivt visade sig fruktlöst behöver vi inte ge upp tanken om att nå kunskap rent allmänt. Kritiken föder dock tanken att även de formuleringar av jämlikhet som idag görs i efterhand kommer framstå som icke-neutrala.¹²⁰ Jag tolkar Habermas här stå för en åsikt att det är av våra fel vi lär oss och kan korrigera våra misstag varför vi inte skall misströsta för denna kritik.

Varför Habermas teori i praktiken dock inte förespråkar en pluralism är då han tänker sig att det deliberativa samtalet kommer leda till konsensus. Detta då deltagarna i samtalet kommer göra samma slutledningar och gemensamt komma fram till ett beslut. Detta menar Stenmark är en omöjlighet då varje människa är situerad i en särskild kontext och innehar olika förutsättningar. Att med detta i beaktande tänka sig att alla dessa olika människor skulle enas om en och samma uppfattning är enligt honom inte bara orimligt utan också irrationellt. Detta

¹¹⁷ Habermas 2007, s. 119

¹¹⁸ Habermas 2007, s. 124f

¹¹⁹ Habermas 2007, s. 120

¹²⁰ Habermas 2007, s. 120f

då människan i sitt tänkande måste ses som påverkad av sin kontext. Att en viss människa med särskilda förutsättningar, påverkad av en särskild kontext skulle ha samma livsåskådning och göra samma slutledningar som en annan människa med vitt skilda förutsättningar kommen från en helt annan kontext vore av denna person enligt Stenmark irrationellt.¹²¹ Vi måste därför utifrån ett presumptionistiskt perspektiv uppmärksamma den roll som tradition och kontext spelar på människors handlande och beslutsfattande. Detta betyder dock inte att vad som är rationellt är helt avhängigt kontexten såsom kommunitarianerna hävdar. Presumptionismen förklarar nämligen att bara för att hur själva slutledningarna görs kan variera mellan olika traditioner betyder inte detta att naturen eller logiken bakom slutledningar i mer övergripande lag är olika. Vad som istället upplevs är endast en skillnad inom en viss nivå av rationalitet.¹²² Vi måste här se till den åtskillnad som inom presumptionismen görs mellan *att tro rationellt* och *vad som är rationellt att tro*. Det Habermas verkar mena är att vad som är rationellt att tro kan vara universellt genom ett konsensusbeslut. Det är detta som presumptionismen ställer sig mot då denna teori menar att vad som är rationellt att tro alltid beror på kontext och person. Det är att tro rationellt som Stenmark istället menar är universellt, det vill säga att följa vissa standard för att resonera rationellt.¹²³

En annan fördel med presumptionismen ifråga om skapandet av ett mångkulturellt samhälle är de konsekvenser som uppstår då livsåskådningar antas rationella till dess att motsatsen bevisats. Detta blir ett resultat av att argumentets roll i denna teori är negativ. Som visats i förra delen riskerar Habermas krav på en översättning från ett religiöst till ett sekulärt språk att göra det sekulära till alltings mått. Den plattform som i och med det deliberativa samtalet skapas blir således inte neutral och religiösa livsåskådningar tillåts bara delta i samhällets offentlighet i den mån de kan formulera sig i ett sekulärt språk, eller helt låta sina tankar fritt behandlas av de andra samtalsdeltagarna om de inte själva kan utföra denna översättning. Enligt ett presumptionistiskt perspektiv likställdes detta krav med att inte tillåta icke- sekulära livsåskådningar inneha sin rätt att antas rationella till dess att motsatsen visats.¹²⁴ Detta får också konsekvenser gällande möjligheterna till skapandet av ett pluralistiskt samhälle. En presumptionistisk grundinställning har bättre potential att lyckas införliva flera olika sorters livsåskådningar som jämlika då dess första antagande alltid är ett accepterande. Den funna

¹²¹ Stenmark 1994, s. 408-410

¹²² Stenmark 1994, s. 408-410

¹²³ Stenmark 1994, s. 268f

¹²⁴ Stenmark 1994, s. 247- 249

skeptiska grundinställning inom Habermas teori lämnar liten möjlighet för ett helt och hållet jämlikt bemötande mellan olika livsåskådningar på grund av det krav på anpassning som där finns. Frågan är dock om inte implikationerna från Stenmarks teori är alltför idealiserade för att vara praktiskt genomförbara? Detta kommer diskuteras mer i diskussionsdelen.

Sammanfattningsvis kan vägen mot ett pluralistiskt samhälle ses vara den fråga som skiljer de två tänkarna åt mest. Enligt Habermas garanteras mångkulturalismen bäst genom att se till individuella rättigheter och låta alla traditioner legitimera sig utifrån de principer som den demokratiska staten proklamerat. Det kan liknas vid en slags konformitet vad gäller grundvärderingarna men att det mest ytliga tillåts variera. Detta kritiserar utifrån ett presumptionistiskt perspektiv för att i alltför stor grad tvinga livsåskådningar att anpassa sig till en västerländsk och sekulär standard. Det som finns kvar är således ingen faktiskt pluralism då ingen tillåts att vara annorlunda på grund av den strävan efter konsensus som finns hos Habermas. Denna strävan är också en stor skillnad mellan traditionerna. Medan Habermas menar att konsensus går att nå genom att följa den kommunikativa etikens regelverk menar Stenmark att detta i realiteten är en omöjlighet. Att tänka sig att människor från olika kontexter med olika förmågor alla skall enas om *vad som är rationellt att tro* är enligt honom i själva verket irrationellt.¹²⁵

Trots detta görs en likhet, som varit genomgående i detta arbete, i detta kapitel särskilt explicit. Båda traditionerna placerar nämligen en öppenhet och hörsamhet gentemot den andre som oerhört centralt. Hos Habermas förordas dessa principer då de ses som grunden för den demokratiska staten. Därför måste medborgaren fostras med dessa åskådningssätt för att deras egna rättigheter skall kunna garanteras. Olika grupperns traditioner, såsom religiösa sådana, måste därför också anamma dessa principer för att anses vara rationella men även för att ha möjligheten att överleva i dagens samhälle. Finns inte denna öppenhet riskerar nämligen dessa grupper att förlora anhängare då de inte förmår anpassa sig till den faktiska tillvaron.¹²⁶ Utifrån det perspektiv Stenmark förespråkar kan denna öppenhet förstås som en livsåskådnings förmåga att hantera olika *situations of resistance*. Inom båda teorierna får således hörsamheten mot den andre och dennes argument en avgörande roll för deras potentialer till rationalitet. Åsikterna testas och revideras om behövt för att passa

¹²⁵ Stenmark 1994, s. 268f

¹²⁶ Habermas 2007, s. 138f

människans verklighet. För att detta skall vara möjligt krävs att andra livsåskådningar ges möjligheten att yttra sig och argumentera för sin sak. Isolerade grupper kan därför inte från något håll försvaras. Istället förespråkas en öppen dialog.

8. Sammanfattning

Syftet i denna undersökning har varit att undersöka ett urval av Habemas texter och jämföra dessa med den av Stenmark formulerade presumptionistiska teorin. Detta har gjorts med särskilt fokus på synen av rationalitet och dess koppling till religion samt i vad mån de bägge teorierna ger utrymme för ett pluralistiskt samhälle. Vad som framkommit i detta arbete är att det finns både likheter och skillnader mellan de två teoretiska ramverken. En av de mest markanta skillnaderna är gällande en så kallad konsensusuppfattning. Habermas menar att en sådan är positiv då den är resultatet av en väl fungerande demokratisk process där de delaktiga har förstått vilka alternativ som finns och enats om det som är bäst. Stenmark menar istället att en sådan gemensam slutledning inte bara är omöjlig utan av de delaktiga även irrationell då de kommer från olika kontexter och har olika förutsättningar. Detta får framförallt effekter för möjligheten till en pluralistisk samhällsordning. Stenmarks teori verkar i större mån förordas ett mångkulturellt samhälle, inte minst med hänsyn till religionens plats i offentligheten. Detta då presumptionismen behandlar olika rationaliteter mer jämlikt. En annan påfallande skillnad är vilken roll argumenten får i relation till det rationella. Hos Habermas används argument för att legitimera den egna rationaliteten och visa att den egna uppfattningen *inte* är irrationell. Detta måste göras genom ett sekulärt språk som på så vis kan ses bedöma en traditions rationalitet inom samhällets offentlighet. Utgångspunkten är här att alla traditioner kan ha en potential till rationalitet och därför från början *inte* kan anses irrationella. Stenmark menar istället att varje tradition måste antas vara rationell till dess att motsatsen bevisats. Detta utgör en viktig skillnad mellan teorierna i de grundantaganden som görs om rationalitet. Att en livsåskådning inom presumptionismen, till skillnad från hos Habermas, inte behöver legitimera sig själv genom ett sekulärt språk bidrar till att i större utsträckning inbegripa också religiösa livsåskådningar i definitionen av rationalitet.

Trots olikheter kan båda författarna ses stå för en viss fränkoppling mellan rationalitet och ”absolut sanning”. Ingen av teorierna menar att en livsåskådningens rationalitet skall bedömas utifrån hur ”sann” den är. Istället är det relevanta hur användbar en viss uppfattning är. Hos

Habermas avgörs detta genom att den kan formuleras lättförståeligt och tillgängligt för deltagarna i samtalet och hos Stenmark genom att uppfattningen på gott sätt uppfyller sin funktion att hjälpa människan att utröna de existentiella spörsmål som hon stöter på i sin roll som just människa. Slutligen kanske den största likheten mellan teorierna är den centrala roll som öppenhet och hörsamhet gentemot andra livsåskådningar får. De menar nämligen att det endast är genom iakttagandet av dessa principer som en tradition kan bedömas rationell.

9. Diskussion

I denna del kommer jag att ytterligare diskutera några nedslag från analysen. Först och främst kommer det samband som finns mellan att något är rationellt och att något *inte* är irrationellt att diskuteras. Därefter tas den översättningsprocess som Habermas ålägger religiösa livsåskådningar och vad detta får för konsekvenser för det offentliga samhället upp för att slutligen följas av en kort diskussion gällande individuella kontra grupprättigheter. Efter denna diskussion kommer jag att avslutningsvis uppmärksamma vad en potentiell fortsatt forskning skulle kunna fokusera kring.

Angående den ovan funna likheten mellan presumptionismen där en åsikt skall antas rationell och Habermas teori där en åsikt inte kan anses irrationell förrän den granskats vill jag här hävda att det finns en skillnad. Det är nämligen inte samma sak att utgå från att en uppfattning *är* rationell som att utgå från att den *inte* är irrationell. Som både Habermas och Stenmark poängterat föds vi alla in i en gemenskap som kommit att forma oss. När vi beger oss mot det deliberativa samtalet kommer vi därför redan vara påverkade och många gånger ha en förutbestämd uppfattning om vad som är rationellt. Om vi utgår från att alla uppfattningar är rationella kommer vi troligtvis i mindre grad att mäta andra uppfattningar mot vår egen förbestämda idé än om utgångspunkten är att ingen uppfattning är irrationell. Risken vill jag nämligen påstå finns hos Habermas att om vår utgångspunkt endast är att andra uppfattningar *inte* är irrationella kommer de ständigt att bedömas efter hur lika våra egna de är. Eftersom det förhärskande språket inom det deliberativa samtalet också är sekulärt ökar chansen att den ”neutrala” norm vilken de andra uppfattningarna kommer att bedömas utefter blir entydigt sekulär och naturvetenskaplig. Ett presumptionistiskt grundantaganden är troligtvis därför mer accepterande och tolerant mot andra uppfattningar än Habermas *inte*-irrationella-antagande.

Att någonting mot denna bakgrund inte ses som irrationellt är därför inte detsamma som att det ses som rationellt. Resultatet av ett icke- irrationellt grundantagen lär resultera i att flertalet livsåskådningar går en svårare väg till mötes för att vinna gehör i det offentliga samtalet än om utgångspunkten varit presumptionistisk och accepterande. Detta då de har att göra upp med de i samhället och det deliberativa samtalet förhärskande metamentaliteterna varför utgångspunkten i ett sådant deliberativt samtal inte blir särskilt neutral. Självklart kan ingen vara helt objektiv, men med en grundinställning som istället är accepterande ges fler livsåskådningar, framförallt minoriteter, en bättre möjlighet att utöva inflytande i samhället och argumentera för sina åsikter. Vidare vill jag hävda att skillnaden mellan de två teorierna också får konsekvenser för hur många livsåskådningar människan samtidigt kan hålla. Habermas teori verkar utgå från att människan har en ensam livsåskådning utifrån vilken alla hennes beslut och handlingar tas. Principer för hennes handlande måste således gå att härleda från denna livsåskådning som i sin tur skall härledas från det deliberativa samtalet. Detta stämmer inte särskilt väl överens med den faktiska människans reella situation då hon ofta håller flertalet åskådningar och principer samtidigt vilka alla gånger inte är förenliga med varandra. Ur Habermas perspektiv skulle således människan i mycket av sitt handlande anses som irrationell. Detta stämmer med den av Stenmark framhållna kritiken om att filosofiska formuleringar av rationalitet ofta glömt bort att ta människans faktiska situation i beaktande. Presumptionismens grundantaganden om acceptens tillåter därför människan trots hennes mångfald av åskådningar och potentiella motsättningarna mellan dessa att vara en rationell varelse.

Härnäst skall jag ytterligare diskutera den problematik som uppstår då religiösa livsåskådningar åläggs en översättningsprocess till ett sekulärt språk. Som i analysen redogjorts för riskerar detta krav utifrån ett presumptionistiskt perspektiv att religiösa livsåskådningar förlorar sin rätt att antas rationella fram till dess att motsatsen bevisats. Detta då den religiösa åskådningen måste formulera sig och bedömas utifrån en annan traditions åskådning, det vill säga den sekulära. Habermas försöker som tidigare nämnts lösa dessa problem genom att hävda att endast personer med offentliga uppdrag, som måste hålla sig neutrala, måste göra denna översättning. Vidare ämnar han kringgå problemet genom att tillskriva den demokratiska staten och det deliberativa samtalet ett ansvar att lyssna till och översätta religiösa budskap till ett sekulärt språk om de religiösa traditionerna inte själva förmår göra detta. Jag menar att problemet alltså finns kvar. Detta då insatsen och

relationen mellan olika åskådningar blir asymmetrisk. De religiösa traditionerna är nämligen beroende av det sekulära språket och att det innehåller ett stort nog förråd för att kunna formulera de religiösa budskapen i ett sekulärt språk. Om inte detta går att göra blir de religiösa traditionerna istället beroende av en sekulär tolkning av dess egen lära vilken kommer göras i det deliberativa samtalet. Icke-sekulära livsåskådningar har därför allt att förlora på en implementering av Habermas teori då deras talan riskerar att helt tystas. När inte heller olika offentliga auktoritetspersoner får förknippas med en religiös livsåskådning sänder också detta signaler om vad som anses lämpligt och rationellt i det offentliga rummet.

Frågan är dock hur dessa problem skall lösas. Möjligtvis är Habermas krav om en översättning till ett lättillgängligt sekulärt språk det *minst* dåliga alternativet. Måhända att det inte är neutralt och att det ställer asymmetriska arbetsuppgifter mellan sekulära och religiösa livsåskådningar men det skapar åtminstone ett samtal. Det hade inte varit bättre om det istället fanns ett virrvarr av olika språk som inte kunde förstå varandra. De argument som Habermas lyfter för varför det språk som talas på denna offentliga arena (det deliberativa samtalet) bör vara sekulärt visar också på de svårigheter som finns att låta ett religiöst språk där vara rådande. Den relativa börda som religiösa traditioner åläggs lär vara mindre än den sekulära traditioner åläggs om de skulle översättas till ett religiöst språk. Inte minst då det västerländska moderna samhället, som i denna uppsats har behandlats, redan inkluderar flertalet religiösa kunskaper. Habermas ger bland annat exemplet på hur de mänskliga rättigheterna går att härleda från den judisk-kristna läran. Därför finns det möjligtvis ett potentiellt språkförråd inbyggt i samhället. Frågan är dock om inte Habermas teori är ofullständig då den inte tar hänsyn till att det kan komma ”nya” religiösa livsåskådningar med helt annorlunda språk. Jag själv anser däremot inte att presumptionismen på tillfredställande vis lyckas lösa de problem som uppstår med Habermas teori gällande mångkulturalism och religionens tillbakatryckta roll i samhället. Detta blir fallet då presumptionismen framförallt fokuserar på generella filosofiska frågor och inte i särskilt stor mån politiskt teori och samhällsvetenskap. På grund av detta blir presumptionismen trots sina stora förtjänster någonting som är svårt att använda sig av i ett större perspektiv än för den egna personen. Jag upplever heller inte detta vara Stenmarks mål med teorin varför det möjligtvis är orättvist att jämföra den med en politisk teoretiker så som Habermas. Däremot tror jag att det deliberativa samtalet lättare kan nå sina mål om öppenhet och hörsamhet om dess deltagare har en presumptionistisk grundinställning. En sådan allians skulle möjligtvis kunna se till att det

sekulära språket som används också lyckas införliva ”nya” livsåskådningars uttryckssätt så att dessa får ett ordförråd att använda sig av i det offentliga.

Detta för oss in på frågan om individuella och kollektiva rättigheter. Om vi likt Habermas tänker oss att grupprättigheter bottenar i individens rättigheter att bibehålla en för denne önskad gruppsidentitet kommer vi märka att denna grund också kommer gå emot gruppmedlemmarnas krav. Detta eftersom då kulturella traditioner förs vidare av individer och av dessa reproduceras måste kravet på kulturella rättigheter förstås utifrån dessa individers roll som rättspersoner vilket får sin kraft utifrån principen om människovärdets okränkbarhet och alltså individuella rättigheter. I detta menar Habermas finns krav om ett medborgerligt integritetsskydd, tillgång till de sociala relationer, traditioner, erkännande relationer och kommunikationsmönster som behövs för att reproducera och utveckla den egna identiteten. Men om grupprättigheterna i grunden alltså bygger på olika individuella rättigheter är svärdet tvåeggat. Detta då konsekvensen blir att samma princip som kan rättfärdiga en tradition kan komma att illegitimera en annan om denna inte tar hänsyn till de andra individuella rättigheter som förutsätts i människovärdets princip. Denna princip, grundad i individuella rättigheter, ställs som alltings mått och väger tyngre än kollektiva rättigheter då det är denna som från början gett upphov till att de kollektiva rättigheterna ens kan formuleras.

Vi kan också fråga oss vems rätt det egentligen handlar om när vissa kollektiva rättigheter står i konflikt med individuella rättigheter. Är det verkligen barnens omtanke som åsyftas eller föräldrarnas önskan om att reproducera sin egen identitet? Är det inte bättre att istället förordas en sådan öppenhet så att barnen själva kan välja? Förespråkarna hade här kunnat svara att det inte finns någonting neutralt i detta då barnen i så fall skulle bli tydligt inspirerade av en sekulär tradition vilken är förhärskande i det västerländska samhället. Denna kritik skulle dock kunna mötas genom att argumentera för att trots att det demokratiska samhället inte är neutralt och möjligtvis uppmuntrar till en sekulär livsåskådning är inte detta alltigenom negativt då denna modell främjar människan till en större öppenhet och reflexivitet än vad många traditionalistiska uppfattningar gör. Det blir alltså återigen frågan om att välja det minst dåliga där jag själv, påverkad av min situation och mina förutsättningar, väljer att framhålla individens rättighet framför gruppens.

Jag har under detta arbetes gång kommit till den ambivalenta uppfattningen att den presumptionistiska synen på rationalitet är att föredra på individnivå. Inte minst då den lyckas med att ta i beaktande människans faktiska verklighet och ger henne möjligheten att vara rationell i sitt vardagsliv. Å andra sidan anser jag att Habermas teori för hur samhället bör organiseras på bättre vis lyckas skapa en rent praktiskt genomförbar samhällsmodell. Möjligtvis är dessa uppfattningar inte helt förenliga men som presumptionisten i mig säger är detta helt rationellt.

Avslutningsvis skulle jag vilja belysa vad en fortsatt forskning inom området kunnat fokusera kring. Detta arbete har varit utformat på så vis att presumptionismen använts som ett bollplank för att genom en dialog kritiskt granska Habermas teori. Till vidare forskning hade det varit av intresse att i större grad kritiskt granska presumptionismen. Framförallt vore det intressant att göra detta från ett kommunitaristiskt perspektiv. Detta då ett sådant väl skulle kunna fokusera på det som Stenmark benämner som *att tro rationellt* och analysera om dessa standard verkligen är universella.

10. Källförteckning

Benhabib, Seyla (1994). *Autonomi och gemenskap: kommunikativ etik, feminism och postmodernism*. [Ny utg.] Göteborg: Daidalos

Bohman, James & Rehg, William (2014). *Jürgen Habermas*. [Först publicerad 2007] The Stanford Encyclopedia of Philosophy (elektronisk).
<http://plato.stanford.edu/entries/habermas/#DiaBetNatRel> hämtad 2015-11-03

Butler, Judith, Mendieta, Eduardo & VanAntwerpen, Jonathan (2011). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press

Egidus, Henry. *Psykologilexikon*. Natur och Kultur, (elektronisk)
<http://www.psykologiguiden.se/www/pages/?Lookup=rationalitet> hämtad 2015-10-27

Fridlund, Patrik ”Religion in the public sphere” i Arthur, James (red.) (2013). *The Routledge international handbook of education, religion and values*. Abingdon, Oxon: Routledge

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

Hansson, Martin (1985). *Rationalitet och samhällelig rationalisering: rationaliseringsbegreppet hos Weber och Habermas*. Göteborg: Sociologiska inst., Univ.

Kristensson Ugglå, Bengt (2002). *Slaget om verkligheten: filosofi, omvärldsanalys, tolkning*. Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion

MacIntyre, Alasdair C. (1988). *Whose justice? Which rationality?*. London: Duckworth

Nationalencyklopedin, Max Weber.
<http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/max-weber> (hämtad 2015-11-19)

Nationalencyklopedin, rationalitet.
<http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/rationalitet> (hämtad 2015-10-26)

Nordin, Svante (2011). *Filosoferna: det västerländska tänkandet sedan år 1900 : [Nietzsche - Freud - Bergson - Sorel - Russell ...]*. Stockholm: Atlantis

Nordin, Svante (2013). *Filosofins historia: det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. 3., [rev.] uppl. Lund: Studentlitteratur

Nozick, Robert (1995). *The nature of rationality*. Princeton: Princeton University Press

Rescher, Nicholas (1993). *Pluralism: against the demand for consensus*. Oxford: Clarendon Press

Stenmark, Mikael (1994). *Rationality in science, religion and everyday life: a critical evaluation of four models of rationality*. Diss. Uppsala: Univ.

Weber, Max (1996). *Religionen, rationaliteten och världen*. Översättning av Agne Lundquist
Lund: Argos

Wilhelmi, Juan (1991). *Språk och rationalitet: en kritisk kommentar till Habermas språkfilosofi*. Uppsala: Univ.

Wright, Georg Henrik von (1988). *Vetenskapen och förnuftet: ett försök till orientering*. [Ny utg.] Stockholm: MånPocket