

Nutida exempel på vetenskaplig öppenhet för det andliga

Bo Dahlin

Pär Granstedt har i sin inledning ovan beskrivit vad jag skulle vilja kalla ”positivismens spöke”. För ”där inga gudar är härskar spöken”, som Novalis lär ha sagt. Den logiska positivismen – eller empirismen, som den också benämndes av Wienskolans företrädare – är som explicit uttalat vetenskapligt paradigmtämligen dött i *forskarvärlden*. Det gäller särskilt inom humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning. Inom dessa områden har det utvecklats många olika paradigmsom tar avstånd från positivismen. Här dominerar istället vad Ergas (2016) kallar ett ”kantianskt metaparadigm” (mer om detta nedan). Det är ett samlingsnamn för olika förhållningssätt som – förutom kantianism – har inslag av materialism och agnosticism; eller att man helt enkelt lämnar frågan om det andligas verklighet därhän. Uppfattningen att forskning bara handlar om det kvantitativt mätbara har man dock sedan länge övergivit. Inom naturvetenskapen å andra sidan bryr man sig generellt sett inte särskilt mycket om inom vilket paradigm man arbetar, man bara ”forskar på”. Kvantitativa mätningar spelar förvisso en stor roll, men även t ex spekulationer om parallella universum; en hypotes som man inte (åtminstone inte än) funnit något sätt att pröva empiriskt och som väl därför måste betraktas som ren metafysik enligt positivismens kriterier.

Likväl kan man, menar jag, tala om ett positivistiskt spöke som fortlever inom sociala verksamheter utanför akademien och forskarvärlden. Det beror på att positivismens antimetafysiska mätbarhetsparadigm passar som handen i handsken med ett element i neoliberalismens ideologi, nämligen idén om ”mål- och resultatstyrning”.¹ Ska man styra genom mål och resultat bör man se till att det inte är alltför besvärligt att *mäta* resultaten, d v s *målen* måste vara enkla att kvantifiera. De måste vara entydiga och de får inte handla om metafysiska kvaliteter som vi inte enkelt kan observera med våra sinnen. I annat fall uppstår tolkningsproblem, vilket leder till tidskrävande diskussioner, som i värsta fall aldrig tar slut. I det avseendet kan man säga att positivismen fortlever i vårt samhälle, men på en outtalad, oreflekterad och icke-diskursiv nivå.

¹ Även den marxistiska ideologin tog upp positivistiska idéer, t ex uppfattningen att det finns objektiva lagar som styr samhällsutvecklingen och avståndstagandet från all metafysik.

Inom akademien – särskilt inom humaniora och samhällsvetenskap – finns det emellertid många exempel på individer eller grupper av forskare som bejaktar det andliga. De är fortfarande i minoritet och har ringa inflytande på forskningen i stort. Men man kan ana att deras antal växer. Inom olika vetenskapsgrenar verkar man bli mer och mer medveten om de anomalier som finns i den etablerade vetenskapliga kunskapsmassan. Detta är, enligt Kuhns (1962) teori om paradigmskiften, ett tecken på att ett sådant skifte är på gång. Jag ska här bara beskriva ett urval av denna paradigmbrytande forskning.

Edmund Husserls affirmation av det andligas realitet

Jag börjar med ett exempel som ligger nästan ett sekel tillbaka i tiden men som förtjänar att lyftas fram på grund av dess betydelse för den påföljande utvecklingen inom filosofi/humaniora och samhällsvetenskap. Det handlar om Edmund Husserl, grundaren av den fenomenologiska rörelsen inom vetenskapsfilosofin. Husserl höll 1935 en föreläsning i Wien under rubriken ”Filosofi och den europeiska mänsklighetens kris” (publicerad i Husserl, 1970). Han hävdar där att den *naturalism* och *objektivism* som kännetecknar naturvetenskapen (och positivismen) har förblindat det vetenskapliga tänkandet inom alla områden, inklusive humaniora och samhällsvetenskap. Naturalism är föreställningen att allt verkligt har sin grund i naturen, det finns m a o ingenting övernaturligt. Objektivism är idén att det verkliga alltid är objektiva, aldrig subjektiva. Allt subjektivt måste därför rensas bort ur det vetenskapliga tänkandet. När kulturvetenskaperna (ty. *Geisteswissenschaften*; en samlingsterm för humaniora och samhällsvetenskap) accepterar naturvetenskapens objektivism och naturalism som förebilder och bestämmningar av *all* vetenskap *förlorar den sin kraft*, menar Husserl. Den förlorar sin kraft därför att den aldrig kan uppnå dessa ideal. Den måste alltid falla till korta, därför att i sociala och kulturella verksamheter finns det alltid något som går utöver rent naturliga (fysiska och biologiska) processer, och det finns alltid något subjektivt, något som härrör från människans medvetande eller själsliv.

Vetenskap betraktas i allmänhet som uttryck för människans mest rationella tänkande; den får därför ofta representera rationalismen som sådan. Naturalism och objektivism är emellertid ingenting mindre än *förvrängningar* av sann rationalism, hävdar Husserl. I grunden betyder rationalism att tänka i enlighet

med sakernas egen natur eller väsen, inte att projicera oreflekterade för-sant-hållanden på dem. Husserls slagord för fenomenologin är därför ”Till sakerna själva!” En rationell kulturvetenskaplig forskning måste överskrida naturalismen och objektivismen eftersom människan, kulturen och samhället är fenomen som inkluderar medvetande och subjektivitet och som är otänkbara utan dem. Anden, säger Husserl, existerar både ”i sig själv” och ”för sig själv” – d v s den är både objektiv och subjektiv. Vetenskaperna om människan, samhället och kulturen är därför självfallet *andliga* vetenskaper (*Geistes-wissenschaften*).

Maurice Merleau-Ponty

Husserl gav startskottet till den fenomenologiska rörelsen, som sedan utvecklats i lite olika riktningar av olika tänkare. En av de enligt min mening mest intressanta fenomenologerna är fransmannen Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty arbetade som barnpsykolog innan han gav sig in på sin akademiska karriär. Kanske är det hans intresse för barns sätt att uppleva världen som gör hans tänkande så levande och inspirerande (Welsh 2013).

Merleau-Ponty betraktade det mesta av västerländsk filosofi och vetenskap som ett svek emot den mänskliga erfarenhetens rikedom och komplexitet. Bland annat vände han sig emot den grundläggande dualism mellan subjekt och objekt som kännetecknar den moderna filosofin (d v s sedan 1600-talet och Descartes) (Merleau-Ponty 1992). För Merleau-Ponty är subjekt och objekt – medvetandet och världen – oupplösligt invävd i varandra. Men det betyder inte att medvetande och värld är en enkel, intuitiv enhet. Det är snarare frågan om en komplex, tvåfaldig helhet. Människan är ”*världen som tänker sig själv*” (1968, s 34; min övers. och kursiv); det finns en samstämmighet mellan världens utsida och vår egen insida, och tvärtom. Våra ögon och våra händer kan se och röra vid världen, men de kan också själva bli sedda och berörda. De ”linjerar” och ”omsluter” alla synliga och berörbara ting, samtidigt som de själva är omslutna av dem: ”*världen och jag är inuti varandra*” (s 123; min övers. och kursiv). Med synen, känslan och inte minst med mitt medvetande kan jag ”omfatta” hela världen, samtidigt som världen omger mig. Jag är i världen och världen är i mig. För en fördomsfri reflektion över vår upplevelse av tillvaron torde detta vara en uppenbar sanning. Medvetandet och världen deltar i varandras tillblivelse – det

är en kreativ process, dvs en andlig verksamhet.² Anden är inte bara ett "evigt vara" utan också ett "evigt blivande". Kunskapandet är ett uttryck för människans deltagande i denna dynamiska verklighet.

Participatorisk epistemologi

De objektivistiska kunskapsteorier som följt i positivismens kölvatten kan inte erkänna det mänskliga subjektets ofrånkomliga roll i kunskapandet. Inom filosofin finns dock många tänkare som försökt övervinna detta begränsade synsätt, t ex fenomenologin. Ett annat, relativt nytt sätt att se på problematiken är så-kallad participatorisk epistemologi. Grundtanken här är att människan på olika sätt *deltar* i objektet för kunskapen, dvs hon är inte åtskild från objektet, som vore hon bara en passiv spegel. Richard Tarnas, amerikansk professor i filosofi, ser i romantikens tänkare – Goethe, Schiller, Schelling, Coleridge, Emerson – föregångare till detta synsätt och nämner därvidlag även Rudolf Steiner (Tarnas 1998, s 433).

En del forskare inom humaniora talar här om "a participatory turn" (Heshusius 1994; Ferrer & Sherman 2008). Denna "vändning" beskrivs bl a som

- en uttalad känslighet för det metafysiska
- en integration av traditionellt religiösa påståenden med nutida normer för kritisk reflektion
- ett bejakande av andliga världars ontologiska värde och kreativa inflytande på mänsklig erfarenhet (jfr Ferrer & Sherman 2008).

Detta innebär ett överskridande av den rigida dualismen mellan medvetandet och världen: de är inte åtskilda utan invävda i varandra. Rudolf Steiners kunskapsteori kan också beskrivas i dessa termer. För Steiner deltar medvetandet i världen både genom perceptuella och kognitiva/tänkande processer. Sinnena ger oss halva världen, tänkandet ger oss den andra halvan. Sinnesorganen är i sig produkter av världen: "ögat skapades av ljuset för ljuset"

² Jämför nedan om Steiners syn på det andliga, sid xx.

som Goethe uttryckte det. Men även tänkandet deltar i världen: ”indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt” (Steiner 1977, s 73). I samma bok talar Steiner om hur vi i tänkandet griper ”en flik av världsprocessen”.

Andlig ontologi

Fenomenologin och den participatoriska vändningen är huvudsakligen epistemologiska perspektiv, vilka erkänner det andliga – eller medvetandet – som en väsentlig dimension av människans kunskapande. Men det finns också exempel på hur det andliga uppfattas som en giltig *ontologisk* kategori.

Den relativt välkände filosofen Thomas Nagel har i ett av sina senare verk, *Mind and Cosmos* (2012), kritiserat vetenskapens reduktionistiskt materialistiska och neodarwinistiska försök att förklara medvetandets uppkomst. Han menar att sådana förklaringsmodeller i princip är ohållbara och att den så-kallade *panpsykismen* är en mer trovärdig ståndpunkt. Panpsykismens grundidé är att medvetande (psyke) är en universellt närvarande aspekt eller dimension av naturen eller materien (Chalmers 2015). I analogi med elektricitet eller elektromagnetism är medvetande en grundläggande naturkraft som finns överallt, men som tydligt framträder bara i vissa specifika kombinationer av materia. På samma sätt innehåller även den minsta elementarpartikel någon form av (proto-)medvetande, vilket, när det sammanfogas med andra partiklar, kan öka i komplexitet och genom livets evolution gradvis nå den nivå det har i människans hjärna.³

Ett annat, likartat perspektiv är *panspiritism*, presenterat av Taylor (2018).⁴ Medan panpsykismen anser att ”mind” finns i all materia, menar panspiritismen

3 För en populärvetenskaplig framställning, se Daniel Podgorski (2019), “A scientific defense of panpsychism: Understanding panpsychism through evolutionary biology and an analogy to electricity”, tillgänglig: <https://thegemsbok.com/art-reviews-and-articles/friday-phil-panpsychism-consciousness-science-evolution-electricity/>.

4 Steve Taylor verkar vara ensam om att använda denna beteckning; hans tänkande tycks mig dock stå nära den mer välkände Rupert Sheldrake (2012).

att "spirit" finns inte bara i materien utan även i tomma rymden. En annan skillnad är att medvetandet i ontologiskt avseende anses vara primärt: det föregår uppkomsten av hela universum. Historiskt sett finns det många paralleller till detta synsätt, menar Taylor (2019). Anaximander (500-talet f.Kr.) talade om en allt genomträngande andlig princip som han kallade *apeiron* (det gränslösa eller oändliga). Platon, i dialogen *Timaeus*, talade om "världssjälén". Giordano Bruno menade att i alla ting finns en ande som belivar eller besjälar dem; det är materiens inneboende, självgestaltande kraft. Johann Herder (tysk tidig romantiker) menade att gravitation, elektricitet och magnetism är olika manifestationer av en och samma *Kraft*, som genomströmmar allt. Det ontologiskt primära medvetandet menar Taylor manifesterar sig i vår erfarenhet på två olika sätt: som materia och som sinne/psyke (mind). "Mind is what happens when consciousness is filtered through the neural networks of the brain" (Taylor 2019, s 36). Taylors panspiritism skiljer sig från den klassiska idealismen i det att materia genereras av medvetande och genomträngs av det, men de är inte identiska. Materien existerar i sig självt, den är inte bara ett innehåll i medvetandet, som den är för idealismen.

Ett kortfattat men mer renodlat idealistiskt argument formuleras av den amerikanske fysikprofessorn Richard Henry, i en artikel i den ansedda tidskriften *Nature* (2005). Vår enda verklighet är "mind and observations", men vi har en tendens att uppfatta våra observationer av världen som vore de *ting*, menar han. Det är ett misstag. "The universe is immaterial – mental and spiritual. Live, and enjoy!" avslutar han glatt sin artikel.

Den nederländske filosofen Bernardo Kastrup (2019) presenterar å sin sida ett långt och detaljerat försvar för en mer eller mindre klassisk idealistisk ontologi.⁵ Kastrup tänker till stor del inom den analytiska filosofins ramverk, vilket idag är ovanligt för någon som hävdar en idealistisk ontologi. Det betyder att han gör grundliga logiska analyser av de olika materialistiska/fysikalistiska förklaringsmodeller för medvetandets natur och uppkomst, som framförs inom naturvetenskap och filosofi. Slutsatsen av dessa analyser är i princip densamma som hos den ovannämnde Thomas Nagel: det så-kallade "hard problem of consciousness" kan inte lösas på denna väg. Det är och förblir en avgrundsdjup klyfta mellan medvetandets och materiens kvalitativa natur. Ingen fysisk egenskap eller process kan förklara upplevelsen av att vara ett subjekt, att vara

⁵ Kastrups doktorsdisputation i filosofi finns på YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=XcMOape0PY8>) och hans avhandling har publicerats som bok (2019).

”jag”. ”Hur det känns att vara mig” är ett så-kallat *qualia*, en inre upplevelse som aldrig kan härledas ur en fysisk process i yttervärlden.⁶ Liksom Nagel pekar Kastrup på hur reduktionistiska och neodarwinistiska förklaringar inte håller; de hamnar i självmotsägelser eller andra logiska svårigheter. I själva verket, säger Kastrup, är ”the hard problem of consciousness” ett *skenproblem*; det uppstår på ett oklart tänkande. (Detta kan man också sluta sig till av Steiners resonemang i *Frihetens filosofi*). Den idealistiska ståndpunkten ger enklare och mer hållbara förklaringar, även om de ibland kan synas lite långsökta för vår normala förståelse av världen.

Kastrup kritiserar också såväl den ovannämnda panpsykismen som fysikalismen. Båda dessa perspektiv ser liksom medvetandet som åtskilda öar i ett hav av materia, medan det med Kastrups perspektiv förhåller sig tvärtom: materia är som öar i ett hav av medvetande. Panpsykismen hamnar också i liknande svårigheter som fysikalismen, eftersom den tänker sig att det krävs en viss komplexitetsgrad i materiens sammansättning för att individuellt självmedvetande ska uppstå. Istället för denna ”bottom-up” modell presenterar Kastrup en ”top-down” modell, som helt enkelt utgår ifrån existensen av ett ursprungligt, ontologiskt primärt och *universellt* medvetande. Detta ”kosmiska” medvetande differentieras och individualiseras under evolutionens gång. Individualiseringen, föreslår han, kan tänkas ske i analogi med fenomenet multipla personligheter: den psykiatriska åkomma där en individs medvetande splittras i olika delpersonligheter, som inte känner till varandras existens. Varje individuellt jag-medvetande skulle alltså vara resultatet av en spjälkning av det universella medvetandet (som vi kanske kan återknyta förbindelsen med).

Ett andligt forskningsparadigm

Boken *Toward a spiritual research paradigm* publicerades i USA för några år sedan (Lin, Oxford & Culham 2016). Det är en antologi skriven av femton forskare från olika humanistiska och samhällsvetenskapliga discipliner, såsom filosofi, religion, litteratur och psykologi; de flesta dock från olika pedagogiska områden. Man kunde kanske förvänta sig att en sådan bok skulle ta upp antroposofin och/eller waldorfpedagogiken, men så är inte fallet. Ett kapitel som kommer nära det antroposofiska perspektivet är skrivet av den israeliske

⁶ Redan 1974 publicerade Nagel en sedermera mycket berömd artikel där denna tanke framfördes, med titeln ”What is it like to be a bat?”; se Nagel (1974).

pedagogikforskaren Oren Ergas (2016). Ergas har ägnat sig mycket åt mindfulness-rörelsen och dess praktiska tillämpningar i skola och utbildning, ett område som ligger nära det andliga även om det också omfattar materialistiska synsätt.⁷ Ergas' kapitel betonar dock det andliga perspektivet och hans tänkande har mer ”sting” än de andra kapitlen i boken.

Det är framför allt två punkter i Ergas' kapitel som är intressanta att lyfta fram här. Det första är hans påstående att vi faktiskt har omedelbar kunskap om det andliga:

A spiritual research paradigm rests on the axiom that spirit *is*, and views the inner-knowing of this fact of life as the place from which this paradigm emerges, and the place to which it gazes to search for meaning. (s 2)

Det handlar enligt Ergas s a s om att ”veta genom att vara”. Vi har kunskap om det andliga för att vi i grund och botten *är* ande. Det är inte frågan om ett intellektuellt begreppsvetande, utan om en omedelbar intuition, som bildar utgångspunkten för ett fortsatt och aldrig avslutat utforskande, i vilket intellektet också medverkar. Om någon frågar, säger Ergas, varför vi ska bry oss om att utveckla ett andligt forskningsparadigm, så svarar jag

...that a deep knowing, perhaps far deeper than any scientific fact, resides within me, that spirit *is* – I know it is but not what it is. I know that I happen to be clad in this body and mind and that I am, which means there's an 'I' that's clad, and my business in life is to get to the bottom of this 'I' asking 'who am I'? And as a Zen master would add, 'who's asking?'" (ibid., s 7)

Den andra intressanta punkten i Ergas' kapitel är hans hävdande, att all vetenskaplig forskning, på alla områden, egentligen domineras av ett ”kantianskt metaparadigm”. Ergas' kritik av detta metaparadigm påminner om Steiners kunskapsfilosofi, i det att båda vänder sig emot uppfattningen att det finns en verklighet-i-sig som vi inte kan greppa, vare sig denna verklighet ses som

⁷ I detta sammanhang bör också nämnas fysikprofessorn och tidigare ordföranden för antroposofiska sällskapet i USA, Arthur Zajonc. Zajonc blev sedermera alltmer engagerad i dialogen mellan Dalai Lama och MIT, vilket bl a ledde till instiftandet av föreningen Contemplative Mind in Higher Education (<https://www.contemplativemind.org/programs/acmhe>); se också Zajonc (2008).

materiell eller andlig. För Kant finns bara det logiska förståndet och de fem sinnena som kunskapsförmågor, men dessa räcker inte för att få kunskap om det materiella tinget-i-sig, och inte heller om ”anden-i-sig”. Religion kan för Kant bara vara *tro*, medan vetenskap bara kan vara sinnesiakttagelser, bearbetade av logik och matematik. Kant var själv djupt troende pietist och ville med detta resonemang skydda religionen från vetenskapliga angrepp. I sin kunskapsteori var han likväl, enligt Steiner, materialist, fast utan att veta om det.⁸

För den humanistiska och samhällsvetenskapliga forskningens del blir konsekvensen av det kantianska metaparadigmet att forskningen inom dessa områden uppfattas vara mer eller mindre subjektivistisk. Det betyder att även om man forskar om ”det andliga” *så har det ingen konsekvens för vår uppfattning av hur verkligheten är beskaffad*, eftersom subjektet med sina erfarenheter är skilt från verkligheten-i-sig. Andliga erfarenheter är, i likhet med det mesta som vi upplever, ingenting annat än mentala ”konstruktioner”.

Ett annat exempel från pedagogikens område är den internationella forskargruppen Imaginative Education (ierg.ca) med bas i Vancouver, Kanada. Dess syfte är att belysa fantasins roll i lärande och undervisning, samt skapa fortbildningsprogram för lärare på detta område. På sin webbsida talar de bl a om hur ”storytelling” förekommit som undervisningsmetod i alla tider, i syfte att förmedla djupa andliga och moraliska budskap. De nämner i detta sammanhang också Waldorfpedagogiken.

I introduktionen till boken *Imagination in educational theory and practice* (Nielsen, Fitzgerald, & Fettes 2010) talar man bl a om hur *Imaginative education* är en del av trenden mot kvalitativa och integrativa studier inom samhällsvetenskapen, där forskning inte längre ses som strävan efter objektiv och värderingsfri kunskap (Fettes, Nielsen, Haralambous, & Fitzgerald 2010, s 1; med referens till Lather 1991, s 88). Forskare inom den kvalitativa traditionen uppmärksammar istället alltmer relationerna mellan vetenskap, konst och andlighet; en del har t o m pekat på möjligheten av en ”sacred science”, som kunde återförena det heliga och det sekulära och därigenom bidra till människans frihet (Denzin & Lincoln 2003, s 286). I denna introduktion nämns också Waldorfpedagogiken och dess välkända princip om ”huvud, hjärta och

⁸ Steiner skulle säkert hålla med Ergas i dennes kritik av dagens kantianism. Båda kritiserar föreställningen att det finns gränser för kunskapen. I en mejlväxling med Ergas säger han sig dock vara ovetande om Steiners filosofi.

hand”. Men också att den utgår från en bild av människan som bestående av fyra nivåer: den fysiska/ mineraliska, den eteriska/ växtartade, den astrala/känslomässiga, samt ”the egoic or metacognitive level” (Nielsen et al, 2010, s 6). De anser denna modell vara en användbar teoretisk lins med potential att vidareutvecklas i den pedagogiska praktiken.

Avslutning

Det finns många fler exempel på andlighet i dagens vetenskap, som kunde tas upp i denna inledning. Man kunde t ex peka på flera fenomenologiska studier publicerade av Wolfgang Fasching i olika tidskrifter (Fasching 2008, 2009 m fl). En av Faschings huvudpoänger är, att både fysikalismen och panpsykismen gör misstaget att se medvetandet som ett fenomen bland alla andra fenomen, som vetenskapen försöker förklara (Fasching 2008). Men medvetandet är inte ett fenomen, det är själva *möjlighetsvillkoret* för att världens fenomen ska framträda för oss (möjligen kan man kalla medvetandet för ett metafenomen). Det finns ingenting vi kan peka på och säga ”där är ett medvetande-fenomen”. Medvetandet i sig är osynligt och inte lokaliserbart. Att vi överhuvudtaget kan peka ut ett fenomen *förutsätter* medvetande. Om man i Faschings texter ersätter ”medvetande” med *tänkande* blir hans resonemang ofta snarlika de som Steiner presenterar i *Frihetens filosofi*.

Man kunde också ta upp den kritik av neodarwinismen och fysikalismen som framförs inom Intelligent Design (se t ex Dembski & Kushiner 2001). Den ovannämnde Thomas Nagel hänvisar uppskattande till dessa forskare för att de riktat skarpsinnig kritik mot materialistiska förklaringsmodeller, även om han själv inte sympatiserar med deras teistiska eller deistiska grundperspektiv. Den ovannämnde (fotnot 3) Rupert Sheldrake (2012) skulle också kunna behandlas i detta sammanhang.

Slutligen kunde man ta upp de oftast empiriska studier som presenteras i forskningstidskriften *International Journal of Children’s Spirituality*, som nu publicerats i 22 år, med huvudsakligt fokus på beskrivningar av barns andliga upplevelser i olika kontexter. Tidskriftens mål är “to provide an international and multi-cultural forum for those involved in research and the development of

children's and young people's spirituality".⁹ Den vill också behandla innebörden av "spirituality" och dess relevans för skola och samhälle.

Det förekommer således idag både empirisk och filosofisk forskning om det andliga, men den tenderar att förbli inom neokantianska referensramar. Det betyder att den inte har några nämnvärda konsekvenser för vår förståelse av *verkligheten*. Det "kantianska metaparadigm" (Ergas) som dominerar på alla vetenskapsområden måste övervinnas och lämpligen ersättas med en partipatorisk epistemologi, enligt vilken vårt kunskapande medvetande alltid *deltar* i världens fenomen, så att subjekt och objekt är oupplösligt förbundna och dynamiskt invävdade i varandra. Först då kan forskningen om det andliga få betydelse för vår verklighetsförståelse.

Referenser

- Chalmers, D. J. (2015). Panpsychism and panprotopsyism. I T. A. Alter (Red.), *Consciousness in the physical world: perspectives on Russellian monism*. (ss. 246-276). Oxford: Oxford University Press.
- Dembski, W. A., & Kushiner, J. M. (Red.). (2001). *Signs of intelligence. Understanding intelligent design*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. S. (2003). *The landscape of qualitative research: Theories and issues*. London: Sage.
- Ergas, O. (2016). Knowing the unknown: Transcending the educational narrative of the Kantian paradigm through contemplative inquiry. I J. Lin, R. L. Oxford, & T. E. Culham (Red.), *Toward a spiritual research paradigm: Exploring new ways of knowing, researching and being* (ss. 1-24). Charlotte, NC: Information Age Publishing, Inc.
- Fasching, W. (2008). Consciousness, self-consciousness, and meditation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7, 463–483.
- Fasching, W. (2009) The mineness of experience. *Continental Philosophical Review*, 42, 131–148.
- Ferrer, J. N., & Sherman, J. H. (2008). Introduction. I J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Red.), *The participatory turn. Spirituality, mysticism, religious studies*. Albany, NY: SUNY Press.
- Fettes, M., Nielsen, T. W., Haralambous, B., & Fitzgerald, R. (2010). Introduction. Imagination and education: A many-sided vision. I T. W. Nielsen, R. Fitzgerald, & M. Fettes (Red.), *Imagination in educational theory and practice: A many-sided vision*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

⁹ Se <https://www.childrenspirituality.org/publications/the-ijcs/#>.

- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Heshusius, L. (1994). Freeing ourselves from objectivity: Managing subjectivity or turning toward a participatory mode of consciousness? *Educational Researcher*, 23(3), 15-22. <https://doi.org/10.3102/0013189X023003015>
- Kastrup, B. (2019). *The idea of the world. A multi-disciplinary argument for the mental nature of reality*. Winchester, UK & Washington, USA: iff Books.
- Kuhn, T.S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lather, P. (1991). *Getting smart: Feminist research and pedagogy within the postmodern*. New York: Routledge.
- Lin, J., Oxford, R. L., & Culham, T. E. (Red.). (2016). *Toward a spiritual research paradigm: Exploring new ways of knowing, researching and being*. Charlotte, NC: Information Age Publishing, Inc.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Sheldrake, R. (2012). *Science set free: 10 paths to new discovery*. New York: Deepak Chopra Books.
- Steiner, R. (1977). *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Tarnas, R. (1998). *The passion of the western mind: understanding the ideas that have shaped our world view*. London: Pimlico.
- Taylor, S. (2018). *Spiritual science: why science needs spirituality to make sense of the world*. London: Watkins Publishing.
- Taylor, S. (2019). What is panspiritism? *Philosophy Now*, 131, 33-37.
- Welsh, T. (2013). *The child as natural phenomenologist. Primal and primary experience in Merleau-Ponty's psychology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Zajonc, A. (2008). *Meditation as contemplative inquiry: When knowing becomes love*. Edinburgh: Lindisfarne Press.