

Recensioner

Med tanke på Gud: En introduktion till religionsfilosofin

Ulf Jonsson

Artos 2004. 362 s. ISBN 91-7580-238-4

I USA finns en religionsfilosofisk diskussion av hög klass, en diskussion vars deltagare – t.ex. William Alston, Alvin Plantinga och Peter van Inwagen – nog får sägas befinna sig någonstans i mittfåran av den analytiska traditionen. Dessa författare tar itu med traditionella religionsfilosofiska problem såsom rimligheten i att anta att Guds existerar, möjligheten att få kunskap om Gud och möjligheten att kombinera diverse teorier om personlig identitet med den kristna läran om ett liv efter detta. I Sverige är det sämre beställt med denna sorts debatt. Eftersom vi är ett mer sekulariserat land är det visserligen knappast förvånande att svenska filosofer i lägre grad än amerikanska är intresserade av religionsfilosofi. Emellertid är det slående – och i mina ögon olyckligt – att svensk religionsfilosofi, när den väl utövas, så sällan handlar om frågor som liknar de ovannämnda. I stället verkar svenska religionsfilosofer ofta upptagna av att försöka påvisa det naiva i detta slags frågor. En vanlig uppfattning tycks vara att det är fyrkantigt och förfelat att tillskriva den kristne uppfattningen att Gud är en övernaturlig, allsmäktig person som existerar oberoende av oss och i samma mening som andra entiteter, och att tro att centrala kristna utsagor har ett kognitivt innehåll som kan bedömas med hjälp av förnuftsargument.

Ulf Jonsson, jesuitpater och doktor i religionsfilosofi, utgör ett undantag. I sin bok *Med tanke på Gud* ansluter han sig till en realistisk uppfattning om Gud och till åsikten att förnuftet intar en väsentlig plats när det gäller att ta ställning till kristendomens sanningsvärde. Jonsson nämner, såvitt jag förstår med beklagande, att det nu för tiden är ”ganska sällan man hör teologer och religiösa förkunnare använda ordet ’sanning’” (s. 19), och han avvisar den idé, som han anser höra till ”det kulturella allmängodset i vårt land”, och som säger ”att det är självklart att det inte finns några hållbara argument vare sig för eller mot Guds existens”

(s. 16). Själv tror Jonsson att det finns sådana argument. ”Reflexionerna kring gudsfrågan får mig att dra slutsatsen att teismen, alltså tron att Gud existerar, är mer förnuftig än dess motsats, ateismen” (s. 344).

Det finns mycket gott att säga om denna bok även bortsett från att den skiljer sig från den dominerande tendensen i svensk religionsfilosofi. Jonsson har en förmåga att uttrycka sig klart och enkelt om ganska snåriga resonemang. Han erbjuder en initierad och upplysande historisk genomgång av olika synsätt på förnuftets förhållande till den religiösa tron (kapitel 2), och en vederhäftig redogörelse av de debatter som förts i ämnen som ”Har tron en egen rationalitet?” (kapitel 3), ”Gör tron anspråk på sanning?” (kapitel 4) samt huruvida Gud, förutsatt att han existerar, skall anses göra detta oberoende av oss och våra begrepp (kapitel 5). Såväl filosofistuderande som en teologiskt intresserad allmänhet kan ha glädje av detta verk, och när jag nedan redovisar vissa invändningar mot kapitel 1 och kapitel 6 – de delar av boken som bekymrar mig mest – så skall detta inte tolkas som att jag är överlag kritisk till Jonssons alster.

I kapitel 1 önskar Jonsson ställa de religionsfilosofiska spörsmålen i relief till en mer allmän filosofisk debatt om sanning, tro och vetande. Här tycks en del märkligheter ha smugit sig in. En första betänklighet gäller koherens. Jonsson uppehåller sig vid två teorier om sanning: koherensteorin och korresondensteorin. I sin presentation av diskussionen om vad som rättfärdigar trosföreställningar, däremot, nämner han såvitt jag kan upptäcka över huvud taget inte koherensteorin (fokus ligger här nästan uteslutande på fundamentismen). Detta är förvånande, eftersom det är långt vanligare att försvara en koherensteori om rättfärdigande än att förfäktas en koherensteori om sanning.

Ett andra problem är att Jonsson inte riktigt tycks ha fått kläm på korresondensteorins förhållande till konkurrerande uppfattningar om sanning. Han säger att eftersom sanning är en beståndsdel i kunskap, och det finns olika teorier om vad sanning är, så finns det därmed olika teorier om vad kunskap är. Detta verkar rimligt. Men Jonsson tycks sedan hävda att det är utmärkande för korresondensteorin om sanning att om den är riktig så leder idén att kunskap förutsätter sanning till att ”[b]ara om Karin faktiskt kommer från Finland kommer min tro att det förhåller sig på det sättet att kunna betraktas som vetande” (s. 31). Denna villkorssats säger dock bara just det att sanning krävs för kunskap, och innehåller inget antagande om sanning som är kännetecknande för just korresondensteorin.

För det tredje verkar Jonsson anta att poängen med det s.k. Gettiers problem är att vi aldrig kan uppnå absolut epistemisk säkerhet (s. 32, 35, 249). Enligt Jonsson får vi ”lov att lära oss leva med Gettiers problem”

och ”i praktiken nöja oss med att de allra flesta av våra kunskapsanspråk är mindre än hundraprocentigt säkra” (s. 32). I själva verket har dock Gettiers problem inte så mycket med absolut epistemisk säkerhet att göra. Poängen med problemet är att den traditionella definitionen av sanning är felaktig, eftersom sann välgrundad tro inte är tillräcklig för kunskap.

En fjärde invändning rör Jonssons uppfattning att den testimoniella tron, vilken karakteriseras som en propositionell tro som grundar sig på andras vittnesbörd, inte kan utgöra kunskap. Detta tillkortakommande hos den testimoniella tron beror enligt Jonsson på att den ”innebär att man tror på något inte på grund av skäl som man själv har tillgång till utan på grund av att man litar på vad någon annan säger” (s. 33). Detta argument är egendomligt. Om någon vederhäftig person berättar för mig att han är gift, så kan jag mycket väl tro på hans utsaga på grund av ett skäl som jag själv har tillgång till, nämligen skälet att personen i fråga sagt till mig att han är gift. Och nog kan min tro i denna sorts fall utgöra vetande. Här skulle Jonsson kanske invända att i och med att det är *möjligt* att jag misstar mig – min sagesman kan ju t.ex. ljuga – så har jag inte kunskap. Han säger nämligen på ett annat ställe att ”vetande utesluter möjligheten av misstag” (s. 31). Detta är dock ett tvivelaktigt antagande. Att jag vet en viss sak utesluter förvisso att jag *de facto* misstar mig (be-träffande sanningshalten hos det som jag vet), men det att jag *möjligen* misstar mig hindrar knappast att min tro utgör kunskap. Och om det trots allt gör det så kan man undra varför Jonsson väljer att lyfta fram just den testimoniella tron här. Ty för snart sagt varje trosföreställning, testimoniell eller ej, finns det en möjlighet till misstag.

Huvudnumret i boken får nog sägas vara kapitel 6, där Jonsson diskuterar argument för och emot Guds existens, varav jag skall ta upp några. En sorts argument mot Guds existens kallas av Jonsson för ”de naturalistiska argumenten” (s. 259). De går ut på att tron på Guds existens kan förklaras på andra sätt än med att Gud existerar, t.ex. med hjälp av psykologiska teorier. Jonsson menar att denna sorts argument bör underkännas. En av hans invändningar är att de naturalistiska argumenten involverar det ”genetiska misstaget”. Detta misstag ”består i att man inte skiljer mellan att förklara uppkomsten av en övertygelse och att avgöra om övertygelsen är sann eller falsk” (s. 259). Ett annat problem med de naturalistiska argumenten är enligt Jonsson att de ofta baseras på det ”reduktionistiska felslutet”. Trots noggrann läsning av ett par passager där detta felslut beskrivs (s. 106, 259) har jag inte helt klart för mig riktigt vad det går ut på. I den mest precisa formulering jag hittar skriver Jonsson att av ”det faktum att ett visst fenomen x framkallas av orsaken y följer ju inte automatiskt att y är den enda orsaken till x ” (s.

259). Kanske består det reduktionistiska felslutet i att man, i motsats till Jonsson, hävdar att det senare följer.

Jonssons karakterisering av de naturalistiska argumenten är knappast välvillig. Om man t.ex. hävdar att tron på Guds existens kan förklaras naturalistiskt så avser man rimligen inte att rikta ett argument direkt mot tesen att Gud existerar. Snarare avser man att framföra en invändning mot ett argument *för* den tesen: nämligen argumentet att tron på Gud bäst kan förklaras av att Gud finns. En välvillig tolkning av den naturalistiska strategin är att det argumentet för Guds existens faller, eftersom tron på Gud bättre kan förklaras genom hänvisning till faktorer som vi redan accepterar på oberoende grunder. För att hävda detta behöver man ingalunda blanda ihop avgörandet av sanningsvärdet hos en trosföreställning med förklaringen av trosföreställningens uppkomst, så Jonssons anklagelse om det genetiska misstaget förefaller ogrundad. Vad beträffar det reduktionistiska felslutet så är det måhända ett misstag att förmoda att "y är den enda orsaken till x" följer från "y är en orsak till x", men naturalisten behöver inte stödja sin uppfattning på denna härledning. Rimligare vore att basera uppfattningen på antaganden om vilka kriterier som en förklaring bör uppfylla samt påståendet att en naturalistisk förklaring av tron på Gud uppfyller dessa kriterier bättre än en teistisk förklaring. Kanske tycker Jonsson tvärtom att en teistisk förklaring är att föredra, men det är den i så fall på grund av något annat än att den naturalistiska förklaringen förutsätter det reduktionistiska felslutet.

Ett berömt argument för Guds existens är det ontologiska. En modallogisk variant av detta argument har konstruerats av Alvin Plantinga. Liksom Jonsson ställer jag mig skeptisk till Plantingas argument. Där emot finner jag inte Jonssons framställning av det tillfredsställande. Han skriver:

Enligt Plantinga är det möjligt att det finns ett väsen med maximal storhet, vilket han menar leder till att det är omöjligt att det i varje möjlig värld inte skulle finnas något sådant väsen. Ty varje möjlig värld är sådan att om den hade varit faktisk (dvs. om den hade funnits) så skulle det ha varit omöjligt att det inte funnits något sådant väsen. Och följaktligen är det omöjligt att det i vår faktiska värld (som ju är en av de möjliga världarna) inte finns något allvetande, allsmäktigt och moraliskt fulländat väsen. (s. 288–9)

Det är sant att Plantinga antar att det är möjligt att det finns ett väsen med maximal storhet, men idén att det är omöjligt att det är nödvändigt att det inte finns något sådant väsen – vilket ju Plantinga enligt Jonsson anser att det förstnämnda antagandet leder till – spelar såvitt jag förstår ingen roll i argumentet. Det viktiga för Plantinga är att det första antagandet leder till att det är möjligt att det är omöjligt att det inte finns ett

väsen med maximal storhet. Eftersom allting som är möjligen omöjligt är nödvändigt omöjligt (dvs. vad som är omöjligt varierar inte från en möjlig värld till en annan), säger Plantinga, så kan vi nu sluta oss till att det är nödvändigt att det är omöjligt att det inte finns ett väsen med maximal storhet. I och med att han inleder den andra meningen i den citerade passagen med ”Ty”, tycks Jonsson tolka detta senare påstående som ett *argument* för vad som sägs i den första meningen. Men i själva verket är det alltså något som Plantinga sluter sig till från påståendet att det är möjligt att det är omöjligt att det inte finns ett väsen med maximal storhet.

Ytterligare en anmärkning, som är mindre allvarlig, gäller frasen ”om den hade varit faktisk (dvs. om den hade funnits)”. Enligt Plantinga är det viktigt att skilja mellan det att en möjlig värld är faktisk och det att den finns, ty han anser att även de icke-faktiska möjliga världarna finns. De är nämligen abstrakta entiteter, gigantiska sakförhållanden, som existerar i varje möjlig värld.

Det argument för Guds existens som imponerar mest på Jonsson är det kosmologiska. Han koncentrerar sig på två tappningar av detta: det s.k. kalam-argumentet – närmare bestämt i William Craigs version – och det s.k. kontingensargumentet. Så här framställs Craigs kalam-argument:

(1) Om varje ting som börjar existera gäller att dess existens är förorsakad av någonting annat än sig självt. (2) Universum började existera. (3) Alltså är universums existens förorsakad av något annat än sig självt och denna orsak till universums existens kallas Gud. (s. 302)

Jonsson tror att den springande punkten i detta argument är premiss 2. Personligen anser jag dock att det finns andra inslag i argumentet som är mer problematiska.

Premiss 1 är kanske intuitivt rimlig, eftersom de flesta ting, som börjar existera, har en orsak till sin existens som är skild från dessa ting själva: en statys existens är orsakad av konstnärens aktiviteter, ett krigs existens är orsakad av diverse politiska uttalanden, etc. Det kan därför tyckas godtyckligt att göra ett undantag för universum. Men notera att även försvararen av kalam-argumentet troligen bör göra ett undantag för universum, om än inte samma undantag. Ty för andra saker vars existens har en början tycks gälla att deras existens har *konkreta* orsaker (dvs. orsaker som existerar i tid och rum): exempelvis har en konstnärs aktiviteter och politiska uttalanden tidslig och rumslig lokalisering. Däremot kan Gud, som ju enligt kalam-argumentet är orsaken till universums existens, knappast vara en konkret individ. Att han existerar i tiden är redan det tvivelaktigt, och i alla händelser är det väl ytterst få

som är beredda att säga att Gud finns på någon viss plats. Det undantag som kalam-argumentets vännere således tycks behöva göra för universum – genom att förneka att universum har en konkret orsak – förefaller knappast mindre *ad hoc* än det som görs av den som menar att universum är ett undantag till vad som påstås i premiss 1.

Dessutom, även om man går med på att universums existens är förorsakad av något annat än universum självt, så har jag svårt att se varför denna orsak skall identifieras just med något i stil med den Gud som tillbes i religionen. Jonsson förutser denna svårighet, men tycks anse att den är överkomlig, eftersom det inom många religiösa traditioner är vanligt att betrakta Gud som universums skapare (s. 302). Detta är dock ett svagt argument. Frågan är ju om de troende har *rätt* när de hävdar att orsaken till universums existens är Gud, snarare än t.ex. Satan eller ett sakförhållande.

Den andra versionen av det kosmologiska argumentet, kontingensargumentet, sammanfattar Jonsson på följande sätt:

Kontingensargumentet går ut på att visa att tingen i världen är kontingenta, men att tingen i världen inte skulle kunna existera om det bara funnes kontingenta ting. Alltså måste man anta existensen av (minst) ett nödvändigt ting. Detta nödvändigt existerande ting identifieras sedan med Gud. (s. 307)

Jag betvivlar att denna framställning är adekvat. Nog skulle väl tingen i världen (åtminstone de som ’är kontingenta, och det är ju uppenbarligen dessa som avses) kunna existera om det bara funnes kontingenta ting. Idén måste väl snarare vara, att om det inte hade funnits något nödvändigt existerande ting, så skulle tingen i världen inte kunna finnas.

Hur som helst kan man acceptera att det finns något nödvändigt existerande objekt utan att godta att detta är Gud. Själv är jag beredd att acceptera att det finns oändligt många nödvändigt existerande objekt. Jag tror exempelvis att det finns oändligt många propositioner som är nödvändigt sanna (t.ex. matematiska propositioner) – och om en proposition är sann i varje möjlig värld, så finns den i varje möjlig värld, ty den kan inte vara sann utan att finnas.

Kanske skulle Jonsson här emellertid hävda att denna invändning bortser från en viktig insikt bakom kontingensargumentet, nämligen att det måste finnas någon nödvändig entitet vars existens *förklarar* de kontingenta tingens existens. (Att han framhåller den viktiga roll som den tillräckliga grundens princip spelar för argumentet tyder på detta; se s. 308, 312–14.) Jonsson kunde kanske hävda att även om propositioner är nödvändiga entiteter, så förklarar deras existens inte existensen av de kontingenta objekten. Däremot, kunde Jonsson anse, tillhandahåller Guds existens en sådan förklaring.

För att ta ställning till denna eventuella replik är det viktigt att precisera exakt vad som skall förklaras. Är det existensen av just de kontingenta ting, som de facto finns, som skall förklaras? Eller är det det faktum att det alls finns några kontingenta ting? Eller är det kanske det faktum att det alls finns några *konkreta* ting? Om det är det förstnämnda som avses har jag svårt att se hur Guds existens kan vara en bra förklaring. Guds existens kan rimligen inte förklara varför världen innehåller t.ex. just de bord och stolar, som faktiskt finns, snarare än andra. Och om frågan i stället är varför det alls finns några kontingenta ting, så verkar detta faktum inte tillräckligt anmärkningsvärt för att man skall behöva dra till med Guds existens för att besvara frågan. Det tycks nämligen rimligt att anta att det finns högst en möjlig värld där det bara finns nödvändiga entiteter, medan det finns oändligt många möjliga världar där det finns konkreta objekt. Beträffande den tredje frågan – varför det existerar några konkreta ting – så erbjuder den filosofiska litteraturen en rik flora av svar. Om Jonsson anser att hypotesen att Gud finns är överlägsen de konkurrerande uppfattningarna borde han ge sig in i den debatten och ange varför han anser att Gudshypotesen är att föredra. Det gör han inte.

Kort sagt delar jag inte Jonssons positiva inställning till de kosmologiska argumenten. Men jag är positiv till den lärdom och det analytiska angreppssätt som Jonsson icke desto mindre ger prov på ett flertal gånger i denna välkomna introduktionsbok.

JENS JOHANSSON

Ingemar Hedenius – en filosof och hans tid

Svante Nordin

Natur och Kultur 2004. 563 s. ISBN 91-27-09915-6

Ingemar Hedenius var nog Sveriges mest kände filosof under 1900-talet. Om honom och "hans tid" har idéhistorikern Svante Nordin skrivit en tjock biografi, som är underhållande och intressant, men kanske inte alltid så filosofiskt djuplodande. Den är åtminstone underhållande för den som, liksom jag själv, kände Hedenius eller har starka minnen från hans tid. För yngre läsare är boken möjligen mindre givande.

Vilken var Hedenius viktigaste insats som filosof? Av Svante Nordins framställning får man intrycket att det är moderniseringen av Axel Hägerströms värdenihilism – och då särskilt distinktionen mellan äkta och oäkta rättssatser – i boken *Om rätt och moral* från 1941. Kanske är detta en riktig bedömning. I alla händelser uppskattades boken mycket av jurister, som annars fått sin verksamhet ifrågasatt av Hägerström och dennes lärjungar. Detta tycks också ha varit en av anledningarna