

Att välja livsåskådning

Mikael Stenmark

Om vi antar att en livsåskådning är något som de flesta, kanske alla, människor har så blir en intressant fråga att begrunda hur en reflekterande människa ska tänka och agera kring valet av livsåskådning och hur vi ska förhålla oss till människor som har en annan grundläggande förståelse av livet än vi själva har. Det är denna frågeställning – om de intellektuella och existentiella villkoren för val av livsåskådning – jag tänker uppehålla mig vid i denna essä.

En livsåskådning, som jag förstår begreppet, utgörs av de attityder, föreställningar och värderingar vi har – medvetet eller omedvetet – vilka är av stor betydelse för vår grundläggande förståelse av oss själva och av tillvaron i stort och för hur vi handlar och lever våra liv och för vad vi kan säga, veta och rationellt tro om dessa ting (se Stenmark 2022). Om vi på ett sådant sätt förstår vad en livsåskådning är, följer det att fenomenet som begreppet avser att referera till har ett vidare omfång än religion har. Alla människor är inte religiösa, men alla människor har enligt denna förståelse (sannolikt) en livsåskådning. Vi skulle då kunna säga att det finns både religiösa och sekulära livsåskådningar av olika slag och olika omfattning.

Att välja, förändra eller byta livsåskådning

Någon gång i sitt liv blir de flesta människor medvetna om att de har en livsåskådning (även om de själva kanske inte känner till termen ifråga). Det vill säga: det blir klart för dem att deras sätt att se på världen och hur de lever sina liv skiljer sig mer eller mindre radikalt från hur andra människor ser på världen och lever sina liv. Denna skillnad beror på, inser de, att andra människor har eller uttrycker genom sina handlingar och sitt sätt att vara en annan förståelse av vem människan är, det större sammanhang som hon ingår i och vad som är värdefullt att sträva efter i livet. Dessa människor har en annan livsåskådning än vad de själva har.

Vi kan dock inte undgå att socialiseras in i en viss världsbild eller i omfattandet av någon form av livsåskådning. Vi får den genom den

uppfostran vi får hemma, genom vår skolgång, genom de gemenskaper vi tillhör och genom de människor i vår omgivning som vi, utan att tänka på det, ser som "signifikanta andra". Därför har vi alltid en mer eller mindre omfattande livsåskådning som vi i högre eller lägre grad är medvetna om. I den bemärkelsen kan vi inte välja livsåskådning. I en annan bemärkelse kan vi dock välja. När vi når en viss grad av mognad och självbestämmande kan vi välja om vi ska förbli de slags religiösa eller sekulära människor som vi redan är eller om vi på något signifikant sätt ska förändra utformningen av vår livsåskådning eller om vi rent av ska konvertera och byta till en annan. I och med uppkomsten av ett pluralistiskt samhälle som vårt kan människor i denna bemärkelse välja livsåskådning på ett sätt som de tidigare inte kunde göra.

Men hur kan det egentligen vara möjligt? Vi har väl inte kontroll över vad vi tror, åtminstone inte på samma sätt som vi har när det gäller att välja mellan olika handlingsalternativ? Om du säger till mig att jag får en miljon kronor om jag börjar tro att jag har en levande mus i fickan, så kan jag inte bara förmå mig eller välja att tro att det förhåller sig på det viset, hur gärna jag än vill ha dessa pengar. Vi saknar direkt kontroll över vår trosbildning. Men om så är fallet, hur kan vi välja vad vi ska tro och kunna ta ett ansvar, inte bara för våra handlingar utan också för innehållet i vår föreställningsvärld? Ansvar förutsätter ju vissa valmöjligheter. I korthet tror jag att svaret är att vi frivilligt kan utföra handlingar som gör att vi kan ändra vår tro. Jag kan till exempel välja att läsa Richard Dawkins *Illusionen om Gud* eller Richard Swinburnes *Is There a God?* och det valet kan påverka utformningen av min religiösa eller sekulära livsåskådning. Så svaret måste rimligen vara att vad talet om "att välja livsåskådning" förutsätter är att spannet av utförbara handlingar som påverkar vad vi tror har ökat så dramatiskt att jag till exempel är väl medveten om att jag inte behöver vara kristen. Jag kanske är kristen idag, men jag kan utföra handlingar som gör att jag vid en senare tidpunkt är muslim eller sekulär humanist. Ingen livsåskådning tycks längre vara oundviklig. Kulturell och livsåskådningsmässig mångfald gör att människors förmåga att välja mellan och inom olika livsåskådningar har ökat markant.

Men hur ska vi då välja? Hur ska vi resonera när vi blir medvetna om att vi har en livsåskådning eller att den inte är så genomtänkt eller omfattande som den kanske borde vara? Hur ska vi tänka kring innehållet i andra människors religiösa eller sekulära livsåskådning, i synnerhet när det inte stämmer överens med vad vi själva tror? När det gäller dessa

frågor är filosofer inte överens om hur vi bör förhålla oss. Jag tänker därför nöja mig med att presentera ett förslag på hur jag menar att vi ska tänka kring val och utformning av livsåskådning i ett pluralistiskt samhälle, utan att fullt ut kunna argumentera för dess rimlighet.

Epistemisk konservatism

Till att börja med delar jag många filosofers övertygelse om att vi kan och bör ta ansvar inte bara för våra handlingar (med vår praktiska rationalitet) utan också för vad och hur vi tror (med vår teoretiska rationalitet). När det gäller teoretisk rationalitet är mitt råd att vi accepterar eller tar vår utgångspunkt i en *epistemisk konservatism* eller vad jag i andra sammanhang har kallat för "presumptivism" och därmed privilegierar den religiösa eller sekulära livsåskådning som vi har av födsel och ohejdad vana. Vi skulle då initialt utgå ifrån att det vi redan tror är sant till dess att det uppstår en särskild anledning att fråga oss om vi kan ha misstagit oss. Jag menar att vi inte utan anledning bör misstro vad våra kognitiva förmågor redan har genererat eftersom det riskerar att undergräva vår epistemiska självtillit. I och med att både vår tid och våra kognitiva resurser är begränsade har dessutom varje användning av dem ett pris. Därför är det bättre att vi utgår ifrån att det vi redan tror är intellektuellt oskyldigt till dess det har påvisats vara skyldigt än att vi till exempel intar den rakt motsatta ståndpunkten. Ett accepterande av denna övergripande epistemiska hållning hindrar dock inte att det mest rationella alternativet i en viss specifik situation kan vara att varken tro *p* eller *icke-p*. (Mer kan och bör sägas om detta, men vi får spara det till ett annat tillfälle.)

Den livsåskådningsmässiga mångfald som omger oss är inte tillräcklig i sig själv för att vi ska vara tvungna att betvivla det som gör oss till de religiösa eller sekulära människor vi är. Skälet till detta är att vi annars riskerar att bli epistemiskt paralyserade. Oberoende av vad du gör, om du fortsätter tro, tror motsatsen eller avstår från att ta ställning så finns det andra smarta, ärliga och informerade människor som har en annan uppfattning än du själv har. Oavsett vad vi tror eller inte tror så består den livsåskådningsmässiga pluraliteten. Vi kan därför inte undkomma den genom att ändra oss *bara* på grund av denna mångfald. Det finns så att säga ingenstans att ta vägen och då är det lika bra att stå kvar där vi står, till dess att det finns goda skäl att ändra vad vi tror om tillvaron. Enbart det faktum att det finns människor som tror annorlunda än vad vi gör, utgör inte ett gott skäl att byta livsåskådning.

Trosvisshet och fallibilism

Däremot bör denna mångfald eller mer exakt insikten om att det finns många förnuftiga, informerade och hederliga människor i vår närhet som har en annan grundläggande förståelse av livet än vi själva har, göra oss mindre tvärsäkra på att vi har rätt. Denna typ av mångfald kännetecknas således av att vi inser att det finns (a) många förnuftiga, informerade och hederliga människor som tror annorlunda än vad vi gör när det gäller val och utformning av livsåskådning och (b) att vi träffar på dem i stort sett dagligen och socialt interagerar med dem mer eller mindre regelbundet. Mer exakt är antagandet i (a) att dessa personer är förnuftiga, välinformerade och hederliga just med avseende på de punkter där de skiljer sig från oss i livsåskådningsfrågor – även om de förstås också kan antas uppfylla detta krav i en mer generell bemärkelse. Villkor (b) går utöver (a) i det att dessa människor återfinns i vår närmiljö och inte i andra delar av världen. Det har i sin tur betydelse för vad som utgör reella alternativ för just oss, och inte för andra människor på andra platser och i andra situationer, men mer om det senare i texten. Vi kan kalla denna typ av kultursituation för *signifikant mångfald* och klassificera mångfald som *icke-signifikant* när åtminstone ett villkor inte är uppfyllt. I vad som följer kommer jag när jag talar om ”mångfald” avse sådan mångfald som är signifikant, om inget annat klart framgår av sammanhanget.

Denna form av mångfald, menar jag, bör reducera vår *trosvisshet* eller *övertygelsegrad* och göra oss medvetna om att det finns en reell chans att vi har misstagit oss. Thomas Nagel tycks reagera så när han skriver att han oroas av det faktum att en del av de mest intelligenta och välinformerade människor han känner är religiöst troende (2002, s. 142). Det faktumet tar bort en del av den säkerhet med vilken han omfattar ateism; att Gud skulle kunna finnas utgör för honom en icke-negligierbar möjlighet. Alvin Plantinga, å sin sida, omfattar en kristen åskådning, men är väl medveten om att många andra förkastar en sådan förståelse av livet. Hans reaktion på denna pluralitet är att: ”Detta slags liv är präglad av osäkerhet, epistemisk risk och fallibilitet. ... Jag inser att jag kan ha allvarligt, fruktansvärt, fatalt fel och ha fel om det som är enormt viktigt att ha rätt om” (2000, s. 437, min översättning).

När det gäller det mesta av det vi tror eller håller för sant, reflekterar vi kanske inte särskilt mycket över graden av trosvisshet med vilken vi omfattar dessa föreställningar. Snarare är det väl så att vi blir medvetna om den först när vår föreställning på något vis ifrågasätts, till exempel när

andra människor anmäler en avvikande uppfattning. Först då börjar vi i allmänhet fundera över hur säkra vi är på det vi tror. Är den mångfald vi lever i signifikant så bör, menar jag, vår generella hållning vara fallibilistisk i den bemärkelsen att vi bör vara mindre tvärsäkra på att vi har rätt och inse att det finns en reell risk att vi har misstagit oss. Den hållning vi bör inta är således att sanningen finns och att den är viktig också när det gäller vårt val av livsåskådning, men att vi ofta inte har någon säker tillgång till den. Enligt en sådan *fallibilistisk trovisshetsprincip* innebär en rationell hållning att när vi upptäcker att andra förnuftiga, informerade och ärliga människor i vår närhet inte delar utan rent av förnekar några av våra mest grundläggande religiösa eller sekulära övertygelser, har vi en skyldighet att beakta den reella möjligheten att vi kan ha fel. Vi bör som rationella människor således sträva efter att hålla i åtanke att det inte är självklart att vi har rätt, och att det därför inte är självklart att de andra har fel.

Notera dock att ett accepterande av denna princip inte hindrar oss från att vidhålla att det finns många fall av irrationalitet när det gäller andra människors val av livsåskådning. Lika lite som vi bör anta att alla rationella människor har samma livsåskådning som vi själva har, bör vi anta att alla som omfattar vår egen livsåskådning har gjort ett genomtänkt och välgrundat val. En god utgångspunkt är att anta att oavsett bristerna som kännetecknar andra människors val av livsåskådning, är de sannolikt lika vanligt förekommande inom vår egen grupp.

Angelägenhetsprincipen

Vi bör således vägledas av epistemisk konservatism och fallibilism i vår strävan efter att förstå och utveckla den egna livsåskådningen men också i vår syn på människor som har en annan grundsyn på livet än vad vi själva har. Men i en pluralistisk kultursituation kommer vi oundvikligen i kontakt med människor som har en annan förståelse av tillvaron och av vad som är meningsfullt och eftersträvansvärt i livet. En annan konsekvens som ett sådant möte bör medföra är att vi börjar reflektera över vad som utgör våra *kärnövertygelser* och vad som utgör mer perifera övertygelser, vad som är av stor betydelse i våra liv och vad som spelar mindre roll. Vi bör som rationella människor reflektera över vad som är "förhandlingsbart" för oss och vad som inte är det, i vår kritiska och konstruktiva dialog med människor som vi delar socialt rum och sammanhang med i ett pluralistiskt samhälle.

Svaret på dessa frågor om centrum och periferi spelar också roll för hur vi själva bör bedöma de invändningar som riktas mot vår religiösa eller sekulära livsåskådning. Allting vi tror berör oss inte lika mycket. En del av det vi tror är, som jag sagt, mer perifert och vi kan överge sådana trosföreställningar utan att speciellt mycket händer i våra liv. Jag menar att en rationell människa vid en kritisk granskning måste ta hänsyn till vilken plats något hon håller för sant har i hennes föreställningsvärld. Det är inte rationellt att behandla allt vi tror på samma sätt.

Också när det gäller livsåskådning, ligger vissa saker människor varmare om hjärtat än andra. Vi kan säga att sakers angelägenhetsgrad varierar. För vissa människor står Gud och gudsrelationen i centrum, för andra är det miljön och klimatet, eller kvinnors kamp för jämställdhet och lika villkor, eller bekämpandet av fattigdom och orättvisor, eller (för den delen) att bli rik och berömd; för ytterligare andra människor står hedonism, konsumism eller nationalism i centrum. Det är alltså rimligt att utgå ifrån att vissa trosföreställningar har en stor angelägenhet för människor, oavsett om de är religiösa eller sekulära. Om de förändras eller överges får det långtgående följdverkningar för den livsåskådning människor har. Därför är det rimligt att vi kräver starkare skäl för att överge något som är centralt i vår religiösa eller sekulära tro än vad som är fallet för något som har mindre angelägenhet i vår förståelse av och vårt förhållningssätt till tillvaron. Jag menar därför att vi i vår trosformering bör vägledas av vad vi kan kalla för en *angelägenhetsprincip* som säger att vi ska kräva starkare skäl för att överge något som har stor angelägenhet i våra liv än för något som spelar en mer perifer roll och således inte låta utfallet avgöras enbart av den evidens som vi har tillgång till.

Medan graden av trosvisshet betecknar att vi kan vara mer eller mindre övertygade om vissa saker, innebär alltså graden av angelägenhet att vissa saker berör oss mer eller mindre. Vissa ting i livet berör oss inte bara därför att de är mer eller mindre centrala i vår livsåskådning utan också för att de är förknippade med starka (positiva eller negativa) emotioner, vilket påverkar våra attityder. Nagel exempelvis skriver att: "Det är inte bara det att jag inte tror på Gud och, naturligtvis, hoppas att jag har rätt i min tro. Det är det att jag hoppas att det inte finns någon Gud! Jag vill inte att det ska finnas någon Gud; jag vill inte att universum ska vara sådant" (2002, s. 142). Nagel inte bara tror att Gud inte finns utan intar också en viss attityd till Guds existens. Han vill inte att Gud ska finnas. Men som ateist skulle du lika gärna kunna vilja eller önska att Gud ska existera, även om du inte tror att Gud finns. Dessa ateisters skilda

attityder ingår i deras livsåskådning och ibland skulle vi kunna säga att de speglar en grundhållning till livet som helhet. Under en stor del av Nagels liv var hans grundhållning att livet egentligen är absurt.

Den försiktiga revideringsprincipen

Om vi i vår medvetna reflektion över våra livsåskådningsmässiga övertygelser kommer till insikt om att vi bör ändra eller överge något vi tror, hur ska vi då tänka? Låt mig med hjälp av ett vardagligt exempel illustrera vad jag menar är rationellt för oss att göra i en sådan situation. Anta att jag tror att Peter är en hederlig människa, men så upptäcker jag att han har ljugit för mig. Ska jag då tro att Peter är en ohederlig människa, eller ska jag revidera min tidigare uppfattning mer försiktigt så att jag nu tror att Peter i det stora hela är en hederlig människa, men att han ibland ljuger? Det tycks mig som om det senare förslaget är det mer rimliga. Om det finns anledning att revidera något vi tror bör vi inte förändra den ursprungliga trosuppfattningen mer än nödvändigt. Jag föreslår därför att vi godtar följande princip: Om det är nödvändigt att revidera vad vi tror, bör vi bland de möjliga alternativen välja en trosuppfattning som ligger nära vår ursprungliga. Låt oss kalla principen för den *försiktiga revideringsprincipen*, eftersom den säger att vi inte bör göra fler eller större förändringar av våra övertygelser än vad som är nödvändigt.

Nagel kan återigen få utgöra ett exempel. Han frågar: ”vad, om något, har sekulär filosofi att sätta i religionens ställe?” (2010, s. 4, min översättning) och skriver också: ”Jag är resistent mot det breda accepterandet av naturvetenskaplig naturalism som en omfattande livsåskådning [eng. ”worldview”]. Teism utgör en form som ett sådant motstånd kan ta, men jag tror att det måste finnas sekulära alternativ” (2010, förord, min översättning). Jag menar att hans sätt att reflektera kring sin grundläggande förståelse av tillvaron är i enlighet med den försiktiga revideringsprincipen. Nagel har kanske som ung filosof inskolats i ett accepterande eller för-givet-tagande av naturvetenskaplig naturalism, som den världsbild han bör omfatta. När han börjar tvivla på att en sådan grundsyn på tillvaron är hållbar är det rationella valet för honom inte att börja omfatta någon form av teism. Nagel bör istället söka utveckla en sekulär förståelse av tillvaron som ligger närmare tillhands. Givet hans initiala belägenhet är det en livsåskådning som är naturalistisk i en annan bemärkelse än vad naturvetenskaplig naturalism är. Den naturalism han

söker utveckla, som förhoppningsvis kan ersätta både religion och naturvetenskaplig naturalism, innehåller till exempel ett avvisande av en epistemologi där naturvetenskapen sätter gränser för vad vi kan veta och ett accepterande av en ontologi som innehåller en naturlig teleologi enligt vilken världen inte är en slumpmässig sidoeffekt av liv utan en del av förklaringen av varför det finns liv över huvud taget (Nagel 2012, s. 122–23). Först i en situation när han inte längre ser att en sådan modifiering av naturalism är rimlig bör han överväga att konvertera till en teistisk livsåskådning av något slag.

Att bedöma livsåskådningar

Hur ska vi då mer konkret förhålla oss till de livsåskådningar som vi ser att andra människor i vårt samhälle har eller uttrycker i sina liv och till vad som utgör vår egen och andra människors grund för val av livsåskådning?

Min grundidé är att den övertygelsegrad eller trosvisshet vi som sekulära eller religiösa människor har kommer att påverka vår syn på den livsåskådningsmässiga mångfald som råder och därmed vår syn på rationell oenighet. Nagel, som vi såg, hoppas att ateismen ska vara sann men oroas av det faktum att en del av de mest intelligenta och välinformerade människor han känner är religiöst troende. Han är, i en terminologi utvecklad av en annan ateist, William Rowe, en *vänlig ateist* [eng. "a friendly atheist"] (1979). Han, precis som Rowe, tänker sig att det kan vara rationellt för intelligenta och välinformerade människor idag att vara oeniga med ateister. Det är möjligt eftersom evidensen inte är entydig och sanning inte utgör ett nödvändigt villkor för rationalitet. Nagel kan alltså mena att ateismen sannolikt är sann och samtidigt hävda att det kan vara rationellt för andra intelligenta och välinformerade människor att tro att Gud finns.

Ateister som Richard Dawkins (2007) och Alex Rosenberg (2011) tycks snarare vara, återigen i Rowes terminologi, *ovänliga ateister* [eng. "unfriendly atheists"]. Inte på så sätt att de inte kan vara vänner med teister eller religiösa människor i en social bemärkelse, utan i den intellektuella betydelsen att de menar att dessa människor – i synnerhet de som är intelligenta och välinformerade – är irrationella som inte är ateister. Det går inte längre att vara en intellektuellt ansvarsfull teist. De menar att skälen eller evidensen som stöder ateism eller en sekulär livsåskådning är så entydiga att vi måste hitta andra förklaringar till varför dessa

intelligenta och belästa teister envist förnekar det uppenbara. Kanske är det deras känslor snarare än deras förnuft som styr dem i dessa spörsmål eller så vill de verkligen att Gud ska finnas (ett rent önsketänkande) eller så klarar de inte av att frigöra sig från den religiösa uppfostran de fick som barn eller så har de möjligen någon kognitiv dysfunktionalitet som på detta område förblindar dem.

Notera dock att samma distinktion kan appliceras på teister. *Vänliga teister* tänker sig att ateister visserligen tror något som är osant, men att de likväl kan vara rationella som tror som de gör eftersom de kanske inte har upplevt Guds närvaro i sina liv. *Ovänliga teister* menar istället att det ateister tror inte bara är falskt utan att de dessutom är irrationella som omfattar denna felaktiga föreställning. Ateister borde veta bättre men kanske är de förmörkade av sin synd eller förblindade av sitt uppror mot Gud eller så lever de bara i villfarelse på grund av kognitiv dysfunktionalitet (den naturliga gudsinstinkt som Gud lagt ned i människan kanske inte fungerar som den ska hos dessa människor).

Ovänlig ateism och ovänlig teism är inte, vad jag kan se, förenliga med den fallibilistiska hållning eller epistemiska ödmjukhet som jag menar att vi människor bör inta i en situation som präglas av livsåskådningsmässig mångfald. Därför tror jag att dessa ateister och teister egentligen förnekar att signifikant mångfald råder i vårt samhälle när det gäller val av livsåskådning. De förkastar sannolikt villkor (a) och modifierar det ungefär på följande sätt: (a*) det finns många *till synes* förnuftiga, informerade och hederliga människor som tror annorlunda än vad vi gör när det gäller val och utformning av livsåskådning.

Modest perspektivism

I ett pluralistiskt samhälle finns det människor som omfattar en mångfald av skilda livsåskådningar av både religiöst och sekulärt slag. Hur mycket ska vi som reflekterande människor bry oss om denna mångfald? Eller mer exakt: Vilken ”undersökningsplikt” av andras livsåskådningar har vi? Den epistemiska konservatismens svar tycks vara att vi saknar en sådan plikt. Det är bara om det som andra människor säger och gör ger oss en god anledning att ifrågasätta vår egen livsåskådning, eller någon del av den, som vi har en skyldighet att ta dessa andra livsåskådningar i beaktande. Men jag har också sagt att den fallibilistiska hållning vi bör inta i en situation av signifikant mångfald bör medföra att vi är medvetna om att det finns en reell möjlighet att vi misstagit oss.

Det finns en icke-negligerbar risk att vi har fel och att någon annan har rätt. Det finns således en viss anledning att fundera över andra människors val av livsåskådning.

Dock omges vi av en mängd olika föreställningar om tillvaron och av skilda levnadssätt så *vem* ska vi gå i dialog med i livsåskådningsfrågor? Vilka andra livsåskådningar är värda vår uppmärksamhet, är värda att undersökas? Svaret är, vill jag mena, relativt till din utgångspunkt och det sätt du har att se på världen och leva ditt liv. Du bör i första hand närmare undersöka de livsåskådningar som utgör, givet ditt perspektiv på tillvaron, reella alternativ eller det som William James kallar för "live options" ("levande alternativ") (1897).

Vilka livsåskådningar som utgör "levande" alternativ skiljer sig dock människor emellan. Det synsätt jag förfäktar har ibland kallats för *perspektivism*. Jag förespråkar dock en modest form av perspektivism eftersom de antaganden, kategorier, föreställningar och värderingar som utgör vårt "perspektiv" (eller vår "horisont", som en del hermeneutiker skulle uttrycka det) kan, menar jag, rationellt bedömas. När all sanning har uppenbarats kommer vi att veta vilket perspektiv som är korrekt, men det kommer inte att inträffa under vår livstid. Så hur ska vi under vår tid på jorden agera? Vi har begränsat med tid och begränsade kognitiva resurser och inte minst andra saker att göra i livet än att fundera över innehållet i andra människors livsåskådningar. Därför bör vi i vårt sökande efter sanning när det gäller våra existentiella frågor intressera oss i första hand för de alternativa synsätt på livet som utgör en reell möjlighet för oss. De är dessa vi ska gå i kritisk dialog med och – givet den epistemiska ödmjukhet som bör präglade vår hållning i en situation av signifikant mångfald – vara *öppna* för att vi kan lära oss något väsentligen nytt av som vi inte har känt till eller tidigare har tänkt på. Vi kan, om vi vill, ta till oss Philip Kitchers tankar om att naturalism inte bara utmanar religion ("the challenge of secularism") utan att religion också utmanar naturalism ("the challenge for secularism") på detta sätt (2011, s. 24). Kitcher menar att sekulära människor kan lära sig av religion både hur de skulle kunna tillgodose sina existentiella behov och hur de skulle kunna skapa genuin social samhörighet, och utifrån dessa lärdomar skapa sekulära substitut. I vissa situationer kan denna öppenhet till och med innebära att vi konverterar eller byter livsåskådning.

Relevant evidens för val av livsåskådning

Det finns naturligtvis en massa faktorer och omständigheter som påverkar varför människor har vissa uppfattningar eller åsikter och val av livsåskådning utgör definitivt inget undantag från den regeln. Likväl bör vi, i vår dialog med människor som har en annan livsåskådning än vi själva, ställa oss frågan vilken evidens eller vilka skäl vi menar finns för att föredra att omfatta den religiösa eller sekulära livsåskådning som vi själva har framför de alternativ som finns tillgängliga i vårt pluralistiska samhälle och som för oss utgör reella alternativ.

Låt oss initialt säga att *evidens* eller *goda skäl* utgörs av allting som kan tala för att en trosföreställning är sann eller för att verkligheten är på ett visst sätt. Men vilka överväganden, mer specifikt, ska räknas som evidens eller goda skäl när det gäller val, utformning och berättigande av livsåskådningar?

Den naturvetenskapliga naturalism som Nagel söker ett alternativ till ger ett svar: Vi ska enbart (eller åtminstone i så hög utsträckning som är möjligt) godta den evidens som naturvetenskapen ger oss. Rosenberg, till exempel, menar att: "att vara scientistisk betyder bara att vi ser naturvetenskapen som vår exklusiva guide till verkligheten, till naturen – både vår egen och alla andra tings natur" (2011, s. 8, min översättning). Naturvetenskapliga naturalister menar således att reflekterande människor bör falla tillbaka på vad naturvetenskapen säger om tillvaron och sedan försöka förstå sig själva och hur de ska leva och utforma sina liv utifrån en sådan utgångspunkt och per implikation vara misstänksamma mot allt som därmed inte går att naturvetenskapliggöra. Denna hållning utgör till exempel basen för Rosenbergs ateistiskt-nihilistiska livsåskådning. Det finns inga naturvetenskapliga skäl att tro att Gud finns, till exempel, och därför ska vi utgå ifrån att Gud inte existerar på samma sätt som vi utgår från att jultomten inte existerar.

En ateist som Rowe skulle ha stora problem med ett sådant sätt att resonera. Han skriver att det var en påtaglig avsaknad av Guds närvaro i hans liv, existensen av meningslös ondska och grymt lidande i vår värld, tillsammans med hans övertygelse om att moralen inte behöver grundas i Guds natur för att vara objektiv (eftersom Moores argument för att det finns moraliska sanningar är övertygande), som utgjorde den avgörande evidensen för hans ateism (2010, s. 10–11). Men dessa filosofiska och existentiella skäl är inte självklara, och de verkar uppenbart inte vara naturvetenskapliga skäl. Om så är fallet, medför ett sådant sätt att resonera

att ateister som bygger sin ateism på skäl av de slag som Rowe anger helt tycks sakna rationell grund för sin ateism.

Nagel menar istället att "existensen av medvetna varelser och deras tillgång till etikens och matematikens uppenbara sanningar utgör en del av de data som en teori om världen och vår plats i den fortfarande måste förklara" och att vi inte ska anta att naturvetenskapen "har prioritet över de andra, så att vad den inte kan förklara inte är verkligt" (2012, s. 31, min översättning). Nagel och Rowe avvisar således synsättet att vi bör kunna härleda vår livsåskådning ur naturvetenskapen. Men de tycks inte heller vara övertygade om att det är korrekt att utgå från att vi i allt väsentligt kan styras och vägledas av naturvetenskapen i våra existentiella val eller i vår trosformering mer generellt sett. Snarare prioriterar de data som ett första-personsperspektiv på världen ger, moraliska övertygelser och, i Rowes fall, även avsaknad av en viss typ av erfarenhet, avsaknad av Guds närvaro. Närvaron av den typen av erfarenhet säger en annan filosof vara helt avgörande för hennes val att bli kristen. Janet Martin Soskice skriver: "I mitt eget fall ... kom tron [eng. "faith"] genom en dramatisk religiös erfarenhet. Jag stod i duschen en vanlig dag, och befann mig omgiven av en närvaro av kärlek, en kärlek som var så verklig och personlig att jag inte kunde betvivla den. ... Jag blev omvänd" (2009, s. 77–78, min översättning).

Att många människor, likt Soskice, helt eller delvis grundar sina val av en religiös livsåskådning på denna typ av erfarenhetsmässig evidens tycks relativt uppenbart. Deras gudstro har en erfarenhetsbaserad snarare än en argumentativ grund. Det är åtminstone två spörsmål vi här måste ta ställning till. Den första frågan är om vi kan godta att det är rationellt för Soskice och andra människor i liknande situationer att omfatta till exempel en gudstro på denna basis. Det andra frågan är om denna typ av erfarenhet ska tillmätas något evidentiellt värde över huvud taget för dem av oss som inte har haft sådana erfarenheter. Är deras vittnesbörd något värt för andra än dem själva? Rowes svar verkar vara att de har evidentiellt värde men att avsaknaden av dessa erfarenheter också kan utgöra en form av motevidens. Bristen på gudsnärvaro i en människas liv stödjer en sekulär livsåskådning medan närvaro stödjer en religiös. Det skulle således vara rationellt för Rowe att inte tro på Gud samtidigt som han kan vidhålla att det är rationellt för människor i Soskices situation att tro på Gud, även om han anser att det som de tror är felaktigt.

Vilken vikt vittnesbörd om erfarenheter av Guds närvaro i männi-

skors liv ska tillmätas av dem som själva saknar denna typ av erfarenhet är än mer kontroversiellt. Kitcher tänker sig att mångfalden av olika typer av religiösa erfarenheter och det faktum att många av dem motsäger varandra utgör en god grund till att helt avstå från att tillmäta dem något evidentiellt värde över huvud taget (2011, s. 26f.), medan andra, som Travis Dumsday, argumenterar för att de visserligen inte direkt stödjer teism, men att de utgör evidens för icke-naturalism (2016, s. 142). Hur skeptiska eller godtrogna vi ska vara på denna punkt är en svår fråga att svara på, men den perspektivism jag förordar ger vid handen att det också är av betydelse om, som i Soskices fall, kristen tro utgör en "live option" för sekulära eller religiösa människor av det slag som du och jag utgör.

Den evidensbas som naturvetenskapliga naturalister tillåter är i allt väsentligt begränsad till naturvetenskapliga skäl och det är också dessa och inga andra skäl som ska beaktas i vårt val av livsåskådning. Mer liberala naturalister tillmäter däremot andra typer av skäl betydelse. De grundar sitt förkastande av religion, eller mer specifikt av teism, i första hand på skäl av ett annat slag. Därmed öppnar de upp för att en sekulär livsåskådning också kan berättigas genom en hänvisning till filosofiska, politiska eller moraliska skäl, eller till skäl som samhällsvetenskap och humaniora kan generera. Men på samma gång möjliggör det då förstås att teister och andra religiösa människor också får använda sig av sådana icke-naturvetenskapliga skäl för att berättiga sin religiösa livsåskådning

Svag pragmatism

De skäl som vi hittills har diskuterat är sådana som ger oss anledning att tro att det är sant att tillvaron är beskaffad på ett visst sätt. Men är det bara sådana *intellektuella* eller *epistemiska skäl* som är relevanta för oss människor att ta hänsyn till när vi söker förstå tillvaron och vår plats i den och välja hur vi ska leva våra liv? Borde vi inte också beakta andra faktorer som har mer att göra med hur det känns att leva i världen och att finna mening i den? Vårt val av livsåskådning är ju existentiellt ("Vad skapar mening och vad är eftersträvansvärt?") och inte bara intellektuellt ("Vad är sant?").

Kitcher kritiserar dem han ibland kallar för "militanta ateister" och ibland kallar för "darwinistiska ateister" (som Richard Dawkins och Daniel D. Dennett) för att helt negligera det moraliska, existentiella och

sociala värdet av religion och enbart förlita sig på intellektuella, företrädesvis naturvetenskapliga, skäl för att underminera religion i alla dess former. Han menar att sådana skäl inte räcker för att påvisa naturalismens företräde framför till exempel teismen eftersom gudstron fyller ett existentiellt och ett socialt behov i människors liv; den ger deras existens en mening och ett sammanhang (2011, s. 31f.). En sekulär livsåskådning måste därför klara av att ge människor ett sekulärt substitut för det meningsskapade som religioner genom årtusenden har gett människor, annars är det ”knappast oförnuftigt” för religiösa människor att förbli religiösa (2007, s. 160). Det är Kitchers omfattande av en pragmatisk naturalism som leder honom till denna slutsats. Det finns pragmatiska skäl som vi som rationella människor måste ta hänsyn till i våra val av vad vi ska tro om tillvaron som helhet, om vår plats i detta sammanhang och hur vi bör leva våra liv.

Vad är då pragmatiska skäl? Vi kan säga att *pragmatiska skäl* är praktiskt orienterade och söker berättiga det vi tror i termer av vilka fördelar eller vilken nytta vi har av att agera (eller inte agera) på ett visst sätt eller hålla vissa saker för sanna. Pragmatiska argument är således, till skillnad från intellektuella argument, fördelsinriktade snarare än sanningssinriktade. Martin Hägglunds argumentation för en sekulär tro bygger också på ett antagande om att pragmatiska skäl bör vara av stor betydelse för vårt val av livsåskådning. Hägglund för dock ett helt omvänt resonemang än vad Kitcher gör. Han söker visa att människans existentiella behov och belägenhet utgör en utmaning för religion och inte (som Kitcher tror) för en sekulär livsåskådning. Mer exakt utgör dessa en utmaning för sådana religioner som innefattar en tro på ett efterliv eller på ett evigt liv (Hägglund 2020, s. 57f.). Ett efterliv är inget du ska tro eller hoppas på för det underminerar ditt liv här och nu. Hägglunds synsätt kan vi i sin tur sätta i kontrast till John Hicks (pragmatiska) resonemang om värdet av ett möjligt efterliv (1999, s. 20f.). Hick argumenterar för att naturalism innebär dåliga nyheter för många människor, för alla de människor som inte har fått eller kommer att få en chans att leva ett gott liv.

Jag delar dessa filosofers uppfattning att vi bör tillmäta pragmatiska och inte bara intellektuella skäl en roll i vårt val av livsåskådning. Vi bör således ställa oss frågor som: Vad vinner eller förlorar vi på att tro på en Gud som har skapat världen och avsett att människan ska finnas till och på att, i enlighet med dessa kärnövertygelser, leva ett religiöst liv? Vad vinner eller förlorar vi på att tro att naturen är allt som finns

och att universum alltid har existerat och att självmedvetet liv uppkom av en slump och på att, i enlighet med dessa kärnövertygelser, leva ett sekulärt liv?

Likväl kan sanningsfrågan inte negligeras, för en rent pragmatisk argumentation öppnar dörren på glänt för önsketänkande, att vi tror det vi vill ska vara sant och inte vad som faktiskt är sant eller vad vi på goda grunder bör hålla för sant. Det är av det skälet som jag menar att vi ska omfatta en svag form av pragmatism. *Svag pragmatism* är hållningen att både intellektuella och pragmatiska skäl är viktiga att ta hänsyn till när vi väljer vad vi ska tro på och hur vi ska leva våra liv. I James klassiska förståelse av den innebär det att om evidensen (alltså de intellektuella skälen) mellan två för oss reella alternativ är ungefär likvärdig – i vårt fall gällande om vi ska omfatta en religiös eller en sekulär livsåskådning, som teism eller naturalism – så är det tillåtet att låta pragmatiska skäl eller överväganden falla avgörandet (1897). Vi kan också uttrycka denna pragmatiska hållning något mer modest och säga att i den situationen måste åtminstone existentiella skäl få spela en viktig (om än kanske inte en avgörande) roll för huruvida vi väljer att leva ett sekulärt eller religiöst liv.

En kort slutreflektion

En intressant utveckling inom filosofin är att en rad framstående filosofer inte nöjer sig med att vara ateister utan söker utveckla en sekulär livsåskådning som är tänkt att kunna ersätta religion i alla dess former. Det är bland annat av den anledningen värdefullt att reflektera över vad en livsåskådning är och hur vi kan och bör skilja mellan religiösa och sekulära livsåskådningar, utan att för den skull förneka att en signifikant gråzon finns mellan dessa två grupper. Mitt huvudärende har dock varit att försöka belysa de intellektuella och existentiella villkoren för valet av livsåskådning i en situation med signifikant livsåskådningsmässig mångfald. Jag har på denna punkt försökt antyda hur vi ska tänka kring denna fråga utan att ha haft möjlighet att fullt ut argumentera för min ståndpunkt. Sist och slutligen måste vi dock som reflekterande människor ensamma ta ansvar för den livsåskådning vi har, om vi ska göra något så radikalt som att konvertera och byta livsåskådning eller om vi, i kritisk och konstruktiv dialog med andra människor, ska fortsätta att utveckla den religiösa eller sekulära förståelse av och hållning till livet som vi redan har.

Litteratur

- Dawkins, Richard. 2007. *Illusionen om Gud*. Övers. Margareta Eklöf. Stockholm: Leopard förlag.
- Dumsday, Travis. 2016. "Evidentially Compelling Religious Experiences and the Moral Status of Naturalism". *European Journal for Philosophy of Religion* 8, nr 3, s. 123–44.
- Hägglund, Martin. 2020. *Vårt enda liv: Sekulär tro och andlig frihet*. Övers. Andreas Vesterlund. Stockholm: Volante.
- Hick, John. 1999. *The Fifth Dimension*. Oxford: Oneworld.
- James, William. 1897. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans.
- Kitcher, Philip. 2007. *Living with Darwin*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, Philip. 2011. "Challenges for Secularism". I *The Joy of Secularism*, red. George Levine. Princeton: Princeton University Press.
- Nagel, Thomas. 2002. *Sista ordet*. Övers. Per Lennart Mårtensson. Nora: Nya Doxa.
- Nagel, Thomas. 2010. *Secular Philosophy and the Religious Temperament*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosenberg, Alex. 2011. *The Atheist's Guide to Reality*. London: W. W. Norton and Company.
- Rowe, William, 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16, nr 4, s. 335–41.
- Rowe, William. 2010. "Friendly Atheism Revisited". *International Journal for Philosophy of Religion* 68, nr 1, s. 7–13.
- Soskice, Janet Martin. 2009. "Love and Reason". I *Philosophers and God*, red. John Cornwell och Michael McGhee. London: Continuum.
- Stenmark, Mikael. 2022. "Worldview Studies". *Religious Studies* 58 nr 3, s. 564–82. doi:10.1017/S0034412521000135