



Ateism

Ateism betyder ordagrant "utan Gud" (från grekiskan *atheos*). Termen refererar till en mer eller mindre medvetet negativ hållning till Guds existens och natur. I teorin betyder givetvis ateismen att man påstår att Gud *inte* finns, d.v.s. man lämnar inte frågan öppen, vilket vore agnosticism, utan man är övertygad om att Gud inte finns.

Enligt en kristen världsbild borde inte ateismen (och dess kusin agnosticismen) vara något främmande eftersom alla människor har syndat och vänt Gud ryggen. Men ateismen innebär inte enbart ett teoretiskt avståndstagande till Guds existens. Det är lika mycket i praktiken att en människa visar att hon inte tror att Gud existerar. Och som ofta med oss människor lever vi inte alltid efter det vi tro eller bekänner. På detta sätt är vi alla ateister. För den kristne är därmed ateism inte något som enbart befinner sig på andra sidan frontlinjen eftersom den kristne lever i fiendeland. Ateismen, vår ovilja att böja vårt intellekt och vår vilja inför Skaparen, finns inom oss alla.

Den kristne lever inte i en skyddad värld utan i samma värld som har vänt Gud ryggen. Många kristna idag står handfallna inför ateistisk retorik. Ofta, gissar jag, för att den egna tron inte har tänkts igenom i förhållande till den tid och verklighet man lever i. Resultatet är att våra kyrkor avfolkas och att det blir allt lättare att svartmåla den kristna tron.

I den efterkristna västvärlden har en mer eller mindre välartikulerad retorik emot gudstro blivit vardagsmat i medierna och underhållningen. Vi kan som exempel ta ateisten och nobelpristagaren i litteratur (1998) Jose Sarmago. Han gjorde sig nyligen känd för att påstå att bibeln är "en handbok i dålig moral" och

Theofilos

Utgivare:

Theofilos, Mediehøgskolen Gimlekollen,
Servisboks 410, 4604 Kristiansand, Norge

Adress:

Sverige: Theofilos, CredoAkademin, Rehnsgatan 20,
113 57 Stockholm

Norge: Theofilos, Damaris Norge, Mediehøgskolen
Gimlekollen, Servisboks 410, 4604 Kristiansand,
Norge

www.theofilos.nu

Redaktion: red@theofilos.nu

Prenumeration: post@theofilos.nu

Ansvarig utgivare:

Stefan Gustavsson

Huvudredaktör:

Lars Dahle

Redaktion:

Stefan Lindholm, Eivind Algrøy och
Margunn Serigstad Dahle

Utgivning:

Tidskriften utkommer med 4 nr per år.

Nästa nr kommer ut i juni 2010

Omslagsillustration:

Pia Maria Olmos Heeren

Prenumeration per år:

Sverige: (svenska kr)

295 kr, Student 195 kr, stödprenumeration 500 kr

Norge (norska kr):

295 kr, Student 195 kr, stödprenumeration 500 kr

Övriga Europa 325 svenska kr

Sverige: betala till plusgiro 154 79 93-4

Norge: Kunden faktureras

Ange alltid namn, adress och ev. epostadress!

Produktion:

Textorama, Box 427, 573 25 Tranås, Sverige

att "den mänskliga hjärnan är en stor skapare av absurda föreställningar och Gud är den mest absurda av dem alla."¹ Sådana uttalanden bidrar till det debattklimat som vi lever i, fientligt mot gudstro och stängt för uppriktig dialog och debatt.

En del ateister använder argument för sin tro på att Gud inte existerar. Vanligast är givetvis att peka på det till synes orimliga och ologiska med att tro på en god Gud när det finns så mycket ondska och lidande i världen. Sedan modernismens intåg har ofta argumenten rört sig om religionens irrationalitet, ovetenskaplighet eller att den är en psykologisk vanföreställning. Modern ateism menar att religion, eller i varje fall klassiskt kristen tro, är något som vi i en upplyst tid borde ha vuxit ifrån.²

I dag, som ofta tidigare, motiveras människor personligen att bli ateister i mötet med de skändligheter och ondska som uppenbarligen sker i religionens namn. I detta nummer av *Theofilos* har vi i stort sett hållit oss borta från de mer specifika frågorna som ofta kommer upp i samtal med ateister; en del frågor kommer att bli föremål för diskussion i framtida nummer. Istället undersöker vi klimatet i vilket dessa frågor lever. Oavsett varifrån man kommer personligen så finns det alltså redan ett klimat i vilket man befinner sig i västvärlden, en kultur utan Gud. Förhoppningen är att läsaren utifrån dessa perspektiv ska kunna förstå den dynamik som finns i det privata samtalet och den offentliga debatten.

I detta nummer...

I detta nummer kommer vi att bemöta några av de invändningar mot kristen tro som ateister framför. Två av artiklarna (skrivna av Mats Selander och Stefan Lindholm) inriktar sig på den mer teoretiska sidan av hur argumentationen bör och inte bör föras med ateisten. De två andra (skrivna av Tony Watkins och Björn Are Davidsen) ser närmare på den mer kulturella sidan av ateismen.

I den första artikeln behandlar Björn Are Davidsen myter som ateister har använt för att kritisera kristen tro. Det är en studie i populistisk religionskritik. Han använder bl.a. den engelske journalisten och författaren Christopher Hitchens som exempel på hur dessa myter har använts, trots att de saknar stöd i historien.

Den andra artikeln är skriven av Mats Selander, lärare på CredoAkademin i Stockholm. Ateisten har oftast en outtalad förutsättning om var samtalet ska börja - att bevisbördan ligger på den gudstroende, den som har något positivt att bevisa. Mats reder ut hur denna förutsättning inte kan tas som en allmän regel och att bevisbördan bör fördelas jämnt i samtal med ateister. Det är snarare så att

1. <http://www.the-news.net/cgi-bin/article.pl?id=1033-10>. I nästa nummer av *Theofilos* kommer vi att se närmare på problem i Gamla Testamentet vilket var främst vad Saramago hade i åtanke. I detta nummer kommer vi behandla hans påstående om att Gud är en absurd idé.

2. Omslagsillustrationen till detta nummer är Bertrand Russells berömda tekanna som kretsar kring jorden och Mars. Han använde denna analogi för att argumentera för det absurda med att tro på Gud. För en diskussion om Russells tekanna, se Mats Selanders och Björn Are Davidsens artiklar i detta nummer.

bördan faller olika ut i olika frågor som rör Gud men för att få en rättvis diskussion borde båda parter dela på bördan.

Vi har glädjen att ha med en artikel av Tony Watkins, en av ledarna av Damaris i Storbritannien och redaktör för Culturewatch.org (i regi av Damaris) och deltidanställd vid Mediehøgskolen Gimlekollen, om den brittiske författaren och ateisten Philip Pullman. Pullman har retat gallfeber på många kristna och därmed fått mer uppmärksamhet (bl.a. från den nyss nämnde Christopher Hitchens bror, Peter, som är en konservativ romersk katolik). Att Pullman har en uttalat aggressiv ton mot kristen tro och samtidigt skriver barn- och ungdomsböcker med den utgångspunkten har givetvis inte hjälpt att få till stånd en balanserad diskussion. Tony gör en analys av Pullmans syn på verkligheten utan Gud, med avstamp i hans kritikerrosade ungdomsbokstriologi *His Dark Materials*.

I den sista artikeln försvarar undertecknad ett argument emot naturalismen, den vanligaste världsbilden för den västerländske ateisten. Den typ av argument som presenteras har främst blivit känd genom C.S. Lewis bok, *Mirakel*. Argumentet inriktar sig på att visa naturalismens oförmåga att kunna förklara det mänskliga förnuftet i sin världsbild. Och om förnuftet inte kan rymmas i naturalistens världsbild, hur förnuftig är då naturalismen?

Missa heller inte Andreas Nordlanders utförliga recensionartikel av den kristne filosofen Merold Wesphals bok *Suspicion and Faith: The Religious uses of Modern Atheism* vilken uppmanar oss att läsa ateistisk litteratur i fastetider!

Stefan Lindholm

Redaktör och arbetare på L'Abri, England
stefan.labri@googlemail.com

Ateister i eventyrland

Spådommer om ateismens død har så langt ikke slått til i vestlige akademiske miljø. Den lever, og den er synlig – ikke minst gjennom tre profilerte apologeter, Christopher Hitchens, Sam Harris og Richard Dawkins. Denne artikkelen gir en kort analyse av hvem de er, hva de tror på, og hvordan de formidler sine synspunkter.

Tenk deg at du sier at finnes en tekanne i nærheten av Mars, men at den er så liten og langt borte at den ikke er synlig i noe teleskop. Ingen kan motbevise det. Hvis du så følger opp med å si at det derfor er tåpelig å tvile på at tekannen finnes, ville dine tilhørere få seg en god latter. Hvis de da ikke var for høflige.

Bertrand Russell (1872-1970) brukte dette som bilde på det å tro på Gud/guder. Tenk deg at du i stedet for en tekanne snakker om en usynlig ånd. En ånd som vet alt om alle. Som kan svare på alle henvendelser, når som helst, enten om å overleve en flytur eller finne en kjæreste. Som kan se inn i fremtiden og bryte naturlovene. Men som ikke på noen måte kan undersøkes vitenskapelig. Det handler bare om å tro at den finnes.

Omtrent slik lød innledningen til en debatt i Realistforeningen i 2007. Den ble fulgt opp med følgende retoriske spørsmål: "Hvorfor skal vitenskapen være forhindret fra å analysere påstanden om at Gud har innvirkning på våre liv og hvorfor skal religioner være immune mot vitenskapelig kritikk til tross for de alvorlige logiske knutene som er knyttet til dem?"¹

Vitenskapens kamp mot religionen er tema i den britiske biologen og evolusjonsteoretikeren Richard Dawkins bok *The God Delusion*² som kom ut i oktober 2006. Boken er allerede blitt en bestselger i flere vestlige land. Dawkins hevder her at alle religiøse påstander som har ambisjoner om å si noe om virkeligheten, må kunne undersøkes vitenskapelig. Hvis man så ikke finner noe belegg for de religiøse ideene, har ikke et ærlig,

1. Fra Realistforeningens "Bjørnegildet 2007", 9. februar, <http://gildet.realistforeningen.no/?M=PV&folderid=81>.

2. På norsk: *Gud – en vrangforestilling* (Monstro bok, 2006). På svensk: *Illusionen om Gud* (Leopard Förlag, 2007).

rasjonelt tenkende menneske annet valg enn å forkaste troen, "Enten eksisterer gud, ellers så gjør han det ikke. Det er et vitenskapelig spørsmål; en dag vil vi finne svaret, og i mellomtiden kan vi si noe ganske sikkert om sannsynlighet" heter det i boken.

Velkommen til de nye ateistene

Deres konklusjoner er sterke og klare: Religion er farlig. Kristne er ikke særlig oppegående. Store deler av Bibelen er dypt umoralske. Gudstro kan bare finne sted mot bedre vitende, eller i beste fall skyldes uvitenhet. Det er de gudstroende som må levere bevisbyrden.

Blant de nye ateistene har tre fått spesielt stor oppmerksomhet. Vi snakker om filosofen Sam Harris, journalisten Christopher Hitchens og biologen Richard Dawkins³. Felles er en skarp penn, avsky for gudstro og at de flyter på selvfølgeligheter. I stedet for å vurdere konsekvenser av et univers uten Gud, slik Nietzsche våget seg på, ser det ut til at de kun opererer innenfor det vi kan kalle en kristenkulturell ramme.

Når nye ateister har fått såpass gjennomslag i media, er det blant annet fordi de fremmer en historie om helter og skurker. Bruddet med det tradisjonelle samfunnet og fremveksten av det moderne, hang sammen med hvem som leverte de mest troverdige historiene. Det var ikke uvanlig med kreativ omgang med fakta. Anekdoter selger alltid bedre enn argumenter. Modernitetens avmytologisering av tradisjonell tro er selv tuftet på myter.

Dermed svelges historiene også av de som kritiserer de nye ateistene. Dette ser vi blant annet i følgende omtale fra Herman Willis i Morgenbladet:

(selv om) styrken ved *God is Not Great* er at den er etterrettelig og nøktern i omgang med fakta, er det noe utidig over Hitchens vinkling. Han minner mest om "en av de mest skremmende skikkelser jeg noen gang har sett på en scene; Gregers Werle". I Ibsens *Vildanden* møter vi ham som "Sannheten i to sko. Mannen som brauter seg inn i det Ekdahlske hjem for å lufte ut løgnen slik at den lille familien kan få leve i sannhet. Hver gang lille Hedvig skyter seg, kjenner jeg det samme raseriet velte opp. Raseriet mot denne helvetes Gregers Werle som burde ha holdt seg der oppe på kvisten og drukket seg i hjel sammen med doktor Relling og kandi-

3. Davidsen, Bjørn Are, *Svar skyldig – om nye ateister og New Age*, (Lunde forlag 2007) gir en inngående analyse av disse tre.

dat Molvig. Hva skal all denne sannheten tjene til? Hva med oss andre? Hva med oss som ikke er sannhetsfanatikere, men bare mennesker som stuller med vårt og prøver det lille vi kan? Nei, sier Hitchens, dere lever på en løgn, og her må det luftes.”⁴

Ifølge Willis er altså problemet med Hitchens ikke at han har rett, men at hans ærend har noe ”kaldt og retthaversk” over seg ”som det er god grunn til å bekjempe. Fordi mennesket er så rart og sammensatt, og fordi man som Kant er tvunget til å tenke på ’stjernehimmelen over meg og den moralske lov inni meg.’”

Jeg har sympati med Willis’ hjertesukk. Vi har alle møtt de som ikke kan akseptere den minste lille usannhet, i hvert fall ikke hos andre. Samtidig gjør Willis det kjente grepet å løfte livssyn ut av virkeligheten, som da en avis på 80-tallet stilte spørsmålet om Scientologi-kirken var religion – ”eller løgn?”. Vi må kunne kritisere livssyn med fornuften, selv om det kan ta livsløgner fra noen. Selv religiøse må ha rett til å ta feil. Vi kan ikke gi religion diplomatisk immunitet.

Men dette slår begge veier. Vi må også kunne kritisere kritikken. Vi må kunne påpeke at Hitchens definitivt *ikke* er ”etterrettelig og nøktern i sin omgang med fakta”. Vi snakker rett og slett om en kjendisjournalist som har gjort karriere på vittige og vanvittige provokasjoner. Tettheten av feil og fordommer er en av mange svakheter ved *God is Not Great*⁵.

En svakhet hos de nye ateistene er at de bæres fram av noe vi kan kalle for modernitetens ikoner. På 17-1800-tallet ble en rekke episoder og anekdoter framstilt som sanne historier i Den Store Fortellingen om veien fra middelalderens mørke til moderne opplysning. Vi fikk en opphavsmyte om hvor vi kommer fra, om hvem som er gode og onde. Vi ble fortalt at vi kun kommer inn i det lovede land med fornuftens fane høyt hevet. I motsetning til Bibelens skapelsesberetninger, synes det til og med som om disse historiene skal tas bokstavelig.

Sam Harris - Myter og misoppfatninger

Det overrasker ikke å se at Sam Harris i *The End of Faith*⁶ henviser til William Manchesters (1922-2004) religionskritiske bok om middelalder

4. Morgenbladet 29. juni 2007.

5. Davidsen, *Svar Skyldig*, 2007 ss. 88-94 viser en rekke eksempler på feil hos Hitchens.

6. Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, (W. W. Norton, 2004).

*“Hitchens synes nesten å savne sterke grupper
av jødiske og kristne terrorister
som kunne gitt ham mer ammunisjon.”*

og renessanse, *A World Lit only by Fire*.⁷ Dette er en bok som bygger på populærvitenskap fra før 1960, mye fra 1800-tallet. Manchester har da også innrømmet at han ikke har satt seg inn i den seneste forskningen og at eksperter han sendte manuset til, var sterkt kritiske.⁸

Bruken av slike bøker bidrar til at nye ateister får forsterket sitt allerede negative bilde av kristne. Men skal man svelge svartmalingen, skader det ikke å være forutinntatt, noe det er lett å mistenke Harris for. Dermed svelger man Manchesters påstander om at Kirken satte fyr på det sagnomsuste biblioteket i Aleksandria, mente jorda var flat, kvelte medisinsk forskning, fremmet et ørlite univers – og mange titalls andre myter.⁹

Oppgjør med denne Store Fortellingen sitter langt inne, selv i en post-moderne tid. Vi blir ikke kvitt underteksten om en totalitær kirke som konsekvent har bekjempet vitenskap og opplysning, nestekjærlighet og det gode liv. Bildet forsterkes av medieoppslag om kristne fundamentalister og intolerante prester. Ærlige og moralske mennesker bør altså ta avstand fra kristen tro.

Med et slikt bakteppe er det ikke underlig at konspirasjonsteorier og kirkekritikk selger. Men om man som Harris går hardt ut for å avsløre det man oppfatter som *andres* feil og fanatisme, er det imidlertid ingen god taktikk å støtte seg til dette selv. Hvis dårlige kilder og andre feil ikke avsløres, bidrar de til å etablere et klima som reduserer motpartens troverdighet. I en temmelig tabloid og til dels postmoderne tid nytter det lite med fotnoter og forbehold. Skal man overbevise, er erfaringen at inntrykk teller mer enn innsikt.

7. Manchester, William, *A World Lit Only Fire – The Medieval Mind and the Renaissance*, (Back Bay Books, 1992). Dette er den eneste historieboken som Harris oppgir som kilde.

8. Ibid, side xiii. For eksempler på nyere forskning, vises det for eksempel til James Hannam, *God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science* (Icon Books 2009).

9. Davidsen, Bjørn Are, *Da jorden ble flat – mytene som ikke ville dø* (Luther forlag, 2010) viser over 50 myter om kirkens negative rolle i historien.

Oppfordrer Bibelen oss til å drepe barn som svarer foreldrene uhøflig?

I likhet med andre ateister, gamle som nye, bruker Harris Det gamle testamente mot kristne. Han er oppgitt over at kristne ikke forstår at de bør følge denne teksten. Han bruker til og med Jesus som sannhetsvitne, uten å kommentere hvorfor de som samlet de nytestamentlige tekstene ikke leste ham slik.

De kristne har nemlig fra første stund forstått Jesus på en annen måte. Poenget er, som Jesus selv sier, at han ikke er kommet for å oppheve, men å *oppfylle* loven. Det er noe annet enn å si at vi må *følge* den. Selv om ikke en tøddel av loven skal forgå, er Jesus større enn loven. Takket være det Jesus har gjort, slipper vi å følge loven for å fortjene Guds nåde. Selv om Harris ikke synes å legge mye vekt på tilgivelse knyttet til det som kalles lov og evangelium, ser de aller fleste kristne dette som det mest sentrale i Det nye testamente.

Det gjør ikke saken bedre at Harris ikke synes å forstå hva versene han berører betyr. Når han finner utsagn som at barn som taler mot sine foreldre fortjener dødsstraff, tolker han det fullstendig ut fra sin egen kontekst - som om det går på kampen om lommepenger. Men dette handler ikke om trettenåringer som ikke vil rydde rommet. Det handler prinsipielt sett om trettiåringer som vil ta livet av sine foreldre. Dette blir klart ved en sakssvarende tolkning av teksten ut fra dens egne forutsetninger.

Kort fortalt ble teksten skrevet i et samfunn uten folketrygd og aldershjem. Foreldre var avhengige av at barna tok vare på dem. Å tale stygt om sine foreldre, eller å heller støtte templet enn foreldrene økonomisk¹⁰, var å vende dem ryggen. Man viste at man ikke ville ha noe med foreldrene å gjøre. Heller ikke i dag er det lovlig å overlate slitne og uføre foreldre til seg selv.

Er slaveriet kristent?

Harris er ikke snauere når han tar opp kristnes forhold til slaver. I følge Harris forventer Gud at vi skal holde slaver. Han hevder at de kristne som likevel gikk imot dette i det 18. århundret var på den tapende siden i den teologiske debatten. Han referer også til en gruppe som gikk ut mot slave-

10. Jesus bruker dette eksempelet i Matteus 15,1-9.

riet i USA i året 1775, som i følge Harris kastet bort tiden, og satte seg selv i stor fare. Det var til og med slik at slaveriet ikke kunne avskaffes uten krig, og da særlig i Sørstatene, som i følge ham hadde "blant de frommeste kristne dette landet noen gang har sett." Han legger i det hele tatt lite i mellom: "Ingenting i kristen teologi bøter på Bibelens avskyelige mangler i det som kanskje er det største og enkleste moralske spørsmålet vårt samfunn noen gang har møtt."

Skal vi dømme av mottagelsen, er ikke Harris den eneste som har blindfelter for Bibelens betydning i kampen mot slaveriet. I likhet med mange anmeldere og likesinnede ateister setter han seg aldri inn i argumentene mot dette synet på kristendom og slaveri.¹¹ I realiteten var frigivning av slaver et ideal både i Det gamle (GT) og Det nye testamentet (NT). Det var til og med forbudt å sende rømte slaver tilbake til eierne (5. Mosebok 15-16).

Hvordan kan Harris overse betydningen av at Jesus i Lukas 4, 17-19 begynner sin virksomhet med å si han var kommet for å sette fanger og undertrykte fri og forkynne et nådens år? Ut fra betydningen i GT er det ikke tvil om at dette blant annet handlet om slavers frihet. Når Bibelen likevel ikke forbyr alt slavehold tvert, er det fordi dette også handlet om regulerte forhold som ikke alltid direkte kan sammenlignes med slavehold for eksempel i USA. Noe handlet også om å ta vare på krigsfanger og folk som var havnet i økonomisk uføre.

Men selv om Jesus ikke oppfordret til væpnet opprør mot romerske slavelover, skjedde en gradvis underminering etter hvert som det ble flere kristne i samfunnet. Man lærte at i Guds rike var det "ikke slave eller fri". Man ble oppfordret til å elske sin neste. Det ble holdt frem som et ideal å gjøre mot andre som man ville at andre skulle gjøre mot en selv.

De kristnes omsorg for fattige og utstøtte, bidro gradvis til å avskaffe slaveriet i den antikke verden. Det hører med til bildet at mange slaver ble kristne. Uten å se for rosenrødt på dette, er det vanskelig å si at slavehold i senantikken og middelalderen ble oppfattet som helt uproblematisk. Det faktum at kirken ikke ga lov til å ha kristne slaver, tyder vel

11. Se kapitlet Er slaveriet kristent i Davidsen, *Da jorden ble flat*, 2010. Se også Blackburn, Robin, *The Making of New World Slavery* (Verso, 1997). En interessant analyse er gitt i Stark, Rodney, *For the Glory of God - How Monotheism led to Reformations, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery*, (Princeton University Press, 2003) ss. 291-364. En samling innlegg for slaveriet finnes i Finkelman, Paul, *Defending Slavery - Proslavery Thought in the Old South - A Brief History with Documents*, (Bedford/St. Martin's, 2003).

ikke akkurat på at man så på slavehold som noe skaperen forventet. I mange land ble da også slaveholdet avskaffet, som gjennom Irlands apostel Sankt Patrick.

Det gjør ikke Harris sin sak bedre at han ikke synes å kjenne situasjonen i generasjonene før 1865. Mens paven og flere kristne bevegelser på det klareste talte i mot slavehold, hadde institusjonen støtte fra filosofiske og politiske kretser i mange land. Slaveriet var ikke minst et viktig økonomisk fundament i Det britiske imperiet. Det var ikke innført fordi man så seg forpliktet av Bibelen.

Det hører også med at en av opplysningstidens store rasjonalister så slaveriet som et positivt gode. Mens vekkelsespredikanter som John Wesley (1703-1791) tordnet mot det, argumenterte David Hume (1711-76) for slavehold som viktig, permanent og moralsk.

Selv om presset fra kristne aksjonister som William Wilberforce (1759-1833) etter hvert fikk stanset slavehandelen i Det britiske imperiet i 1807 (i USA skjedde dette i 1808), var det fortsatt lov å holde slaver i Nord- og Sørstatene frem til slutten av 1860-tallet. Likevel så man lenge på slaveriet som et onde som gradvis ville avvikles. Man måtte bare ta tiden til hjelp for å bli kvitt uvesenet.

Men det skjedde en gradvis endring etter et slaveopprør i 1831. Thomas Dew (1802-1846) argumenterte på økonomisk og filosofisk grunnlag for slaveriet som det beste for alle parter, også for slavene selv. John Calhoun (1806-1859) fulgte opp, også han uten å ty til teologi. Tilsynelatende syntes begge at slaveriet var et enkelt moralsk spørsmål, der svaret var ja. Skal man sammenligne rasjonalister som Hume, Dew og Calhoun med noen, er det nok nærliggende å se i retning av Sam Harris.

Dette skapte imidlertid et tankeklima som også enkelte sørstatsprester tok del i. I 1836 ga James Smylie ut den første av det som skulle bli en liten serie bøker som de neste tiårene hevdet at slaveri var et positivt gode og støttet i Bibelen. Argumentene, som fikk liten tilslutning utover Sørstatene, fant også støtte i det amerikanske skillet mellom religion og politikk. Hadde staten vedtatt noe, var det ikke de religiøses oppgave å bekjempe det.

Realiteten er altså motsatt av hva Harris hevder. Verken Bibelen eller teologien gir totalt sett støtte til slaveriet. Kristne aktivister spilte en avgjørende rolle for å stanse uvesenet i Det britiske imperiet. Det som

holdt igjen, var et godt stykke på vei sekulære argumenter.¹² Det er ikke helt opplagt hvor enkelt Sam Harris selv ville sett spørsmålet om han hadde levd på 1700-tallet. Heller ikke hvem han som rasjonalist ville heiet på av Hume og Wesley.

Harris hevder ellers at "kristne konservative i vår regjering" var i mot HIV-vaksiner. Han kritiserer "fromme menn og kvinner" som ikke ville bidra til å redusere faren for livmorkreft fordi det kunne senke terskelen for å ha sex. I følge Harris har stater i USA med konservativt (underforstått med et kristent) styre flere kriminelle storbyer enn stater styrt av demokratene.¹³ Han går ikke av veien for å antyde at ateister er mest gavmilde.¹⁴ Selv om påstandene stemmer dårlig med undersøkelser, bidrar han til at de kan fremstå som offentlige vedtatte sannheter.

Når dette er sagt, er det ingen tvil om at kristne kan ta dårlige valg politisk så vel som personlig. Men skal man si noe generelt og gyldig om dette, bør man gå mer empirisk til verks enn det Harris synes å gjøre.

Christopher Hitchens - tabloid framstilling

Selv om Willis omtaler Hitchens som etterrettelig i omgang med fakta, er han i realiteten ikke bedre enn Harris. For Hitchens følger samme metode, det gjelder å strø om seg med indignasjon, anekdoter, og selvfølgeligheter.

På denne måten mener han seg å vise at opptil flere nyere trosretninger er svindel og at mange religiøse mennesker har vært slemme. Buddhismer er ikke mer pasifistiske enn baptister. Bibelen er ikke skrevet av akademiske forskere. Den er ikke engang en lærebok i biologi.

Hitchens er takknemlig for at ateister aldri igjen vil "konfrontere den imponerende troen til Aquinas og Maimonides" som hadde en tro som "kunne overleve i det minste en stund et møte med fornuft". Han synes ikke å ane noe om verken Alvin Plantinga, John Milbank, Nicholas Wolterstorff, Catherine Pickstock, Richard Swinburne, William Lane Craig, N.T. Wright eller Alister McGrath, for å nevne noen. I en bok som skal være et

12. En utførlig gjennomgang er gitt i Leahy, Michael Patrick, *Letter to an Atheist* (Harpeth River Press, 2007) ss. 20-49. Han gir også en liste over verker som støtter slaveriet på det de oppfatter som bibelsk grunnlag og klare tilsvær, på side 170.

13. Harris ser ikke at storkriminalitetsbyer i republikanske stater i nesten i alle tilfeller på county-nivå er styrt av Demokratene. Altså tegner dette et motsatt bilde av hva han selv legger opp til.

14. Nyere studier understreker at i USA er religiøsitet den viktigste faktoren bak frivillighetsarbeid og frivillige gaver. Religiøse (i USA betyr det i stor grad kristne) stilte uten sammenligning – på alle inntektsnivåer – mer opp enn andre. Se Brooks, Arthur C, *Who Really Cares: The Surprising Truth About Compassionate Conservatism* (Basic Books, 2006).

intellektuelt oppgjør med all religion siterer han kun en eneste nyere religiøs tenker; C.S. Lewis, og det kun to ganger fra en av hans korte populariseringer.

Ifølge Hitchens er alle religioner egentlig like. De er alle gift som ødelegger alt. Demokrati og ytringsfrihet er i strid med religionenes vesen. Totalitære islamske stater viser derimot religionenes sanne ansikt. Hitchens synes nesten å savne sterke grupper av jødiske og kristne terrorister som kunne gitt ham mer ammunisjon.

Heldigvis ligger nok slike generaliseringer mest i munnen. Skal han selge, må han skape overskrifter. At han nylig valgte å bli amerikansk statsborger, antyder at Hitchens i praksis våger å bo i land med mer utbredt religiøsitet enn England. Hvis religion forgifter alt, burde det ifølge hans syn ha forgiftet USA altfor mye for lenge siden. I stedet for å være et samfunn som oser av hat og hets mot Hitchens, er han blitt ønsket velkommen til debatter i kirker og synagoger. Uten verre trusler mot helsa enn kaffe og doughnuts. Det er godt å se at Hitchens i praksis vet at det er forskjell på bibelbeltet og Iran.

Mark Roberts konkluderte etter en debatt med Hitchens med at han "er en briljant mann, og det er ingen nålevende journalist jeg liker bedre å lese. Men jeg har aldri støtt på en bok der forfatteren er så fundamentalt lite kjent med sitt emneområde. Til syvende og sist illustrerer denne irriterende dogmatiske boken ikke annet enn ett av Hitchens' yndingstemaer – evnen dogmer har til å dysse fornuften i søvn".¹⁵ Om ikke annet har de nye ateistene lykket i å vise at fordommer forgifter alt.

Bjørn Are Davidsen

Siv. ing, forfatter og skribent
bjorn-are.davidsen@telenor.com

15. <http://www.markdroberts.com/htmlfiles/resources/godisnotgreat.htm>.

Gud och bevisbördan

Moderna ateister menar att den gudstroende har hela bevisbördan. Därför blir diskussionen om Guds existens snedfördelad redan i utgångsläget. Skälen för denna snedfördelning håller inte. Istället bör bevisbördan avgöras utifrån vår bakgrundskunskap. Jag illustrerar detta genom att analysera frågan om bevisbördan argument för argument. Min slutsats är att bevisbördan mellan ateisten och teisten bör vara delad.

Frågan om vem som har bevisbördan har blivit ett av de så kallade "nyateisternas" viktigaste argument mot gudstro. Diskussionen om Guds existens hamnar lätt i ett dödläge där argumenten för och emot Gud tycks balansera varandra med ett "oavgjort" resultat som följd. Detta är oacceptabelt för en ny generation ateister som vill slå fast att gudstro är uppenbart irrationell. Här spelar frågan om bevisbördan en avgörande roll.

Den som gör en sökning på internet på orden "bevisbörda" och "ateism" kan lätt finna påståenden som dessa:

Ateister behöver inte *bevisa* att det inte finns någon gud. Det är teisterna som har bevisbördan eftersom det är teisterna som påstår att det finns en gud. Det är alltid den som påstår att något existerar som måste bevisa det, och ingen behöver bevisa att något *inte* existerar.¹

Bevisbördan ligger alltid på den som kommer med ett påstående. Ateismen är därför den giltiga ståndpunkten om inte teisten kan komma med giltiga godtagbara argument för att det finns en gud.²

Parat med detta definierar sig många ateister som att de "saknar gudstro" och hävdar att detta inte är någon "tro" och därför inte något som behöver försvaras. "Att sakna gudstro är ingen tro. Det är avsaknad av tro, och avsaknad av tro är motsatsen till tro."³

Med en sådan definition av "ateism" undandrar man sig alla beviskrav. Ateismen är ju ingen tro som påstår något. En ateist tror ingenting alls om Gud, åtminstone enligt denna definition av "ateism". Slutsatsen

1. www.ateismen.egoist.se

2. www.ateism.se

3. www.ateism.se

blir att all bevisbörda hamnar på den gudstroende medan ateisten inte har något att försvara.

Antony Flews 'The presumption of atheism'

Den kanske viktigaste inspirationskällan till detta resonemang kommer från Antony Flews kända uppsats 'The presumption of Atheism'⁴ (ungefär "Ateismen som utgångspunkt"). Flew var länge en av de filosofiskt tyngsta försvararna för ateism tills han för några år sedan tog avstånd från sin ateism och blev deist. Flews bidrag till filosofisk ateism fortsätter dock att påverka nya generationer och "The presumption of Atheism" är kanske hans viktigaste ateistiska bidrag i den religionsfilosofiska debatten.

Flew gör en distinktion mellan positiv och negativ ateism. Positiv ateism hävdar den positiva trosuppfattningen att Gud inte existerar medan negativ ateism inte hävdar detta utan endast innebär en avsaknad av gudstro. "A:et" i negativ ateism är som "a:et" i "amoralisk" eller "asymmetrisk". Ett spädbarn som inte har någon tro om Gud överhuvudtaget är alltså en negativ ateist i Flews mening. En negativ ateist påminner därför mer om en agnostiker än om en ateist i traditionell mening.

Flew menar vidare att bevisbördan mellan ateism och teism bör fördelas på samma sätt som mellan försvarsadvokaten och åklagaren i en domstol. Åklagaren har hela bevisbördan. Om åklagaren misslyckas med att bevisa den åtalades skuld bör den åtalade betraktas som oskyldig. På samma sätt bör ateismen betraktas som "oskyldig" till dess Guds existens är bevisad. Om den gudstroende inte lyckas bevisa Guds existens är det således rationellt att inte tro på Gud.

Omdefinitionen av ateism

Vad ska vi säga om denna allt vanligare omdefinition av "ateism"? Det första som slår en är att definitionen tycks ha en retorisk funktion snarare än att fånga den övertygelse nyateisterna faktiskt har. Det är svårt att tro att nyateister inte bär på den positiva övertygelsen att Gud inte finns. Därför får man lätt intrycket att denna omdefinition gränsar till intellektuell ohederlighet – en retorik som syftar till att göra sin övertygelse

4. Antony Flew, "The Presumption of Atheism", i R. Douglas Geivett och Brendan Sweetman (red), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford University Press, 1992) s. 19.

onåbar för kritik, en sorts immuniseringsstrategi.

En näraliggande observation är att det verkar svårt att i praktiken enbart hålla sig till negativ ateism. Låt oss säga att jag semesterar i Skottland och att jag aldrig hört talas om Loch Ness-odjuret. En Loch Ness-troende frågar mig vad jag tror. Efter att jag satt mig in lite i saken säger jag: "Jag är inte säker men givet vad jag vet om vad som finns i normala sjöar tycker jag det låter otroligt osannolikt och jag har inte hört något trovärdigt vittnesmål så, nej jag tror inte att det finns något Loch Ness-odjur." Det vore minst sagt konstigt om jag svarade: "Jag är a-Loch-Nessist och jag saknar all tro angående Loch Ness-odjuret och därför har du hela bevisbördan." Att låtsas som om man inte har den positiva tron att odjuret *inte* finns är helt enkelt ohederligt och samma sak gäller den ateist som gömmer sin verkliga övertygelse bakom "negativ ateism".

Men en sådan ohederlighet ser jag dock inte hos Flew. Han börjar sitt resonemang med att säga sig vara en negativ ateist (dvs han *tror inte* att Gud finns). Men en slutsats han tycks komma fram till är att positiv ateism (dvs tron att *Gud inte finns*) därmed är mycket sannolik. Negativ ateism plus resonemanget om bevisbördan blir då ett skäl till positiv ateism.

Även om somliga nyateister använder Flews definitioner på ett tvivelaktigt sätt kan vi göra en generösare tolkning. Distinktionen mellan negativ och positiv ateism kan fungera som en pedagogisk strategi för att just peka på den bevisbördan man menar att teisten har. I så fall kan omdefinieringen rättfärdigas av samma skäl som man anser rättfärdigar den ojämna fördelningen av bevisbördan. Omdefinieringen är helt enkelt ett sätt att lyfta fram den syn på bevisbördan som Flew (och nyateisterna) har. Så om vi vill gå till botten med denna nya definition av ordet "ateist" bör vi nog göra det genom att kritisera skälen bakom, det vill säga deras syn på bevisbördan.

Bevisbördan i diskussionen om bevisbördan

I olika typer av diskussioner ser fördelningen av bevisbördan olika ut. Man kan inte bara ta för givet att en viss fördelning ska gälla. Man måste kunna ge argument för det i så fall. Bevisbördans fördelning kräver alltså en metadiskussion, och då kan vi fråga oss vem som har bevisbördan i den diskussionen. Rimligtvis är utgångspunkten en jämt fördelad bevisbördan i en sådan metadiskussion. Flews analogi med domstolen kan hjälpa oss att se varför.

Om jag hävdar att bevisbördan måste ligga på åklagaren och inte på försvararen, så förväntas jag kunna ge ett argument för det. Jag kanske säger att det är mer humant med ett rättssystem som i en osäker situation hellre släpper en skyldig än dömer en oskyldig. Risken att bura in en oskyldig väger alltså tyngre än risken att släppa en skyldig.

Detta är ett argument, och det faktum att domstolens ojämna bevisbörda måste motiveras visar att utgångspunkten i metadiskussionen är en jämnt fördelad bevisbörda. Parterna i en metadiskussion verkar underförstått och närmast automatiskt utgå från att de befinner sig i en situation där bevisbördan är precis jämnt fördelad. Den som hävdar motsatsen tycks ha bevisbördan i *den* diskussionen!

Men det illustrerar också en annan intressant poäng som jag återkommer till i slutsatsen, nämligen att värdefrågor som inte handlar om själva sanningsfrågan kan vara relevanta för metadiskussionen om var bevisbördan bör hamna. Synen på människovärde och straff får styra vad domstolen bör anse bevisat och inte.

Vi har sett att den som hävdar en ojämn bevisbörda har en andra gradens bevisbörda att bevisa det. Vilka är då nyateisternas skäl till den ojämna bevisbördan när det gäller gudsfrågan? Och är dessa skäl goda nog? Klarar de leva upp till denna andra gradens bevisbörda?

Flews skäl till den ojämna bevisbördan

Flera olika skäl figurerar i debatten. Låt oss för det första titta närmare på Flews eget skäl som kort sagt är "kunskap". Om frågan gäller en så viktig sak som Guds existens är det inte mer än rätt att begära så starka skäl för Guds existens att vi kan kalla det "kunskap", och för det krävs bevis. Flew skriver: "Det är i relation till detta oundvikliga krav på en grund [för kunskap] som det är rättfärdigat att ha ateismen som utgångspunkt."⁵ Det skulle vara "skandalöst" att tro på Gud utan bevis eller ens med otillräckliga bevis. Utan sådana bevis bör man vara en negativ ateist eller agnostiker. Flew verkar mena att detta i sin tur gör positiv ateism mer sannolik.

Här finns det mycket att säga. Frågan om hur starka bevis som krävs för berättigad gudstro är en svår och komplicerad fråga. Inte minst måste man fråga sig vad som räknas som "bevis". Utgör till exempel inre reli-

5. Ibid s. 25. Min översättning.

giösa erfarenheter skäl nog? Och hur högt ligger bevisribban? Ska bevisen vara filosofiskt konklusiva eller räcker det med hög sannolikhet? Krävs det bevis som är tvingande för en skeptiker eller ateist, eller räcker det med skäl som endast är tillgängliga för den gudstroende själv? Måste den gudstroende kunna redogöra för alla sina skäl eller räcker det med att den gudstroende faktiskt har skäl även om de är dolda för henne (man kan ju veta något utan att *veta att man vet*, eller utan att kunna redogöra för hur man vet). Vad kräver Flew för att gudstro ska räknas som "kunskap"?

Bakom Flews krav tycks hans empiristiska⁶ kunskapssyn ligga. Endast sådant som är empiriskt bevisat, dvs tillgängligt via våra fem sinnen, bör betraktas som kunskap. Och endast detta bör vi tro på. Vetenskapens metoder blir då den måttstock som en tro måste leva upp till för att räknas som kunskap. Och fram till dess bör man inte tro det. Men är detta ett rimligt satt krav?

William Wainwright har argumenterat för att Flews krav på kunskap i detta sammanhang är allt för smalt.⁷ Om kristen tro inte kan ges den epistemiska statusen "kunskap" kan det i alla fall vara rätt att tro. En person som *tror korrekt* (utan att veta) hur man tar sig till Oslo från Stockholm kommer att lyckas lika bra som den som *vet* vägen. Och att avfärda en sådan tro – bara för att den inte lever upp till beviskraven för kunskap – vore oklokt. Vi vill inte endast undvika att tro på falska påståenden, vi vill också samla på oss så många sanna påståenden som möjligt. Därför bör vi inte avfärda sådan tro som tycks sannolik för oss även om vi inte kan bevisa den som varande kunskap.

Men även om Flew skulle göra rätt i att avkräva gudstron en hög epistemisk status måste vi fråga oss varför detta rättfärdigar den ojämna bevisbördan. Varför bör inte positiv ateism avkrävas samma sak? Och varför ställer han gudstron mot *negativ* ateism som inte har någon positiv tro i frågan?

Negativ ateism är en sorts agnosticism. Låt oss säga att jag är moralagnostiker – jag tror inte på objektiv moral, men jag har inte heller den positiva tron att objektiv moral inte finns. I en diskussion om objektiv

6. Empirismen är uppfattningen att allt vetande grundar sig i sinneserfarenhet och att allt varande är förnimbart. *Filosofilexikonet*, Poul Lübcke (red). (Forum, 1988) s. 131. (Uppslagsord: empiriker/empirist).

7. William Wainwright "The Burden of Proof and the Presumption of Atheism", i Stan W. Wallace (red), *Does God Exist?: The Craig-Flew Debate* (Ashgate Publishing Company, 2003) ss. 77-78.

moral har jag då ingen bevisbörda enligt Flew – jag tror ju inget om moral och hävdar därför inget. Den som tror på objektiv moral får då hela bevisbördan. Visst kan det leda till en intressant frågestund, men det blir knappast någon verklig diskussion eftersom endast ena parten hävdar något. Att då hävda att hela bevisbördan hamnar på den som påstår något är minst sagt trivialt. Det är en ointressant självklarhet.

Diskussionen om Guds existens förs rimligtvis mellan de två positioner som bejakar samt förnekar Guds existens, dvs mellan teism och positiv ateism. Och den enda rimliga utgångspunkten är att bevisbördan dem emellan är jämnt fördelad, vilket jag tror att Flew skulle hålla med om.

Vad finns det då för andra skäl till den ojämna fördelningen av bevisbördan? I den populära diskussionen om Guds existens är inte Flews skäl om kunskap det vanliga. Jag har faktiskt inte sett det alls. Istället figurerar andra argument. De vanligaste är nog dessa:

- Endast positiva existensutsagor kan bevisas medan negativa existensutsagor inte kan bevisas och följaktligen inte heller har någon bevisbörda.
- Den som hävdar extraordinära saker måste ge extraordinära bevis.
- Den som hävdar att världen plus något existerar har bevisbördan i relation till den som hävdar att enbart världen existerar.

Bevisbördan på den som hävdar existens

Ett vanligt resonemang är att den som säger att *någonting existerar* också har bevisbördan, medan den som hävdar att *någonting inte existerar* inte har någon bevisbörda alls. Gudstro har liknats vid tron på Loch Ness-odjuret eller tron på den mystiska snömannen. Den som hävdar att Loch Ness-monstret existerar har bevisbördan. Den som förnekar dess existens behöver inte bevisa odjurets icke-existens. Men stämmer verkligen detta? Kan bevisbörda knytas till positiva existensutsagor på detta sätt?

Ta påståendet att det finns fisk i sjön Loch Ness. Det påståendet är en positiv existensutsaga: "Fisk existerar i Loch Ness." Innebär det att hela bevisbördan hamnar på den som hävdar detta? Och omvänt: har den som förnekar att det finns fisk i Loch Ness ingen bevisbörda alls? Faktum är att bevisbördan i detta fall är den motsatta. Den som hävdar att sjön Loch Ness saknar fisk har den tyngre bevisbördan. Här upptäcker vi att bevisbördan inte har att göra med huruvida vi uttalar en positiv eller negativ existensutsaga. I stället har det helt och hållet med våra för-

“Vetenskapens metoder blir då den måttstock som en tro måste leva upp till för att räknas som kunskap. Och fram till dess bör man inte tro det. Men är detta ett rimligt satt krav?”

väntningar och vår bakgrundskunskap att göra. Vi vet att det finns fisk i varje någorlunda stor sjö. Den som hävdar att motsatsen gäller sjön Loch Ness har därför bevisbördan. Hon hävdar nämligen något som är mer förvånande och märkligt utifrån vår bakgrundskunskap. Bevisbörda är alltså något som avgörs i relation till de förväntningar som vår bakgrundskunskap ger oss. Frågan om existens eller icke-existens är i sig helt irrelevant för bevisbördan.

Kanske någon invänder och säger att den som hävdar att det finns fisk i Loch Ness gärna accepterar hela bevisbördan, eftersom den är relativt lätt att bära. Några minuter med ett metspö borde avgöra frågan. Så låt mig därför ta två mindre all dagliga men likväl viktiga exempel.

En etisk realist hävdar att det finns objektivt giltiga moraliska värden. Det är en positiv existensutsaga. En etisk anti-realist hävdar motsatsen. Enligt nyateisternas syn på bevisbördan har därför den etiska realisten hela bevisbördan. Hon hävdar ju att något finns, medan anti-realisten förnekar existensen av sådana värden. Kanske vissa nyateister skulle applådera denna slutsats. Men jag tror de flesta skulle uppleva att en sådan diskussion inte kan avgöras så lätt. Anti-realisten har också något att förklara även om den etiska realisten kanske inte lyckas med att slutgiltigt bevisa sin position. Frågan om huruvida man hävdar en entitets existens eller icke-existens kan inte avgöra frågan om bevisbördan. Istället bör frågan vara ”vilken teori är den bästa förklaringen av moralen såsom vi upplever den?” Och när det gäller den frågan har den etiska realisten såväl som den etiska anti-realisten en rationell skyldighet att ge sina bästa svar. Här kan ingen vinna på ”walk-over”. Båda har sin del av bevisbördan oavsett om man hävdar dessa världens existens eller icke-existens.

Eller ta den positiva existensutsagan att universum har en inneboende begriplighet. Har den som tror på universums begriplighet hela bevisbördan medan den som förnekar detta inte har något att förklara? Hur

skulle jag kunna bevisa en gång för alla att universum är begripligt? Hur skulle jag kunna bevisa att vetenskapens grundpremiss – universums begriplighet – gäller för varje och alla aspekter av universum? Det är en tro, och en mycket förnuftig tro. Men den är inte slutgiltigt bevisad. Enligt nyateisternas beviskriterium är det därför irrationellt att tro på denna positiva existensutsaga. Men ett sådant högt beviskrav är ytterst oförnuftigt. Det är ironiskt att nyateisternas iver för förnuftighet kan få så oförnuftiga följder.⁸

Extraordinära påståenden kräver extraordinära bevis

Denna princip tror jag de flesta accepterar. Frågan är förstås vad som ska räknas som extraordinärt. Är Guds existens extraordinär eller är det den positiva ateistiska tron att universum uppkommit helt utan intelligent input som är extraordinär? Här går meningarna isär.

Att empiriskt grundade religiösa trosföreställningar som tron på Jesu uppståndelse kräver extraordinära bevis bör vi kristna hålla med om. Men som kristna menar vi att evangeliernas trovärdighet, Gamla Testamentets messiasprofetior, Jesu person och lära samt den Helige Andes vittnesbörd tillsammans utgör en tillräckligt stark grund för det extraordinära påståendet att Jesus uppstått från de döda. Visst kommer nyateisterna att göra en annan bedömning. Men det ger dem inte rätt att avfärda de kristna skälen genom att bara hänvisa till principen om extraordinära bevis.

Vi måste också fråga vad "bevis" betyder här. Handlar det om att ha tillräckliga skäl för att vara rationell i min kristna tro eller måste skälen vara så starka att det bör räknas som "kunskap"? Måste det dessutom vara så starka bevis att det tvingar en ateist till kristen tro? Min genomgående erfarenhet av nyateisterna är att de har en stark tendens att sätta bevisribban maximalt högt för religiösa trosföreställningar medan deras egna övertygelser inte utsätts för samma prövning. Detta illustrerar en viktig poäng: mina erfarenheter, min bakgrundskunskap och min världsbild avgör vad för påståenden som framstår som extraordinära och följaktligen var jag tycker att bevisribban bör ligga. Och detta gäller förstås oss alla.

8. Stefan Lindholms artikel i detta nummer vidareutvecklar detta tema. Det finns flera exempel på hur den förnuftighet ateister gärna berömmar sig av tycks undermineras av ateismen själv.

Ordet "extraordinär" är ett relativt ord. Olika saker ter sig extraordinära för olika personer i olika tider. Det innebär inte att sanningen är relativ. Men det innebär att mycket av det vi kallar rationalitet, förnuftighet, goda skäl och rimlighet är relativt till den bakgrundskunskap och världsbild vi redan har. Tyvärr tycks nyateisterna ofta blinda för detta vilket gör att deras tillämpning av principen om extraordinära påståenden ofta förutsätter den naturalism som ska bevisas.

Men nyateisterna "världsbildsblinda" tillämpning av denna princip gör faktiskt inte bara Gud extraordinär. Objektiv moral, förnuftets giltighet, fri vilja, estetiska omdömen, själens existens, och mycket annat vi tror på till vardags framstår som extraordinärt. Givet en naturalistisk världsbild (vilket är den mest naturliga om man är en positiv och kanske också negativ ateist) framstår alla dessa fenomen som smått fantastiska. De kan inte förklaras av eller reduceras till fysiska eller kemiska storheter (vilket är det enda som finns, enligt typisk naturalism). Dessa fenomen är extraordinära i en naturalistisk världsbild och kräver därför extraordinära bevis vilket sällan kan ges utifrån den världsbilden. Därför förblir de oförklarade alternativt *bortförklarade*. Problemet för naturalisten är att dessa fenomen tycks vara mer verklighetsförankrade än naturalismen själv, vilket ger den paradoxala följden att det är naturalismen själv som är det extraordinära i sammanhanget. Vilket i sin tur ger oss rätten att avkräva naturalisten extraordinära bevis. Vi som tror på dessa fenomenets verklighetsförankring (inklusive Gud) kan på detta sätt vända på steken och utan några större svårigheter lägga bevisbördan på naturalisten. Det illustrerar bara hur svårt det är att slå fast vad som ska betraktas som "extraordinärt". Mest renhårigt är då att inte förutsätta vad som ska bevisas och således låta bevisbördan vara jämt fördelad.

Bevisbördan på den som tror på världen plus Gud

Ett snarlikt skäl till den ojämna bevisbördan är att beskriva diskussionen på följande sätt: Båda parter utgår ifrån att världen finns, men den gudstroende tror dessutom att något finns *utöver* världen, nämligen Gud. Ateisten tror på världen plus ingenting och har därför ingen bevisbörda alls. Teisten däremot tror på världen plus Gud och har hela bevisbördan. Eftersom båda parter är överens om världens existens så är det den part som hävdar något *utöver* detta som får bevisbördan.

Vad ska vi säga om detta resonemang? För det första måste vi ställa

oss frågan om diskussionens omfång. Vad bör diskussionen handla om? Om frågan är "Finns Gud?" så har teisten självklart ett viktigt beviskrav. Men om frågan är "Vad är det rimligt att tro om den yttersta verklighetens natur?" så har alla parter samma bevisbörda, i alla fall i utgångsläget.

Är det inte rimligt och vettigt att frågan om Guds existens sätts in i en bredare diskussion som handlar om den bästa förklaringen till universums och livets uppkomst och utseende? Frågan huruvida Gud finns bör inte behandlas oberoende av frågan om vad som är alternativet till gudstro. Visst går det alltid att begränsa diskussionen och bara tala om Guds existens, men då kunde vi lika gärna begränsa diskussionen och fråga huruvida allt som existerar kan förklaras utifrån en strikt materialistisk världsbild eller inte (utan att dra in Gud in den diskussionen). Men varför bara diskutera *ett* alternativ när det alternativets trovärdighet faktiskt påverkas av vilka andra alternativ som finns och hur trovärdiga dessa är? En sådan begränsning kräver sina skäl och det är svårt att se vilka det skulle vara.

En sådan begränsning vore som att fråga om Norge har ett bra olympiskt skidlandslag utan att jämföra med andra länders lag. Är det inte i *jämförelse* med andra lag som vi bäst kan avgöra hur bra laget är? Varför ska då frågan om Guds existens avgöras helt utan jämförelse med andra svar på hur den yttersta verkligheten ser ut?

Om ateisten insisterar på att formulera frågan så att hela bevisbördan hamnar på teisten, säger det ingenting om vilka skäl vi har för att tro på (positiv) ateism. Kanske dessa skäl är ännu svagare. Därför verkar det rimligt att så många relevanta alternativ som möjligt får komma till tals med så många relevanta argument som möjligt. Men då har vi förstås ett scenario där båda/alla parter har sin del av bevisbördan.

För det andra måste vi ifrågasätta om ateisten och den gudstroende utgår från samma syn på världen. Oenigheten gäller inte bara Guds existens utan ofta även en hel rad fenomen i världen. Frågan är inte bara: Världen plus Gud eller bara världen? Vanligtvis svarar parterna olika även på följande frågor: Vad för slags värld lever vi i? Är det en värld med objektiva moraliska värden eller inte? Är det en värld med tydliga spår av design eller inte? Är det en värld som har orsakats av något eller inte? Är det en värld där saker sker som bäst kan beskrivas som "övernaturliga" eller inte? Är det en värld där människor har religiösa upple-

velser som kan förklaras naturalistiskt eller inte? Har människan genuina religiösa behov eller inte (och är varje behov en tillförlitlig indikation på att det finns en verklighet som kan möta det behovet, eller inte)? Frågorna visar att den gudstroende och ateisten inte bara har olika syn på Guds existens – man har även olika *världsbilder*. Man kan med lätthet säga att ateism och gudstro faktiskt färgar hur vi ser på världen. Därför är det naivt att beskriva diskussionen som om parterna var överens om hurdan världen är, och därför felaktigt att fördela bevisbördan utifrån en sådan beskrivning.

Russells tekanna

Ett annat populärt argument om bevisbördan är Bertrand Russells analogi till tekannen i rymden:

Om jag skulle påstå att en tekanna av porslin kretsade kring solen i en elliptisk bana mellan jorden och Mars skulle ingen kunna motbevisa mitt påstående, förutsatt att jag noga påpekade att tekannen är för liten för att upptäckas ens av våra starkaste teleskop. Men om jag gick vidare och sa att det är en oacceptabel förmåtenhet av det mänskliga förnuftet att tvivla på mitt påstående, eftersom det inte kan motbevisas, skulle jag med rätta anses prata i nattmössan.⁹

Tanken är förstås att tron på Guds existens är som tron på denna tekannas existens. Utan starka positiva bevis bör man tro varken på det ena eller det andra. Även här är själva startpunkten att man inte tror på någon rymd-tekanna och att hela bevisbördan hamnar på den "tekanne-troende". Den som inte tror på en sådan tekanna behöver inte bevisa sin "a-tekanneism". Det vore också fånigt att definiera sin världsbild med referens till sin bristande tro på tekannen.

I grunden är detta samma typ av resonemang som analogin till Loch Ness-odjuret, den mystiske snömannen eller det mer nyttillkomna spagetti-monstret. Genom dessa analogier framställs gudstron som udda, absurd och irrationell, vilket förstärker intrycket att det vore absurd med en delad bevisbörda.

Här finns det mycket att säga men låt mig begränsa mig till tre observationer. I dessa analogier liknas Gud vid materiella objekt i universum.

9. Citatet hämtat från Richard Dawkins *Illusionen om Gud*. Översättning Margareta Eklöf (Leopard, 2007) s. 71.

*“Vilken är då vår bakgrundskunskap i gudsfrågan?
Vad är den förväntade utgångspunkten?
Är det mest förvånande att hävda att Gud finns
eller att Gud inte finns?”*

Om Gud finns är Gud skaparen och själva grunden för universum. Gud är i grunden en annans sorts existens än materiella objekt. Därför är det inte rimligt att ta för givet att vi får kunskap om Gud på samma sätt som vi får kunskap om materiella objekt.

För det andra utgår analogin från en empiristisk kunskapssyn. Endast sådant som är tillgängligt via sinnen är verkligt och beviskraven ställs utifrån detta. Det som inte kan tas på, observeras eller mätas (som en tekanna) är inte heller verkligt, och även om det skulle vara verkligt bör vi i alla fall inte tro på det förrän det observerats.

Ett sådant beviskrav utesluter allt som vi inte kan verifiera via sinnen (syn, hörsel, känsel, smak och lukt) som till exempel moraliska värden, logik, medvetandet, fri vilja, skönhet och Gud. Vi kan inte empiriskt observera till exempel logiska relationer, men vi tycks ändå vara medvetna om dem. Vi kan inte empiriskt verifiera moraliska värden eller fri vilja, men vi upplever ändå dessa fenomen som verkliga. Förnuft och känsla är inte några sinnen men de hjälper oss att erfara aspekter av verkligheten som vi annars skulle missa. Russell, Flew och nyateisterna utgår från att allt som finns är fysiska eller materiella objekt och anpassar sina beviskrav efter denna övertygelse. Men om frågan gäller huruvida det finns något mer än den materiella världen (Gud) kan man inte sätta ett beviskrav som bara är tillämpligt på fysiska objekt. Då förutsätter man den naturalism som ska bevisas.

För det tredje illustrerar Russell oavsiktligen en mycket viktig sak angående bevisbördan. Varför känns det så orimligt att tro på Russells tekanna? Är det inte för att vi vet en hel del om tekannor? Är det inte för att vi vet en hel del om rymden och vad för saker som brukar finnas i omloppsbanor? Är det inte för att vi vet en hel del om den komplexitet som impliceras av både porslinsframställning och tekannans design? Och är det inte för att en sådan komplexitet bäst förklaras bäst med hän-

visning till någon skapande intelligens? Det är på grund av all denna bakgrundskunskap om rymden och tekannor som vi mycket riktigt placerar bevisbördan på den "tekannetroende". Russells tekanna illustrerar alltså hur bevisbördan avgörs av bakgrundskunskapen.

Om vår bakgrundskunskap istället hade varit att det Brittiska Imperiet nu kolonialiserat rymden och att ett otal brittiska astronauter (sin brittiska vana trogen) druckit te i rymden (varför skulle småsaker som tyngdlöshet stoppa britterna i sina vanor?) och regelmässigt dumpat tekannor och andra te-attiraljer ute i rymden, då hade bevisbördan varit den omvända. Detta för oss in på den avgörande frågan om hur bevisbördor faktiskt avgörs.

Bevisbörda avgörs av bakgrundskunskap

Om nyateisternas skäl till sin syn på bevisbördan inte håller måste vi fråga oss vad som är en vettig syn på bevisbördan. Som jag indikerat ovan tror jag att bevisbördan är kontextberoende¹⁰. Kopernikus hade bevisbördan när han skulle visa att jorden snurrade kring solen. Skulle en forskare i dag hävda den ptolemaiska uppfattningen att solen snurrar kring jorden så skulle han få hela bevisbördan på sig. Bevisbördan skiftar beroende på kunskapsläget.

I varje diskussion utgår vi från något. Vi har bakgrundskunskap om vad som vanligtvis finns i sjöar, vilka fenomen som bäst förklaras med hänvisning till intelligens, om hur naturen vanligtvis fungerar, om vad som vanligtvis finns i rymden osv. Det är denna bakgrundskunskap som gör vissa påståenden mer förvånande än andra, och de mest förvånande påståendena ska med rätta bära den tyngre bevisbördan. Men då måste båda parter vara överens om vad som är den relevanta bakgrundskunskapen.

Vilken är då vår bakgrundskunskap i gudsfrågan? Vad är den förväntade utgångspunkten? Är det mest förvånande att hävda att Gud finns eller att Gud inte finns? Svaret på den frågan verkar inte vara lika entydig som frågan om t ex fiskar, Loch Ness-odjur och rymdtekannor.

Som vi sett är den gudstroende och ateisten inte bara oense om Guds existens. Man har olika världsbilder, men därmed får man också olika

10. Något som Scott A. Shalkowski har argumenterat för i sin artikel 'Atheological Apologetics' i R. Douglas Geivett och Brendan Sweetman (red), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford University Press, 1992).

bakgrundskunskap och olika förväntningar. Våra förväntningar bygger nämligen i hög grad på vår världsbild och vad vi redan tror är sant om verkligheten. Hur gör vi då för att gräva djupare i frågan om bevisbördan? Svaret tror jag delvis ligger i begreppet fenomenologi.

Bevisbördan och fenomenologi

Med "fenomenologi" menar jag ett försök att beskriva "hur någonting *verkar* vara", "hur det framträder i min erfarenhet" eller "hur det upplevs". Att beskriva "fenomenet" är inte att ge en förklaring av hur saken är, utan endast att ge en första beskrivning av hur saken *verkar* vara. Det är att vara brutalt ärlig mot sin upplevelse av verkligheten. Och detta bör vara vår teoretiska startpunkt, helt enkelt för att det är vår verkliga startpunkt.

Låt oss nu knyta ihop fenomenologin med idén om bakgrundskunskap. Ta solens rörelse som exempel. Den "råa" upplevelsen av solen säger oss att solen rör sig över himlavaluet. Det är så det *verkar* vara. Den som hävdar något annat har då bevisbördan. Detta är vår fenomenologiska utgångspunkt. Kopernicus och Kepler (som kom två hundra år senare) gör sina observationer av himlakropparna och av vad de ser *verkar* det som att jorden i själva verket snurrar kring solen. De har inte bara tittat på solens rörelser utan gjort flera andra relevanta observationer och uträkningar. De har sedan integrerat alla dessa observationer (av hur det *verkar* vara) och fått en bild som kan förklara alla dessa observationer. Nu har Kopernikus och Kepler levt upp till den ursprungliga bevisbördan och bevisat att jorden rör sig runt solen, inte tvärt om. Det gör att bevisbördan skiftar och nu hamnar på den som hävdar den gamla synen, att solen snurrar kring jorden. Utifrån "fenomenologi" (hur saker *verkar* vara) och den kunskap som utökade observationer (mer fenomenologi) gett, har vi fått en bakgrundskunskap som vi har med oss när nya (eller gamla) frågor ställs. De påståenden som klart och tydligt är mest osannolika eller mest förvånande utifrån bakgrundskunskapen får då bära bevisbördan. Fram tills den bördan är buren bör vi hålla oss till det som vår bakgrundskunskap säger oss om fenomenet i fråga.

För att metadiskussionen (om bevisbördan) ska bli fruktbar är det viktigt att vi försöker ge ärliga beskrivningar av fenomenologin och bakgrundskunskapen. Där kan man hitta en gemensam utgångspunkt. Där

kan metadiskussionen om bevisbördan avgöras. Låt mig försöka göra just detta när det gäller diskussionen om Guds existens.

Bevisbördan och designargumentet

När den arketypiske ateisten Richard Dawkins diskuterar designargumentet för Guds existens medger han att biologiskt liv *verkar* vara designat. Så här säger han in sin bok *Den blinde urmakaren*:

Det naturliga urvalet är den blinde urmakaren. Blind eftersom det inte ser framåt, inte beräknar följderna och inte har någon avsikt. Ändå gör de levande resultaten av det naturliga urvalet ett överväldigande intryck av att vara medvetet konstruerade, precis som av en förstklassig urmakare. De ger illusion av ändamålsenlighet och planering. Avsikten med den här boken är att lösa upp denna paradox så att läsaren blir nöjd, och avsikten med detta kapitel är att ge läsaren ett ännu starkare intryck av hur överväldigande denna skenbara ändamålsenlighet kan vara.¹¹

Det intressanta med detta citat är inte att Dawkins avfärdar design som den slutgiltiga förklaringen utan att han medger att vi i utgångspunkten har ett överväldigande intryck av design (fenomenologi). Detta intryck är så starkt att ateismen var intellektuellt undermålig innan Darwin kom med sin naturalistiska förklaring. Så här säger Dawkins:

En ateist före Darwin kunde ha sagt som Hume: 'Jag har ingen förklaring till de komplexa biologiska formerna. Allt jag vet är att Gud inte är någon bra förklaring, så vi får vänta och hoppas att man hittar på något bättre.' Jag kan inte hjälpa att jag tycker att en sådan inställning, må vara att den är logiskt hållbar, måste ha känts ganska otillfredsställande, och även om ateism kunde varit logiskt försvarbar före Darwin, så gjorde Darwin det möjligt att vara en intellektuellt tillfredsställd ateist.¹²

Fenomenologin – så som naturen *verkar* vara – pekar alltså på design, och detta är en del av den relevanta bakgrundskunskapen i frågan om Guds existens. Vi har både erfarenhet av intelligenta och icke-intelligenta orsaker. En viss typ av komplexitet känner vi igen som orsakade av intelligenta orsaker, till exempel information och maskiner. När sådana strukturer återfinns i naturen är det rimligt att härleda dem till design, såvida inte en bättre förklaring finns till hands. Detta är den naturliga

11. Richard Dawkins, *Den blinde urmakaren*. Översättning Hans-Erik Wanntorp (Wahlström & Widstrand, 1988) s. 31

12. Ibid. s. 18.

utgångspunkten och den pekar i riktning mot gudstro (även enligt Dawkins). Men Dawkins menar sig ha en bättre förklaring – naturalistisk evolution. Och på så sätt menar sig Dawkins ha axlat den ursprungliga bevisbördan.

Det mest intressanta i detta sammanhang är dock att Dawkins erkänner att han faktiskt *har* beviskravet på sig. Enligt Dawkins skulle gudstron vara det mest rationella alternativet om designlikheten inte fick en bra naturalistisk förklaring. Det innebär att de som anser att Dawkins (och Darwinismen) inte klarar av att möta beviskravet har all rationell rätt i världen att fortsätta tro på design.

Bevisbördan och det kosmologiska argumentet

Låt oss även titta på det kosmologiska argumentet. Även här verkar ateisten bära en tyngre bevisbörda än den gudstroende. All vår vardagliga erfarenhet (fenomenologin) säger oss att saker inte sker utan orsak. Det är en del av vår bakgrundskunskap. Big bang-kosmologin säger oss att universum har börjat existera. Big Bang är förstas inte något vi upplevt fenomenologiskt utan är en vetenskaplig teori som fått mycket empiriskt stöd varför den ingår i vår bakgrundskunskap.

Om allt som börjar existera har en orsak och universum börjat existera så är det oerhört rimligt att dra slutsatsen att också universum har en orsak. Utifrån big bang-teorins natur borde denna orsak vara icke-tidslig, icke-rumslig, icke-materiellt och enormt mäktigt. William L. Craig har dessutom argumenterat för att denna orsak rimligen är personlig eftersom en lagbunden relation mellan en tidlös orsak och en tidlig verkan tycks omöjlig – då skulle ju den tidsliga verkan existerat lika tidlöst (eller evigt) som den tidlösa orsaken, vilket vi vet inte är fallet med universum.¹³ Big bangteorin och våra mest naturliga intuitioner om orsak och verkan ger oss en bakgrundskunskap som lägger en tung bevisbörda på ateisten, även om den kristne teisten måste ge oss skäl till varför universums orsak är identisk med Bibelns Gud.

Ateisten tycks stå inför kravet att ge vettiga svar på följande frågor: 1) Kan något komma ur intet? Om inte, vad *är* då orsaken till universum? 2) Om orsak-och-verkan-lagen gäller i universum, varför skulle

13. Se exempelvis William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Tredje utg. (Crossway Books, 2008) kap. 3.

den inte gälla universum som helhet? 3) Om universum har en orsak, varför skulle den inte kunna vara gudomlig? Det verkar som att bevisbördan är något jämnare fördelad här i jämförelse med designargumentet, men min bedömning är att ateisten har något mer att förklara än teisten. Teisten hänvisar åtminstone till en orsak till universum (Gud). Ateisten å sin sida befinner sig i dilemmat av att antingen tro att universum alltid funnits (vilket motsägs av vetenskapen) eller tro att något börjar existera helt utan orsak (vilket motsägs av både vetenskap och sunt förnuft).

Bevisbördan och det moraliska gudsargumentet

Det moraliska argumentet för Guds existens säger att objektiv moral finns och förklaras bäst av att Gud är moralens grund. Stöds detta av den moraliska fenomenologin? Här får vi ställa frågor om hur moralen ser ut i olika kulturer, men även hur vi själva upplever moralens auktoritet i våra egna liv. Antingen kan ateisten förneka objektiv moral eller förneka att objektiv moral behöver Gud som grund. I det första fallet verkar moralens fenomenologi skapa en bevisbörda för ateisten. De flestas upplevelse av moral verkar vara att moralen är giltig på ett objektiv sätt. Det tycks därför som att den ateist som förnekar objektiv moral måste presentera en analys som kan förklara vår *upplevelse* (eller snarare illusion) av moralen såsom objektiv utan att någon verklig etisk objektivitet ingår i analysen. Men den som ger en sådan analys tycks implicit ha accepterat bevisbördan just eftersom den ursprungliga fenomenologin talar till förmån för objektivt giltig moral.

I det andra fallet – dvs om ateisten förnekar att objektiv moral behöver Gud som grund – är det svårare att bedöma hur bevisbördan faller. För vissa är det självklart att Gud är nödvändig för moralen, för andra tycks det självklart att moralen klarar sig utan Gud. Det kan vara värt att notera att denna uppdelning inte korrelerar mellan ateister och teister. Den kände ateistiske filosofen John L Mackie har argumenterat för att objektiv moral är något skumt och mystiskt i en ateistisk världsbild. Han menar att objektiv moral är mer "hemma" i en teistisk världsbild.¹⁴ Friedrich Nietzsche¹⁵ och Jean-Paul Sartre¹⁶ är två andra ateister som

14. John L Mackie, *The Miracle of Theism* (Clarendon Press, 1982) ss. 115-116.

15. Friedrich Nietzsche, *Den glada vetenskapen*. Översättning Carl-Henning Wijkmark (Bokförlaget Korpen, 1987) ss. 134-135.

16. Jean-Paul Sartre, *Existentialismen är en humanism*. (Bokförlaget Aldus, 1975) ss. 20-21.

menade att Guds existens är nödvändig för objektiva moraliska värden. Och så finns det kristna tänkare som ställer sig skeptiska till det moraliska argumentet. Richard Swinburne menar till exempel att moralen i huvudsak är analytisk och därför oberoende av Guds existens¹⁷.

Min bedömning är att teister och ateister skulle få svårt att enas kring var bevisbördan hamnar när det gäller Gud och moral. Fenomenologin talar för en objektiv moral, men inte entydigt för att Gud är den nödvändiga grunden för moralens objektivitet. Då får man återgå till själva utgångspunkten i metadebatten om bevisbördan, nämligen att den är delad.

Bevisbördan och ondskans problem

När det gäller ondskans problem verkar den tyngre bevisbördan hamna på den gudstroende. Gud sägs vara god och allsmäktig men tillåter ändå krig, tortyr, massdödande, naturkatastrofer m m. Fenomenologin är tydlig: detta verkar inte rimma med Guds väsen. Förväntningen är att Gud borde gripa in oftare och radikalare än vad han uppenbarligen gör. Faktum är att Bibeln själv ger uttryck för denna fenomenologi. I Psalm 13 kan vi läsa: "Hur länge skall du dölja ditt ansikte för mig ...". Hela Jobs bok är fylld av klagan till Gud. Gud sägs vara rättvisan och godheten själv. Ändå tillåter han väldigt mycket orättvisa och ondska. Bevisbördan verkar här vila på den gudstroende.

Olika religioner kommer tackla den här bevisbördan på olika sätt. Den kristna tron handlar om att Gud i Jesus Kristus erbjuder en lösning på varje individs moraliska skuldproblem. Jesu budskap är att all ondska ska dömas och att vi i väntan på den dagen är kallade att ställa oss på Guds sida i striden mellan gott och ont. Huruvida den kristna berättelsen lyckas möta detta beviskrav är en bedömning som troligen kommer präglas mycket av personliga erfarenheter.

Trots att den gudstroende tycks ha mer att förklara när det gäller ondskans problem är det svårt att se att ateisten helt slipper undan. Ondskans existens skapar inte bara frågor för de gudstroende. Följande fråga tycks ytterst akut utifrån det ateistiska perspektivet: Om ondska och lidande är så naturligt varför tycks vi människor ha så svårt att acceptera det och varför har vi en närmast universell moral som syftar till att motverka ondska och lidande?

17. Richard Swinburne, *The Existence of God*. Rev. utg. (Clarendon Press, 1991).

Även om den grundläggande fenomenologin ställer fler frågor till den gudstroende tycks det som om bevisbördan skiftat något till den gudstroendes fördel sedan Alvin Plantinga presenterade sin "lösning" på ondskans problem¹⁸. Plantinga förklarar inte vad för skäl Gud har att tillåta specifik ondska, men han har i det närmaste konklusivt visat att ondskans problem inte är ett logiskt problem för teisten. Detta lättar avsevärt den bevisbörda teister känt under andra delen av 1900-talet.

Slutsats

Efter denna långa utläggning är det dags att knyta ihop säcken. Nyateisternas skäl till en ojämnt fördelad bevisbörda tycks missa målet. Genomgående förutsätter deras resonemang det som ska bevisas. Flews krav på kunskap förklarar inte varför teismen bär på en större bevisbörda än positiv ateism. Argumentet att positiva existensutsagor per automatik bär hela bevisbördan faller i ljuset av flera motexempel som fiskar i Loch Ness, objektiv moral och universums begriplighet. Principen om extraordinära bevis för extraordinära påståenden är rimlig men kan bara tillämpas mot gudstro om en ateistisk världsbild får definiera vad som ska räknas som extraordinärt (vilket är att förutsätta vad som ska bevisas). Tanken att teisten har hela bevisbördan eftersom hon tror på världen plus Gud är inte heller hållbar. Ateistens och teistens förståelse av världen skiljer sig så radikalt åt att man inte med lätthet kan enas om "världen" som gemensam utgångspunkt. Russels tekanna förutsätter en empiristisk kunskapssyn (som bara räknar med kunskap om fysiska objekt) vilket i sin tur förutsätter den naturalism som ska bevisas.

Så vitt jag kan se håller ingen av de föreslagna principerna eller analogierna måttet. Däremot kan nyateisternas olika förslag (till skäl för riggad bevisbörda) inkorporeras i resonemanget om fenomenologi och bakgrundskunskap. Det som *verkar* vara fallet (fenomenologi) samt den ackumulerade kunskap som framför allt fenomenologi gett upphov till (bakgrundskunskap) utgör den relief i relation till vilken frågan om bevisbördan kan avgöras. Givet det vi redan tror oss veta kommer vissa påståenden te sig mer förvånande än andra. Detta, inget annat, avgör bevisbörda. Men då måste förstås parterna vara överens om vad som utgör den relevanta bakgrundskunskapen.

18. Se till exempel Alvin C Plantinga, *God, Freedom and Evil*. (Eerdmans Publishing Co, 1977).

När vi bedömer de vanligaste argumenten i diskussionen om Guds existens utifrån fenomenologi och bakgrundskunskap visar det sig att teisten har bevisbördan ibland och ateisten ibland, men oftast har båda parter saker att förklara och "bevisa". Av de förslag vi gått igenom har vi sett att det inte finns någon enkel regel som ger ena eller andra parten bevisbördan per automatik. Därför är det rimligast att inte låta någondera part drabbas av en tyngre och generellt påbjuden bevisbörda.

I stället bör vi låta respektive argument fördela sin egen bevisbörda utifrån den relevanta fenomenologin. Basunerandet av en generell bevisbörda för ena parten kommer bara grunla insikten att debatten måste avgöras argument för argument, där olika argument fördelar bevisbördan olika. Diskussionen om Guds existens är alltför mångfacetterad – och alltför viktig – för att avgöras av någon enkel, ensidig (och misstänkt riggad) fördelning av bevisbördan. Låt i stället bägge parter bära bevisbördan för de påståenden som respektive part hävdar.

Mats Selander

Lärare på CredoAkademin, Stockholm
mats.selander@credo.nu

Philip Pullman og hans ateistiske fiksjon

Den anerkjente forfatteren Philip Pullman har skrevet rundt 30 bøker, de fleste rettet mot eldre barn. Han er best kjent for *His Dark Materials*, en fantastisk velskrevet og ambisiøs triologi (*Northern Lights/The Golden Compass* (1995); *The Subtle Knife* (1997); *The Amber Spyglass* (2000)). Pullman har mottatt mange priser, blant annet den prestisjefylte Astrid Lindgren Memorial Award.

His Dark Materials handler om to barn, Lyra og Will, som kommer fra forskjellige univers. De blir en del av den mest omfattende plan et menneske noensinne har lagt. Lyras verden styres av en manipulerende, totalitær og hensynsløs kirke. En av karakterene uttaler at kirken gjennom historien har "forsøkt å undertrykke og kontrollere enhver naturlig impuls (...) alle kirker er like: kontrollér, ødelegg og utslett alle gode følelser."¹ Men det brygger opp til krig. Lyras onkel, Lord Asriel, vil ødelegge Gud, og erstatte hans kongedømme med en "Himmelsk republikk". Gud, som omtales som Autoriteten, er simpelthen den første engelen, og har lurt andre engler til å tro at han var skaperen. Nå er han gammel og utslitt, og til slutt går han i oppløsning, med "et sukk av den dypeste og mest utmattede lettelse (...) et mysterium som løses opp i mysterium."²

Alt dette skjer selvsagt innen forfatteren Pullmans fiktive univers, og ikke i vår virkelige verden. Men han har stadig kommet med lignende uttalelser i intervjuer. En gang bemerket han, "Den Gud som dør er Guden for dem som brenner kjettere, de som henger hekser, de som forfølger jøder, de som nylig banket den stakkars jenten i Nigeria... alle disse menneskene som hevder med absolutt sikkerhet at deres Gud vil at de skal begå slike handlinger. Vel, jeg tar dem på ordet, og min respons er at deres Gud fortjener å dø."³

Dette ateistiske standpunktet (som sjelden er tydelig i hans andre bøker) har vært årsak til mye kritikk mot Pullman. Peter Hitchens (den høyrøstede ateisten Christophers katolske bror) beskrev ham som "Den

1. *The Subtle Knife* s. 52.

2. *The Amber Spyglass* s. 432.

3. Philip Pullman: Discussion on Readerville.com (ikke lenger tilgjengelig på nett).

farligste mannen i Storbritannia". Pullman tok dette som et kompliment og sendte ham et kort der han takket ham for utnevnelsen.⁴ Han ble også fornøyd da *Catholic Herald* hevdet at hans bøker "er langt mer verdig bålet enn Harry Potter... og en million ganger mer truende."⁵

Pullman fastholder at han ble ateist av rent intellektuelle årsaker. Hans bestefar var prest i Church of England og hadde en stor innflytelse på hans liv. Da hans far døde i et flykrasj, brukte den unge Pullman mye tid hos sine besteforeldre. Han stilte aldri spørsmål ved deres tro før han som tenåring ble konfrontert med konkurrerende livssyn, og forlot ideen om at kristendommen var sann.

På tross av sine ateistiske uttalelser, sier Pullman:

Jeg er fanget mellom ordene 'ateistisk' og 'agnostisk'. Jeg har overhodet ingen bevis for å tro på Gud. Men jeg vet at alt det jeg kan vite med sikkerhet er svært lite sammenlignet med det jeg ikke kan vite. Det er kanskje en Gud der ute. Alt jeg vet, er at i så fall har han ikke vist seg her på jorden.

Slike kommentarer tyder på en intellektuell ydmykhet. Pullman holder da også fast på at han ikke har en ateistisk agenda: "Jeg er en historieforteller. Hvis jeg ville forkynne hadde jeg skrevet en preken."⁶

Dette klinger likevel ikke helt bra for mange, siden deler av *The Amber Spyglass* er svært så forkynnende. Det kan også sies om hans ofte siterte utsagn som "Mine bøker handler om å drepe Gud"⁷ og "Jeg forsøker å undergrave grunnlaget for den kristne tro."⁸

Vi skal likevel være forsiktige, fordi det alltid er problematisk å dra konklusjoner om andre menneskers motiver. Selv utsagn som disse – som ser ut til å tale tydelig om hans motivasjon – kan være misledende. Særlig hvis de ikke stemmer overens med andre utsagn. Begge disse sitatene stammer fra tiden da *The Amber Spyglass* ble promotert internasjonalt. Jeg mistenker at han bevisst eller ubevisst valgte å uttrykke seg på en provoserende måte for å skape oppstyr og økt salg. Interessant nok har han i ettertid ikke kommet med så direkte utsagn om sine intensjoner.

På den annen side har Pullman ofte uttrykt et ønske om å utforske det

4. Deborah Ross, 'Philip Pullman: Soap and the Serious Writer', *The Independent*, 4. februar 2002.

5. Pullman tar for øvrig denne kommentaren helt ut av sin kontekst. Artikkelen av Leonie Caldecott som det refereres til, var skrevet i en uhøytidelig stil. Det kommer tydelig fram at hun ikke er tilhenger av bokbrenning.

6. Hentet fra Julian Joyces intervju med Pullman i 2007:

<<http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/7115300.stm>> [18. mars, 2010]

7. Steve Meacham, 'The shed where God died', *Sidney Morning Herald*, 13. desember 2003.

8. Alona Wartofsky, 'The Last Word', *The Washington Post*, 19. februar 2001.

han kaller de viktigste spørsmålene av alle: Finnes det en Gud? Hva vil det si å være menneskelig? Hva er vårt formål? Han angriper disse spørsmålene fra en spesifikk vinkel, og har tydeligvis sterke meninger om hva svaret bør være. Uansett har han helt rett i at slike spørsmål er grunnleggende.

Pullmans syn på virkeligheten

Det mest problematiske i *His Dark Materials* er for mange kristne at Gud drepes. Det er viktig å forstå at Pullman kun kan gjøre dette på grunn av noe som er enda mer grunnleggende: måten han definerer virkeligheten på. Han er en materialist, som avviser troen på noe overnaturlig (han insisterer ofte på at "det finnes ikke noe 'annet sted'"). *His Dark Materials* er uten unntak en feiring av det fysiske. I Pullmans verden er engler (og spøkelser) laget av materie som alt annet, selv om det ikke har substans. De er laget av Støv – partikler av bevissthet som finnes i hele tilværelsen. Autoriteten (Gud) er den første av disse englene, og altså er også han et fysisk vesen. Når Lyra og Will møter ham er han ufattelig gammel og fullstendig utslitt.

Igen ser vi at Pullman kommer med tilsvarende uttalelser i den virkelige verden. "Gud døde for lenge siden," forteller han. Han utdyper dette ved å si at: "Det er som om Gud har dødd. Det er den følelsen jeg har."⁹ Ideen om Gud er overflødig: "De gamle antagelsene har forvitret...ideen om Gud som jeg vokste opp med er nå fullstendig uten troverdighet."¹⁰ Han hevder at "det viktigste temaet jeg vet om...er Guds død og konsekvensene det innebærer,"¹¹ men insisterer også på at:

"Gud" er ikke noe annet enn en metafor: Jeg forventer ikke at kristne skal se på Gud som en metafor, men det er det han er. Kanskje er det mer meningsfylt å kalle ham en karakter i en fortelling. Han er en veldig interessant karakter også: en av de største og mest sammensatte skurkene av dem alle – en bølge, smålig, skrytete og sjalu, men likevel i stand til øyeblikk av ømhet og tilfeldig kjærlighet, for eksempel for David. Men han er ikke noe mer virkelig enn Hamlet og Mr Pickwick. De er virkelig innenfor rammen av deres historier, men du finner dem ikke i telefonkatalogen.¹²

9. Tony Watkins, 'Interview with Pullman', 2004.

10. Philip Pullman, 'The Republic of Heaven' i *The Horn Book Magazine*, november/desember 2001, s. 655.

11. 'The Republic of Heaven', s. 655.

12. Peter T. Chattaway, 'Philip Pullman -- the extended e-mail interview', 28 november 2007. <http://filmchatblog.blogspot.com/2007/11/philip-pullman-extended-e-mail.html>

Han tar også ideen om “Den himmelske republikk” inn i intervjuer, fordi det fører sammen både hans materialisme og hans sterke moralske sans: “Jeg mener vi må begynne å tenke på en himmelsk republikk i stedet for et himmelsk kongedømme. Kongen er død. Det vil si, jeg tror kongen er død. Jeg er en ateist. Men vi trenger likevel himmelen, vi trenger alt det himmelen stod for. Vi trenger glede, og vi trenger en følelse av mål og mening i våre liv. Vi trenger å være koblet til universet, vi trenger alt som det himmelske kongedømmet har lovet oss, men som det aldri har gitt oss. Og videre, vi trenger det her i denne verden hvor vi faktisk eksisterer – ikke et annet sted, for det finnes ikke noe annet sted.”¹³

Pullmans syn på moral

Pullmans visjon om en materialistisk himmelsk republikk er veldig moralistisk. Han understreker menneskenes gjensidig moralske ansvar: “I den himmelske republikk er vi koblet sammen med våre medmennesker, på en moralsk måte. Vi har ansvar overfor dem, og de overfor oss. Vi er ikke isolerte, selvsentrerte enheter i en verden uten samfunn; vi kan ikke leve slik.”¹⁴ Den moralske dimensjonen i *His Dark Materials* er noe av styrken ved verket. I et tv-intervju kommenterte Pullman dette: “Den som leser historiene med et åpent og ærlig sinn vil måtte innrømme at de feirer verdier som kjærlighet, godhet, toleranse, mot, åpenhjertighet, og fordømmer ondskap, intoleranse, ekstremisme og fanatisme ... vel, hvem kan argumentere mot det?”¹⁵ Disse verdiene er helt samsvarende med kristne verdier, men Pullman avviser fullstendig enhver antydning om at de stammer fra et jødisk-kristent livssyn:

Du tror ikke det er mulig at noen kan oppføre seg skikkelig hvis de ikke fikk ideen fra Gud eller noe lignende. Det er bare tull! Tilsier ikke erfaringen at det er mange mennesker i verden som ikke tror, og som er gode, skikkelige mennesker? ... Det kommer av vanlig menneskelig høflighet. Det kommer fra en opparbeidet visdom – som innbefatter visdommen fra personer som Jesus Kristus. Jesus, i likhet med grunnleggerne av andre religioner, var et moralsk geni. Han forklarer en del ting så klart i evangeliene at hvis vi levde etter dem ville vi alle ha det mye bedre. For en skam at ikke Kirken hører på ham!¹⁶

13. Charles N. Brown, ‘An Interview with Philip Pullman’. Intervjuet er ikke lengre tilgjengelig, men siteres i Tony Watkins, *Dark Matter: A Thinking Fan's Guide to Philip Pullman*, (Damaris, 2004) ss. 242–243.

14. ‘The Republic of Heaven’, s. 664.

15. Philip Pullman, *The South Bank Show*, ITV, 9. mars 2003.

16. Huw Spanner, ‘Heat and Dust’ i *Third Way*, Vol. 25, No. 2, April 2002, ss. 22–26.

Pullmans panpsykisme

Pullman mener, helt korrekt, at moral er tett knyttet til visdom. Både i hans fiksjon og i virkeligheten ser han på visdom som opparbeidet uavhengig av et enkelt individ. I *His Dark Materials* forklarer han dette ved begrepet Støv. Dette er den mest grunnleggende virkelighet i universet: partikler av bevissthet som formerer seg i tenkende og følende vesener, og som manifesterer seg ved vesener som kalles engler. Men Støv eksisterer altså uavhengig av disse skikkelsene, og innehar en kollektiv bevissthet. Støv er en glitrende idé, og den utgjør et viktig litterært virkemiddel som driver historien framover, blant annet ved å guide Lyra gjennom et "alethiometer" (fra det greske ordet for sannhet, *alethea*).

Det er ironisk at Pullmans historie inneholder en kosmisk, overmenneskelig intelligens som kommuniserer og leder på en bemerkelsesverdig gud-lik måte. På den måten gjeninnføres enkelte aspekter ved Gud (selv om Pullman lar Støv være med i opprøret mot Gud). Freitas og King hevder derfor at Pullman egentlig forteller en dypt åndelig historie.¹⁷ Men Pullman benekter at ordet "åndelig" har noen mening. Han sier:

Når det gjelder "ånd", "åndelig" og "åndelighet" er det ord jeg aldri bruker, for jeg kan ikke se noe virkelig som korresponderer med dem. De har ingen mening. Jeg ville aldri snakket om et menneskes åndelige liv, eller vist til noe slikt som en persons dype åndelighet. Det gir ingen mening for meg. Når andre snakker om åndelighet ser jeg ingenting i det, utenom en følelse av noe litt opphøyet, kombinert med enten ekte godhet og ydmykhet eller selvrettferdighet og stolthet. ... ordet "åndelig" har for meg bare negative assosiasjoner. Det virker som om hver gang noen bruker det ordet gjør de det enten for å villed seg selv eller andre. Når jeg hører det eller ser det på trykk, er min reaksjon en umiddelbar skepsis.¹⁸

Støv er altså utelukkende fysisk og ikke åndelig. Det gjør at Pullman kan behandle religiøse emner, men fastholde et materialistisk syn på tilværelsen. Det er hans "metafor for ... menneskelig visdom, vitenskap og kunst, alt den menneskelige tanke har oppnådd."¹⁹ Igjen ser vi at Pullman uttrykker lignende ideer i den virkelige verden. Han sier:

17. Donna Freitas og Jason King, *Killing the Imposter God: Philip Pullman's Spiritual Imagination in His Dark Materials* (Jossey Bass, 2007).

18. Peter T. Chattaway, 'Philip Pullman - the extended e-mail interview'.

19. Peter T. Chattaway, 'Philip Pullman - the extended e-mail interview'.

De som er uttalte materialister (slik jeg er) må svare for at det eksisterer noe slikt som bevissthet ... Det finnes mange måter å forklare bevissthet på. Flere av disse modellene peker i retning av at det er et fenomen som utvikles når en viss grad av kompleksitet oppnås. En annen måte å se på det er at bevissthet, i likhet med masse, er en normal og universell egenskap ved all materie (dette er kjent som panpsykisme). Det vil si at mennesker, hunder, gulrøtter, steiner og atomer alle er bevisste, men i ulik grad. Dette er den linjen jeg selv har valgt, og jeg er i selskap med poeter som Wordsworth og Blake.²⁰

Dette tyder på at Støv er mer enn en metafor. At han bruker ideen om panpsykisme som en materiell forklaringsmodell for menneskelig bevissthet styrker inntrykket av at Pullman må strekke seg langt for å komme i havn med en forklaring på hvor bevissthet kommer fra. Når han skal forklare en menneskelig egenskap som tradisjonelt, i hvert fall i stor grad, er identifisert som åndelig, er han tvunget til å bruke antagelsen (han innrømmer at det er nettopp det) om at all bevissthet er en materiell egenskap, selv om det ikke finnes noe bevismessig grunnlag for dette. Det er et trosbasert syn på virkeligheten som skaper en mer kompleks måte å forklare tilværelsen på, uten at det gir noen særlig klarhet, særlig med tanke på de moralske krav Pullman selv forplikter seg på.

Det er sterkt ironisk at materialisten Philip Pullman må ty til modeller som inneholder egenskaper fra det livssynet han selv så sterkt fornekter. Han benekter det himmelske kongedømmet, men sier at

“jeg ser etter en måte å tenke om himmelen på, som gjenreiser tankene om sannhet, godhet, tilhørighet og mening og der det er rom for oss. Men fordi det ikke finnes noe “annet sted”, må dette eksistere på det eneste stedet vi vet noe sikkert om, nemlig jorden. Vi må gjøre vår verden så god som mulig for hverandre og for våre etterkommere. Det er tanken bak Den himmelske republikk. Vi vil ikke noensinne komme dit ... på grunn av entropi”²¹

Min innvending er at sannhet, godhet, tilhørighet og mening er åndelige begreper som forutsetter at det finnes en Gud ut over den fysiske virkelighet. Pullman benekter dette, men kommer likevel til å knytte dem sammen med noe som i det minste minner om Gud. Kanskje er det vanskeligere å gi slipp på slike konsepter – slike realiteter – enn Pullman innser.

Tony Watkins

20. Peter T. Chattaway, 'Philip Pullman - the extended e-mail interview'.

21. Tony Watkins, 'Interview with Pullman'.

Vad tänker naturalisten med egentligen?

Denna artikel presenterar och försvarar ett argument emot naturalismen som kommit att kallas för "Argumentet från förnuftet" (*The Argument from Reason*). Naturalismen är självmotsägande eftersom den påstår något – att det ytterst sätt inte finns något förnuft – och samtidigt undergräver detta påstående med ett annat påstående – att den egna ståndpunkten är förnuftig.

I denna artikel vill jag presentera och försvara en typ av argument emot naturalismen man kan finna hos den kände engelske författaren C.S. Lewis, i hans bok *Mirakler*.¹ Nyligen har den amerikanske filosofen Victor Reppert² utvecklat argumentet i Lewis form. I filosofiska kretsar kallar man idag argumentet för "Argumentet från förnuftet" (*The Argument from Reason*).

Lewis argumenterade från förekomsten av logiska slutledningar (*logical inference*) till naturalismens oförmåga att förklara dessa i naturalistiska termer. Förnuftet med dess kapacitet för logiska slutledningar, menar Lewis, är inte något som ryms i naturalistens världsbild. Samtidigt hävdar naturalismen att den är den mest förnuftiga ståndpunkten. Därmed blir naturalismen självmotsägande eftersom den påstår något (att det

1. *Mirakel: är det övernaturliga naturligt?* (Libris förlag, 1998). (Den svenska översättningen är från den engelska reviderade utgåvan. Lewis reviderade sitt argument efter en substantiell kritik från Elisabeth Anscombe, en inflytelserik oxfordfilosof som var verksam i samma grupp av tänkare som Lewis - The Socratic Club. För mer om denna intressanta debatt se Reppert i följande fotnot.) Den typ av argument som Lewis skrev om i *Mirakel* finns också hos en rad andra författare. Några jag har konsulterat är Alvin Plantinga i *The Analytic Theist, Is Naturalism Irrational?* (Eerdman, 1998) ss 72-96 och hans förfinade resonemang i *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press, 2000) ss. 357-73; C. Stephen Evans, *Preserving the Person: A Look at the Human Sciences* (IVP, 1979) ss. 74-9; J.P. Moreland, *Scaling the Secular City. A Defence of Christianity* (Baker Academic, 1987) ss. 77-104; J.R. Lucas, *The Freedom of The Will* (Oxford University Press, 1970) ss. 114-117; E.L. Mascall, *The Openness of Being. Natural Theology Today* (Darton, Longman & Todd, 1971) ss. 251-67.

2. I själva verket utvecklar Reppert sju olika varianter av Lewis argument. Repperts argument finns tillgängliga i hans föredömligt korta och informativa bok *C.S. Lewis' Dangerous Idea. In Defence of the Argument from Reason* (IVP, 2003). Se bibliografien för vidare läsning. I tidskriften *Philosophia Christi*, vol. 5, nummer 1, 2003, hölls ett artikelsymposium där tre kritiker – Theodore M. Drange, William Hasker och Keith Parson - fick komma med invändningar med Repperts respons till dem i slutet. Utbytet visar på olika filosofiska infallsvinklar och är instruktiv för den som är intresserad av hur "The Argument from Reason" kan försvaras filosofiskt. Se också Repperts blogg: <http://www.dangerousidea.blogspot.com/>

inte finns något förnuft) och samtidigt undergräver detta påstående med ett annat påstående (att den egna ståndpunkten är förnuftig). Det är som att säga "Jag ljugar nu", ett påstående som är självmotsägande.

Artikeln är skriven i två nivåer. I prosatexten har jag försökt använda så lite teknisk terminologi som möjligt medan jag i fotnoter har fört en något mer teknisk diskussion för den som är intresserad. Där finns också litteraturhänvisningar för den som skulle vilja läsa mer i ämnet.

Vad tänker naturalisten om världen?

För att kunna visa hur naturalismen³ är självmotsägande bör vi veta lite mer om vad den säger om verkligheten. Den framställning av naturalismen som här följer är inte menad att vara fullständig, endast tillräcklig för att ringa in en definition som är relevant och anammas av de flesta naturalister.⁴ Naturalismen kan karaktäriseras med följande fyra teser:

- 1) **Mekanistisk verklighetsuppfattning** – Hela verkligheten är ytterst sett en komplex maskin, d.v.s opersonlig och utan medvetande.⁵
- 2) **Reduktionistisk teori** – Naturalisten reducerar alla fenomen till kemi och fysik.⁶

3. För enkelhetens skull kommer jag att anta att alla naturalister också är evolutionister. Äldre naturalister som David Hume var naturalist utan att vara evolutionist men efter Charles Darwin blev det naturligt att koppla naturalism med evolution.

4. Den form av naturalism som jag främst argumenterar emot kallas för *metafysisk naturalism*. Ibland används termerna materialism och fysikalism i samma mening som naturalism även om det finns undantag. Jag kommer för enkelhetens skull att använda termen naturalism för att täcka dessa termer.

5. Det finns dock två olika former av naturalism. Den ena ser på världen deterministiskt så att allt som händer inte kunde varit annorlunda, varje orsak kan bara ha en enda effekt. (Därmed elimineras givetvis mänsklig frihet och naturlig kontingens.) I dag är det evolutionister som försvarar denna form av naturalism (Richard Dawkins).

Den andra formen av naturalism ser indeterministiskt på världen ofta med hänvisning till irregulariteter som förekommer på kvantfysikens nivå. Vad vi kallar för orsak och verkan har ingen grund i verkligheten, allt som finns är händelser eller företeelser som statistiskt sett har en viss regelbundenhet men utan att tala om objektiva orsaksförhållanden. Delar av världen är dock tillräckligt regelbunden för att kunna göra matematiska beräkningar för olika fenomen. Före den modern naturvetenskapen kan vi peka på David Hume som (utan kunskap om kvantfysiken) menade att de kopplingar vi gör mellan det som ser ut som orsak och verkan i själva verket är projektioner eller psykologiskt betingade associationer.

Mitt argument är främst riktat emot deterministisk naturalism men skulle med vissa förändringar kunna riktas emot indeterministisk naturalism också. Problemet är att, som jag ser det, indeterministiska naturalister tenderar att bli s.k. anti-realister eftersom irregulariteterna i kvantfysiken, som är den yttersta verkligheten, omöjliggör dess vetbarhet.

6. Filosofer talar ibland om två positioner här. (1) Naturalisten kan *eliminera* naturliga objekt. Ett naturligt objekt, som min hund Ronja, finns strikt talat inte utan det som finns är den samling av ting som jag och andra har vant mig vid att kalla Ronja. En samling av ting kan aldrig konstitueras något annat än en samling av ting. Alltså finns inte Ronja. (2) Naturalisten kan också *reducera* naturliga objekt. Ronja är ett objekt som finns men är reducerbar till sina beståndsdelar. Reduktionisten

- 3) **Kausalt stängt universum** – Det finns inga andra förklaringsgrunder till världen än vad som sägs i tes (2) och (3).
- 4) **Vetenskapsoptimism** – Naturvetenskapen har i princip möjlighet att upptäcka och förklara allt som är vetbart.

Naturalismen, så som den är beskriven i dessa teser, är för den västerländske ateisten den självklaraste världsbilden. Naturalismen påstår att allt som existerar finns i en sluten kedja av orsak och verkan. Om det inte finns någon övernaturlig verklighet är "naturen" – materien och de mekanistiska och opersonliga lagar som styr den – den yttersta verkligheten. Naturvetenskapen är det bästa medel vi har tillgängligt för att avgöra vad denna verklighet består av. Andra vetenskaper eller kunskapsformer som filosofi eller sunda förnuftet är ytterst sett inte lika pålitliga förmedlare av verkligheten enligt naturalisten.

Klassiska övernaturliga föreställningar om Gud, den mänskliga själen, änglar och ett liv efter detta har alltså ingen plats i ett sådant system: Gud blir en onödig hypotes, själen obskyr, änglar och ett liv efter detta nonsens och vidskepelse. Kanske kan dessa idéer möjligen förklaras i termer av ett evolutionistiskt värde under en tidigare fas av mänsklighetens historia där sådana föreställningar kunde tjäna de övergripande syftena: artens överlevnad och utveckling. I dagens upplysta värld klarar vi oss utan religion då evolutionen har sorterat bort sådan vidskepelse.

Vad tänker naturalisten att han tänker med?

När vi nu har sagt något om vad naturalisten tänker om verkligheten kan vi gå vidare till argumentet.

Naturalisten gör anspråk på att säga vad som är fallet, vad som är sant om världen, nämligen att den är ett slutet system. Om världen är ett slutet system kommer också allt däri kunna förklaras i dessa termer. Alltså

tror att det finns enklare, icke-reducerbara ting, än Ronja. Det som verkligen finns är alltså dessa enklare ting och inte de komplexa ting som de enklare tingen förefaller utgöra. Ronja är därför redundant i en naturalistisk ontologi.

Oavsett vilken teori man omfattar blir effekten detsamma, saker vi tar för givna, som existensen av min hund, är illusioner. Jag kommer därför inte att åtskilja ytterligare på dessa positioner i diskussionen. Vad som är viktigt att observera i detta sammanhang är att naturalisten är metafysisk realist: han menar vad han säger när han säger att x är eliminerbart/reducerbart till y och att y är den yttersta verkligheten.

För en relativt lättläst diskussion och refusering av eliminativ och reduktiv naturalism till förmån för en icke-reduktiv naturalism - som för övrigt är kompatibel med gudstro (författaren är själv kristen) – läs: Lynne Rudder Baker, 'A Methaphysics of Ordinary things and Why we Need it', *Philosophy*, 83.1, 2008, ss. 5-24.

“Precis som det för moral är viktigt att det finns en fri vilja, en som inte är bestämd i förväg vad den ska göra, så är det viktigt för kunskap att förnuftet får vara fritt från förutbestämning.”

kommer förnuftet att förklaras i princip på samma sätt som galaxers och grodors naturliga egenskaper. Det är överflödigt att tänka sig att förnuftet skulle behöva en ytterligare eller annan förklaringsgrund enligt naturalisten. Naturalisten påstår i korthet följande: att han tänker med något som kommit ur något som är utan förnuft och att det vi kallar ”förnuft” är kemiska processer i den mänskliga kroppen, i hjärntrakten någonstans.

När vi säger att naturen är förnuftslös menar vi inte nödvändigtvis att den är utan mål och mening. Vad vi menar är att naturen inte tänker, inte är självmedveten och inte moralisk. Atomer, oavsett hur komplexa deras relationer är, kan inte handla moraliskt eller tänka abstrakt; endast en förnuftig varelse kan göra det. Att ha förmågan att handla målinriktat är ett tecken på förnuft eftersom det krävs förnuft för att handla moraliskt. Likväl kan naturen som sådan beskrivas som ändamålsenlig – ting och dess delar kan analyseras i termer av de funktioner som de har. Det mänskliga ögats funktion t.ex. är att producera råmaterialet för hjärnans förmåga att omvandla synintryck till någon form av bilder. På samma sätt kan vi tala om ändamålet hos tyngdlagarna som gör att saker och ting ser ut att bete sig regelmässigt och efter vissa mönster och uppfylla vissa funktioner. Men inget av dessa fenomen är vad vi skulle kalla för förnuftiga eller medvetna (om vi inte är animister kanske) så som när jag handlar avsiktligt eller gör en slutledning.

Människor är en del av det naturliga orsak-verkanförhållandet men deras förnufts-förmågor kan inte förklaras enbart med det naturliga orsak-verkanförhållandet. Det råder en *kvalitativ* skillnad i slag av ting här – rationella och naturliga (a-rationella) ting. Precis som man säger att en flod aldrig stiger högre än sin egen källa kan vi säga att något rationellt aldrig kan komma ur något som saknar rationalitet. Det spelar ingen

roll, principiellt sett, om ett naturligt ting blir enormt komplext – det är ändå bara ett enormt komplext naturligt ting. För det råder en kvalitativ skillnad mellan människans intellekt och en dators intellekt som inte kan överbryggas med kvantitativ förändring (som att göra datorer allt mer komplexa).⁷

Denna skillnad gör att orsaksförhållandet mellan förnuftet och den naturliga verkligheten inte är samma som mellan naturliga ting. Mitt förnuft påverkas av naturen och påverkar naturen men det är olika typer av påverkan. Låt oss se närmare på vad det är för skillnad mellan naturliga och förnuftiga orsaker.⁸

Tankar och orsaker

Mentala processer och tillstånd – som att göra logiska slutledningar eller ha en avsikt i en handling – är inte direkt naturvetenskapligt åtkomliga. Mentala processer och tillstånd existerar men inte (nödvändigtvis) som naturalistiskt förklarbara tillstånd.⁹ Jag har t.ex. ett speciellt förhållande till mitt eget mentala liv. Jag är direkt medveten om vad som pågår däri. Om jag är medveten om att en bil närmar sig mig när jag själv är ute och kör är jag direkt medveten om min upplevelse av den bilens egenskaper – den är röd, rör sig i en viss riktning, har en viss form som jag igenkänner som en bil o.s.v. Anta att en hjärnforskare skulle kunna observera

7. Det finns en tro bland biologer och dataexperter att maskiner kommer att utveckla ett eget självständigt intellekt precis som biologiska processer gav upphov till liv och till intelligens eftersom de påstår att det finns likheter i graden av komplexitet hos dataprogram som Google och det mänskliga intellektet. Teorin är i bästa fall intressant för science-fictionälskare och kan nog mest betraktas som en övertro på vetenskapen och naturen.

8. Naturalisten söker antingen att reducera förnuftet eller förnuftiga slutledningar till fysiska orsaks-sammanhang (eliminationism/reduktivism) eller separera dem från detta sammanhang så att de inte har något med dem att göra (epiphenomenalism), d.v.s. mentala tillstånd uppkommer och är således orsakade av den mänskliga kroppen men har inget kausalt inflytande tillbaka på kroppen. För en kort diskussion se Moreland, *Scaling the Secular City*, ss. 84-90 och Reppert, 'Reply' i *Philosophia Christi*; David S. Oderberg, 'Hylemorphic Dualism' i Ellen, Frankel Paul och Fred D. Miller Jr. (red.) *Personal Identity* (Cambridge University Press, 2005). Tillgänglig på: <http://www.newdualism.org/papers/D.Oderberg/HylemorphicDualism2.htm>.

9. Det som följer här bygger på den kvalitativa skillnaden mellan första person och tredje person. Den förra är min privata men genuina upplevelse av mitt eget medvetande medan den senare är ett utifrån kommande perspektiv, tredje person. Naturalisten menar att första-personsperspektiv är reducerbart till tredje-person. Detta innebär att subjektiva erfarenheters kvalitet (eller qualia som filosofer ibland kallar dem) är en illusion. David S. Oderberg visar också att en analys från ett tredje-personsperspektiv också är möjlig utan att bli reduktiv. Se hans 'Concepts, Dualism and the Human Intellect' i A. Antonietti, A. Corradini, och E.J. Lowe (red.) *Psycho-Physical Dualism Today: An Interdisciplinary Approach* (Lexington Books, 2008). Tillgänglig på: <http://www.reading.ac.uk/dsoderberg/papers/Concepts,%20Dualism%20and%20Human%20Intellect.pdf>

mitt mentala tillstånd i de relevanta områden i min hjärna. Det visar sig då att han inte skulle kunna göra samma observationer – som bilens rörelse och egenskaper – som jag upplever. Han skulle observera en kemisk process som har en viss struktur men som inte på något sätt liknar det tankeinhåll jag som person är medveten om eller den objektiva eller subjektiva verklighet som den handlar om. Jag kanske hallucinerar eller bara tänker på en bil och då gör hjärnforskaren andra observationer men jag får delvis samma intryck som om jag skulle förnimma en bil.

Både jag och hjärnforskaren observerar samma fenomen men från två olika perspektiv och dessa perspektiv är inte utbytbara. Jag har ett s.k. förstapersonsperspektiv och hjärnforskaren ett tredjepersonsperspektiv. Hjärnforskarens beskrivning har inte samma egenskaper som min upplevelse. De är inte ekvivalenta. Det gör att hans beskrivning inte är sann eller adekvat av min upplevelse från förstapersonsperspektiv, men den är sann och adekvat (givet att han följer naturvetenskapliga metoder och så långt de kan observera) i förhållande till hur min *hjärna* uppför sig när jag har ett visst medvetandehåll. Det ser alltså ut som att mitt medvetandehåll i detta fall inte är reducerbart till hjärnforskarens beskrivning.

Nu är det så att om tankeinhållet hos en människa inte är strikt reducerbart till naturalistiska förklaringar måste den ha en annan förklaring, en icke naturalistisk förklaring. C.S. Lewis skrev att en s.k. kunskapsakt eller kunskapshandling (En händelse i mitt medvetande, t.ex. en slutledning från ett orsak-verkansammanhang):

...bestäms av den sanning som den innehåller. Om den var helt förklarlig utifrån andra källor skulle den inte längre vara kunskap, precis som suset i mina öron upphör att vara det vi menar med ett "hörande" om det helt kan förklaras med annat än yttre ljud – exempelvis *tinnitus* som uppstår vid en svår förkylning. En slutsats är ingen landvinning om den i stort kan förklaras med annat. Det grand av kunskap som finns där skulle ju bara förklara det som redan är känt – precis som verkligt hörande är det som finns kvar sedan du blivit av med öronsuset. Om man helt och hållet vill förklara vårt logiska resonande utan att införa en handling av vetande som bestäms av det som vets, så säger man egentligen att det inte går att föra ett riktigt resonemang.¹⁰

Vad Lewis pekar på här är att mitt tankeinhåll inte är reducerbart till det naturliga sammanhanget. Men det är inte heller separerat från det.

10. *Mirakel*, s. 23.

Min upplevelse av "en bil närmar sig" (sett som ett tankeinhåll) kan orsaka händelser i den fysiska verkligheten. Jag kanske stannar min bil och låter den andra bilen passera därför att jag drar slutsatsen att det är säkrare för mig. Vad som händer här är något vardagligt som vi gör utan att tänka på vad vi gör (om vi inte är filosofer kanske!) men det är inte på något sätt trivialt. Att jag stannar bilen är (delvis) orsakat av vad som pågår i mitt tankeliv. Det betyder att tankeinhållet, min slutsats i detta fall, har möjlighet att orsaka och interagera med naturliga skeenden utan att vara av samma typ av ting.

Om jag kan låta tankeinhållet från slutsatser orsaka skeenden i världen betyder det att jag kan *tänka*, låta en tanke leda till en annan på många olika sätt. Kanske genom fri association eller genom att se logiska sammanhang. Denna punkt är viktig därför att många naturalister har ett s.k. behaviouristiskt synsätt på människan – vad man programmerar in kommer ut på något sätt som kan mätas och verifieras. Detta synsätt kommer givetvis från den mekanistiskt-vetenskapsoptimistiska världsbilden. Om det finns någon hjärnaktivitet så kommer det att ge någon form av effekt på mitt beteende, kanske bara i hjärnan eller genom handlingar. Även om det funnes en hjärnforskare som hade kopplat upp min hjärna till en apparat som kartlägger dess aktivitet kan den inte "läsa" tankar eftersom varken apparaten eller hjärnforskaren har tillgång till ett förstapersonsperspektiv. En apparat kan se att *något* pågår och en hel del av dess struktur men inte exakt *vad*. Det krävs en människa med förnuft för att tyda vad maskinen säger!

Det är inte utan orsak som man talar om tankens frihet. Det stämmer i det att tanken inte är fullständigt bestämd av naturen även om den står i ett kausalt samband med den.¹¹ Naturen kan, genom tankens frihet och dess innehåll, påverkas. Är det någon som borde vara medveten om det är det naturvetenskaparen som utför experiment på naturen utifrån hypoteser om vad som är fallet och detta är en verksamhet och visar på förnuftets relativa oberoende av naturen. Precis som det för moral är viktigt att det finns en fri vilja, en som inte är bestämd i förväg vad den ska göra, så är det viktigt för kunskap att förnuftet får vara fritt från förutbestämning. Oxfordfilosofen Jr. Lucas sade att naturalisten inte är determinist

11. Jag utvecklar inte utan bara nämner den självklara tanken att naturen också kan påverka men inte bestämma medvetandet.

...därför att [determinismen] är sann utan för att han har en viss genetisk form som har mottagit ett visst stimuli. M.a.o. är det inte för att universums struktur är på visst sätt [han håller determinismen för sann] utan endast för att konfigurationen i den enda del av universum tillsammans med deterministens hjärna producerar det resultatet.¹²

Lite senare säger han

Determinismen kan därför inte vara sann för om den var det skulle vi inte ta deterministens argument som verkliga argument utan endast som villkorade reflexer. [Deterministens] påståenden skulle inte ses som sanningsanspråk utan endast som ett försök att få oss att respondera på det sätt som de önskar....Endast en fri agent kan vara rationell. Förnuftigt tänkande, och därmed även sanning, förutsätter frihet lika mycket som [moraliska] överväganden och moraliska val gör det.¹³

Är mina förnuftsformer pålitliga?

Jag har försökt visa att naturalisten inte är förmögen att förklara (eller i varje fall oförmögen att bortförklara) förnuftets existens så som ett icke-naturalistiskt fenomen, kvalitativt annorlunda från naturen. Bortsett från naturalistens oförmåga att förklara förnuftet finns det, givet naturalismen, några skäl att tro att förnuftet är pålitligt?

Om mitt resonemang om tankar och orsaker stämmer får det konsekvenser för våra förnuftsformers pålitlighet. När jag gör en slutledning ("Om det regnar blir jag blöt så jag får nog ta med mig ett paraply") och sedan handlar efter den så betyder det att mitt *tankeinnehåll* orsakade mitt handlande. Den kognitiva process eller funktion som leder till att jag gör en viss slutledning måste således vara pålitlig. Ett naturalistiskt konstruerat förnuft kan inte utgöra en sådan pålitlig process eller funktion eftersom den enbart är inriktad på artens överlevnad. Enligt naturalistisk evolution är uppkomsten av ett pålitlig process osannolik eftersom evolutionen inte är inriktad på sanning och en förnuftig förståelse av världen.¹⁴

12. *Freedom of the Will*, ss. 114-5.

13. *Ibid.* s. 115.

14. Det är ju inte logiskt otänkbart att uppkomsten av ett förnuft skulle gynna artens fortlevnad men av det följer inte att *eftersom* det skulle gynna artens fortlevnad så *har* evolutionen genererat förnuftet. Det vore att felaktigt dra slutsatsen att om det skulle vara bra med ett paraply om det regnar så regnar det om jag har ett paraply.

Alvin Plantinga har argumenterat för att naturalistisk evolution inte kan garantera förnuftets tillförlitlighet.¹⁵ Naturalistisk evolution implicerar nämligen en låg eller obestämd grad av sannolikhet för framväxten av pålitliga förnuftsförmågor. Givet att något som liknar förnuft skulle uppkommit ur evolutionens processer så finns det inget som därmed nödvändiggör att ett sådant förnuft är tillförlitligt. Ett förnuft som uppkommit som en konsekvens av evolution är inte inriktad på sanning utan på artens överlevnad. Enligt evolutionen är de som överlever inom en art inte de som har bäst förstånds-förmågor utan snarare de som kan *använda* saker för sin överlevnad. Men då kan jag inte lita på att mitt förstånd kommer att leda mig till sanning utan bara till makt och kontroll av omgivningen.¹⁶

Innan vi går vidare och ser på förnuftets överlevnadsvärde, låt mig bara inflika en liten tanke som kan vara relevant. Den moderna naturalismen, i linje med dess mekanistiska världsbild, ser gärna på artificiell kunskap som ett slags idealt förnuftstillstånd, något vi kan simulera i datorer.¹⁷ Om våra hjärnor inte fungerar lika effektivt och pålitligt som en dators processor så är de, för naturalisten, mindre pålitliga och därmed kanske också mindre förnuftiga. Det betyder i så fall att maskinerna dominerar människorna. Problemet här är att naturalisten har väldigt höga krav på kunskap, så höga att han själv inte når upp till dem. Människan kan aldrig med samma snabbhet göra de komplexa operationer som en dator kan. Men varför skulle en dator vara idealet? Varför

15. Plantinga, 'Is Naturalism Irrational'; Jfr Lewis, *Mirakel*, kap. 13; Reppert, *Dangerous Idea*, ss. 84-5.

16. Det finns filosofer som har accepterat denna konsekvens av naturalism i varje fall som en beskrivning av vad som ofta försiggår (om än inte av strikt evolutionära skäl).

17. Låt oss bortse från att innehållet i denna paragraf materiellt motsäger den förra. Det visar bara på förvirringen hos naturalisten. I denna paragraf hävdas det att evolutionen ger oss anledning att tro på en evolution av intellektet och att datorer är "beviset" på det. I den förra visade jag på att naturalismen inte har någon grund för denna optimism eftersom en sådan utveckling inte är nödvändig för artens fortlevnad. Det ser nämligen ut som om det råder en konflikt mellan två värden inom evolutionsteorin här: överlevnad vilket nöjer sig med det som är tillräckligt för artens överlevnad och utveckling vilket främjar ständig utveckling och progression. Förutom denna konflikt ser det också ut som om ingen av dessa teser är strikt naturalistiska utan endast evolutionära. Naturalismen har inte någon möjlighet att förklara *antagandet* av dessa två värden eftersom de inte är empiriskt observerbara utan måste reduceras till strikt orsak-verkansammanhang. Vilket eller vilka orsak-verkansammanhang skulle enligt naturalismen kunna verifiera eller stödja dessa två extra-teoretiska antaganden (eller ens ett av dem)? Bertrand Russell verkade, trots hans diametralt motsatta filosofiska ståndpunkt från min, delvis hålla med. Idén om framgång och evolution var vanligt i de mer idealistiskt präglade tiderna (före världskrigen) som Russell levde i. Strängt taget kunde man inte överföra idén om evolution från biologin till filosofin. Och om det inte går att göra så kan man undra över rimligheten i att argumentera för evolutionen överhuvudtaget! Se *Scientific Method in Philosophy*, (The Open Court Publishing Company, 1914) s. 11 ff.

inte en människa? Och är det inte så att bakom varje dator finns det en människa? Skillnaden mellan en dators processor och en människas förnuft är kvalitativ. En dator kan bara göra det som den är förutbestämd att göra, den är inte fri från naturen. En människa är fri från naturen i en viss mening och därför kan den tänka på sätt som visar att den inte är förutbestämd. Och frihet är, som vi såg förut, en förutsättning för förnuftet.

Logikens överlevnadsvärde

Jag håller på att lära min dotter Linnéa, som snart är två år, logikens elementära slutledningsregler. *Modus ponens* är en grundläggande logisk slutledningsregel (om A så B, A, alltså B). I verkliga livet låter den kanske så här: "Om du ska ha mer mjölk får du låta bli att slå ut den. Ok, du slog inte ut den, ja då ska du få mer. Bra Linnéa!"

I själva verket lär jag henne ingenting för hon har redan en medfödd kapacitet för att förstå logik. Jag tar det för givet att hon har denna förmåga. Om jag inte gjorde det skulle jag lika gärna försöka lära min tekopp samma sak och med samma brist på framgång. Utan denna förmåga skulle hon inte kunna förstå någonting av världen som hon blivit född in i. Hade jag varit en konsekvent och galen naturalist hade jag inte brytt mig om detta eftersom jag inte skulle tro att Linnéa har den kapaciteten och kanske att det ytterst sett inte finns några logiska regler eftersom de inte ingår i det naturalistiska kausalsammanhanget. Jag skulle kanske t.o.m. ha sagt att logik och logiskt tänkande inte är strikt empiriskt observerbara mer än via konventioner mellan människor, alltså mänskliga konstruktioner som är reducerbara till sociologi som är reducerbar till biologi o.s.v. till mer fundamentala förklaringsnivåer. Detta hade gjort mina enkla logiklektioner vid matbordet tomma och meningslösa eftersom det inte finns någon grund för dem.

Modus ponens är inte i bara en godtycklig association. Denna slutledningsregel är en grundläggande tankeform genom vilken människan blir varse hur världen är uppbyggd, den för människan från fakta till förståelse. Logik är inte reducerbart till naturalistiska termer, den är inte som en naturlag. Däremot måste logiken ha med den naturliga verkligheten att göra så till vida att vi kan tillämpa logiska slutledningar på naturliga förhållande. Annars vore det ute med naturvetenskapen! C.S. Lewis sade paradiskt:

En gång var våra tankar inte logiska. Det vill säga, alla tankar var då, som många av våra tankar fortfarande är, helt enkelt subjektiva "händelser", inte ett sökande efter en objektiv sanning. De som hade en yttre orsak var (som smärtan) reaktioner på stimuli. Det naturliga urvalet kunde endast fungera genom att eliminera reaktioner som var biologiskt skadliga och stimulera sådana som hade överlevnadspotential. Men det är inte tänkbart att sådana förbättrade reaktioner någonsin förvandlas till insikter, eller något som avlägset liknar sådana. Relationen mellan reaktion och stimuli är av en helt annan art än den mellan kunskap och det man har kunskap om. Människors fysiska seende reagerar mycket starkare på ljus än de primitiva organismer som bara har en enda ljuskänslig punkt. Men om den punkten skulle förstärkas – eller om denna organism skulle utvecklas på en mängd olika sätt – så skulle den ändå inte komma ett enda steg närmare förståelsen av vad ljus är. Det måste helt klart till något mer för sådan kunskap.

Kunskap uppnås genom experiment och slutledningar, inte genom att reaktionen förbättras. Det är inte människor med speciellt goda ögon som vet något om ljuset, utan människor som har studerat ämnet.¹⁸

Även om evolutionen skulle gett upphov till förmågan att använda och uppfatta logik för människans överlevnad så ser det ut som att filosofiskt eller högre kritiskt tänkande och sökande efter sanningen inte är vad vi bör förvänta oss av en fundamentalt oförnuftig och blind evolution. En sådan välutvecklad förmåga har inget uppenbart överlevnadsvärde. Det ser snarare ut som att kritiskt tänkande kommer att vara ett hinder för den som vill överleva.¹⁹ Antalet kritiska tänkare och sanningsägare som blivit martyrer genom historien – från Sokrates till Jesus till Martin Luther King – borde få oss att inse detta. Sanningen, om den råkar vara obekvämlig eller försämrar min situation, kommer inte att betrygga min överlevnad och därmed inte arten. Det är snarare förmågan att *använda "sanningen"* som gör att jag kommer att överleva. Om

18. *Mirakel*, s. 24.

19. Reppert, 'Several Formulations', *Philosophia Christi*, s. 29, citerar Rober M. Adams [i *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford University Press, 1987) ss. 216-7.] som säger att kunskap om t.ex. modallogik - tanken om att det finns vissa logiska och metafysiska förhållanden som är nödvändiga och andra som är möjliga - vore mycket orimlig att anta utifrån ett evolutionärt perspektiv. "Logisk eller absolut [metafysisk] nödvändighet är som sådan en filosofisk term som knappast skulle ha hjälpt den primitive samlar- och jägarmänniskan att finna mat och skydd; inte ser det heller ut att vara på något sätt viktigt för uppbyggandet av ett fungerande primitivt samhälle. De av oss som tror att vi har en förmåga att upptäcka sanningen om [filosofiska frågor] kan knappast tro att en sådan förmåga var till någon vidare nytta för våra förfäder som vi utvecklats ifrån; det finns heller ingen uppenbar möjlighet att en sådan förmåga och dess pålitlighet är oundvikliga restprodukter av förmågor som verkligen hade överlevnadsvärde."

kritiskt tänkande skulle uppstå i en naturalistisk evolution så skulle det också alltid vara underordnat den starkare, den som överlever, och därmed ytterst sett vara onödigt och kanske t.o.m. en dag skulle försvinna. Sanningsbegreppets förfall i vår underhållningsbaserade tid gör att det ser ut som att evolutionen kommer få rätt. Kanske är det så att modernismen och postmodernismen är slutet för förnuftet? Evolutionen ger inget hopp om något annat.

Oavsett om evolutionen är mekanismen bakom sanningsförfallet i modern tid eller inte är det ett skrämmande scenario som möter oss i västerlandets kultur. Poängen jag vill lyfta här är bara att evolutionen talar starkt emot det kritiska förnuftets överlevnad och därmed kanske också den mänskliga artens överlevnad.²⁰ Själv tror jag, oberoende av evolutionen, att det är just sanningsägare och kritiska tänkare som gör att civilisationen överlever så väl den nu gör det.

Två sätt som man inte bör argumentera

Innan vi avslutar vill jag visa på två sätt som man inte bör argumentera mot naturalismen.

Den typ av argument jag har presenterat kan missbrukas som ett *ad hominem* attack i vilken man inte överväger ett påstående utan attackerar personen som påstår något.²¹ Ett exempel på ett *ad hominem* av detta slag är om någon skulle bemöta ett argument emot abort med: "Du argumenterar emot abort bara för att du är en vit man i den moderna medelklassen." Det är visserligen sant att det finns vita män i medelklassen som argumenterar emot abort men det gör varken till eller från i fråga om sanningen i deras påstående. Ursprunget till ett påstående är irrelevant för dess sanningshalt.

Om ett antinaturalistiskt argument skulle presenteras på följande sätt skulle det vara öppet för denna typ av kritik: "Naturalister är irrationella eftersom de tror att naturalismen är sann". Detta uttalande kan förstås

20. Om inte naturalisten kan dra slutsatsen att nihilism (angående sanning och moral) är konsekvensen av hans tänkande så är det vanligt att naturalisten attraheras av *pragmatism*. Pragmatism är idén om att det som fungerar är sant eller moraliskt gott. Sanningen eller moralen "...skall förstås som ett slags nytta eller verktygsmässigt (instrumentellt) värde" Lübcke, Paul, *Filosoflexikonet* (Bokförlaget forum AB, 1988) s. 442. Evolutionen bygger på artens överlevnad och vad som kan vara till nytta för den är också vad som kommer att påverka vår utveckling i fråga om intellekt och moral. Problemet med pragmatismen är att bara för att något fungerar behöver det inte betyda att det är sant eller moraliskt gott.

21. Ibland sorteras *ad hominem*-attacker under genetiska felslut som avvisar ett påstående med hänvisning till dess ursprung.

på två sätt. Antingen är det så att naturalisten är irrationell i sitt anammande av *naturalismen som sann* och det är precis vad jag har argumenterat för. Men det är inte samma sak som att säga att naturalister är *irrationella för jämnan* därför att de tror att naturalismen är sann och att jag därför inte behöver bemöta deras argument. Det är uppenbart att det finns gott om naturalister som är rationella. Om de inte är rationella så beror det (oftast) inte på deras naturalism. Det går alltså inte att undergräva eller avvisa naturalistens argument genom att påstå att de inte har tillräcklig förnuftsformåga för att göra påståenden och argumentera. Det är irrelevant för sanningen i deras påståenden. Ska man visa att naturalisten är självmotsägande (vilket förutsätter förnuft; en hund kan inte vara självmotsägande) så måste man kunna visa det genom förnuftiga påståenden och argument. Bättre är att säga till naturalisten: "Eftersom du uppenbarligen är rationell så är det motsägelsefullt att hålla en världsbild för sann som inte har någon plats för förnuftet."

En annan felformulering är att göra en skeptisk attack.²² Den franske filosofen René Descartes (1596-1650) menade att de flesta påståenden vi gör till vardags inte är rättfärdigade eller tillräckligt säkra för att ta dem för givna i en rationell diskussion. Därför började Descartes metodologiskt tvivla på alla saker som togs för sanna av vanligt hyggligt folk. Även Gud betvivlades av Descartes därför att vi vet inte om "gud" bara är en ond demon som försöker bedra oss (*deus deceptor*). Med andra ord, vi kan inte vara säkra på någonting. Ett antinaturalistiskt argument skulle kunna presenteras med en liknande skepticism men det vore både olyckligt och onödigt för dess framgång. Genom att anta att naturalismens sanning innebär att naturalisten bör ha en skeptisk attityd till allt som vi tar för givet så underminerar vi grundläggande begrepp för en dialog (förnuft, sanning, mening etc.)²³

Det som diskussionen visar på är det olämpliga och onödiga i att inta en överdrivet skeptisk hållning till naturalismen eller naturalister (*ad hominem*-attack). En sådan skeptisk hållning är inte nödvändig eller att rekommendera i diskussioner eller debatter eftersom det höjer nivån för vad som är godtagbart bortom vad som är nödvändigt för ett rationellt samtal.²⁴ Victor Reppert skriver:

22. Reppert, *Dangerous Idea*, s ss. 54-60. C.S. Lewis argumenterade med en sådan typ av skepticism i den första urgåvan av *Mirakel*. Han fick kritik av Elizabeth Anscombe vilket ledde till att han reviderade sitt argument i stora delar till den andra utgåvan.

23. Se Reppert, *Dangerous Idea*, ss 57-60.

24. Se Mats Selanders artikel i detta nummer, 'Gud och bevisbördan'.

...anta att jag argumenterade för att materialismen inte kan accepteras för, om den vore sann, skulle vi inte kunna refusera skeptikern med referens till de grundläggande logiska principerna. Då skulle materialisten kunna svara att det varken är nödvändigt eller möjligt att refusera någon som är skeptiker angående logikens grundläggande principer. Men om någon skulle ta på sig bevisbördan att visa att dessa logiska principer är sanna så kommer det helt enkelt vara omöjligt att bevisa deras giltighet. ...[Varken teisten eller naturalisten] kan refusera en skeptiker angående logikens grundläggande principer utan båda måste anta dessa principers legitimitet för att kunna argumentera överhuvudtaget.²⁵

Istället bör man utgå ifrån att de som är naturalister är förnuftiga och att argumentera med dem är möjligt utan att förkasta vad de säger eller deras person.

Avslutning

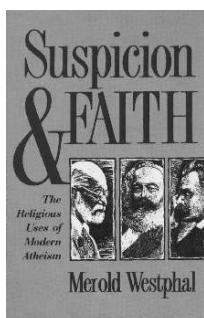
Jag har argumenterat för att naturalisten inte är förmögen att förklara något som han tar för givet och värderar högt – förnuftet. I detta är han själv motsägande både praktiskt och teoretiskt eftersom han inte lever som han lär. Han påstår att naturalismen är det mest förnuftiga sättet att se på världen och samtidigt underminerar hans egen teori förnuftet.

Till sist kan det vara viktigt att säga vad jag inte har sagt. Jag har inte i denna artikel sökt visa att teismen kan förklara förnuftet. Det är ett annat mycket viktigt argument. Man bör inte blanda ihop detta argument med ett argument för Guds existens från förnuftet. Det är nämligen ett annat argument. Huruvida det är ett bra argument att argumentera för Guds existens från förnuftet låter jag bero. Givetvis kan Guds existens eller den kristna världsbilden hjälpa i argumentationen för förnuftet. Precis som Lewis bok, *Mirakel*, var vad han i undertiteln till den engelska utgåvan kallade "Ett inledande studie" (*A Preliminary Study*) är detta argument ett inledande studie. Det vänder sig till den som vill överväga kristen tro men som är stöpt i samtidens naturalistiska världsbild och därmed oemottaglig för något som kräver övernaturliga förklaringar.

Stefan Lindholm

Redaktör och arbetare på L'Abri, England
stefan.labri@googlemail.com

25. Reppert, *Dangerous Idea*, ss. 59-60.



Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism

Merold Westphal

New York: Fordham University Press, 1998

På ett ställe i den dräpande *Screwtape Proposes a Toast* låter C S Lewis den erfarna demonen farbror Screwtape klaga över kvalitén på den tidens syndare – de är helt enkelt mediokra, som syndare betraktat. Han drömmer sig istället tillbaka till Henrik VIII eller Casanova. Detsamma kunde sägas om vår tids ateister; de håller helt enkelt inte måttet jämfört med det förgångnas storheter. Ta till exempel en bästsäljare som Richard Dawkins *Illusionen om Gud*, en bok som utöver sin hätska ton och sina häpnadsväckande generaliseringar i första hand utmärks av en nära nog fullständig okunskap om det ämne den försöker behandla, nämligen tron att det existerar en Gud och dess konsekvenser. Man kan jämföra med en av de största kristendomskritikerna i den kontinentala traditionen, Nietzsche, vars filosofi man kan tycka vad man vill om, men han var åtminstone en djupt kultiverad människa som dristade sig att skaffa kunskap om det han föraktade.

En del ateisters tro måste man till och med högakta. Jag har till exempel alltid tyckt att det finns något stoiskt beundransvärt i det sätt på vilket Sartre är beredd att stå öga mot öga med en gudlös och därmed i grunden meningslös värld och ändå proklamera människans eget meningsskapande. Visserligen en högst bristfällig verklighetsteckning, men ändå inte utan ett nobelt drag, om än aldrig så uttröttande för människan.

I sin numera klassiska *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism* går den själv troende amerikanske filosofen Merold Westphal ytterligare ett steg. Hans provokation är radikal: Freud, Marx och Nietzsche, tre av den moderna tidens mest högljudda kristendomskritiker, bör läsas av kristna som andaktslitteratur! Inte läsas för att refuseras, utan för att låta den egna tron genomlysas av dessa "misstänksamhetens mästare". Som Westphal förstår det går en röd tråd hela vägen från Gamla testamentets profeter och Jesus, via Luther och Karl Barth, till Freud, Marx och Nietzsche. Hur menar egentligen Westphal att vi ska förstå detta?

Det kan vara klagörande att inledningsvis skilja mellan två huvudtraditioner av religionskritik inom västerländsk filosofi, den evidentialistiska traditionen å ena sidan och den tradition som kännetecknas av misstänksamhetens hermeneutik å andra sidan. Den förstnämnda är intresserad av sanningshalten i den ena eller den andra religiösa trosföreställningen och huruvida den stöds av

rationella eller vetenskapliga demonstrationer. Det är i den här traditionen som de klassiska så kallade gudsbevisen har kommit att inta en framskjuten plats: Kan man t ex utifrån världens välordnade komplexitet argumentera för att den måste ha haft en intelligent skapare? Frågan om huruvida man ska tro på Gud är i den här traditionen en fråga om huruvida man har tillräckligt med evidens för ett dylikt försanthållande.

Med misstänksamhetens hermeneutik är det annorlunda; här förflyttas fokus från trosföreställningarna till de troende själva. Grundfrågan är: Vad motiverar en religiös tro i en människas liv? Misstänksamhetens mästare, ett uttryck myntat av den franske filosofen Paul Ricoeur, menar alla att frågan sanningsfrågan bara ligger på ytan, men att det djupt under denna yta finns verkliga motiv till religiös tro som allt som oftast är så skamliga att de måste döljas till och med för de troende själva. Med andra ord, religiös tro involverar en sorts självbedrägeri. Men vilka motiv kan vara så svåra att erkänna att de måste undertryckas på det viset? I grund och botten, menar misstänksamhetens mästare – Freud, Marx och Nietzsche – handlar det om *egenintresset*; de ser det som sin uppgift att demaskera det och avtäcka de verkliga motiven bakom religiös tro.

Evidentialism handlar alltså på ett ganska oproblematiskt sätt om våra trosföreställningar; misstänksamhet å andra sidan handlar om människorna som håller dessa trosföreställningar, deras *motiv*. Motiven, som är dolda även för subjektet själv, kommer man åt främst genom att skärskåda den *funktion* en viss trosföreställning fyller. Det visar sig då att den religiösa trons funktion ofta gagnar vårt *egenintresse* på ett eller annat sätt, vilket vi inte kan erkänna, utan måste *undertrycka*. Westphal menar att det krävs helt olika respons på de olika traditionerna av kristendomskritik. Vi är vana vid att diskutera vad som är sant; marknaden översköljs idag av en flod av ateistisk och apologetisk litteratur där sanningsfrågan står i centrum. En teist som konfronteras av någon som hävdar att Gudstron är en irrationell vanföreställning kan naturligtvis visa på de rationella överväganden som trots allt tyder på existensen av en Gud, och såna finns det som bekant ganska gott om. Detta kan ibland vara ett rättframt och okomplicerat delande av argument och övervägande, aningen teoretiskt kanske, men ändå inte utan värde. Betydligt mer komplicerat blir det när någon hävdar att min tro djupast sett är ett uttryck för min existentiella osäkerhet, en överdimensionerad projektion av något som gör mig trygg så att jag kan leva i en hotfull och osäker värld. Hur svarar jag då? "Nej", verkar vara på tok för trivialt för ett sådant djupt känt och verkligt intressant påstående. Westphals bok handlar om just detta – hur ska den troende gensvara på misstänksamhetens hermeneutik?

Kanske måste vi helt kort och mycket förenklat repetera vad misstänksamhetens mästare faktiskt säger om religionen. Westphals egen schematisering är användbar. Freud menar att det egentliga motivet till religiös tro är att människan känner en sorts ontologisk, eller existentiell svaghet och utsatthet och att hon därför söker tröst. I grund och botten handlar det om rädslan för döden. Den himmelske fadern, baserad på den jordiska far som utgör en trygghet för barnet, är en sorts önsketänkande, men som sådant måste det döljas för subjektet. Det går inte an att erkänna för sig själv att man är så rädd att man skapar en illusion av trygghet, i synnerhet inte om denna illusion ska kunna erbjuda effektiv

tröst. Just detta undertryckande, denna repression, skapar i sin tur psykiska spänningar som kan få ödesdigra konsekvenser för individen.

Marx å sin sida menar att religionen är ett uttryck för att makten, rent sociologiskt, är i behov av legitimering. Ekonomin, som är den drivande motorn, behöver staten och staten behöver ideologin för att kontrollera massorna. Kristendomen, menar Marx, är en sådan ideologi, som lär människorna att nöja sig med sin lott, att inte sträva efter mer, att sitta still i båten. Den kristna ideologin är därför ett slags narkosmedel som möjliggör maktens exploatering av de svaga massorna: den talar i höga etiska termer, men dess egentliga funktion är att passivisera.

Nietzsche, slutligen, ser saken från motsatta hållet. Religionen är för honom ett uttryck för de sociologiskt svaga gruppernas begär efter hämnd på de starka. Precis som slavar vill de göra uppror och nedslå sina herrar, men de saknar den nödvändiga styrkan. De enda vapen de har är mentala, så de utvecklar ett tänkande där det goda likställs med svaghet och undergivenhet, just de egenskaper som de blivit påtvingade. Ondska definieras sedan per automatik som styrka, att hävda sin rätt och så vidare. I den utsträckning detta tänkande slår igenom får de en sorts bitter hämnd på herrarna som nu förstås som onda människor. Emellertid leder detta till en djup oärlighet: det som samhället kommer att fira som godhetens stora dygder har i själva verket sitt ursprung i en sorts tandlös bitterhet, vilket naturligtvis måste döljas för att verkligen vara effektivt.

Här måste det tilläggas att ingen av misstänksamhetens mästare är så naiva att de tror att det undantryckande eller döljande som de här strategierna involverar är något som den enskilda människan medvetet gör; snarare rör det sig om processer som ligger djupt fördolda i det individuella och kollektiva psyket. För att blottlägga de verkliga strukturerna behövs därför just en misstänksamhetens hermeneutik, en tolkning som inte bara ser på ytan utan letar efter de djupare motiven. Det är sådana tolkningar som Freud, Marx och Nietzsche förser oss med.

Tillbaka nu till vår fråga: Hur ska man som kristen svara på de här anklagelserna? Tillbaka också till Westphals radikala förslag: Kristna bör läsa Freud, Marx och Nietzsche lagom till påsk, som en del i en andlig självförståelse. Hur hänger allt detta ihop?

Misstänksamhetens mästare har, hävdar Westphal, plagierat mycket av sin religionskritik rakt av från de gammaltestamentliga profeterna, från Jesus, från Paulus och vidare från Luther och andra. Det de har plockat upp är framförallt kritiken av *instrumentell religion* som löper som en röd tråd genom de judiska och de kristna skrifterna, vilka överhuvudtaget inte är odelat positiva till religion, inte ens till de religiösa yttringar som sker inom den egna traditionen. Vi kan dra oss till minnes profeten Amos, vars Gud säger till Israeliterna: "Jag avskyr era fester, jag hatar dem, jag står inte ut med era högtider... Låt mig slippa dina psalmer, jag vill inte höra ditt strängspel! Men låt rätten välla fram som vatten och rättfärdigheten som en uteslutande ström." (Amos 5:21-24) Eller för den delen Jesus, som i likhet med Nietzsche gisslar de som använder sig av religionen för att framställa sig själv som goda människor i liknelsen om farisén och tullindrivaren (Luk 18:9-14). Också här är problemet egenintresset, detta att använda religionen instrumentellt för att tjäna sina egna egoistiska behov och skaffa sig fördelar. Om detta säger Westphal helt *a propos*: "Det finns en ateism som ligger

närmare sanningen än en viss sorts religion; inte bara någon annans religion utan kanske vår egen.” (s. 6)

Nu framgår säkert också poängen med att läsa misstänksamhetens mästare som andlig läsning – de hjälper oss att känna igen synden i våra egna liv tvärs igenom självbedrägeriet. Använder inte jag själv min tro på ett instrumentellt sätt allt som oftast? Kanske som en sorts krycka, eller så att Gud reduceras till min stora nallebjörn. Kanske för att rättfärdiga mitt eget ”välsignade” liv i ljuset av de fattigas lidande. Kanske för att fälla en dom över ”de andra” där jag inte skulle ha dömt. Hur ofta reducerar jag inte Gud till en sorts generalagent för min egen lycka på bekostnad av andras. En poäng med att läsa misstänksamhetens mästare är att lära sig tolka på ett nytt sätt, ett sätt som hela tiden har ett vaket öga för alla de sätt på vilka vi bedrar oss själva. Så kan läsningen leda till en ny självkänedom, och självkänedom ligger, som kristna tänkare från Augustinus till Calvin förstått, helt nära kännedom om Gud.

Westphals bok har på kort tid blivit en sorts klassiker i kraft av sin originalitet. Boken är inte lätt, det är trots allt en filosof som skriver om svåra ämnen, men författaren är genomgående pedagogisk, vilket gör att man kan rekommendera den till snart sagt alla som har ett intresse av hur kristen tro kan relateras till misstänksamhetens hermeneutik, så länge personen i fråga är villig att anstränga sig lite. För den som vill ha en god introduktion till Freuds, Marx och Nietzsches religionsteorier av en kristen tänkare som inte i första hand är ute efter att tillbakavisa dem utan efter att lära sig av dem, finns det helt enkelt ingen bättre än *Suspicion and Faith*. Men att lära sig av betyder naturligtvis inte att acceptera teorierna som de står; här finns gott om utrymme för kritik. Dessutom måste man inse att misstänksamhetens hermeneutik inte kan tillämpas uteslutande på religion, utan på alla mänskliga förhållanden. Som människor är vi alla benägna till självbedrägeri i egenintressets tjänst, oavsett om det gäller religion, politik, affärer, vetenskap eller något annat. Om Freud säger mig att min Gudstro i själva verket tjänar en dold agenda i mitt liv kan jag ju alltid svara med samma mynt och fråga vad för sorts dold agenda hans egen ateism tjänar. Här är det inte svårt att hitta alternativ. Inte heller är det meningen att vi ska fastna i en sorts cynism där inget undslipper misstänksamhetens frätande syra. Inte alls, misstänksamhetens hermeneutik blottlägger inte hela sanningen; det finns mycket i människors liv som överhuvudtaget inte kan förklaras i termer av egenintresse och dolda motiv. Men den blottlägger en hel del som vi har nytta av att veta, sådant som kan lära oss att leva äkta och med ett allt större mått av självkänedom, så att vi kan säga med psalmisten: ”Du som älskar ett uppriktigt hjärta, ge mig vishet i mitt innersta.” (Ps 51:8)

Andreas Nordlander

Doktorand i religionsfilosofi vid Lunds universitet