

CARL REINHOLD BRÅKENHJELM

Livsåskådningarna och sanningsfrågan

Lars Bergström diskuterar i en nyligen publicerad artikel i denna tidskrift (2/96) en del frågor i anslutning till det fenomen som kallats livsåskådning. Han framhåller att det råder delade meningar om hur begreppet ska definieras, men tar för egen del fasta på att livsåskådningar innehåller filosofiska teorier om livet, människan och tillvaron, samt att dessa teorier åtminstone delvis faller utanför de empiriska vetenskapernas domäner. Denna begreppsbestämning är visserligen vag, men ändå tillräcklig för att man ska kunna diskutera en hel rad intressanta frågor, t ex följande:

- 1) har alla människor en livsåskådning?
- 2) är det bra att ha en livsåskådning?
- 3) hur avgör man om en livsåskådning är sann eller falsk?

Jag ska inte närmare diskutera de bägge första frågorna. Det är enligt min mening uppenbart att det finns många människor som *inte* har en livsåskådning i den angivna meningen och att det inte alltid är bra att ha en livsåskådning. Man blir inte alltid "lyckligare, tryggare eller till större nytta för sina medmänniskor" av att ha en livsåskådning – även om det nog finns en del exempel på motsatsen. (Bergströms spekulationer att jag skulle ha någon annan uppfattning i dessa frågor är grundlösa.)

Jag ska i stället koncentrera mig på den tredje frågan, dvs hur man avgör om en livsåskådning är sann eller falsk. Bergström framhåller att denna fråga inte bör ställas om livsåskådningar som helheter. En livsåskådning består av många olika komponenter, dvs många olika slags ställningstaganden till filosofiska och religiösa teorier. Frågan om en livsåskådning är sann bör besvaras för var och en av dessa teorier. Jag har ingen invändning mot detta och har varit inne på en besläktad tankegång i min bok *Människan i världen* (1993, s 87). (Bergström har

i sin senaste artikel infört en distinktion mellan en livsåskådnings *sanningsvärde* och dess *acceptansvärde*, dvs dess nytta för ett värdefullt ändamål. I denna artikel avser jag att fokusera på den epistemiska frågan om sanningsvärdet.)

1. Argument mot varsamhetsprincipen

”Hur gör man då när man ska avgöra om olika teorier som kan ingå i en livsåskådning är sanna eller falska?” Bergström besvarar denna fråga på följande sätt:

Jo, man gör precis som filosofer alltid brukar göra när de försöker lösa filosofiska problem: man ger argument för och/eller emot den teori det är fråga om. Det är ingen principiell skillnad mellan filosofiska argument och de argument som brukar förekomma när man i andra sammanhang – vetenskapliga, politiska, vardagliga, etc – försöker avgöra om en teori är sann eller falsk (1996, s 31f).

Bergström förklarade saken lite mer utförligt i en tidigare artikel i *Filosofisk tidskrift* (1993). Här diskuterade han visserligen inte valet av livsåskådning, utan av världsbild, men denna skillnad är oviktig i detta sammanhang: både världsbilder och livsåskådningar omfattar filosofiska och religiösa teorier om livet, människan och naturen. Bergström hävdar i denna artikel att dessa världsbildsteorier måste bedömas med avseende på ”vanliga vetenskapliga kriterier för teorival” (s 26). Han avvisar t ex tanken att förmågan att göra rättvisa åt det mångfacetterade innehållet i människors upplevelse av tillvaron, sig själva, andra människor och naturen skulle kunna vara något rationellt kriterium i ställningstagandet till olika teorier om tillvaron. En sådan varsamhetsprincip är fullständigt omotiverad ”om målet är att hitta sanningen” (s 25). Tvärtom finns det många skäl som talar mot varsamhetsprincipen, t ex att den inte används i vetenskapen, att den kan legitimera verklighetsfrämmande ideologier och att den inte drar gräns mellan de upplevelser som ska respekteras och de som inte ska respekteras som kunskapsgivande (jfr s 27). En sådan gräns behövs om principen inte ska bli alltför generös eller leda till motsägelser.

I sin senaste artikel är Bergström inne på liknande resonemang, men nu riktas de mot Jeffners teori att vissa jagupplevelser skulle kunna vara kunskapsgivande. Jagupplevelser är exempel på det slag av erfarenheter som enligt varsamhetsprincipen bör beaktas när man tar

ställning till vissa teorier om tillvaron, dvs teorier om människans natur. På liknande sätt är transcendensupplevelser relevanta när det gäller ställningstaganden i frågan om tillvarons natur.

Det finns en tydlig och klar åsiktsskillnad mellan mig och Lars Bergström. Bergström anser sig ha rationella skäl att förkasta varsamhetsprincipen. Enligt min uppfattning är hans skäl inte tillräckliga. Jag ska börja med att säga några ord om varsamhetsprincipen och därefter visa att Bergströms förkastelse över denna princip är förhastad.

2. Prövning av livsåskådningars ontologiska teorier

Bland de filosofiska och religiösa frågor som ryms inom en livsåskådning kan man bli en finna frågan om det finns någon annan verklighet än den sinnligt givna verkligheten. Det har ifrågasatts om denna *ontologiska* fråga överhuvudtaget har något teoretiskt meningsfullt svar. Jag ska inte gå in på detta problem i detta sammanhang, utan förutsätta att så är fallet. En mycket grov uppdelning kan göras mellan de ontologier som bejakar en verklighet bortom den sinnligt givna (transcendentia ontologier) och de som förnekar varje form av transcendens (immanenta ontologier). Kan dessa svar bedömas rationellt? I min bok *Människan i världen* (1993) argumenterar jag för att man kan tillämpa modifierade formuleringar av välkända vetenskapsteoretiska principer, men att det inte är osannolikt att ett flertal varandra motsägande världsbilder visar sig både motsägelsefria, sammanhängande och förenliga med väl etablerad kunskap. Då får man gå vidare och pröva dessa ontologier i relation till vissa kunskapsteoretiska prioriteringsprinciper. Vilken världsbild är enklast? Vilken har störst räckvidd? Till dessa principer hör också en s k varsamhetsprincip. Man bör ge företräde åt den världsbild/ontologi, som bättre än andra tar hänsyn till det mångfacetterade innehållet i människors upplevelser av tillvaron, sig själva och andra människor. Dit hör bl a (innehållet i) religiösa erfarenheter, men också värdeupplevelser, jagupplevelser och upplevelser i samband med våra möten med andra människor. I valet mellan en transcendent och immanent ontologi uppstår följande problem: enkelhetsprincipen talar för en immanent ontologi, men varsamhetsprincipen stödjer en transcendent ontologi. I denna situation är det svårt att hitta några ytterligare rationella utgångspunkter. Man får göra ett personligt ställningstagande utan att räkna med några teoretiska garantier.

Lars Bergström anser alltså att varsamhetsprincipen bör förkastas. De skäl som Bergström anför är tänkvärda, men vid närmare påseende otillräckliga. Han påpekar bland annat att varsamhetsprincipen kan legitimera ”verklighetsfrämmande ideologier”. Det är riktigt, men varför inte i stället söka precisera principen? Risken är ju annars att vi bortser från en rad kunskapsgivande erfarenheter bara för att det finns andra erfarenheter som är uppenbara illusioner. Hans andra argument är att varsamhetsprincipen inte brukar tillämpas i vetenskapliga sammanhang. ”Att tillämpa olika principer för vetenskapliga teorier och för världsbilder verkar omotiverat och därmed onödigt komplicerat” (1993, s 27). Men vad är det som säger att vetenskapens principer är tillräckliga för att bedöma teorier som – enligt Bergströms egen livsåskådningsdefinition (1996, s 7) – ”åtminstone delvis faller utanför de empiriska vetenskapernas domäner”? Är det inte långt rimligare att förutsätta att när det gäller sådana ”utomempiriska teorier” måste också kunskapsteoretiska principer av ”utomempirisk” karaktär komma till användning?

3. Kritisk restriktion av varsamhetsprincipen

Bergströms tredje argument mot varsamhetsprincipen tar sin utgångspunkt i svårigheten att dra en gräns mellan de upplevelser som varsamhetsprincipen ska respektera och de som den inte ska respektera. Om man inte har en sådan gräns, blir principen ”orimligt tolerant” och leder till motsägelser (1993, s 27). Denna invändning anknyter till det första argumentet: det måste finnas en gräns som utesluter ”verklighetsfrämmande ideologier”, men inkluderar de upplevelser som är genuint kunskapsgivande.

Det ligger en hel del i denna invändning, men dess svaghet ligger i ett underförstått tilläggsantagande, nämligen att en sådan gräns inte kan formuleras. Bergström har inte visat att det finns skäl att anta att detta tilläggsantagande är riktigt. Låt mig ge ett exempel på ett resonemang som tvärtom talar för att det är felaktigt.

Man kan ställa följande fråga: finns det (vissa typer) av erfarenheter, vars innehåll en viss världsbild/ontologi *inte* bör respektera (för att vara rationellt godtagbar)? Richard Swinburne har diskuterat en snarlik fråga i boken *The Existence of God* (1991, kap 13). Vi kan ha särskilda skäl att uppfatta en person som otillförlitlig. Eller vi kan finna att erfarenheten gjordes under villkor (t ex under intagande av

någon drog) som med goda skäl bör göra oss skeptiska. Det kan också vara så att erfarenheten liknar erfarenheter som vi vet är otillförlitliga. Vittnet påstår sig kunna identifiera mördaren, men försvarsadvokaten kan visa att vittnet inte hade glasögonen på. Vi kan också betvivla en erfarenhet av något om vi vet att det som sågs, hördes etc inte finns. Det finns människor som anser sig ha sett Elvis Presley i Memphis, men eftersom han är död, kan det inte vara sant.

Om varsamhetsprincipen förses med sådana kritiska restriktioner, kan man inte åberopa vilka spontana upplevelser som helst. Däremot finns det ingen anledning att tro att alla religiösa erfarenheter måste betraktas som otillförlitliga. Många (kanske t o m de flesta) religiösa erfarenheter görs av människor som inte tar droger eller av andra skäl är opålitliga. Om det finns goda skäl att anta att Gud inte existerar, så måste naturligtvis en hel mängd religiösa erfarenheter betraktas som illusoriska. Många anser att det finns sådana skäl (t ex Ingemar Hedenius) men Bergström har inte åberopat något sådant argument. (Man kan också tänka sig att avfärda en religiös erfarenhet därför att det finns skäl att anta att det som upplevdes inte kunde vara närvarande. Sådana argument har riktats mot t ex upplevelser av den uppståndne Kristus. Oberoende av hur man bedömer sådana resonemang, kvarstår en hel mängd *gudserfarenheter*, som inte kan avfärdas på samma grund.)

4. *Motsägande erfarenheter*

Det finns emellertid ett annat slags resonemang hos Bergström, som onekligen har en viss tyngd i sammanhanget (och som synes kompromettera varsamhetsprincipen som sådan). Huvudpoängen är att varsamhetsprincipen tolererar erfarenheter som är oförenliga med varandra. ”Somliga upplever t ex att det finns en Gud, medan andra lika starkt upplever att det inte finns någon Gud” (1993, s 21f). Detta medför att två motsägande världsbilder båda är sanna – vilket är orimligt. Argumentet förutsätter att erfarenheter av Guds frånvaro (icke-existens) har samma teoretiska tyngd för en immanent världsbild som erfarenheten av Guds närvaro för en transcendent. Men denna förutsättning är inte självklart riktig – särskilt med tanke på vi inte vet under vilka omständigheter man kan uppleva Gud (om Gud finns). Det måste man ju veta något om för att kunna hävda att upplevelser av Guds frånvaro verkligen utgör goda skäl för en immanent världsbild. Det kan ju vara

så att upplevelsen av Guds icke-existens beror på något annat än att Gud inte finns (jfr Swinburne 1991, s 269f). Michael Martin har visserligen invänt att vår bristande kunskap om förutsättningarna för en gudserfarenhet också drabbar tilltron till erfarenheterna av Guds närvaro (1986, s 82–86). Han bortser då från att själva upplevelsen av en närvaro *i sig* utgör ett betydelsefullt – men ingalunda slutgiltigt – argument för den faktiska närvaron.

Bergström antyder också ett annat resonemang, som går ut på att många av de *religiösa* erfarenheter som tolereras av en kritiskt kvalificerad varsamhetsprincip står i strid med varandra. Det finns en klassisk formulering i en av Antony Flews böcker:

[R]eligiösa erfarenheter är oerhört olikartade, och styrker skenbarligen oräkneliga trosföreställningar, av vilka många är oförenliga med varandra... den religiösa erfarenhetens mångfald omfattar inte bara de som den upplevande personen är benägna att tolka som visioner av den heliga Jungfrun eller känslor av Jesu Kristi vägledande närvaro, utan också andra mer främmande som ger sig ut för att vara manifestationer av Quetzalcohuatl eller Osiris, eller Dionysos eller Shiva (1966, s 126 f, min övers).

Detta är ett bestickande argument, som skulle kräva en mer utförlig diskussion. I en sådan diskussion måste man beakta att skillnader i religiös vokabulär inte alltid återspeglar motsvarande skillnader i religiös erfarenhet. Kontakter över kulturgränserna har klarlagt paralleller mellan religiösa upplevelser i olika religiösa traditioner. Dessutom måste man fråga sig i vilken mening de mer opersonliga transcendentupplevelser som omvittnas i den indiska traditionen *motsäger* upplevelser av en personlig Gud i judiskt-kristen tradition. Kan inte både formerna av religiös erfarenhet vara kunskapsgivande, därför att de är erfarenheter av olika dimensioner av en transcendent verklighet? (Se vidare min bok *Problems of Religious Experience*, 1985, s 90f och s 130.)

5. Varsamhetsprincipens tillämpningsområde

En annan möjlighet att lösa det problem som Flew pekar på, är att utsluta erfarenheter av det som ligger bortom den sinnligt givna verkligheten från varsamhetsprincipens tillämpningsområde. Man skulle alltså pröva olika världsbilder med hänsyn till deras förmåga att göra inne-

hållet i mänskliga upplevelser rättvisa, men bara under förutsättning att dessa upplevelser inte var erfarenheter av något bortom den sinnligt givna verkligheten. Ett skäl för en sådan radikal restriktion av varsamhetsprincipen, skulle kunna vara enkelhetsprincipen. Men ett sådant resonemang är inte hållbart. Det finns ibland anledning att ifrågasätta människors erfarenheter av det översinnliga. Däremot kan man inte åberopa enkelhetsprincipen och i dess namn *generellt* avvisa alla världsbilder som motiveras med hänvisning till sådana erfarenheter. Enkelhetsprincipen har visat sig användbar inom vetenskapen, men vad är det som säger att den också är tillämplig när man ska träffa ett avgörande mellan olika världsbilder/ontologier?

6. Sammanfattning

Lars Bergström anser att varsamhetsprincipen är "fullständigt" omotiverad "om målet är att hitta sanningen". Jag inser att principen ur kunskapsteoretisk synpunkt är mer kontroversiell än t ex enkelhetsprincipen – för att inte tala om rimlighets- eller prövbarhetsprincipen. Men Bergström har fel när han påstår att den är "fullständigt" omotiverad. I denna artikel har jag sökt att visa att detta är ett förhastat omdöme, eftersom (1) ett missbruk av principen kan begränsas, (2) förekomsten av oförenliga (religiösa) erfarenheter inte drabbar varsamhetsprincipen som sådan, och (3) det inte finns några konklusiva argument som visar att varsamhetsprincipen inte bör tillämpas när det gäller religiösa erfarenheter.

Litteratur

LARS BERGSTRÖM, Att välja världsbild, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1993.

LARS BERGSTRÖM, Om livsåskådningar, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1996.

CARL REINHOLD BRÅKENHJELM, *Problems of Religious Experience*, Stockholm 1985

CARL REINHOLD BRÅKENHJELM, *Människan i världen*, tredje upplagan, Uppsala 1993.

ANTONY FLEW, *God and Philosophy*, London 1966.

MICHAEL MARTIN, Credulity and Religious Experience, *Religious Studies* 22, 1986.

RICHARD SWINBURNE, *The Existence of God*, revised edition. Oxford 1991.