

FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/01

**STAFFAN
CARLSHAMRE**

*Är filosofin
särspråkberoende?*

MIKAEL STENMARK

*Gudstro i ett sekulariserat sam-
hälle – om religionens rationalitet*

RICHARD OHLSSON

Bör vi satsa på Guds existens?

ANDERS TOLLAND

Etik för oss

INNEHÅLL

<i>Är filosofin särspråkberoende?</i>	3
STAFFAN CARLSHAMRE	
<i>Gudstro i ett sekulariserat samhälle – om religionens rationalitet</i>	19
MIKAEL STENMARK	
<i>Bör vi satsa på Guds existens?</i>	34
RICHARD OHLSSON	
<i>Etik för oss</i>	37
ANDERS TOLLAND	
<i>Recensioner</i>	41
ALEKSANDER PECZENIK om Svein Eng, <i>Uenighetsanalys – med saerlig sikte på jus og allmenn rettsteori</i>	
JONNA LAPPALAINEN om Hildur Kalman, <i>The Structure Of Knowing: Existential trust as an Epistemological Category</i>	
JENS JOHANSSON om Åsa Nordén, <i>Har nutida fysik religiös betydelse?</i>	
JAN-ERIK WESTMAN om Bo Malmhøster och Ragnar Ohlsson m fl: <i>Filosofi med barn. Reflektioner över ett försök på lågstadiet</i>	
<i>Notiser</i>	65

Filosofisk tidskrift nr 3 2001 årg 22.

Utges av Stiftelsen Filosofisk Tidskrift och Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

www.philosophy.su.se/filtid/filosofisktidskrift.htm

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 2001: 160 kr. Lösnummer 45 kr

Prenumeration: Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10

Grafisk form och sättning: Ord och Grafik, Stockholm

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2001

ISSN 0348-7482

STAFFAN CARLSHAMRE

Är filosofin särspråkberoende?

Är filosofiska problem, uppfattningar och argument bundna till särskilda språk – så att filosofi på svenska i viss utsträckning är något annat än filosofi på franska eller engelska och kanske i mycket större utsträckning något annat än filosofi på kinesiska? Svaret på den frågan börjar väl som svaret på de flesta filosofiska frågor: det beror på vad man menar. Syftet med den här artikeln är att urskilja några saker man kan mena med åsikten att filosofiska tankar är bundna till särskilda språk och att diskutera ifall åsikten är riktig när den preciseras på dessa sätt.

Det finns ju många andra sätt på vilka filosofi kan tänkas vara beroende av "språket". För att markera den typ av koppling jag är intresserad av skall jag använda uttrycket "särspråkberoende". Det jag skall diskutera är alltså om filosofin är särspråkberoende.

Ett sätt på vilket filosofins särspråkberoende – vad det än i övrigt beror på – skulle visa sig vore i översättningsproblem. Om det ofta vore så att något filosofiskt väsentligt gick förlorat vid översättning av filosofiska texter från ett språk till ett annat så vore det en indikation på att filosofiskt innehåll och särspråk är intimt förbundna med varandra. Motsvarande argument anförs ju ofta för att visa att *poesi* är särspråkberoende: något poetiskt väsentligt går förlorat vid översättning. En central uppgift om man vill bedöma huruvida det verkligen är på detta vis är naturligtvis att precisera vad det är som är "filosofiskt väsentligt" i en text. Olika uppfattningar om vad som är filosofiskt väsentligt kan ju tänkas ge upphov till olika uppfattningar om filosofins särspråkberoende. En hel del av det som är poetiskt väsentligt och som gör *poesi* särspråkberoende är ju, åtminstone vid första anblicken, inte filosofiskt väsentligt – sådant som rytm och klang, rim och assonans spelar förmodligen liten roll för det filosofiska innehållet eller värdet hos en text.

En stor del av den här artikeln kommer jag att ägna åt ett konkret exempel på en ur västerländsk översättningssynvinkel mycket problematisk filosofisk text. Det rör sig om en passage ur andra kapitlet av *Zhuang zi*. Min förhoppning är naturligtvis att en detaljerad analys av de översättningsproblemen en sådan text ger upphov till skall kasta ett visst ljus över frågan ifall filosofin verkligen är särspråkberoende i någon eller några av de meningar jag försöker urskilja.

1. Former av särspråkberoende

En sak som man kan mena med att filosofin är särspråkberoende är att olika språk kan vara olika väl lämpade att filosofera på. Ett jämförelseexempel: det har ofta gjorts gällande att aritmetik och algebra bedrivs bättre på språk som inkluderar en smidig notation för tal och räkneoperationer – likt vårt från araberna lånade decimalsystem – och att bristen på lämplig notation gjorde det svårare för greker och romare att komma någon vart med dessa grenar av matematiken. På motsvarande sätt har man ibland argumenterat för att till exempel tyska eller grekiska vore särskilt lämpliga språk ur filosofisk synvinkel.

I viss utsträckning – och som exemplet med aritmetiken antyder – är det naturligt att tro att det är på det viset. Sådana språk som länge och framgångsrikt har använts för att filosofera på kommer med tiden att innehålla ett system av subtila distinktioner och väldefinierade fackuttryck som kan tänkas göra den filosofiska verksamheten enklare. Att översätta från ett sådant språk till ett annat och ur filosofisk synvinkel mindre väl utarbetat språk kan te sig svårt eller omöjligt.¹ Men ett sådant försteg för ett språk framför ett annat tycks ändå vara en ganska tillfällig sak och ingenting hindrar att de till en början mindre lyckligt lottade språken kommer ikapp sina längre hunna släktingar – så som väl har skett med de stora europeiska folkspråken i förhållande till grekiskan och latinet.

Men de som hävdar tyskans och grekiskans överlägsenhet som filosofiska uttrycksmedier var förmodligen ute efter något djupare än en välutvecklad filosofisk terminologi. De menade att dessa språk till själva sin struktur och med avseende på sina grammatiska resurser

1 Den som har en mer pessimistisk inställning till filosofers hittillsvarande prestationer kan naturligtvis tänka sig att förhållandet är det omvända – ju mer ett språk brukas för filosofiska ändamål ju mer förstört blir det och ju olämpligare blir det att tänka med.

för filosofiska ändamål är överlägsna andra språk.² Jag skall inte gå närmare in på vilka drag det skulle handla om, eller hur pass rimlig denna tanke i sig själv kan vara, utan bara konstatera att så länge man uppfattar den relevanta skillnaden mellan olika språk på detta sätt, så är det fortfarande inte fråga om den art av särspråkberoende som i första hand intresserar mig här. Så länge man tänker sig olika språk som mer eller mindre väl lämpade för filosofi, så uppfattar man rimligen filosofin själv som i princip oberoende av det enskilda språket. Att filosofin vore beroende av grekiskan i denna mening vore inte ett skäl för en filosofiskt intresserad svensk att lägga mindre vikt vid Platons och Aristoteles arbeten, utan ett skäl att lära sig grekiska.

När det faktiskt klagas på filosofiska texters översättbarhet så är det väl ofta någonting i den här stilen man har i tankarna. Den som hävdar att något filosofiskt väsentligt går förlorat vid översättning av Wittgenstein från tyskan eller Derrida från franskan menar i allmänhet inte att det som går förlorat bara är intressant för den som talar dessa språk – utan att den som inte talar dem går miste om något i sig självt intressant.

I vissa delar av Wittgensteins filosofi kanske man kan läsa in tanken att filosofin är särspråkberoende på ett andra och helt annorlunda sätt. Det kunde vara så att filosofins *objekt*, i någon djup mening, är de olika särspråken. De filosofiska problemen uppkommer, tänker sig Wittgenstein, genom missbruk av språket eller missförstånd rörande de språkliga uttryckens funktion. Men tänk om de olika särspråken förleder till *olika* former av missbruk och missförstånd? I så fall behöver de också vart och ett sin särskilda filosofiska genomlysning.

Denna form av särspråkberoende skulle förena filosofin med lingvistik – språkvetenskapliga arbeten handlar ju ofta om olika särspråk – och precis som när det gäller lingvistik skulle man förvänta sig att filosofin skulle innehålla teorier och hypoteser med olika grad av generalitet. Somliga resultat skulle gälla bara för ett enstaka språk; somliga skulle vara giltiga för en större grupp (till exempel för de språk som Benjamin Lee Whorf sammanfattar under beteckningen ”Standard Average European”, eller för de indoeuropeiska språken i allmänhet, eller för de språk som har ett fonetiskt skriftsystem); medan åter andra

2 Den motsatta ståndpunkten har naturligtvis också hävdats – att vissa strukturella drag i just dessa språk gör dem speciellt benägna att fresta tanken in på villospå.

kanske skulle gälla helt generellt för alla mänskliga språk.

Men det vore vilseledande att uttrycka detta så att filosofin själv med nödvändighet vore särspråkberoende. Den filosofiska beskrivning jag ger av svenska språket kan ju själv mycket väl vara formulerad på engelska eller kurdiska.³ Att den som författar beskrivningen måste vara väl förtrogen med det språk den handlar om är en annan sak – detsamma gäller ju även för lingvisten.

Men den typ av särspråkberoende jag nyss talat om – att filosofin har särskilda språk som objekt – kan ju sägas peka mot en tredje och kanske mera intressant typ av särspråkberoende. Med det Wittgensteinianska synsättet får man så att säga en uppdelning av filosofisk verksamhet i två nivåer som i filosofins historia grovt talat följer varandra i tiden. På den första nivån ägnar sig filosoferna åt att röra till saker och ting – förledda av sitt språk uppfinner de skenproblem som de försöker lösa med hjälp av skenteorier. Det återstår för filosoferna på den andra ”terapeutiska” nivån att reda upp i oredan och befria oss ur trasslet genom att skapa överblick över språkets funktion.

Med detta synsätt är filosofin av första ordningen särspråkberoende i en annan och starkare mening än filosofin av andra ordningen. Och filosofiska arbeten som tillhör den första ordningen blir rimligtvis i viss utsträckning översättbara – en filosofisk tankegång som framstår som plausibel eller till och med tvingande på ett språk kanske verkar helt godtycklig på ett annat. Men detta beror inte på att det finns visdomar tillgängliga på det ena språket som inte kan återges på det andra och det är inget skäl att från filosofisk synpunkt förhålla sig skeptisk till översättningar. Tvärtom, översättning bör i så fall bli ett viktigt hjälpmedel för den terapautiska filosofin. Översättning blir ett slags filter för filosofiskt brus – tankegångar som är omöjliga att återge i andra formuleringar än de ursprungliga kan just på den grunden misstänkas inte säga något viktigt om sitt ämne, utan i stället härleda sin övertygande kraft från andra, ur sakens synvinkel irrelevanta källor.

Man kan till och med tänka sig att uppfatta de två nivåer jag i

3 Det är ju en helt annan sak att den intresserade publiken för många filosofiska arbeten, om detta synsätt vore riktigt, skulle återfinnas bland dem som talade det behandlade språket och att det därför ofta skulle verka fånigt om den filosofiska beskrivningen själv inte var formulerad på detta språk – ungefär som man får tänka sig att detaljerade grammatiska beskrivningar av svenska språket väcker större intresse i Sverige än i Mongoliet.

Wittgensteins anda försökt urskilja som så väsensskilda att det är orimligt att kalla dem båda ”filosofi”. I så fall kanske det också är naturligt att reservera ordet filosofi för den *ex hypotesi* särspråkberoende nivå där insjuknandet sker medan den terapeutiska verksamheten borde få en annan beteckning – man kunde helt enkelt kalla den ”metafilosofi”.

Att den klassiska filosofin skulle vara särspråkberoende i denna mening är en intressant hypotes som det förmodligen ligger någonting i. Filosofihistorien tycks faktiskt innehålla ganska många resonemang som verkar mera övertygande på originalspråket än i översättning på grund av att originalspråket har vissa särskilda egenskaper som i sig själva inte har med den filosofiska saken att göra.⁴

Det är svårt att förena tanken att filosofin är särspråkberoende i den senast antydda meningen med en särskilt hög uppfattning om filosofins värde eller med en rekommendation att hålla sig till något bestämt särspråk (till exempel det egna modersmålet) i den egna filosofiska verksamheten. Men kanske är filosofin särspråksberoende också i en fjärde, mera positiv mening. Filosofiska problem uppkommer inte ur tomma intet utan är relaterade till världsbilder – till mönster av tankar, känslor och attityder. Enligt en suggestiv och vida spridd tanke så är sådana världsbilder i sin tur nära relaterade till olika språk. Ett språk förkroppsligar eller uttrycker en världsbild. Enligt denna uppfattning och i olikhet mot den nyss antydda, av Wittgenstein inspirerade tankegången, så finns det genuina filosofiska problem men de uppkommer bara i relation till ett givet språk och en given världsbild. Varje språk skulle alltså behöva sin egen filosofi.

2. Ett exempel

Nu har vi en provkarta på olika meningar i vilka filosofin kan sägas vara särspråkberoende. Så här ser listan hittills ut:

- (1) Vissa språk är bättre lämpade för filosofi än andra.
- (2) Filosofin handlar om de olika särspråken och deras specifika sätt att leda tanken vilse.

4 En inställning av detta slag kan kanske spåras hos Jacques Derrida, även om han snarare skulle använda beteckningen ”metafysik” för det jag kallat första ordningens filosofi, och kanske vara villig att klassificera även sin egen verksamhet som ”filosofisk”.

(3) Innehållet i olika historiskt givna filosofier är betingat av de olika sarspråk de först formulerats på och av deras olika sätt att leda tanken vilse.

(4) Filosofiska problem och uppfattningar uppkommer endast i relation till olika världsbilder – mönster av tankar, känslor och attityder – som förkroppsligas i de olika sarspråken och varje språk behöver därför sin egen filosofi.

Då återstår frågan: i vilka av dessa meningar är filosofin verkligen sarspråkberoende? Hur skall man svara på det? En ödmjuk metod som kunde tänkas ge åtminstone några ledtrådar till ett svar vore att ta konkreta exempel på envisa översättningsproblem och försöka ställa diagnos på dem i ljuset av dessa olika hypoteser om filosofins sarspråkberoende. Det är denna väg som jag skall följa här. Det exempel jag skall använda är en passage ur andra kapitlet ur *Zhuang zi*.

Kanske behöver exemplet litet presentation. *Zhuang zi* är en av de viktigaste urkunderna i den klassiska kinesiska filosofin, närmare bestämt inom den filosofiska daoismen.⁵ Den bär sitt namn efter personen Zhuang zi som av tradition tänks vara dess upphovsman. Med största säkerhet är verket dock inte i sin helhet författat av en enda person utan som de flesta tidiga kinesiska filosofiska skrifter är det ett slags antologi eller kompilat ur olika källor. Man brukar dock tänka sig att en kärna i boken *Zhuang zi*, de så kallade ”inre kapitlen”, verkligen i huvudsak går tillbaka på en enda person och att detta mycket väl kan vara den historiska personen Zhuang zi. Dessa partier skulle då vara från 300-talet före vår tideräknings början. Det filosofiskt viktigaste av de inre kapitlen är utan tvekan kapitel 2 – ”Qi wu lun” – och det är ur det jag hämtar mitt exempel.⁶

Jag citerar efter Wing-tsit Chans engelska översättning.⁷ Som kommer att framgå så finns det ett mycket stort spelrum för olika översättningar men att jag har valt just Chans version som utgångspunkt har ingen

5 Jag håller mig till den i modern svensk litteratur vanliga praxis att transkribera kinesiska uttryck med hjälp av *pinyin* i min egen text. Däremot ändrar jag inte transskriberingar i citat – i engelskspråkig litteratur är det vanligast att använda någon version av Wade-Giles system, även om *pinyin* vinner terräng även där.

6 Redan översättningen av kapitelrubriken är kontroversiell. Den översättning jag kommer att utgå ifrån ger rubriken ”The Equality of Things”.

7 Chan (1963), sid 182 f.

betydelse.⁸ Här kommer passagen:

Tao is obscured by petty biases, and speech is obscured by flowery expressions. Therefore there has arisen the controversies (*shifei*) among the Confucianists and the Mohists, each school regarding-as-right (*shi*) what the other considers-as-wrong (*fei*), and regarding-as-wrong what the other considers-as-right. But to show that what each regards-as-right (*shi*) is-wrong (*fei*) or to show that what each regards-as-wrong (*fei*) is-right (*shi*), there is no better way than to use the light.

There is nothing that is not the "that" (*bi*) and there is nothing that is not the "this" (*shi*). Things do not know that they are the "that" of other things; they only know what they themselves know. Therefore I say that the "that" is produced by the "this" and the "this" is also caused by the "that." This is the theory of mutual production (of "that" and "this"). Nevertheless, when there is life there is death, and when there is death there is life. When there is possibility, there is impossibility, and where there is impossibility there is possibility. Because of the right (*shi*), there is the wrong (*fei*), and because of the wrong (*fei*) there is the right (*shi*). Therefore the sage does not proceed along these lines but illuminates the matter with Nature. This is the reason.

The "this" (*shi*) is also the "that" (*bi*). The "that" is also the "this". The "that" (*bi*) has one standard-of-right-and-wrong (*shi-fei*), and the "this" (*ci*) also has a standard-of-right-and-wrong. Is there really a distinction between "that" (*bi*) and "this" (*shi*)? Or is there really no distinction between "that" and "this"? When "that" (*bi*) and "this" (*shi*) has no opposites, there is the very axis of Tao. Only when the axis occupies the center of a circle can things in their infinite complexities be responded to. The right (*shi*) is an infinity. The wrong (*fei*) is also an infinity. Therefore I say that there is nothing better than to use the light.

8 Jag har bekämpat lusten att modifiera översättningen, utan bara strukit några förklarande inskott som Chan gör inom parentes i sin text – jag har också återställt några omotiverade omkastningar han gör i ordningsföljden mellan olika sats. Alla parenteser med ord ur det kinesiska originalet är mina och när dessa kinesiska ord översatts med längre uttryck på engelska har jag bundit samman orden i dessa med bindestreck.

Jag skall inte försöka referera det filosofiska innehållet i denna laddade passage i detalj. Nästan allting i den är intressant och kontroversiellt, både filosofiskt och från tolknings- och översättningssynpunkt. Inte ens av översättningsproblemen kommer jag att behandla mer än en liten bråkdel. Men som bakgrund för det följande behöver vi åtminstone en grov uppfattning om vad det handlar om. Jag skall ge ett kort referat, helt och hållet formulerat i termer som faller sig naturliga för en nutida analytisk filosof. Men för läsarens bekvämlighet skall jag citera passagen även på svenska. Så här översätter Alf Henriksson och Wang Tsu Yu:

Tao är fördunklat av våra ofullkomliga fattningsgåvor, och orden fördunklas av frasmakeri. Därav kommer käbblet mellan K'ung-Tzus och Mo-Tzus anhängare, där den ena skolan bejakar vad den andra förnekar, och förnekar vad den andra bejakar. Att den ena bejakar vad den andra förnekar och förnekar vad den andra bejakar vållar endast förvirring.

Intet finns varom man inte kan säga: det här; intet finns varom man inte kan säga: det där. Vad som från andras synpunkt är det där är det här ur min egen synpunkt. Jag påstår att det här kan härledas ur det där; det där kan likaledes härledas ur det här. Detta är lagen om sammanhanget mellan det här och det där.

Livet förutsätter döden, döden livet. Det möjliga förutsätter det omöjliga och tvärtom. Ja och nej förutsätter varandra. Då så är förkastar den verkligt vise alla sådana åtskillnader och håller sig till Himlen. Ty om något är fotat på det här, så är det här likväl också det där, och det där är också det här. Från synpunkten det här finns det rätt och orätt, men från synpunkten det där finns det också rätt och orätt. Finns det då i själva verket någon skillnad på det här och det där? Eller finns det icke någon skillnad på det här och det där? Att det här och det där inte längre motsäger varandra, detta är Taos axel. Och då denna axel löper genom den punkt där alla oändligheter strålar samman, så sammanfaller det jakande och det nekande på jämställd fot i det eviga Ena. Därför står det skrivet: ”Intet är såsom att hålla sig till ljuset.”⁹

9 *Kinesiska tänkare*, tolkade av Alf Henriksson och Hwang Tsu-yü, Forum 1969. Denna översättning siktar mer på litterär verkan än på filosofisk precision

Det handlar om oenighet, framförallt om oenighet i normativa frågor, om vad som är ”rätt” och ”fel”. Ett exempel på en sådan oenighet är den mellan Konfucianer och Mohister (två skolor inom den klassiska kinesiska filosofin). Enligt Zhuang zi tycks det vara något galet med sådana kontroverser – att strida om rätt och fel är som att stå på var sitt ställe och gräla om vad som är ”här” eller ”där”. Om man bara kan höja sig litet över sin egen ståndpunkt så inser man att vad som är ”här” eller ”där” är fullkomligt likgiltigt ur verklighetens synvinkel och på samma sätt förhåller det sig, tycks Zhuang zi mena, med moraliska positioner. De är allesammans lika mycket eller lika litet giltiga. Han tycks också mena att det finns ett sätt att uppfatta verkligheten som transcenderar dessa positioner – att ”använda ljuset” (*yi ming*). Med dess hjälp kan man se både den begränsade ståndpunktsrelaterade giltigheten hos de olika positionerna och att de är likvärdiga ur den överordnade verklighetens synvinkel – alltså när man ser det hela från *Dao* (man frestas att tala om ”the view from nowhere”).

Detta är ju en sorts filosofisk uppfattning, som man på en nivå kunde kalla relativistisk och som har något bekant och daoistiskt över sig. Men själva resonemanget framstår ju trots alla ”därför” och trots att det ytligt sett verkar röra sig om en argumenterande passage som tämligen godtyckligt. Allt bygger ju på att man accepterar den grundläggande analogin mellan etiska uppfattningar – om vad som är rätt och fel – och indexikala uttryck, sådana som ”det här” och ”det där”. Och varför skulle man göra det?

För att förstå hur framställningen fungerar måste man gå till originalspråket. Hela texten rör sig, kan man säga, kring ett bestämt ord, som fungerar som dess nav. Detta nav är ordet *shi* 是. Den kinesiska originalet till den citerade passagen innehåller 188 teckenförekomster och av dessa står *shi* för 21 stycken – drygt 11 procent av det totala antalet. Jag har markerat många av dem inom parentes i citatet och hoppas att det skall gå att identifiera de viktigaste av de övriga med hjälp av återkommande formuleringar i översättningen. Vad är *shi* för ett ord? Uppenbarligen ett ord med många användningar – här är några av de viktigaste:

och på varje punkt där det finns någon betydelsefull avvikelse mot Chans engelska version ligger Chan närmare grundtexten. I min diskussion kommer jag att anknyta enbart till Chan.

(a) *Shi* används som *anatoriskt pronomen*, ”this”, och syftar i denna användning på det nyss sagda. I denna användning står *shi* i motsats till *bi* 彼 ”that” som syftar på något som ligger längre tillbaka i texten.¹⁰

(b) *Shi* används som *demonstrativt pronomen*, ”this”. Även här står *shi* i motsats till *bi* ”that”. Som alternativ till *shi*, i den här användningen, finns pronominet *ci* 此 som också det står i motsats till *bi*.

(c) *Shi* används för att *bejaka*. Det finns ingen riktig motsvarighet till ja och nej i kinesiskan, men ur den anatoriska användningen av *shi* för att syfta på det nyss sagda har det utvecklats ett bruk av ordet för att instämma i vad som sagts. I denna användning står *shi* inte i motsats till *bi*, utan till *fei* 非 – som i sin grundanvändning är en sorts negation.¹¹

(d) *Shi* används som *verb* med betydelsen *bejaka* eller *hävda* något. Också här används *fei* 非 för att beteckna motsatsen, att förneka något. Härlett ur denna användning är, kan man tänka sig, det sammansatta uttrycket *shifei* som Chan översätter med ”controversies”.

(e) *Shi* används för att beteckna att någonting är korrekt, riktigt eller sant. Också här är motsatsen *fei*. Mycket ofta, men inte alltid, är denna riktighet av moralisk eller i alla fall av normativ art – det handlar oftare om rätt och orätt än om sant och falskt.

(f) I den sistnämnda användningen är ordet också utsatt för en typ av modifikation som är vanlig i klassisk kinesiska, det kan användas som *kausativt* eller *intentionalt* verb – med betydelser i stil med att ”korrigerar” (göra riktig) eller ”betrakta som rätt”.¹²

Hur skall man uppfatta detta från filosofisk synpunkt? En möjlighet

10 Ett exempel ut texten ”Therefore” i ”Therefore the sage does not proceed along these lines ...” motsvaras i originalet av ”*shi yi*”, dvs ”på grund av *detta*”, det som just har sagts.

11 Ur denna användning tänker man sig att bruket av *shi* som kopula, i modern kinesiska, har utvecklats – men detta bruk finns ännu inte i klassisk kinesiska, som det här uteslutande är fråga om.

12 Ett exempel ur texten: Frasen ”to show that what each regards-as-right (*shi*) is-wrong (*fei*) or to show that what each regards-as-wrong (*fei*) is-right (*shi*)”, blir om man translittererar *shi* och *fei*, i stället för att översätta dem, helt enkelt ”to *fei* their *shi* and *shi* their *fei*”.

är att helt enkelt konstatera att *shi* är höggradigt mångtydigt och att denna mångtydighet gör det möjligt för Zhuang zi att "slippa" argumentera för en kontroversiell filosofisk uppfattning, genom att han i stället kan rida på ord och på så sätt få sin teori att framstå nästan som en trivialitet, som en sorts analytisk sanning. Mohister och Konfucianer strider om vad som är *shi* (rätt). Men eftersom det som är *shi* (det här) för den som står på ett ställe uppenbarligen inte behöver vara det för den som står på ett annat ställe, så är hela kontroversen idiotisk, vilket lätt inses av den som inte är så bunden till sitt eget begränsade perspektiv.

Effektiv retorik utan tvekan. Med denna tolkning återstår bara frågan ifall Zhuang zi är en sofist som avsiktligt försöker vilseleda sin läsare, eller om han själv är fånge i sitt språk och inte kan genomskåda de spratt som det spelar honom.

Kanske är den sistnämnda frågan värd en kommentar innan vi går vidare till andra sätt att uppfatta hela situationen. Är Zhuang zi omedveten om mångtydigheten, eller den mångdimensionella användningen av *shi*? Förmodligen inte. Lika litet som på andra språk är man på klassisk kinesiska bunden till att uttrycka varje sak man menar på ett enda sätt. Att Zhuang zi är medveten om skillnaden mellan användningen av *shi* som demonstrativt pronomen, i kontrast med *bi*, och de användningar av ordet som har att göra med bejakande och riktighet och i vilka det kontrasterar mot *fei*, visar sig i att han när det passar honom kan markera skillnaden ifråga genom att använda pronomenet *ci* som ersättning för *shi*:

The "that" (*bi*) has one standard-of-right-and-wrong (*shi-fei*), and the "this" (*ci*) also has a standard-of-right-and-wrong (*shi-fei*).

Det är inte heller så att det enda sättet för honom att säga att någonting är riktigt eller sant, eller att man håller med om det, är att använda *shi*. Strax före den citerade passagen förekommer några meningar som Chan översätter så här:

How can Tao be so obscured that there should be a distinction of true (*zhen* 真) and false (*wei* 偽)? How can speech be so obscured that there should be a distinction of right (*shi*) and wrong (*fei*)? Where can you go and find Tao not to exist (*bu cún* 不存)? Where can you go and find speech impossible (*bu ke* 不可)? (182).

Här finns fyra olika termer som allesammans har att göra med sanning och korrekthet. *Zhen* 真 har betydelser i stil med ”sann”, ”oförfalskad”, ”genuin”, medan dess motsats *wei* 偽 betyder ”falsk”, ”förfalskad”, ”simulerad”. I *bu cun* är *bu* 不 en negation medan *cun* 存 betyder att ”finnas”, ”överleva”, ”finnas kvar”. Det uttryck som Chan översätter med ”impossible” är *bu ke*, där *bu* återigen är en negation medan *ke* 可 har betydelser i stil med att ”kunna”. Översättningen ”impossible” är förmodligen mindre lyckad i detta sammanhang.¹³ Det finns ett vanligt bruk av *ke* och *bu ke* som är helt parallellt med användningen av *shi* och *fei* för att bejaka respektive förneka någonting som sagts – en vanlig engelsk översättning av *ke* i sådana sammanhang är ”admissible” – och i samband med detta finns det också en motsvarande abstrakt användning för att säga att någonting är riktigt eller sant.

Man kan fundera över det skillnader och nyanser som återspeglas i valet mellan dessa närsynonymer,¹⁴ men det är ändå ganska klart att det i Zhuang zis språk finns terminologiska resurser för att hålla isär åtminstone några av de olika användningarna av *shi*.

Låt oss kalla det sätt på vilket vi hittills försökt begripa problemet med att översätta vår passage för ”mångtydighetstolkningen”. Enligt denna uppkommer problemen helt enkelt genom att Zhuang zi väver sin text med hjälp av ett uttryck vars mångtydighet inte har någon motsvarighet på engelska eller svenska. Hur är denna tolkning relaterad till våra olika former av sarspråkberoende? Det verkar som om vi med mångtydighetstolkningen är på väg mot en beskrivning av hur *Zhuang zi* är sarspråkberoende i enlighet med alternativ 3. Vissa säregna drag hos klassisk kinesiska påverkar det filosofiska innehållet i vår passage, men på ett rent negativt sätt. De leder Zhuang zi och/eller hans läsare till att utan goda skäl acceptera filosofiska uppfattningar som i själva verket är höggradigt problematiska. Och vår passage är inte vilken som

¹³ Den förekommer också på ett ställe inne i vår huvudpassage.

¹⁴ Det verkar inte troligt att något av dessa val fokuserar skillnaden mellan normativ korrekthet och det mera allmänna sanningsbegreppet. Däremot antyder parallellismen i uttryckssättet att Zhuang zi håller isär en nivå som har att göra med verkligheten själv – som är *zhen* (oförfalskad) och *cun* (finns där) – från en nivå som har att göra med vad vi säger om verkligheten – som är *shi* eller *ke* (tillåtet). Ett ytterligare ord med pronominalt ursprung som hör till den sistnämnda serien är *ran* 偽 (att vara så) med motsatsen *bu ran* (att inte vara så).

helst, utan ett nyckelställe i den filosofiska daoismen – tänk om denna oerhört inflytelserika tankeriktning i hög grad bygger sina filosofiska anspråk på språkliga glidningar och tveksamheter av denna art? Då skulle vi här ha ett paradexempel på särspråkets förmåga att leda tanken vilse.

Med detta sagt ser vi att tesen att en viss given form av filosofi är särspråkberoende på det negativa sätt som jag försökt formulera i alternativ 3 i praktiken gärna lierar sig med mer eller mindre oartikulerade uppfattningar av typ 1 och 2. Att vi så enkelt ser igenom den glatta språkliga yta under vilken *Zhuang zi* döljer de grund på vilka tanken borde ha fastnat bör ju bero på att svenskan (och engelskan) åtminstone på den här punkten är bättre verktyg för den filosofiska tanken än vad klassisk kinesiska är. Vårt eget språk kommer i praktiken att fungera som ett filosofiskt metaspråk, vars begreppsliga och terminologiska resurser uppfattas som tillräckliga för att förklara och förstå mekanismerna bakom den främmande texten.

Men hur självklar är mångtydighetstolkningen? Tja, det känns åtminstone inte alldeles klart att den får med hela sanningen. Skärskådar man listan över de olika användningarna av *shi* så är det ju uppenbart att det inte rör sig om några homonymer. Det handlar om ett enda ord vars olika användningar står i ett nära samband med varandra, både systematiskt och historiskt – det är inte svårt att se hur de övriga bruken kan växa fram ur den grundläggande pronominala användningen. Kanske skall man vända på steken och tänka sig att de olika användningarna av *shi* avspeglar verkliga begreppsliga samband, som en översättning till engelska eller svenska inte förmår återge på samma eleganta sätt. På grund av detta måste den västerländska filosofen med hjälp av en komplicerad argumentation fylla i vad som för *Zhuang zi* är klart vid första ögonkastet.

I själva verket svarar ju många av de ”sammanblandningar” som mångtydighetstolkningen påpekar ganska väl mot sista skriket inom olika grenar av den moderna filosofin. I klassisk kinesisk filosofi försummar man att skilja deskriptivt och normativt, det sanna från det rätta. Men finns det verkligen en sådan gräns att dra? Ett och samma ord används för att säga att nånting är sant, för att hävda det, och för att beteckna att det hävdas av någon. I stället för att använda ett ord som betecknar ”sanningsrelationen” – den relation som råder mellan en utsaga och ett faktum när utsagan är sann – så använder man ett

anatoriskt pronomen och generaliserar dess funktion att uttrycka instämmande. Men kanske hade en stor del av de skenproblem som sanningsbegreppet gett den västerländska filosofin kunnat undvikas om vi hade gjort likadant? Kanske kineserna har fått ett "deflationistiskt" sanningsbegrepp alldeles gratis och utan filosofisk möda? Ett och samma ord används som demonstrativt pronomen och för att beteckna en moralisk eller teoretisk åsikt – och förleder på så vis till tanken att huruvida någonting är rätt eller fel har någonting att göra med från vems ståndpunkt man ser det. Eller är "leder" ett bättre uttryck än "förleder"?

Här tycks det finnas en kanske inte alltför märkvärdig slutsats att dra. I den mån frågor om filosofins särspråkberoende har tydliga värderande inslag, som det ju har i de tre första av mina preciseringar, så kan de inte besvaras utan att man drar in substantiella filosofiska ställningstaganden i andra filosofiska frågor. Huruvida man betraktar mångdimensionaliteten hos *shi* som en källa till förvirring eller som ett uttryck för insikt beror på vilken filosofisk position man själv har.

Men hur får vi det med den fjärde hypotesen, om att filosofin är särspråkberoende i den meningen att olika filosofier är giltiga i relation till olika särspråk? I det här fallet skulle det alltså betyda att problemet med att ett resonemang som ser giltigt och bjudande ut på klassisk kinesiska inte alls verkar lika giltigt och bjudande i sin engelskspråkiga version, helt enkelt beror på att resonemanget *är* giltigt på kinesiska medan dess närmaste motsvarighet på engelska *inte* är giltigt. Kan det vara på det viset?

Hittills har jag mest talat i termer som tycks hämtade från den analytiska filosofins barndom. Jag har beskrivit relationen mellan olika språk som om det alltid, åtminstone i princip, gick att skilja en utsagas grammatiska form från dess logiska form. Som om det funnes en underliggande begreppslig verklighet som olika språk kan återspegla olika väl – genom att välja olika ord för olika begrepp, genom att välja ord vars grammatiska egenskaper lämpar dem mer eller mindre väl för sina begreppsliga uppgifter, och så vidare. Men detta sätt att uppfatta relationen mellan grammatik och logik ter sig, för att uttrycka saken försiktigt, inte lika självklart idag som det gjorde för Russell och Moore.

Håller vi fast vid att filosofi är begreppsanalys, eller åtminstone vid att filosofin är särskilt knuten till att artikulera och kanske modifiera begrepps-system, samtidigt som vi uppfattar begrepp som oskiljbara

från språk – i den (åtminstone utanför filosofin) vanliga mening av ”språk” i vilken svenska, engelska och kinesiska faktiskt är språk – så öppnar sig möjligheten att termer på olika språk som ytligt sett verkar likvärdiga, skiljer sig åt i mera svåråtkomliga men filosofiskt väsentliga avseenden.

Låt oss ta metaetiken som exempel. Den analytiska filosofin har producerat ett antal olika teorier om hur det etiska språket fungerar: olika slag av objektivism, expressivism, preskriptivism. Möjligen är några av dessa teorier defekta på inre grunder, så att de inte kan vara korrekta om något som helst språk. Men även sedan man eliminerat sådana eventuella ”non-starters” så tänker man sig i allmänhet att det återstår några alternativa teorier som *kunde* vara korrekta beskrivningar av ett möjligt språkbruk, och där frågan är vilken beskrivning som *faktiskt* är korrekt om det språk vi faktiskt talar. Men då kan det naturligtvis också vara så att flera teorier är korrekta, fast om olika språk. Kanske en preskriptivism à la Hare korrekt beskriver hur ordet ”right” fungerar på engelska, i dess etiska användning, medan en emotivism à la Ayer ger en bättre beskrivning av hur de närmast motsvarande uttrycken fungerar på baskiska?

Eller antag, för att ta ett kanske mera närliggande exempel, att John Mackie har rätt i sin uppfattning att etiska utsagor på engelska i semantiskt avseende fungerar precis som ”vanliga” beskrivningar, men att de just därför alltid måste vara falska, eftersom ingenting i verkligheten har de egenskaper som skulle svara mot de etiska predikaten. Hur kan ett sådant språkbruk ha uppkommit? Rimligtvis genom att de etiska uttrycksmedlen har utvecklats i analogi med uttryck som använts för andra uppgifter – den syntaktiska likheten mellan ’x är god’ och ’x är gul’ har smittat av sig på semantiken. Men om detta skulle vara riktigt, så är det ju bara att vänta sig att språk som rekryterar sin grundläggande etiska vokabulär ur andra syntaktiska kategorier också får en etisk terminologi som skiljer sig från vår i semantiskt avseende. Eller detta kanske är ett för svagt sätt att uttrycka saken – varför skall man vänta sig att alla språk alls skall ha en etik i vår mening, om det etiska, som analytiska filosofer ofta tänker sig, avgränsas som en viss begreppslig nivå.¹⁵

15 Tänk till exempel på Alasdair MacIntyres beskrivning i *After Virtue* av vårt etiska språk som en egendomlig restprodukt av tidigare tänkesätt, som med tiden berövats de grundläggande förutsättningarna för sin giltighet.

3. Slutsatser

Nå, vad skall man sammanfattningsvis säga om allt detta? Jag har redan dragit en försiktig slutsats och den tål kanske att upprepas så här på slutet: att man inte i allmänhet kan frigöra hypoteser om filosofiska uppfattningars särspråkberoende från substantiella uppfattningar i de filosofiska frågor uppfattningarna berör. Jag skall bara dra en slutsats till – den är lika försiktig, men kanske intressantare. Hypoteser om filosofins särspråkberoende används ibland för att motivera att man använder något visst språk att filosofera på – antingen samma språk för alla (det må vara grekiska, latin, tyska, engelska, sanskrit eller kinesiska) eller så att var och en bör filosofera på sitt modersmål. Den rätta slutsatsen tycks mig vara den motsatta: det är bra med språklig pluralism inom filosofin. Den dag allt filosofiskt arbete bedrivs på ett enda språk har filosoferna avhänt sig ett viktigt verktyg för självreflektion och filosofisk insikt.

Bibliografisk not

De olika översättningarna av *Zhuang zi* är hämtade från Chan, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey 1963, respektive *Kinesiska tänkare*, tolkade av Alf Henrikson och Hwang Tsu-yü, Forum 1969. Det lättillgängligaste referensverket om den klassiska kinesiskans grammatik är Pulleyblank, Edwin G, *Outline of Classical Chinese Grammar*, UBC Press, Vancouver 1995. Mera explicit filosofiska reflektioner över sambandet mellan språk och filosofi i relation till klassisk kinesiska, finns i många av A C Grahams skrifter, tex i *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, State University of New York Press, 1990, och *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hongkong och London 1978. Grahams *Disputers of the Tao*, Open Court 1989, är enligt min mening den bästa allmänna översikten över den klassiska kinesiska filosofin. Christoph Harbsmeier har i en serie arbeten studerat den klassiska kinesiskan ur filosofisk synvinkel, senast i *Language and Logic in Traditional China*, som utgör vol VII, del 1, av Joseph Needhams monumentala samlingsverk *Science and Civilization in China*, Cambridge UP 1998.

Arbete med denna artikel har bedrivits inom det av Riksbankens Jubileumsfond finansierade tvärvetenskapliga forskningsprojektet "Mening och Tolkning".

MIKAEL STENMARK

Gudstro i ett sekulariserat samhälle – om religionens rationalitet¹

I Bibeln och i många andra religiösa urkunder tas Guds existens helt enkelt för given, det finns ingen ambition att söka bevisa eller på annat sätt argumentera för Guds existens. Den stora stridsfrågan i Gamla testamentet gällde snarare vilken Gud man skulle tro på – skulle man tillbedja Javhe eller Baal? På 1500-talet, på Luthers tid, stred man inte längre om vilken Gud man skulle tro på utan i stället gällde diskussionen villkoren för det rätta gudsförhållandet – krävs gärningar eller räcker det med tro allena? Hur skall rättfärdiggörelsen förstås? Protestanter och katoliker hade olika uppfattningar. Dagens situation är däremot radikalt annorlunda. Att det finns en gud tas inte längre för givet, än mindre den kristna Gudens existens. Vi lever i en helt annan kulturell situation än vad Bibelns författare och vad Luther gjorde. Vi är alla en del av, vare sig vi vill det eller ej, inte bara ett pluralistiskt utan också ett sekulariserat samhälle. I denna situation är det inte underligt att många människor ställer sig frågan om det är rimligt eller rationellt att tro på Gud eller att överhuvudtaget vara religiöst engagerad.

Emellertid kan man göra en intressant iakttagelse när frågan om religionens rimlighet eller rationalitet diskuteras i intellektuella kretsar. Man kan ofta skönja två radikalt olika förhållningssätt till problematiken. Mycket grovt sett, har vi å ena sidan, den grundhållning som filosofer och naturvetare i allmänhet intar och å andra sidan, den grundhållning som teologer i allmänhet (och även vissa religionsfilosofer) intar. Syftet med artikeln är att närmare försöka förstå varför naturvetare, filosofer och teologer intar så olika förhållningssätt till frågan om religionens rationalitet, genom att analysera några punkter där de, enligt min mening, missförstår varandra eller bygger sina resonemang på mindre

1 Jag vill rikta ett stort tack till Axel och Margaret Ax:son Johnsons Stiftelse för det finansiella stöd som gjort författandet av denna artikel möjligt.

välunderbyggda antaganden om vad omfattandet av en gudstro ofta innebär. Min förhoppning är att på detta sätt åtminstone delvis kunna överbrygga den klyfta som uppstått mellan dessa olika grupper av intellektuella. Den övergripande målsättningen är att söka finna ett svar på frågan om hur en adekvat diskussion om religionens rationalitet bör utformas.

Artikeln är upplagd så att först ges några konkreta exempel på hur naturvetare, filosofer och teologer närmar sig frågan om det rationella i att tro på Gud idag i ett sekulariserat samhälle. Sedan följer en kritisk utvärdering av dessa olika tillvägagångs- och förhållningssätt.

1. Naturvetare och filosofers förhållningssätt till religionens rationalitet

Naturvetare och filosofer närmar sig ofta frågan om gudstrons rimlighet genom att ta sin utgångspunkt i ett vetenskapligt betraktelsesätt och ställer sig frågan om gudstron kan beläggas eller vederläggas med hjälp vetenskapliga metoder och kriterier: Är gudstron vetenskapligt prövbar? Ett exempel på en naturvetare som resonerar på sådant sätt är biologen Richard Dawkins. Han skriver:

... Jag ger religionerna den komplimangen att se dem som vetenskapliga teorier och ... jag ser Gud som en konkurrerande förklaring av fakta om universum och livet. Detta är säkerligen hur Gud har setts av de flesta teologer under de gångna århundradena och av de flesta vanliga religiösa människor idag. ... Antingen erkänn att Gud är en vetenskaplig hypotes och låt honom utsättas för samma bedömning som alla andra vetenskapliga hypoteser. Eller erkänn att hans status inte är högre än den som feer och älvor har (Dawkins 1995, 46–47).²

Dawkins reser en vetenskaplig utmaning mot religiös tro: Det är endast rationellt att omfatta en gudstro eller en religiös tro om (a) den kan uppfylla samma eller åtminstone liknande krav som vetenskapliga hypoteser i allmänhet uppfyller samt (b) den står sig väl i konkurrensen med vetenskapliga hypoteser. Enligt Dawkins måste således gudstron uppfylla samma eller liknande rationalitetsvillkor som vetenskapliga teorier och åtminstone ha en likvärdig förklaringskapacitet som t.ex. Darwins teori om det naturliga urvalet, för att det skall vara rationellt

2 Samtliga översättningar från engelskan är gjorda av författaren.

att omfatta en sådan tro.

Dawkins har inte fått stå oemotsagd. Bland annat har religionsfilosofen Richard Swinburne i sin bok *Is there a God?* gått i direkt polemik med Dawkins. Även om Swinburne förkastar Dawkins tanke att gudstron och evolutionsteorin skulle vara konkurrerande vetenskapliga teorier, dvs punkt (b) i den vetenskapliga utmaningen, så menar han ändå att det föreligger ”en näraliggande likhet mellan religiösa teorier och storskaliga vetenskapliga teorier” (Swinburne 1979, 3). På samma sätt som vetenskapen förklarar olika fenomen med hjälp av hypoteser om atomer, gener och kvarkar så kan andra (inte samma som Dawkins hävdar) fenomen, menar Swinburne, förklaras av hypotesen ”Gud finns”. Biologer som Dawkins kan med hjälp av evolutionsteorin förklara hur människor och djur utvecklades ur en primitiv ursoppa av materia som formades när jorden kylades ned för ungefär 4000 miljoner år sedan, men de kan inte förklara varför de biologiska och fysiska regelbundenheter eller lagar som möjliggör denna utveckling finns, varför de är beskaffade som de är, varför just denna ursoppa fanns eller varför någonting överhuvudtaget finns. Dessa fenomen menar Swinburne att gudshypotesen däremot kan förklara och därför är det, trots att tron på Gud inte är en vetenskaplig hypotes, rationellt att omfatta denna tro och gudstron kan således inte likställas med tron på feer eller älvor (Swinburne 1996).

Andra filosofer och naturvetare menar att det är viktigt att vi inte har en alltför snäv syn på vad som utgör godtagbar evidens (eller goda skäl), när vi söker besvara frågan om det är rationellt att omfatta en gudstro eller tror att strikt vetenskapliga kriterier för teorival måste kunna tillämpas. Många argument som vi använder i vardagssammanhang, i politik och inom humaniora uppfyller inte sådana villkor men utgör likväl goda argument. De avvisar därför det första villkoret i den vetenskapliga utmaningen. Filosofen Lars Bergström skriver i sin artikel ”Om tro och vetande” att han tar avstånd från synsättet att det endast är rationellt att tro på sådant som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant:

Jag tror exempelvis att man i allmänhet bör hålla sina löften, att lidande är något ont, att den ontologiska relativismen är falsk, att EU minskar krigsriskerna i Europa, att Dennispaketet är ekonomiskt oansvarigt och att vi inte överlever vår kroppsliga död – men jag

tror inte att jag har (eller att det finns) vetenskapliga skäl för att försantråålla dessa åsikter ... (Bergström 1997, 32).

De filosofer som intar en liknande håållning som Bergström förkastar sååledes även punkt (a) i den vetenskapliga utmaningen. I regel uppställer de i stället en allmän evidentiell utmaning mot religiös tro: Det är rationellt att tro på Gud endast om det finns goda skååler (av antingen vetenskapligt, filosofiskt, allmånåånskligt eller annat slag) att tro att denna övertygelse är sann.

2. Teologers förhåållningssåått till religionens rationalitet

Teologers (och vissa religionsfilosofers) förhåållningssåått till fråågan om religionens rationalitet har, om inte fråågeståållningen helt undvikits, ofta varit en helt annan åån den som karaktåriserats ovan. En vanligt förekommande ååsiåkt i denna grupp av intellektuella är att naturvetare och filosofer missförstår gudstrons karaktår och att dåråför hela fråågan om religionens rationalitet antingen bör undvikas eller ges en helt annan utformning.

Låt mig ge nåågra exempel på ett såådant förhåållningssåått till fråågan om gudstrons rationalitet. Vincent Brümmer skriver att:

Mellan teologer och filosofer har det ofta funnits en konstig hat-kårålek. ... [F]ilosofer har ofta krååvt att religiösa månåånskior bör råtååtfårårdiga sina sanningsanspråk genom att anvånååda rationalitetsprinciper som dessa påstååendena aldrig kan uppfylla till filosofernas tillfredsståållelse, och vilka månååga teologer anser vara olååmpliga med avseende på påstååendena ifråågas natur. Enligt deras synsåått mååste religiösa trosföreståållningar bedömas utifrån sina egna villkor och de behöåver inga externa filosofiska fundament eller råtååtfårårdiganden (Brümmer 1992, 1).

Enligt Brümmer anvånååder sig filosoferna av fel rationalitetsprinciper når de söker bedöma religionens rationalitet. I stället mååste religiös tro bedömas utifrån sina egna villkor. Om vi gör det anser han t o m att ateism-teismdebatten – diskussionen om det är sant eller falskt att Gud finns – öåverhuvudtaget inte har nåågon framtid (Brümmer 1994, 426).³

3 Se Stenmark (1998) för en ingåående kritik av Brümmer's ståndpunkt. I sitt bemötande av min kritik verkar dock Brümmer i viss mån backa på denna punkt. Se Brümmer (1998).

En liknande åsikt har professorn i systematisk teologi i Lund, Werner G Jeanrond nyligen framfört, men kanske av andra skäl än de Brümmer underförstår. Jeanrond skriver i sin artikel "Att reflektera över Gud idag" att:

Själva rationalitetsmodellen, som lett vetenskaper och humaniora allt sedan modernitetens gryning har kommit att bli misstänkt idag. Det mänskliga jaget är inte längre att lita på som tillräckligt säker grund för prövning och tolkning av all verklighet. Teism och dess motpart ateism har båda framställts som svaga mänskliga strävanden. ... Både teism och ateism stöttades i lika mån av ett nu omodernt rationalistiskt paradigm som sökte definiera Gud i ontologiska och moraliska termer. ... I post-nietzscheanska tider har kritisk teologi därför med rätta inte längre intresse av att definiera Gud i existenstermer (Jeanrond 1995, 173).

Harvardteologen Gordon D Kaufman menar att han för egen del inte är intresserad av debatten om "evidentialism" (förenklat, diskussionen om det finns några goda skäl att tro att det finns en Gud eller omfatta en gudstro), men underförstår ändå, att hans åsikt nog delas av många andra nutida teologer. Han skriver vidare, att eftersom "dessa diskussioner fortsätter att ta för givet antaganden som idag ifrågasätts av ett stort antal teologer, så borde det inte vara så förvånande om de inte har något större inflytande på nutida teologiska diskussioner" (Kaufman 1989, 36). Dessa filosofiska antaganden om bl a sanning, förnuft och vad en tro på Gud innebär, undermineras av den nya medvetenheten som religiös pluralism medför, om traditionernas betydelse, det religiösa språkets symboliska natur och dess funktion som ett ramverk för den troendes liv.

Den Wittgensteininspirerade religionsfilosofen Peder Thalén skriver att:

Enligt min mening speglar denna [filosofiska] tolkning missförståndet att det intellektuella innehållet i religionen skulle bestå i en samling spekulativa hypoteser. Att tex försöka visa att det är möjligt att ge rationella skäl för trons innehåll kan därför inte vara någon lösning på religionens intellektuella svårigheter, utan innebär enbart att man bekräftar den oriktiga bild av religionens natur som skapar de intellektuella problemen (Thalén 1994a, 241).

Thalén menar att de som tänker på ett sådant sätt skapar ett skenproblem och att den gudstro som diskuteras i själva verket är en karikatyr av en genuin gudstro, en förvrängning som han mycket underfundigt väljer att benämna "den profana kulturens Gud" (Thalén 1994b).

3. Olika gudsuppfattningar

Vad denna genomgång visar med all tydlighet är, att när vi avser att diskutera frågan om det är rationellt för människor idag att tro på Gud, måste vi vara beredda att problematisera både rationalitetsbegreppet och gudstrons innehåll. Vi kan varken ta bedömningsgrunden eller objektet för bedömningen för givet. Låt mig i detta sammanhang emellertid begränsa mig till att närmare begrunda gudstrons innehåll och funktion för att vid ett senare tillfälle komma tillbaka till frågan om rationalitetsbegreppets utformning.⁴

Vad innebär det att omfatta en gudstro eller en religiös livshållning? Dawkins och Swinburne verkar ha det gemensamt att de båda antar att gudstron är en hypotes av något slag. Dawkins anser till och med att gudstron kan ses som en vetenskaplig eller pseudo-vetenskaplig hypotes. Teologerna protesterar emellertid högljutt. Varför? Det har framförts en rad olika skäl. Låt oss titta närmare på några av dessa.

För många troende människor är Gud en upplevd verklighet snarare än en härledd entitet. Deras tro är inte en hypotes som man har kommit på för att förklara speciella händelser som inträffar i universum, utan i stället bygger deras tro på en erfarenhet av något som går bortom det ordinära, på ett möte med vad de upplever som en gudomlig verklighet. Keith Ward skriver att:

Många människor, kanske de flesta, erfar ibland en närvaro av något transcendent, någonting bortom förgänglighet och bristfällighet ... Kanske religiös tro, för många av oss, börjar i sådana små upplevelser, i "en förnimmelse och känsla av det Obegränsade". Det är genom sådana glimtar av en andlig verklighet som ligger under denna fenomenala värld som man kan utveckla en önskan att söka en djupare medvetenhet om den, och, om möjligt, försöka förmedla dess verklighet i denna värld. Om det händer så föds en religiös tro. Tillbedjan och bön är, i grunden, sätt att fördjupa denna medvetenhet

4 Se dock Stenmark (1995).

och omvandla jaget så att det reflekterar och förmedla det gudomliga ... (Ward 1996, 102–103)

En gudstro är således inte fråga om att genom empiriska observationer och experiment söka sluta sig till ett mycket speciellt och underligt objekt – Gud – på ett liknande sätt som man inom vetenskapen förklarar naturliga fenomen genom att anta existensen av icke-observerbara entiteter som kvarkar och neutroner. För de flesta troende är det i stället fråga om att söka en fördjupad relation till en verklighet som upplevs vara helig, mäktig och av yttersta värde. En gudomlig verklighet som de troende vidhåller, hjälper dem i deras liv att komma tillrätta med lidande, sorg och ångest och ger dem kraft att leva ett gott och meningsfullt liv.

Med andra ord, att som Dawkins och en del andra naturvetare och filosofer, anta att religiös tro kan ses som en slags vetenskaplig hypotes, verkar därför vara att missförstå religionens funktion och syfte. Religionen syftar inte till att förklara och förutsäga entiteters existens eller naturförlopp av olika slag utan att transformera eller omvandla människors liv som ett gensvar på ett möte med en transcendent verklighet.

Ytterligare en anledning till varför det sätt på vilket naturvetare och filosofer diskuterar gudstrons rationalitet, enligt många teologer leder till en förvanskning, har att göra med det faktum att tron på Gud för de troende har en större grad av säkerhet än talet om gudstron som en hypotes tycks tillåta eller berättiga till. Denna tro är inte tentativ (eller provisorisk) till sin karaktär på det sätt som hypoteser är. Om gudstron ses som en hypotes, skriver D Z Phillips, ”skulle vi inte då säga från och med nu, ‘Jag tror att det är mycket sannolikt att det finns en allsmäktig Gud, skapare av himmel och jord’, ‘Jag tror att det är mycket sannolikt att Gud förlåter oss våra synder’ och så vidare? Gör dessa omformuleringar rättvisa åt de religiösa trosföreställningarnas natur? Knappast” (Phillips 1988, 49–50). Phillips poäng är att om man som Swinburne säger att ”Givet den totala evidensen så är teism mer sannolik än dess motsats” så gör man inte gudstron rättvisa (Swinburne 1979, 291). Religiös tro är fråga om en helhjärtad tro. Den är inte en tro som bygger på sannolikhetsresonemang och som likt vetenskapliga hypoteser ständigt utsätts för vederläggningsförsök genom ett aktivt sökande efter falsifieringsinstanser. Att behandla gudstron som en tentativ hypotes vore, menar Ward, på grund av denna tros personliga

och relationella karaktär, detsamma som att säga att ett gott äktenskap uppnås bäst genom att alltid söka bevis för otrohet (Ward 1996, 97).

Dessa påpekanden indikerar att naturvetarnas och filosofernas förhållningssätt till religionens rationalitet verkar bygga på en förståelse av religion som skiljer sig från den som många troende själva har och som riskerar att missförstå religionens funktion och syfte. Vi måste dock vara försiktiga. Religion är trots allt ett oerhört mångfacetterat fenomen och man kan vara religiös på många olika sätt. Harvardteologen Kaufman t ex är inte enbart, som vi sett, kritisk till den filosofiska diskussionen om religionens rationalitet ("evidentialismdebatten"). En del av hans kritik riktar sig snarare mot innehållet i den gudstro som förutsätts i dessa diskussioner än mot att tron karaktäriseras som en hypotes av något slag. För honom är Gud liktydig med "[det] hela storslagna kosmiska evolutionära skeendet" (Kaufman 1985, 44). Vi bör enligt Kaufman "tänka oss Gud i termer definierade i huvudsak av de naturliga processerna av kosmisk och biologisk evolution. Detta resulterar i en Gud som i stora stycken är stum: en som visserligen är aktiv och kännetecknas av kreativitet och vitalitet, men väsentligen saknar det slag av intentionalitet och omsorg som var kännetecknande för den himmelska fadern i [den kristna] traditionen" (Kaufman 1985, 39). Men det är klart att om vi förstår gudstrons innehåll på ett sådant sätt som Kaufman verkar göra, då faller Wards analogi mellan ett äktenskap och en gudsrelation, eftersom Gud i så fall saknar intentionalitet, en förmåga att bry sig om och att älska. Det verkar då också mer rimligt att förhålla sig tentativ till denna Gud än till den personliga och kärleksfulla Gud kristna traditionellt bekänner sig till. Phillips invändning tappar därmed också mycket av sin kraft, för gudstron innefattar inte längre en tro på en allsmäktig Gud, skapare av himmel och jord som kan förlåta synder – vare sig denna tro uttrycks i termer av sannolikhet eller ej.

Vilken slutsats ska vi då dra? För det första, att diskussionen kring religionens rationalitet kommer att se olika ut beroende på hur tron på Gud uppfattas. Vissa frågor, en viss typ av evidens och vissa rationalitetsnormer kommer inte att vara relevanta och innebär kanske till och med en förvanskning, om en viss gudsuppfattning tas för givet, men inte om en annan gudsuppfattning avses. För det andra, att det bästa tillvägagångssättet när religionens rationalitet diskuteras är att man försöker tydligt klarlägga vilken förståelse av gudstron man i sina

resonemang utgår ifrån och vilken gudsuppfattning man vill bedöma rimligheten av.

Vissa troende, åtminstone många judar, kristna och muslimer och en del hinduer, uppfattar den gudomliga verklighet de erfarit som personlig till sin karaktär. De anser sig kunna ha en ömsesidig relation till Gud, de menar att Gud är någon som kan lyssna, trösta, minnas, ha kunskaper och utföra handlingar; att denna Gud också är deras och alla andra tings skapare och att Gud därmed är mäktig, långt mäktigare än något annat de tidigare har erfarit. Denna samling gudsföreställningar brukar filosofer och teologer kalla för ”teism”. Ibland innefattar begreppet teism mycket mer än detta och ibland mindre. (Notera att teism i denna bemärkelse är en abstrakt term som inte direkt hör hemma inom ett religiöst språkbruk och därför sällan används av troende själva. I stället är det en del av ett religionsfilosofiskt eller teologiskt analyspråk med hjälp av vilket man söker uttala sig om fenomenet religion. På samma sätt förhåller det sig med termen ”teister”, som refererar till de troende som har dessa gudsföreställningar.) Denna typ av gudstro som termen teism betecknar tror jag är relativt vanlig. Notera dock att teologer ibland intar en mycket skeptisk hållning gentemot teism. Exempelvis hävdar Stephen Crites att ”För en religionsfilosofi som är bunden till en kritisk undersökning av frågeställningar som härrör från den levande religiösa praktiken är ’teism’ av mycket begränsad betydelse” (Crites 1996, 44). Jag har dock mycket svårt att förstå hur någon som tar sin utgångspunkt i en konkret kristen praxis kan komma fram till en sådan ståndpunkt. Är det inte relativt självklart (även om det också kan vara problematiskt i annat avseende) att t ex många judar, kristna och muslimer tror att Gud är världens skapare, är personlig, är god och kärleksfull, är mäktig, är värdig att tillbedjas, osv? Låt oss därför, trots Crites invändning, ta teismen som utgångspunkt för vårt resonemang, men utan att för den skull glömma bort att gudstron också kan ges en radikalt annorlunda utformning.⁵

Hur ska vi då ställa oss till de olika förhållningssätt som skisserats ovan? De teologer vi stiftat bekantskap med har rätt i, tror jag, att gudstron för de flesta teister inte är någon hypotes av vare sig

5 För en mer utförlig diskussion om den teologiska debatten om teism och olika varianter av ”anti-teism”, se Farley (1996).

vetenskapligt eller allmänmänskligt slag eller något som man förhåller sig tentativt till. De postulerar inte gudstron för att kunna förklara vissa observerbara företeelser, inte heller omfattar de denna tro i en spekulativ eller tentativ anda. Men innebär det att ingen troende överhuvudtaget eller någon annan person är berättigad att se gudstron som en hypotes eller inta ett tentativt förhållningssätt till denna tro? Det är enligt min mening mycket mer tveksamt. För att ta ett exempel från en annan kontext: Min tro att min fru älskar mig utgör för mig ingen hypotes. Det hindrar emellertid inte att några andra personer i ett visst sammanhang kan behandla min föreställning om att min fru älskar mig som en hypotes, som de genom att till exempel studera hennes beteende och vad hon säger försöker bekräfta eller vederlägga. Vi måste således skilja mellan två frågor: (1) *Måste* eller *bör* en troende se sin gudstro som en hypotes? (2) *Kan* en troende eller någon annan person se gudstron som en hypotes?

Många teologer verkar anta att ett nekande svar på den första frågan implicerar också ett nekande svar på den andra frågan. Men jag vill hävda att detta inte stämmer. Innan jag redovisar mina skäl för denna ståndpunkt så låt oss emellertid först söka klarlägga vad som menas med en hypotes. En hypotes skulle vi kunna säga är *ett antagande som görs för att förklara ett fenomen eller ett händelseförlopp*. När jag t ex ser fotspår utanför mitt fönster förklarar jag dessa genom att anta att en människa gått förbi. Denna hypotes kanske jag preciserar ytterligare genom spekulation: Storleken på fotspåren och avtryckens djup verkar indikera att en stor person, antagligen en man, har gått förbi mitt fönster. Alla hypoteser har vidare det gemensamt att de säger något som går utöver evidensen. De säger oss mer än vad vi själva kan se. Min hypotes säger att en stor man gick förbi mitt fönster, trots att allt jag kan se är fotspår i snön.

I bemärkelsen att alla hypoteser säger något som går utöver evidensen är en hypotes alltid spekulativ. Å andra sidan anser vi nog att min hypotes inte är särskilt spekulativ. Det är väl ganska självklart att om vi efter att ha tagit en närmare titt på fotspåren, korrekt antar att det är en människa som gjort avtrycken. Vad skulle det annars kunna vara? Vi har svårt att kalla det för en spekulativ hypotes. Detta indikerar i sin tur att hypoteser kan ha olika status i kunskapsteoretiskt avseende. Vissa hypoteser saknar åtminstone för stunden trovärdighet, de antyder som bäst en möjlighet. Andra är vi säkra på, de stöds av många olika

faktorer och har kanske "överlevt" ett intensivt och vittomfattande testningsförfarande. Men vårt språkbruk är knappast enhetligt på denna punkt, för ibland säger vi om något "Det är bara en hypotes!" och antyder därmed att en hypotes aldrig kan vara annat än svagt underbyggd.

Vi skulle således kunna säga att kännetecknande för alla hypoteser är att de är antaganden som görs för att förklara ett fenomen eller ett händelseförlopp. Det är det som gör något till en hypotes. Men vissa hypoteser har en lägre grad av trovärdighet eller åtminstone krävs det att de testas mer ingående. De utgör antaganden som man tror kan vara sanna men som man anser behöver undersökas närmare. Dock är man beredd att använda dem som en utgångspunkt för en undersökning eller ett ställningstagande. Låt oss kalla dessa hypoteser för "arbetshypoteser" eller "spekulativa hypoteser". Andra hypoteser har en högre status i kunskapsteoretiskt avseende, de har en hög grad av trovärdighet eller ett starkt evidentiellt stöd. De utgörs av antaganden som man tror är sanna och vilka man inte anser sig behöva undersöka närmare eller mera. Man kan ta dem mer eller mindre för givet i livet, i politiken, i sin forskningsverksamhet eller vad det nu är fråga om för sammanhang. Låt oss benämna dessa hypoteser för "säkra hypoteser" eller "icke-spekulativa hypoteser".

Låt oss nu gå tillbaka till frågan om en troende måste eller bör se sin gudstro som en hypotes. Teologerna har rätt i att för många troende människor är Gud en upplevd verklighet och inte ett härlett sakförhållande. Att därför diskutera religionens rationalitet som om dessa människors gudstro *är* en hypotes är ett uttryck för missförstånd. Att vidare diskutera religionens rationalitet som om dessa människors gudstro *borde* vara en hypotes är i min mening uttryck för ett oberättigat krav. Varför skulle då naturvetarens och filosofens krav att den troende bör se sin gudstro som en hypotes vara oberättigat? Ja, tänk er att jag i morse, den 3 juli, när jag befann mig i köket, såg en man gå förbi utanför köksfönstret. Anta nu att en skeptiker skulle hävda att det endast är rationellt för mig att tro detta om jag ser min trosföreställning som en hypotes. Med andra ord måste jag för det första gå ut och kontrollera, om det finns några spår kvar efter mannen och, för det andra, omfatta denna tro – att jag såg en man utanför mitt köksfönster i morse – på basis av denna evidens, dessa eventuella spår. Anta nu att varken jag eller skeptikern lyckas hitta några spår utanför fönstret.

Skeptikerns bedömning är då klar och hon hävdar att det är irrationellt för mig att omfatta denna trosföreställning. Stammande vidhåller jag dock ”Ja, men, men, jag såg honom ju!”.

Jag menar att de troendes situation och deras erfarenhet av Gud som vi berört ovan ofta är analog med min situation och min erfarenhet av denna man.⁶ De anser sig ha erfarit Guds närvaro i sitt liv på ett påtagligt sätt, att de haft ett möte med eller till och med erfarit sig tilltalade av en gudomlig verklighet. På ett liknande sätt som jag tror på denne mans existens och att han gått förbi mitt fönster, tror de på Guds existens och dennes närvaro i sina liv. Om detta är en riktig förståelse av dessa människors gudstro, är det orimligt att kräva att de ska se sin tro som en hypotes av något slag. Vi skulle kunna säga att deras gudstro och min trosföreställning är *direkt erfarenhetsgrundad*. Om vi hade hittat fotspår efter mannen utanför mitt fönster då skulle skeptikerns trosföreställning, å andra sidan, varit *indirekt erfarenhetsgrundad*, eftersom hon utifrån en viss evidens (närvaron av fotspår, deras storlek, etc) sluter sig till mannens existens. Detsamma skulle gälla för alla andra fall när hypoteser antas eller uppställs.

Notera emellertid att sådant vi tror som är direkt erfarenhetsgrundat likväl kan vara sådant vi är osäkra på, som vi förhåller oss tentativt till. I mitt fall var jag säker, för jag menade att jag klart såg en man utanför mitt fönster. Men situationen kunde likaväl varit den att jag tyckt mig skymta konturerna av en man i fönstret, men på grund av att jag hade min uppmärksamhet riktat på något annat eller därför att solen blänkte i fönstret, så är jag något osäker på vad jag såg. På samma sätt måste det rimligen förhålla sig med troende människor. För vissa av dem är Guds existens inte så otvivelaktig som Phillips och andra söker påskina, utan de tycker sig bara ha sett en hastig glimt av Gud i sitt liv och tror därför på Gud men känner ändå en viss eller t o m en stor osäkerhet. Andra troende har haft mer djupgående eller tydligare upplevelser av Gud som för dem är svårare att betvivla. Augustinus skriver t ex att ”långt borta, hörde jag din röst som sade *Jag är den Gud som Är ...* och med ens hade jag inget skäl att tvivla. Det hade varit enklare för mig att betvivla att jag levde än att Sanningen hade ett vara” (Augustinus, *Confessions*, VII, 10).

6 Se Alston (1993) för en detaljerad argumentation för det berättigade i att uppställa en sådan analogi.

Om mitt resonemang är riktigt, så skulle svaret på den första frågan således vara att troende människor inte behöver se sin tro på Gud som en hypotes av något slag, eftersom denna trosföreställning för många av dem är direkt erfarenhetsgrundad.

Låt oss nu gå till den andra frågan: Kan en troende eller någon annan person se gudstron som en hypotes? Jag har för egen del svårt att se varför ett jakande svar på denna fråga skulle, som vissa teologer och religionsfilosofer påstår, leda till en förvanskning av gudstron. Låt oss börja med en människa som aldrig själv har upplevt Guds närvaro på ett direkt sätt i sitt liv. Anta att hon tillmäter troende människors vittnesbörd om Guds verklighet en viss vikt, men det som ändå gör att hon till sist också själv tror på Gud är att hon tydligt tycker sig se Guds avtryck i naturen. Från vad hon ser som Guds "fotspår" i tillvaron, exempelvis kosmos skönhet och ändamålsenlighet, sluter hon sig till att Gud finns och väljer att tillbedja och söka tjäna denna Gud. Hon befinner sig således i en analog situation till den, i vilken en person är, som ser fotspår i snön och sluter sig till att en människa har gått förbi. Denna människas gudstro är således indirekt erfarenhetsgrundad. Det kanske utifrån ett kristet perspektiv finns ett bättre sätt att omfatta en gudstro på, men varför betvivla att det skulle vara fråga om en genuin gudstro? Varför ska vi misstänka att denna människa på något fundamentalt sätt missuppfattat gudstron? Hon kanske till och med sökt etablera en direkt relation till Gud men hittills misslyckats. Kan man inte vara troende, till och med teist, på olika sätt?

Låt oss nu i stället ta som exempel en icke-troende som funderar kring det rationella i att börja tro på Gud. Han känner till de troendes vittnesbörd om att de har erfarit Gud i sina liv, men det räcker inte för honom. I stället undrar han om den Gud som teisterna talar om verkligen finns, verkligen har skapat himmel och jord. Vore det då inte rimligt att anta att denna varelse lämnat något avtryck efter sig i världen, några fotspår, om än suddiga? Han kanske som J J C Smart egentligen skulle vilja vara en teist, bara det fanns tillräckligt med evidens (eller med goda skäl) att tro på en sådan Gud (Smart 1996, 6). Han ställer denna fråga till teologerna och hoppas på ett svar. Men vad han får höra av teologerna är att sökandet efter goda skäl för trons innehåll bara bekräftar den oriktiga bilden av religionens natur (som om religion var ett enhetligt fenomen); att de inte är intresserade av frågan om det finns någon Gud eller inte, för teologer talar inte längre

om Gud i existenstermer och de tror dessutom att teism och ateism är svaga mänskliga strävanden (som om teism och ateism inte kan utformas på en rad olika sätt); eller att de helt enkelt inte är intresserade av en sådan diskussion, av en evidentialismdebatt.

Men om min analys är riktig duger inte dessa svar, för en troende människa kan – men behöver inte – se gudstro som en hypotes och detsamma gäller för en icke-troende. Så en förklaring till varför, vad jag lite kategoriskt valt att kalla, naturvetarnas och filosofernas förhållningssätt respektive teologernas förhållningssätt till religionens rationalitet, skiljer sig så radikalt åt har att göra med att man från båda håll, men på olika sätt, blandar samman frågorna ”Måste eller bör en troende se sin gudstro som en hypotes?” och ”Kan en troende eller någon annan person se gudstron som en hypotes?”⁷

Vi har sammanfattningsvis sett att det ofta finns en stor skillnad mellan hur å ena sidan, naturvetare och filosofer och å andra sidan, teologer förhåller sig till och argumenterar kring frågan om det är rationellt att tro på Gud idag i ett sekulariserat samhälle. Jag har försökt analysera några punkter där dessa intellektuella antingen missförstår varandra eller bygger sina resonemang på tveksamma antaganden om gudstros innehåll och funktion. Godtas mina klarlägganden, kan förhoppningsvis den klyfta som nu finns mellan dessa grupper av intellektuella, åtminstone delvis, överbryggas.⁸

7 För att kunna avge ett mer slutgiltigt omdöme om dessa olika förhållningssätts rimlighet, krävs det dock att vi också analyserar rationalitetsbegreppets innehåll. En frågeställning jag avser återkomma till vid ett annat tillfälle

8 Artikeln bygger ursprungligen på föredrag hållna för Linköpings Kristna Studenter (LKS) och vid Forum Teologi Naturvidenskab i Aarhus. Jag vill uttrycka mitt tack till deltagarna vid dessa två tillfällen samt till min kollega Eberhard Herrmann för värdefulla synpunkter.

Litteratur

- ALSTON, WILLIAM P, 1991, *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press.
- BERGSTRÖM, LARS, 1997. "Om tro och vetande" i *Filosofisk tidskrift*, Årg 18, Nr 1.
- BRÜMMER, VINCENT, 1992. *Speaking of a personal God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRÜMMER, VINCENT, 1994. "Has the theism-atheism debate a future?" i *Theology*, Årg XCVII, Nr 78.
- BRÜMMER, VINCENT, 1998, "How rational is rational theology?" A reply to Mikael Stenmark" i *Religious Studies*, Årg 34, Nr 4.
- CRITES, STEPHEN, 1996. "The pros and cons of theism" i William J Wainwright (red), *God, philosophy and academic culture*, Atlanta: Scholars Press.
- DAWKINS, RICHARD, 1995. "A reply to Poole" i *Science and Christian Belief*, Årg 7, Nr 1.
- FARLEY, EDWARD, 1996. *Divine empathy. A theology of God*, Minneapolis: Fortress Press.
- JEANROND, WERNER, 1995. "Att reflektera över Gud idag" i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Årg 71, Nr 4.
- KAUFMAN, GORDON D 1985. *Theology for a nuclear age*, Manchester: Manchester University Press.
- KAUFMAN, GORDON D 1989. "Evidentialism: a theologian's response" i *Faith and Philosophy*, Årg 6, Nr 1.
- MITCHELL, BASIL, 1981. *The justification of religious belief*, Oxford: Oxford University Press.
- PHILLIPS, D Z, 1988. *Faith After Foundationalism*, London: Routledge.
- SMART, J J C, 1996. "Atheism and Theism" i J J C Smart och J Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwell.
- STENMARK, MIKAEL, 1995. *Rationality in science, religion and everyday life. A critical evaluation of four models of rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- STENMARK, MIKAEL, 1998. "The end of the theism-atheism debate? A response to Vincent Brümmer" i *Religious Studies*, Årg 34, Nr 3.
- SWINBURNE, RICHARD, 1979. *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.
- SWINBURNE, RICHARD, 1996. *Is there a God?* Oxford: Oxford University Press.
- THALÉN, PEDER, 1994a. "Teologins roll i ett avkristnat samhälle" i Sigurd Bergmann och Carl Reinhold Bråkenhielm (red) *Kontextuell livstolkning*, Lund: Religio 43.
- THALÉN, PEDER, 1994b. *Den profana kulturens Gud*, Nora: Nya Doxa.
- WARD, KEITH, 1996. *God, chance and necessity*, Oxford: Oneworld publications.

RICHARD OHLSSON

Bör vi satsa på Guds existens?

I sin berömda skrift *Vadet* försöker den franske 1600-talsfilosofen och matematikern Blaise Pascal visa att det finns goda grunder för att satsa på Guds existens. Hans utgångspunkt är att ”om det finns en Gud, är Han ofattbar, eftersom Han saknar både delar och utsträckning; Han står inte i relation till oss. Därför kan vi varken veta vad Han är eller om Han är ... Antingen finns Gud, eller så finns Han inte”.

Förnuftet kan, understryker Pascal, inte vägleda oss här utan vi är tvungna att väga vinst mot förlust och satsa allt på en av dessa båda möjligheter. Om vi satsar på Guds existens och det visar sig att han existerar vinner vi evig lycka och finns han inte har vi inte förlorat något. Satsar vi däremot på att han inte existerar och det visar sig att han finns, har vi förlorat möjligheten till evig lycka och visar det sig att han inte finns har vi inte vunnit något. ”Satsa då, utan tvekan, på att Han finns”, även om det saknas förnuftiga skäl att tro mer på det alternativet än på hans icke-existens.

Men följer verkligen denna slutsats på de premisser Pascal presenterar? Visst finns möjligheten att Gud existerar men, som Pascal själv påpekar, vi kan inte veta vad han är, dvs vi vet inget om hans natur. Argumentet säger därför inget om vilken av alla de Gudar som människan tillber det är rimligt att tro på, vilket innebär att vi inte vet hur vi skall leva för att belönas med ett lyckligt efterliv.

Nu kan man ju framhålla att oavsett vilken Gud vi väljer finns det många gemensamma föreställningar om hur vi bör leva. De flesta religioner framhåller t ex ärlighet, ödmjukhet och trohet som eftersträvansvärda dygder. Om Pascals argument på ett övertygande sätt kan bevisa att vi bör leva våra liv i enlighet med dessa dygder, har det lyckats med något mycket viktigt. Att rättfärdiga ett moraliskt levande är ju ingen dålig bedrift.

Det ser alltså ut som om Pascal åtminstone lyckats med att slå fast att det kan vara en klok strategi att leva moraliskt i förhoppning om att Gud (om han finns) skall belöna oss med evig lycka efter jordelivets slut. Men riktigt så enkelt är det inte eftersom denna förhoppning är avhängig att Gud besitter vissa specifika egenskaper. Pascals resonemang bygger nämligen på förutsättningen att Gud är god och bara vill gott. Med andra ord, Pascals argument tycks endast vara giltigt om vi förutsätter vad som skall bevisas – att Gud är god.

Det är givetvis inte omöjligt att Gud har just de egenskaper som Pascal och många med honom tar för givna men ser vi oss omkring i världen, som är full av till synes meningslöst lidande, ter detta sig högst osannolikt. Ett, i skrivande stund, aktuellt exempel på detta är svältkatastrofen i Etiopien och de andra länderna på Afrikas horn, där över 12 miljoner människor riskerar att dö av svält och undernäring. Hur kan en allsmäktig och god Gud, som anses ha makt att påverka minsta grässtrås rörelse för vinden tillåta något sådant?

Denna fråga – ofta benämnd onskans problem – har genom århundradena sysselsatt åtskilliga filosofer och teologer. Hur kan en god Gud skapa en ond värld? Om Gud är god vill han inte lidande och är han allsmäktig kan han eliminera det. Ändå behöver vi bara slå upp tidningen eller sätta på TV:n för att se att han inte lyckats speciellt väl i detta avseende. Hur kär har Gud till exempel de barn som, under ofattbart lidande, tynar bort på Afrikas horn? Hur kär har han de barn som dagligen utsätts för de mest vedervärdiga sexuella övergrepp? Hur kär hade han de unga flickor som i kriget på Balkan utsattes för systematiska våldtäkter för att sedan sluta sina dagar med en trasig flaska uppkörd i skötet?

Ett vanligt försök att kringgå denna problematik är att hänvisa till den fria viljan. Gud har visserligen möjlighet att ingripa men han frikänns från ansvar för det onda eftersom det *enbart* är en följd av den fria vilja han förlänat människan. Men hur övertygande är egentligen detta resonemang? Faktum är ju att Evas bett i äpplet från kunskapens träd måste kunna förklaras även efter förvisningen från Paradiset.

Mot bakgrund av allt lidande och ondska i världen är det rimligt att fråga sig om den fria viljan verkligen är värd sitt pris. Ingen människa med minsta empatiska förmåga kan väl ge annat än ett nekande svar på den frågan medan Gud, av allt att döma, lutar åt det motsatta. ”Eftersom Gud har skapat världen och ser vad som sker i den måste

han vilja att det förhåller sig så. Men, frågar vi oss, skulle han inte ha kunnat skapa, eller i efterhand ordna, en värld som inte innehåller så mycket ont?” (Anderberg, 1997). Med tanke på de egenskaper Gud sägs vara behäftad med är det svårt att se att han inte lika gärna skulle kunnat skapa en värld befolkad av människor som alltid fritt valde att göra det goda. Men eftersom han avstår från den möjligheten kan man bara, i Anderbergs anda, sluta sig till att han är nöjd med sin skapelse.

Detta måste i rimlighetens namn även gälla den skara människor som, trots att deras himmelske fader inte gör något för att förhindra alla vidrigheter i världen, fortsätter att sätta sin tilltro till hans godhet. Vad skulle egentligen behöva inträffa för att de troende ska svikta i sin tro på Gud?

En jordisk fader som gör allt för att underlätta sina barns liv och bespara dem lidande gör inget annat än sin plikt som far; han är inte värd någon överdriven vördnad eller beröm. Skulle han, däremot, underlåta att ta hand om sina barn ifrågasätter vi, med rätta, hans moral. Men när den himmelske fadern stillatigande ser på hur hans barn svälter ihjäl på Afrikas horn, finner de troendes skara tröst i att Gud säkert har ett (högre) syfte med detta lidande. Men hur länge kan de fortsätta att blunda för verkligheten och förlita sig på oändligheten och framhärda i tron att när något gott inträffar är Gud god och när något ont händer så är hans vägar outgrundliga?

Om vi, till skillnad från Pascal, inte förutsätter vad som skall bevisas när vi ställs inför påståendet ”Antingen finns Gud, eller så finns Han inte”, förefaller det, mot bakgrund av allt lidande och ondska i världen, inte finnas något som talar för att vi bör satsa på att han finns. Tvärtom, bör vi satsa allt på och hoppas att han inte finns; för vem vill väl leva i evighet med en fader som, trots att hans makt sägs vara obegränsad, inte ens lyfter ett finger för att hjälpa sina barn när de behöver det som mest?

Litteratur

ANDERBERG, THOMAS (1997). *Guds moral: En essä om lidandets och ondskans problem*. Nora: Nya Doxa.

ANDERS TOLLAND

Etik för oss

De tankar som fördes fram i min artikel "Oss människor emellan" (FT 2/00) bemöttes av Jonas Gren i "Oss kännande varelser emellan" (FT 1/01). En del av hans kritik, t ex av idén om m-prioritering, föranleds av missuppfattningar – säkerligen orsakade av oklara formuleringar från min sida – av vad jag velat säga. Att gå närmare in på detta skulle dock inte vara särskilt intressant för läsaren så vi går direkt till det jag uppfattar som den substantiella motsättningen oss emellan.

Eller nästan direkt, en smula bakgrund fordras kanske. Oenigheten mellan mig och Jonas Gren utgår från en djurrättsetisk frågeställning: "Går det att peka ut någon skillnad mellan djur och människor som motiverar att större hänsyn tas till människor?" eller annorlunda uttryckt, "Att göra en skillnad i etisk status mellan den grupp som extensionellt utgörs av människor och den som utgörs av djur fordrar att det finns en motsvarande skillnad i etiskt relevanta, deskriptiva egenskaper mellan de två grupperna och vilken skulle denna skillnad vara?". Mitt förslag var att det som motiverar att vi sätter oss människor framför djuren är just att det gäller just *oss*. Detta förslag förutsätter alltså ett förkastande av universaliserbarhetskravet; etisk status kan superveniera även på indexikala egenskaper och det är tillhörigheten till en av oss själva formad, indexikalt utpekad, vi-grupp, oss människor, som är den etiska grunden för att vi sätter oss själva före djuren.

Här diskuteras bara grunden för att sätta människor över djur. Prioriteringen behöver inte vara absolut; att sätta människor främst behöver inte innebära att vara likgiltig för hur djur har det. Jag menar att djur har en speciell etisk status. Grus får vi göra vad vi vill med, men inte djur. Vad denna djurens speciella etiska status grundas på ska dock inte diskuteras här utan bara frågan om legitimiteten i att prioritera människor över djur.

Mitt svar på den frågan var alltså att den skillnad som berättigar att vi sätter oss människor över djuren är att det är just oss det gäller. Man kan attackera denna idé på en generell metanivå genom att hävda att etisk status inte kan superveniera på denna slags egenskaper överhuvudtaget. Man kan även begränsa invändningen till djurrättsfrågan, alltså inte rikta någon generell invändning mot denna slags superveniens men hävda att det speciella fallet, att den indexikala egenskapen att vara en av oss utgör grunden för att prioritera oss människor framför djur, inte är en rimlig position.

Jonas Grens attack är av den första, generella typen. Han för fram vad han anser vara en avgörande invändning mot att grunda moralisk status på indexikala egenskaper, nämligen att detta leder till ”att en varelses moraliska status kan variera beroende på förändringar av, relativt varelsen, externa förhållanden.”

Detta är uppenbart en typ av problem som inte bara uppstår för indexikala egenskaper utan även för universella. Ett exempel: antag en sektledare, kalla honom Jesus, som utnämner en viss ritual, t ex delandet av bröd och vin, till helig. Denna starka etiska status, heligheten, är dock avhängigt av något utanför riten själv, nämligen den gudomliga utnämningen (som kan komma att ändras). Jonas Gren måste rimligen förkasta även detta fall men intuitivt tycker åtminstone inte jag att detta att ritens helighet skapas av, och supervenierar på, något utanför den själv automatiskt innebär att ståndpunkten är ohållbar.

Nu var det dock indexikala egenskaper det gällde och här är förhållandena speciella. Jonas Gren tar som exempel en person (P) som tillhör en viss vi-gemenskap (V). P tillskrivs viss etisk status för att han är en av oss V:are. Denna P's status är då beroende av något i relation till P externt. Antag att P stöts ut ur V. P förlorar då sin moraliska status, detta utan att P själv förändras – vi antar att V-tillhörigheten inte var en tung del av P's identitet. Får etisk status uppträda på det viset?

Jag menar att det får den visst. Man måste här märka att det rör sig en särskild slags etisk status. Jag vill hävda att om en etisk status supervenierar på en indexikal egenskap så kommer det att påverka för vilka denna etiska status kan ha direkt normativ kraft.

För den typ av fall det gäller här skulle det fungera ungefär som följer: om P tillskrivs en viss etiskt status, t ex en viss rättighet R, på den grunden att P är en av oss (V:are) så medför denna speciella superveniens en inskränkning i för vilka R kan ha direkt, normativ

relevans. P's rättighet R riktas bara mot de övriga medlemmarna i V; R speglas bara i skyldigheter gentemot P inom vi-gemenskapen V, för dem som står utanför saknar R direkt, etisk relevans.

Enklast kan man väl se detta om man tar ren individ-egoism som exempel. Om jag föreskriver att något skall göras för att det gynnar just mig så är det väl tämligen klart att denna handlingsföreskrift bara kan riktas till mig själv. Mig själv kan jag föreskriva att göra det enbart för att det gynnar mig; att på den grunden förmana andra vore megalomani. Det som pekats ut av den indexikala egenskap som grundar normen är också fältet för normens giltighet.

Om man håller denna inskränkning av giltigheten i minnet så kan jag inte se att det finns något intuitivt problematiskt med den typ av motexempel som Jonas Gren anför. Ett värde som är grundat i att P är en av oss (V:are) är därmed bara ett värde-för-oss. Är det då något underligt med att P förlorar denna status om hon stöts ut ur V. Det är väl precis det väntade eftersom det var en status för V:are? Jämför med vänskap: jag gynnar just honom för att han är *min* vän men om vänskapen upphör är det väl inget konstigt med att jag inte längre har något skäl att gynna honom.

Avslutningsvis några ord om indexikaliteten hos egenskapen att vara en av oss (människor). Indexikaliteten i denna oss-het som utgör grunden för människo-prioritering är inte reducerbar till, eller definierbar i, universella termer. Ur superveniens-perspektiv är detta att det gäller oss slutpunkten.

Däremot kan man säga en del om vad som bygger upp en sådan vi-gemenskap. Det som konstituerar den är attityderna som gruppens medlemmar har till varandra. Vad det gäller gruppen oss människor så kan därför inte "människor" primärt uppfattas som en biologisk kategori. För att betona att det är en fråga om attityder kanske det skulle vara bättre att tala om *oss medmänniskor*. Medlemmarna i den egna gruppen tar man en speciell slags hänsyn till och man har normalt även särskilda förväntningar på dem. Det finns nog här en nära anknytning till den bibliska frågan "Vem är din nästa?"

Idealt konstitueras en sådan vi-grupp av att medlemmarna alla ömsesidigt har den rätta vi-attityden gentemot alla de övriga medlemmarna och bara mot dem. Det är idealet; det svagaste, tänkbara fallet är att bara en enda medlem har attityden gentemot de övriga.

Jag nämnde i min förra artikel sådant som språkförmåga, rationalitet

och förmåga till etiskt handlande som förutsättningar för gemenskapen. Jag borde tydligare ha betonat att det *inte* var fråga om egenskaper som den etiska gränsdragningen supervenierar på eller om egenskaper som vi-gemenskapen 'oss (med)människor' kan definieras i termer av. Det rör sig inte om något som konstituerar denna gemenskap. De uppräknade faktorerna var förslag till möjliga, bakomliggande, psykosociala orsaker till att denna gemenskap uppstår. Som medmänniskor uppfattar vi primärt dem som vi tror oss kunna samverka och kommunicera med på vissa sätt och de uppräknade förmågorna är förutsättningar för detta slags interaktion.

Jag måste betona att detta är orsaker till vi-gemenskapen, inte om vare sig en definition av den eller någon slags skäl för den. Vad det gäller den djurrättsetiska frågan om vad vi grundar prioriteringen av oss människor på så är slutpunkten att peka på att det är oss det gäller.

Not. Tack till Seminariet för Praktisk Filosofi vid Göteborgs Universitet för värdefulla synpunkter på den här diskuterade problematiken.

RECENSIONER

Svein Eng, *Uenighetsanalyse – med saerlig sikte på jus og allmenn retts-teori*. Oslo 1998. Universitetsforlaget.

Svein Eng är professor i rättsvetenskap (allmän rättsteori) vid den juridiska fakulteten, Universitetet i Oslo. Förutom rättsteori och rättsfilosofi har han arbetat med avtalsrätt och förvaltningsrätt. Hans vetenskapliga bakgrund är i juridiken, rättsteorin och den allmänna filosofin. Han var någon gång Torstein Eckhoffs elev. Eckhoff var den norska rättsvetenskapens starka man, i viss mån påverkad av Hägerströms tankar. Eng gick emellertid sin egen väg, som enligt min mening ledde till filosofiskt intressanta resultat. Det recenserade arbetet är författarens doktorsavhandling.

Arbetet riktar sig mot juristernas vardagsspråk och vardagspråkligt formulerad argumentation. I det följande begränsar jag mig till rätts-teoretiska och filosofiska frågor. Ett av avhandlingens huvudsakliga mål är att på ett teoretiskt djupgående

sätt visa hur juristerna tänker och varför de gör det som de gör. Närmare bestämt är målet att beskriva, klargöra, visa upphovs- och användningsområden för en viss självständighet av utsagor om rättsliga fenomen, särskilt juristers utsagor om gällande rätt. Arbetet behandlar också vissa måttstockar för sammanlikning av och val mellan utsagorna. Det är ett uttalat mål att inte ta ställning till filosofiska frågor om hållbarheten av utsagorna. Avhandlingen fokuserar på kritisk reflexion, dvs att tanken vänder sig tillbaka mot sig själv och frågar efter de relevanta fakta och kriterier för bedömning av egna utsagors hållbarhet. Bristande kritisk reflexion leder till att en teori, t ex en rättsvetenskaplig eller rättsfilosofisk sådan, blir självförstörande (jfr t ex författarens kritik av Alf Ross). Kritisk reflexion betraktas som ett konstaterbart faktum: vissa författare bedriver den, andra inte. I så måtto är arbetet deskriptivt. Men den kritisk-reflexiva tankeformen som

bildar arbetets ämne utgör samtidigt en central del av arbetets perspektiv. Konsekvensen är att han ständigt testat om juristernas utsagor – i synnerhet rättsteoretiska sådana – dels underbygger, dels tål den kritiska reflexionen. Författarens avståndstagande från bedömning av de juridiska utsagornas hållbarhet innebär att han avstår från att bedöma utsagornas hållbarhet i relation till filosofiska grundpositioner och i stället fokuserar på deras lokala hållbarhet, dvs deras hållbarhet i förhållande till ”en kritisk reflexiv form” inneboende i vardagsspråket och förstärkt i juristers språk och argumentation.

Författaren redogör för kända filosofers analysmetoder, såsom Arne Naess’ realdefinition, Rudolf Carnaps explikation och Nelson Goodmans/John Rawls’ reflektivt ekvilibrium, och utarbetar ett eget begrepp om analysmetod i kontrast mot dessa. Målet är att beskriva en utbredd regelbundenhet i juristernas faktiskt förekommande analys och argumentation. Engs begrepps- bildning skiljer sig sålunda från reflektivt ekvilibrium: Medan detta innebär att man ömsesidigt anpassar individuella iakttagelser och generella principer, fokuserar Engs begrepp på ”enighet om denotation, oenighet om konnotation”, dvs analys och argumentationssituationer där i regel det allmänna an-

passas efter det konkreta. Engs begrepps- bildning hänger samman med arbetets mål: att undersöka juristernas tankesätt. Enighet om denotation och oenighet om konnotation präglar faktiskt många juridiska debatter. Eng vill beskriva de i juristernas tankesätt befintliga måttstockarna för valet mellan olika slags utsagor utan att själv ta ställning till utsagornas hållbarhet. Nyckeltanken är att den ”kritisk-reflexiva formen” som arbetet redogör för är en tankenivå och tankeform som står i centrum av juristers vardagsspråkliga omdömesförmåga. Att en sådan särskild tankenivå existerar kan inte beläggas på något enkelt sätt. Det enda sättet är att noggrant beskriva det juridiska tänkandets enskilda element. Vidare har juristernas självreflexion en viss självständighet från ”nivån för filosofiska grundpositioner”. Det rör sig emellertid bara om en viss, inte absolut självständighet, eftersom juristernas självreflexion utgör en viss utmaning till nivån för filosofiska grundpositioner: Den lokala hållbarhetsbedömningen har allmänfilosofisk signifikans.

Engs undersökningar om den kritisk-reflexiva formens existens visar t ex att Quines kritik av distinktionen mellan analytiskt sanna (respektive analytiskt falska) utsagor och andra utsagor, en distinktion nära anknuten till Engs distinktion

mellan definitioner och karakteristiker, har en begränsad räckvidd. Enligt Eng är Quines kritik bara hållbar som kritik av en abstrakt uppfattning om distinktionen mellan analytiskt sanna och andra utsagor. Den är däremot inte hållbar som en allmän kritik, eftersom det existerar en tankenivå, nämligen nivån för vardagspråkligt formulerad analys och argumentation, härunder juristers språk och argumentation, på vilken distinktionen ständigt görs.

Ett av Engs intressantaste forskningsresultat gäller sammansmältning av deskriptiva och normativa utsagor i juridiken. Hans teori består av följande element. (1) En teori om normativa utsagor: Anta att en utsaga strider mot fakta. Om talaren då rättar till utsagan, indikerar det att han menade en deskriptiv utsaga. Så sker t ex då man först säger "Skåne är danskt", men sedan konstaterar att Skåne faktiskt är svenskt. Om talaren försöker rätta till verkligheten, indikerar det i stället att han menade att uttala en normativ utsaga. Man säger t ex "Skåne borde vara danskt" och agerar sedan för att genomdriva utbrytningen. (Denna teori bygger på vissa anmärkningar av Anscombe och Searle, se för övrigt Peczenik, "Norms and Reality", *Theoria* 1968; s 117–133.) (2) Sammansmältning: Juristers utsagor om gällande rätt (*de lege lata*) lär ofta ha den egenartade

modaliteten, sammansmältning. De är varken rent normativa eller rent deskriptiva, varken äkta eller oäkta normsatser. Att pressa juristers utsagor *de lege lata* in i dessa dikotomier är ägnat att dölja deras egenart. En jurist som uttalar sig *de lege lata* och noterar att utsagan strider t ex mot domstolspraxis rättar ibland till utsagan, men ibland säger han i stället att domstolarna har fel. Vilket alternativ som kommer att väljas är öppet vid den tidpunkten som utsagan ges. (3) Teorins grund: Det finns en omfattande institutionell praxis av en sådan sammansmältning inom juridiken. (4) Prognosteoretiskt inslag i teorin: Källan till deskriptiv komponent är frågeställningen "vad skall de andra juristerna säga?". Antaganden om vad som motiverar andra jurister och motsvarande förutsägelser ingår som beståndsdel i juristers utsagor *de lege lata*. Engs teori liknar på denna punkt Alf Ross' kända "prognosteorin": Ett rättsvetenskapligt påstående om att en viss regel är gällande är enligt Ross en förutsägelse om, att normen kommer att utgöra en väsentlig del av framtida motiveringar av domar och andra rättsliga avgöranden. Men Engs prognosteorin gäller inte bara domstolarnas förväntade beslut utan förväntningar om juristernas åsikter över huvud taget. Vidare är Engs teori som sagt inte uttömd med

prognosen på det sättet som Ross' teori är det. I Engs teori är prognosen ett element som flyter samman med önskemål om ett rimligt och rättvist beslut med betraktande av typfallets eller det enskilda fallets egenart. Därmed närmar sig Engs teori den finländske rättsfilosofen Aulis Aarnios idé om ett "auditorium" som den juridiska argumentationens yttersta måttstock.

Författaren presterar också en intressant och omfattande lista med faktorer som åberopas vid, och faktorer som faktiskt påverkar, val mellan konkurrerande normativa definitioner och mellan konkurrerande deskriptiva karakteristiker. Ett antal exempel analyseras i avhandlingen, bland annat juristernas utsagor om gällande rätt och om en doms grunder (*ratio decidendi*). Eng förklarar juristernas språkbruk genom sådana faktorer som "ovilja att ta ansvar", "skapande av förtroende", "dold handlingspåverkan", "självbekräftelse", "försvar mot osäkerhet" och estetiska hänsyn som hänsynen till enkelhet, symmetri och konsekvens.

Engs teori står på en för rättsvetenskapen ovanligt hög analytisk nivå. I likhet med många andra självständiga verk leder Engs verk emellertid vidare till andra grundläggande frågor. Huvudfrågan, som Eng själv uttryckligt ställer och som hans verk möjliggör att ställa på

ett precist och filosofiskt fruktbart sätt, är följande: Hur förhåller sig den juridiska tankenivån till den allmänfilosofiska? Anta tex att Quines teori håller på det allmänfilosofiska planet men inte på det juridiska. Om så är fallet utgår juristerna ständigt från att distinktionen mellan definitioner och karakteristiker är logiskt sett fundamental trots att denna uppfattning inte håller på den filosofiska nivån. Vidare har juristerna goda skäl att göra den filosofiskt ohållbara distinktionen. Skälen är så pass goda att de står sig vid den kritisk-reflexiva granskningen på juristernas nivå. Anta vidare att distinktionen mellan normativa och deskriptiva utsagor är logiskt sett fundamental medan samma distinktion försvinner på juristernas nivå. Kan filosoferna ha rätt på sin nivå mellan juristerna har rätt på sin, fast filosofernas och juristernas uppfattningar är logiskt inkonsistenta med varandra? Kan Eng tänka sig några filosofiska eller logiska medel för att överbrygga inkonsistensen? Hur han än skulle besvara frågan har han enligt min mening rätt i att förhållandet mellan olika nivåer är ett grundläggande forskningsämne.

Avhandlingen är ett självständigt, vetenskapligt arbete på hög nivå internationellt sett. Problemformuleringarna är klara, exakta och förankrade i en omfattande litteratur.

Hänsyn måste också tas till frågeställningarnas vikt, argumentationens intentionsdjup, kreativitet i litteraturens användning, sammanhanget mellan avhandlingens beståndsdelar och inte minst de berörda problemens komplexa och svåra karaktär. På samtliga dessa punkter befinner sig avhandlingen högt över genomsnittet. Jag finner således detta arbete intressantast i nordisk rättsteori sedan minst ett kvarts sekel.

Aleksander Peczenik

Hildur Kalman, *The Structure Of Knowing: Existential trust as an Epistemological Category*, Swedish Science Press, Uppsala, 1999.

Nu har det i bokform kommit ut en svensk feministisk avhandling med kunskapens makt och förtryckarstrukturer som tema, av Hildur Kalman vid Umeå universitet. Dessa teman är välbekanta inte bara inom feministisk filosofi utan finns även hos bland annat Friedrich Nietzsche och Michel Foucault. Kalman skriver dock att avhandlingen inte kan sägas tillhöra någon viss tradition, men den är influerad av pragmatism, den senare Wittgenstein och (främst konstruktivistiska) feministiska tänkare.

Kalman vill i kontrast till den traditionella kunskapsteorin, vilande

på Platons distinktion mellan *doxa* och *episteme*, skissera en annan möjlig kunskapsteori (3). Enligt Kalman har den traditionella teorin ett alltför smalt kunskapsbegrepp; kunskap har traditionellt betraktats som teoretisk och propositionell, och därmed som en operativ entitet. Kunskap har fått beteckna en avslutad process, ett resultat, vilket innebär att de strukturer av dominans och underordning som den vilar på osynliggörs (30–3). I sann Wittgensteinsk anda menar Kalman att den traditionella filosofin redan har gått vilse, och vi måste därför vända tillbaka till de filosofiska frågorna (58), men detta gör hon inte för att undersöka dem begreppsligt, utan för att med hjälp av bland annat John Dewey, Gilbert Ryle och Michael Polanyi försöka hitta de kunskapsteoretiska aspekter som därmed gick förlorade.

Kalman tar avstamp utifrån Aristoteles med praktisk kunskap som paradigmatiserande kunskap. Därmed betraktas teoretisk kunskap som en instans av praktisk kunskap, och *hexeis* och *phronesis* är en del av såväl vetenskap som mänsklig praxis. Genom att tala om vetande i stället för kunskap menar Kalman att man belyser att det är en process som man förstår fullt ut endast tillsammans med dess syfte, dess uppkomst och dess omsättning i handling (30–3). Vetande är knutet

till mänsklig aktivitet och handlande, och de kunskapsteoretiska villkoren innefattar att vi föds in i en interaktion med en värld; in i en naturlig och en social ordning och in i ett språk som är vårt sätt att ha världen (58).

Utifrån sina pragmatiska influenser skriver hon att vi måste utgå från kunskapen som en aktivitet, filosofin och vetenskapen är redskap i denna aktivitet och vår fungerande praxis är verksam i en existens som redan är där (18–21). När Kalman lägger fokus på vetandet som en del av vårt vara i världen innebär detta en kritik av kunskap som ett objektivt betraktande. Därmed öppnar hon också för frågan hur vetandet skulle framträda för oss på så vis att vi skulle kunna teoretisera kring det, och frågan om vilka de kunskapsteoretiska aspekterna är och varför.

De (förlorade) kunskapsteoretiska aspekterna Kalman berör är socialt varande, språk och den levda kroppen. Redogörelsen för socialt varande utgår från tanken att Ludwik Flecks *Denkkollektiv* omfattar Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft* och *Gesellschaft* som två gemensamma och verksamma *tankefigurer*; tankefiguren är den länk mellan språk och verklighet där verkligheten framträder och formas för oss (67). Kalman tenderar att fokusera väl mycket på samhället och överser

därmed historiens betydelse. I samma mening som den existerande mängden kunskap måste gå utöver varje individ (61), så måste den också gå utöver varje samhälle.

Enligt Kalman består den kroppsliga erfarenheten till viss del av förspråkliga strukturer (82). Med hjälp av Mark Johnssons bildscheman, vill hon visa hur erfarenheten struktureras genom återkommande dynamiska mönster i vår varseblivande interaktion, dessa bildscheman kan vi sedan flytta in i språket med hjälp av metaforprojektioner (75f). Det blir dock inte utrett i vilken mening det förspråkliga skulle utgöra *strukturer* och varför dessa strukturer i så fall skulle matcha språkliga strukturer. Om den kroppsliga erfarenheten skall tas på allvar (1) och skall betraktas som ett kunskapsteoretiskt villkor är det svårt att se hur vi då omedelbart skulle kunna applicera filosofins och vetenskapens terminologi på dess yttringar. I avhandlingens abstract nämns Merleau-Ponty som central, vilket dock mest tycks riktigt avseende avhandlingens utgångspunkt, eftersom han i själva undersökningen berörs endast ett fåtal gånger och då enbart i samband med lösryckta hänvisningar. En utförligare diskussion utifrån Merleau-Ponty borde ha kunnat tillföra avhandlingens grundfrågor en större tyngd.

En av avhandlingens huvudpoänger (kap 4) är att den traditionella kunskapsteorins kategorier – observation och tänkande/förnuft – måste kompletteras med åtminstone en tredje, nämligen existentiell tillit. Existentiell tillit förstås utifrån Polanyis beskrivning av tyst vetande i termer av "attend to" och "attend from"; den vetande är inte bara uppmärksam *mot* något (t ex en spik som skall slås in) utan också alltid *från* någonting (känslan i handen av hammaren) (39). Det som vi vet och handlar *från* är inte en explicit övervägning utifrån aktuella skäl utan ett tyst existentiellt varande *i* något (138). Existentiell tillit är utgångspunkten för vårt vetande och innefattar ett kroppsligt och socialt själv, däribland också kön (148), en förväntan på någon form av enhetlighet av oss själva, andra och världen (138) men också resultatet av tidigare tänkande och erfarenheter i den meningen att de har förändrat vårt sätt att se världen (140).

Existentiell tillit har flera likheter med vad Wittgenstein säger om visshet som grunden för vårt vetande; den visar sig *från* ett tredje persons perspektiv, men är verksam i ett förstapersons perspektiv. När vi frågar efter hur vi vet eller hur vi kan ha tillit så riktar vi uppmärksamheten *mot* det som vi tidigare uppmärksammade *från* och ändrar då dess status, vi flyttar oss till ett

annat språkspel, och tilliten är då, om den fortfarande kvarstår, *explicit* (157f). Detta innebär dock att vi uppmärksammar *från* något annat; varje gång vi ifrågasätter någon del av vår bakgrundskunskap (bakgrundskunskapen är en del av vår existentiella tillit) måste vi lita på någon annan del av den (161).

Med hjälp av existentiell tillit kan Kalman fördjupa sin beskrivning av vetande och visa att det *är* handling. Beskrivningen av vetandet som ett tillstånd är inte tillräcklig, eftersom ett vetandetillstånd alltid är i en viss situation med dispositioner och bakgrundskunskaper. Situationen påverkar vad den vetande överhuvudtaget varseblir för omständigheter, och därmed vetandets förutsättningar (184). Genom att fokusera på vetandets uppkomst, och omsättning i handling, ser vi alltså att även propositionell kunskap har sin grund i existentiell tillit (189). Därmed visar det sig att hon inte nöjer sig med att föreslå en annan kunskapsteori, utan också hävda sig visa att den traditionella kunskapsteorin är otillräcklig. Kalmans anspråk visar sig alltså vara större än vad hon uttrycker i inledningskapitlet. Därför är det också en brist att hon väljer att inte ta upp frågan om utifrån vilken position vi kan se vetandet. Inte heller finns det någon riktig utredning kring varför hon väljer att beröra just socialt varande,

språk och den levda kroppen som kunskapsteoretiska villkor. Man kunde till exempel tänka sig andra än de i avhandlingen berörda.

Avhandlingens moraliska poäng är att vi genom att synliggöra vetandeprocessen och dess förutsättningar ser att vi har ett moraliskt ansvar, att ha kunskap innebär att redan ha gjort ett ställningstagande, prioriterat vissa syften på bekostnad av andra (30, 33, 35). Samtidigt tycks Kalman mena att vi genom medvetandehöjning i kombination med upprepat karaktärsdanande handlande kan minska kunskapens makt- och förtryckstruktur (69, 102, 123, 154). Därmed visar det sig att Kalmans tillbakavisande av den platonska traditionen grundar sig på en tanke som är minst lika platonsk, nämligen tanken att orätt kommer av okunskap. Detta hör ihop med att hon inte tillräckligt undersöker sin egen position. När hon inte reder ut sina egna kunskapsteoretiska ansatsers beroende av den tradition hon kritiserar framstår hennes egna kunskapsteoretiska anspråk, med fokus på makt, kön och rättvisa, som om de utgjorde en objektiv betraktelsegrund. I stället för att utreda sin egen position säger Kalman sig inte vara rotad i någon filosofisk tradition. Dock tycks det svårt att åtminstone inte ana vissa rötter när en avhandling skrivs med intentionen att frigöra sig från ett

platonskt kunskapsbegrepp utan att ens nämna Heidegger.

Hur skall man gå i dialog med en tradition som redan i sina utgångspunkter har förnekat andra kunskapsaspekter än sina egna? I *Om kärleken* talar Stendhal aldrig om vikten eller behovet av kärlek. Han låter den bara helt enkelt vara den axel av visshet som undersökningen roterar runt. Han skriver inte att man kan förhålla sig till kärlekens objekt på andra sätt än darrande av fasa, inte heller att en människa som inte är förälskad undlåter att läsa hela omgivningen som små tecken på den älskades perfektion. Stendhals anspråk är inte att visa kärleken i relation till något annat, utan bara låta kärleken framträda och i sin fulla styrka visa sin meningsskapande kraft. Därför är hans dialog med andra aspekter just att han bortser från dem. Inom viss feministisk filosofi finns däremot en tendens att skapa sig ett alltför stort behov av sina fiender, vilket leder till att den måste mana fram bilden av sin fiende. Bilden av fienden tenderar att bli stiliserad och förmår därför inte få många att känna sig träffade. Kalmans fiende är en förlegad, lite naiv och manlig filosof i den analytiska traditionen. Hennes avhandling visar att hans kunskap i grunden vilar på ett godtycke. Men mycket längre än så kommer hon inte. Lyckas en sådan feministisk

filosofi lägga någon större tyngd bakom visandet av godtycket i kunskapens makt- och förtryckarstrukturer? Bli det något mer än barnets förtvivlade utrop: "Det är orättvist!""? Förvisso är godtycket orättvist, men den feministiska filosofin har bättre redskap än så.

Jonna Lappalainen

Åsa Nordén, *Har nutida fysik religiös betydelse?*, Stockholm 1999, 188 s

Åsa Nordén vill i denna omarbetning av sin doktorsavhandling diskutera om nutida fysik har religiös relevans. Som utgångspunkt för studien nämner hon att naturvetenskapliga teorier "uttalar sig varken direkt eller indirekt i religiösa spörsmål" (s 11). Med detta menar hon troligen att ingen (etablerad) naturvetenskaplig teori implicerar att någon (central) utsaga inom någon (etablerad) religion är sann eller att en sådan är falsk. Vi skall återvända till denna utgångspunkt. Låt oss följa Nordéns resonemang kapitel för kapitel.

1. Förhållandet mellan religion och naturvetenskap

I kapitel 1 diskuteras tre olika "synsätt på förhållandet mellan religion och naturvetenskap", synsätt som Nordén uttrycker i följande teser (s 15):

A. Religion och naturvetenskap är oberoende av varandra.

B. Religion och naturvetenskap är i konflikt med varandra.

C. Religion och naturvetenskap är samstämmiga.

Dessa formuleringar är vaga. Med "religion" avses främst den kristna (s 13). Det tycks vidare som om Nordén med "religion" och "naturvetenskap" åsyftar religiösa *utsagor* och naturvetenskapliga *teorier* (jfr s 33). Men ytterligare precisering behövs. Kanske avser Nordén med A–C följande:

A1. Ingen (etablerad) naturvetenskaplig teori är ett bättre eller sämre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än för "icke-p".

B1. Någon (etablerad) naturvetenskaplig teori är ett sämre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än för "icke-p".

C1. Någon (etablerad) naturvetenskaplig teori är ett bättre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än för "icke-p".

(Med "icke-p" menar jag "negationen av 'p'".) Eller kanske avser Nordén med A–C följande:

A2. Ingen (etablerad) naturvetenskaplig teori T är ett bättre eller sämre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än vad "T är falsk" är.

B2. Någon (etablerad) naturveten-

skaplig teori T är ett sämre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än vad "T är falsk" är. C2. Någon (etablerad) naturvetenskaplig teori T är ett bättre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än vad "T är falsk" är. (Eventuellt bör till C1 och C2 fogas t ex att B1 respektive B2 är falsk.) Nordén inleder med att kritisera fyra argument för A, varav jag skall ta upp det mest intressanta. Detta argument för A går ut på att "naturvetenskapens resp religionens sanningar är av så olika slag att de aldrig kan motsäga varandra".

Med "motsäga" avses nog "utgöra argument mot". För att duga som skäl för A bör tilläggas att naturvetenskapens och religionens sanningar är så olika att de inte heller kan utgöra argument *för* varandra.

Formuleringen "naturvetenskapens resp religionens sanningar" antyder onödigtvis att det finns sanna (etablerade) naturvetenskapliga teorier och sanna (centrala) kristna utsagor, men vad som avses är nog främst att naturvetenskapliga teorier är "objektiva och opersonliga", medan religiösa utsagor är "av personlig-subjektiv natur" (s 18). Kanske skall detta betyda att naturvetenskapliga teorier är objektivt sanna eller falska medan religiösa utsagor är sanna eller falska relativt till olika personer.

Men även bortsett från att relati-

vism i sig är märklig, tycks det mig som om en naturvetenskaplig teori T t ex kan vara ett bättre argument för att den religiösa utsagan "p" är sann-för-mig än för att "icke-p" är sann-för-mig, även om det att "p" är sann-för-mig inte implicerar att "p" är sann-för-dig. Relativism förefaller irrelevant som argument mot A1. Det analoga gäller för A2.

Nordéns invändning mot argumentet är emellertid en annan. Hon säger att naturvetenskapliga teorier liksom religiösa utsagor har inslag av tolkning. Därför "slipper man ifrån att sanningen delas in i en objektiv och subjektiv sanning" (s 19). Med att tolkning behövs tycks hon mena att naturvetenskapliga teorier och religiösa utsagor är underbestämda av empiriska data (jfr s 134). Men detta har så vitt jag förstår inte, utan vidare, något att göra med huruvida teorierna och utsagorna är objektivt sanna eller falska eller om de är sanna eller falska relativt till olika personer. Man kan anse att det i en teori eller utsaga som "går utöver" empirisk evidens har objektivt sanningsvärde. Man kan också anse att det räcker för att en teori skall vara objektivt sann att teorin är förenlig med empirisk evidens. I inget av fallen utesluts teorins objektivitet av underbestämheten av empiriska data.

Trots att Nordén kritiserar fyra argument för A, tror jag att hon

ansluter sig till A. Hon framför nämligen ett enligt henne "mycket starkt argument" för A (s 21). På ett ställe säger hon visserligen att hon företräder A åtminstone om A ges innebörden att religionen och naturvetenskapen "inte uttalar sig i varandras spörsmål" (s 27). Med detta kan hon dock knappast mena att A endast säger att naturvetenskapliga teorier inte implicerar någon religiös utsaga eller att en sådan är falsk (och omvänt), ty detta är vad jag tolkat som *utgångspunkten* för boken (se recensionens första stycke). Det kan inte gärna dessutom vara en tes hon argumenterar för. Jag skall förutsätta att Nordén accepterar A, tolkad som A1 eller A2 (jfr s 29).

Hennes argument för A är att naturvetenskapen och religionen har olika kriterier för vad som skall räknas som *kausalitet*. Nordén ansluter sig till D H Mellors teori om hur begreppet "kausalitet" används i naturvetenskapliga teorier. Enligt detta synsätt är *deterministisk* kausalitet utmärkande för naturvetenskapliga teorier (s 24). Deterministisk kausalitet föreligger när en orsak är både nödvändig och tillräcklig för sin verkan. Gud kan enligt Nordén "inte vara en deterministisk orsak till universums existens eller någon händelse i världen". Ty tillräcklighetsvillkoret skulle strida mot den centrala teologiska tesen "att världen

existerar därför att Gud skapat den av fri vilja" (s 23).

Men här verkar Nordén förbise att man nog kan hävda att Gud, opåverkad av andra krafter än sin egen vilja, *väljer* att skapa världen och att hans skapande aktivitet är tillräcklig för världens uppkomst. Att Guds skapande är ett tillräckligt kausalt villkor för världens uppkomst är något annat än att det finns ett tillräckligt kausalt villkor (utöver hans vilja) för att Gud skapar världen.

Nordén har också ett mer allmänt argument för att naturvetenskaplig kausalitet är av annat slag än religiös. "X orsakar Y", använt i naturvetenskaplig kontext, implicerar enligt Mellors synsätt att X och Y är antingen *fakta* (entiteter som gör påstående sanna) eller *partikulärer* (antingen *ting*, t ex elektroner, människor och politiska partier, eller *händelser*, t ex slagsmål, måltider och fester). Men Gud, hävdar Nordén, kan varken "klassificeras som ett faktum eller en partikulär" (s 23). Alltså avses inte samma kausalitet som den naturvetenskapliga i utsagor som "Gud orsakar universums uppkomst".

Gud är knappast ett faktum eller en händelse. Men kan det inte enligt ett kristet synsätt vara ett faktum att Gud väljer att skapa universum? Varför kan inte Guds val att skapa universum vara en händelse? Och

varför kan inte Gud vara ett ting? Nordén kanske menar att detta beror på att Gud inte är ett materiellt objekt. Men inte heller politiska partier, som Nordén räknar som ting, är väl materiella objekt.

Det är möjligt att Nordén menar att "kausalitet" i naturvetenskapliga teorier endast kan gälla något "inomvärldsligt" (s 22) medan Gud är utomvärldslig. Detta kanske stämmer – om med "inomvärldslig" menas t ex sådant som förekommer i tid och rum – men resonemanget om fakta och partikulärer tycks inte tillföra detta argument något.

Dessutom är det tveksamt om det eventuella faktum att kausalitetsbegreppet skiljer sig åt mellan naturvetenskapliga teorier och religiösa utsagor visar att A1 eller A2 är sann. Ett exempel på en religiös utsaga "p" är "Gud är allsmäktig, allvis och allgod". Man kan hävda att "p" är ett gott skäl för "Aids finns inte", även om Guds ingripanden inte är likadana som t ex människors. Modern medicinsk vetenskap, T, tycks vederlägga "Aids finns inte". Här tycks T vara ett sämre argument för "p" än för "icke-p". Då är A1 falsk. (Däremot är T kanske inte ett sämre skäl för "p" än vad "T är falsk" är. Så A2 kan härvid vara sann. Men liknande argument kan göras mot A2.) Nordén bör parera detta genom att visa hur den kausalitet det är fråga om när Gud

verkar i världen inte har betydelse för konkreta tilldragelser som aids-epidemier. Hon ger dock så vitt jag kan se ingen beskrivning alls av religionens speciella form av kausalitet.

Nordén diskuterar också B och C separat. Jag skall emellertid inte uppehålla mig vid dessa resonemang, då det verkar vara A som Nordén själv förfäktar. I kapitel 2 dryftar Nordén olika vetenskapsfilosofiska ståndpunkter. En av dessa, den s k *kritiska realismen*, får betydelse i kapitel 7. Låt oss till dess diskutera kapitel 3–6.

2. Big Bang-teorins religiösa relevans

Huvudnumret för kapitel 3 är frågan om Big Bang-teorins eventuella religiösa relevans. Ett vanligt antagande är att Big Bang-explosionen "föregåtts av en singularitet; en kosmologisk ursprungspunkt som saknar naturlagar och rumtid" (s 60). Filosofen Quentin Smith anser att antagandet om denna ursprungssingularitet talar mer för ateism än för teism. Eftersom ursprungssingulariteten inte lydde under några naturlagar, hävdar Smith, kunde inte ens Gud förutse att ett universum som innehåller liv skulle uppstå. Det vore irrationellt att skapa ett tillstånd som inte garanterar att liv uppkommer. Fullständig rationalitet ingår dock i Guds väsen. Alltså

har inte Gud, menar Smith, skapat universum (s 65f). Av detta följer inte ateism, men Smith anser kanske att egenskapen att vara alltings upphov också ingår i Guds väsen. Då följer ateism.

Men antagandet om ursprungssingulariteten, menar Nordén, är inte en del av Big Bang-teorin utan en metafysisk hypotes (s 73). Även om man skulle kunna göra goda argument mot utsagan "Gud har skapat världen" utifrån ursprungssingulariteten, så beror detta bara på att det senare antagandet är metafysiskt.

Nu vill man veta hur Nordén skiljer mellan fysik och metafysik. Hon anger inte detta närmare, men jag tror att hon åtminstone anser att varje metafysisk utsaga är syntetisk och handlar om något som inte kan undersökas empiriskt eller naturvetenskapligt. Religiösa utsagor är, tror jag, enligt Nordén alltid metafysiska. Det tycks vidare som om hon anser att om en utsaga "q" innehåller både en utsaga som kan undersökas naturvetenskapligt och en utsaga som är metafysisk, så är "q" metafysisk (jfr kap 5).

Ursprungssingulariteten uppfyller alltså dessa krav, enligt Nordén. Att det metafysiska antagandet om en ursprungssingularitet krävs för att Big Bang-teorin skall kunna användas som argument mot "Gud har skapat världen" innebär, tycks

Nordén mena, att Big Bang-teorin i sig själv är lika bra som argument för "Gud har skapat världen" som för "Gud har inte skapat världen" (s 74).

Resonemanget är märkligt. Att en utsaga "q" (ursprungssingulariteten) krävs för att visa hur en teori T (Big Bang-teorin) har relevans för en utsaga "p" ("Gud har skapat världen") är knappast ett skäl för att T *inte* har relevans för "p" – såvida man inte med "relevans" menar att T logiskt eller begreppsligt *implicerar* att "p" är sann eller falsk, men att detta inte avses framgå av Nordéns utgångspunkt för hela studien (se recensionens första stycke).

Nordén kanske har rätt i att antagandet om en ursprungssingularitet inte ingår i Big Bang-teorin. Situationen är då följande för Big Bang-teorins eventuella religiösa relevans, vad beträffar Smiths argument:

Anta att Big Bang-teorin talar mer för att antagandet om ursprungssingulariteten är sant än för att det är falskt. Anta också att Smith har rätt i att ursprungssingulariteten talar mer för att "Gud har skapat världen" är falsk än för att den är sann. Då verkar A1 ovan falsk.

Anta att Big Bang-teorin är ett bättre argument för ursprungssingulariteten än vad antagandet att Big Bang-teorin är falsk är. Anta återigen att Smiths argument är korrekt. Då

verkar A2 ovan falsk.

Men Nordén tycks inte alls diskutera Big Bang-teorins relevans för ursprungssingulariteten. Hon anser kanske att eftersom ursprungssingulariteten är ett metafysiskt antagande, så talar inte Big Bang-teorin vare sig för eller mot detta antagande. Men då förutsätter Nordén att fysik är helt neutral i förhållande till metafysik (jfr A1 och A2 ovan), vilket dock är en del av själva ämnet för hennes studie och således borde beläggas med argument.

Eftersom Nordén inte visar hur Big Bang-teorin inte har relevans för ursprungssingulariteten, bör hon i stället visa att Smiths argument är felaktigt. Hon gör några sådana försök, baserade på teologiska föreställningar. Jag bortser från dessa argument. Hon har dock även en mer filosofisk invändning mot Smith. Nordén menar att Smiths antagande att Gud inte kunde förutse vad ursprungssingulariteten skulle utvecklas till bygger på ett förbiseende av de olika roller ordet "naturlag" har i fysikalisk respektive religiös kontext. Hon säger att Smith talar om naturlagar som "verktyg" och "mänskliga konstruktioner" som är till för att vi skall kunna förutsäga naturförlopp. Inom religionen, däremot, åsyftar "naturlag" enligt Nordén "en återspeglning av den av Gud skapade ordningen i världen",

inte en mänsklig utan en gudomlig konstruktion. Att ursprungssingulariteten inte styrdes av naturlagar i den första meningen betyder bara att ingen människa skulle kunna förutse att liv skulle uppkomma. Det hindrar inte att Gud kunde det (s 71).

Nordéns invändning tycks konstig. Låt vara att ursprungssingulariteten saknar naturlagar i den meningen att människor inte – ens utifrån all övrig kunskap om ursprungssingulariteten – skulle kunna förutse utvecklingen mot liv. Därav följer inte att ursprungssingulariteten *har* naturlagar i den enligt Nordén "religiösa" (icke-konstruktivistiska) bemärkelsen. Och om naturlagar i den "religiösa" bemärkelsen *skulle* finnas i ursprungssingulariteten, varför skulle de då inte kunna upptäckas av människor? Nordén gör inte detta klart. Hon menar möjligen bara att det faktum att människor inte kan förutse utvecklingen från ursprungssingularitet till liv inte utesluter att en allvis Gud kan det. Men detta tycks inte få något som helst stöd av distinktionen mellan en konstruktivistisk och en "religiös" syn på begreppet "naturlag".

3. *Det finavstämda universums religiösa relevans*

Om universum haft grundläggande fysikaliska egenskaper som bara skilt sig en aning från de faktiska,

skulle liv inte ha kunnat uppkomma. Denna naturvetenskapliga insikt kan hävdas vara ett argument för att Gud skapat världen. Argumentets styrka, tycks det mig, hänger på om teismen är (en del av) den bästa förklaringen till att universums egenskaper är livsgynnande. Nordéns syfte med kapitel 4 är, tror jag, att visa vilka förklaringar som är reella konkurrenter till den teistiska.

Vilka andra förklaringar kan föreslås? Nordén nämner fem. Jag begränsar mig till tre av dem. En ståndpunkt är *inflationshypotesen*. Den är en rent fysikalisk teori som beskriver händelser vid universums absoluta början vilka var avgörande för universums kommande utveckling (s 86).

En andra ståndpunkt – som egentligen inte är att se som ett förslag till förklaring – är att det inte finns någon förklaring till att universum är välavvägt för liv. Detta faktum är i stället ett *brute fact* (s 88).

En tredje ståndpunkt är den *antropiska mångvärldsförklaringen*. Den säger att det finns ett mycket stort, kanske oändligt, antal universa och att det därför inte är märkligt att ett av dessa (dvs vårt) innehåller goda betingelser för liv (s 90).

Nordéns uppfattning är att frågan varför villkoren är välavvägda för liv är en metafysisk fråga, inte en vetenskaplig. Så vitt jag förstår är hennes argument för detta att

vetenskapen endast undersöker *hur* världen är, inte *varför* världen är som den är (s 108). Detta, menar Nordén, gör att inflationshypotesen inte är en konkurrent till den teistiska förklaringen (s 88). Troligen menar hon att om någon med hjälp av inflationshypotesen anger orsaker till att universums egenskaper kunde bli livsgynnande, så kan man alltid fråga varför dessa orsaker förelåg. Jag är inte säker på att jag begriper distinktionen mellan ”hur” och ”varför”, men låt oss lämna den frågan.

Enligt Nordén är inte heller ”brute fact”-teorin en konkurrent till den teistiska förklaringen. Jag tror att hennes skäl för detta är att medan teismen anger en metafysisk förklaring till att världen är välavvägd för liv, så anger inte ”brute fact”-teorin en alternativ metafysisk förklaring, utan avvisar möjligheten av en metafysisk förklaring (s 100). Men i följande bemärkelse, tycks det mig, är de två teorierna konkurrenter: Om ”brute fact”-teorin är sann, visar detta att den teistiska förklaringen är falsk (även om teismen förstås kan vara sann av andra skäl). Om den teistiska förklaringen är sann, visar detta att ”brute fact”-teorin är falsk. Detta tycks mig vara den viktigaste bemärkelsen av att två teorier konkurrerar.

Nordén anger också skäl för att det

välavvägda universum behöver en förklaring. Frågan är varför hon för en sådan diskussion då hon inte ser den teistiska förklaringen och "brute fact"-teorin som konkurrenter. Kanske menar hon bara, när hon säger att de inte är konkurrenter, att de inte ger samma sorts svar. Det är tänkbart, men inte det intryck man får av texten. Hon verkar mena att de inte är konkurrenter i en mer viktig betydelse (s 97).

Hennes resonemang kring tesen att en förklaring krävs är dessutom märkligt. Ett skäl för att en förklaring behövs är att det är så osannolikt att just vår värld skulle uppstå. En invändning mot detta argument är att universum är en "engångsaffär" och att sannolikhetsbegreppet inte kan appliceras på unika fall. Nordén skriver: "Vad gäller universum är endast ett utfall möjligt, säger de som är kritiska mot den teistiska förklaringen, eftersom vi med universum brukar mena helheten av allt som finns i materiell mening." Detta bemöter hon, så vitt jag förstår, med att argumentet rymmer en tveksam definition av universum eftersom delar av universum kanske är osynliga och därför inte skall räknas till "allt som finns" (s 101).

Jag ser inte varför den kritiserade definitionen är nödvändig för argumentet att sannolikhetsbegreppet ej är tillämpligt på universums fin-

avstämdhet. Det verkar räcka att de fysikaliska egenskaper som gynnar liv uppstått en gång för alla. Om detta är en händelsetyp som inte upprepas och än mindre kan framkallas via experiment, är det kanske obegripligt att tala om sannolikhet här. (Det beror nog på vilken sannolikhetsteori man har.)

Till skillnad från inflationshypotesen och "brute fact"-teorin är den antropiska mångvärldsförklaringen en konkurrent till den teistiska, menar Nordén. Detta beror på att mångvärldsförklaringen inte kan undersökas naturvetenskapligt utan är en metafysisk teori. Nordén diskuterar frågan om man skall ansluta sig till mångvärldsförklaringen eller teismen (s 102ff). Detta är litet konstigt. Anta tex att teismen, låt vara "bara" givet vissa metafysiska skäl, är den bästa förklaringen till det välavvägda universum. (Personligen anser jag inte det.) Då verkar A1 ovan falsk. Därför undrar jag varför Nordén inte snarare försöker visa hur det välavvägda universum talar lika litet för teism som för ateism. Det är ju inte bara så att hon med A1 (om hon nu företräder A1) menar att antagandet om universums livsgynnande egenskaper inte *implicerar* teism eller ateism, ty detta är ju hennes utgångspunkt, inte en hypotes, för hela hennes utredning (se recensionens första stycke).

Eller företräder inte Nordén A1 utan enbart A2? Men det tycks mig nog rimligare att tro på teism om universum är finavstämt för liv än om universum inte är finavstämt för liv. Då verkar A2 falsk.

4. *Kvantmekanikens religiösa relevans*

En egenhet hos kvantmekaniken är vad Nordén kallar ”mätproblemet”: Inom klassisk fysik anses mätning gå ut på att konstatera redan befintliga egenskaper hos fysiska entiteter. Inom kvantmekaniken, däremot, tycks det ”som om man inte kan tala om att ett kvantsystem har några definitiva egenskaper förrän mätningen utförs på systemet” (s 117).

I kapitel 5 redogör Nordén på ett habilt sätt för olika tolkningar av vad som enligt kvantmekaniken egentligen händer vid mätning på kvantsystem. (Dvs, tror jag, olika förslag till preciseringar av kvantmekaniken vad gäller mätning.) Hon presenterar också olika religiösa extrapoleringar som gjorts utifrån dessa tolkningar. Ett exempel är *Köpenhamnstolkningen*, som bl a säger att ”tal om en elektrons läge endast har mening i samband med ett experimentellt arrangemang för att mäta dess läge” och att man inte vid mätning på kvantnivå kan förstå observatör och det observerade som separata entiteter (s 117). Denna tolkning har använts för att visa

hur Gud kan ingripa i världen utan att fungera som fysikalisk orsak, ty sådana finns enligt köpenhamnstolkningen inte på kvantnivå på grund av mikromateriens obestämbarhet beträffande läge etc (s 125).

Att Gud ingriper i världen följer förstås inte av kvantmekaniken eller Köpenhamnstolkningen av den. Det konstiga är att detta är en *tes* Nordén driver i kapitlet: ”I detta kapitel vill jag bl a hävda att de religiösa och filosofiska spekulationer som kvantmekaniken gett upphov till inte följer logiskt av det som kvantmekaniken utsäger” (s 111). I kapitelsammanfattningen uppges att resonemanget visat att de fysikaliska ”teorierna själva inte innehåller religiösa utsagor” (s 128). Slutsatsen är nog rätt trivial, men detta är inte det märkliga. Det märkliga är att den ju är Nordéns *utgångspunkt* för boken (s 11). Om det är en *utgångspunkt* för resonemangen i texten, kan man inte gärna dessutom argumentera för den som om den vore en hypotes som skall undersökas.

Någon kanske föreslår att Nordén med ”utgångspunkt” bara menar just ”hypotes”, men så är inte fallet. I inledningen understryker hon att hon inte avser visa att naturvetenskapliga teorier inte uttalar sig i religiösa frågor, utan att detta i stället just är något hon förutsätter som självklart (s 11f).

Hur förklara denna egendomlighet hos Nordén? Låt oss återvända till A1 och A2. Att förlopp på kvantnivå är "obestämbara" är möjligen ett bättre argument för att Gud ingriper i världen genom att utnyttja sådana kausala "luckor" än vad tesen att förlopp på kvantnivå inte är obestämbara är. Kanske är således A2 ovan falsk. Möjligen håller Nordén med om detta och därför retirerar till den mer oskyldiga tesen (utgångspunkten) att fysiken inte *implicerar* teism. Men i stället kunde hon ha diskuterat vad kvantmekaniken innebär för A1. Att förlopp på kvantnivå är obestämbara tycks mig inte tala för teism snarare än för ateism. A1 tycks härvid giltig.

Kapitel 6 knyter samman trådar från kapitel 2 och 5. I kapitel 2 diskuterades olika vetenskapsfilosofiska teorier, bl a *kritisk realism*. I debatten om naturvetenskapens förhållande till religionen står termen "kritisk realism", tycks det, för uppfattningen att såväl naturvetenskapliga teorier som religiösa utsagor beskriver en verklighet som finns "bakom" det som är observerbart. Teorierna och utsagorna är inte bara redskap för att systematisera våra erfarenheter, utan uttalar sig om en verklighet som föreligger oberoende av vårt tänkande och våra begrepp. Verkligheten är inte "naively picturable" (John

Polkinghorne) men vår förståelse av den blir allt större (s 48).

Nordén menar att kvantmekaniken av två skäl utgör "en utmaning" för den kritiska realismen. Det första skälet är att det, som vi sett ovan, enligt kvantmekaniken tycks som om man inte kan tillskriva ett kvant-system några definitiva egenskaper (läge etc) förrän mätning utförts. Enligt Köpenhamnstolkningen beror detta inte på vår okunskap om kvant-systemet, utan på att man måste betrakta systemet och observatören som en enhet. Nordén frågar den kritiska realisten: "Hur kan man då tala om att det finns en självständigt existerande verklighet, *oberoende* av om den är observerad eller inte? Som jag ser saken kan man inte vara både kritisk realist och Köpenhamnstolkare." (s 132)

En enkel replik är att den kritiska realisten i så fall kanske kan välja en annan tolkning än Köpenhamnsmodellen, t ex tolkningen att det finns "dolda variabler" som opererar på kvantnivå. Denna tolkning förnekar att det finns något "mätproblem": kvantsystemet har bestämda egenskaper även före mätningen. Det är bara det att dessa egenskaper är okända för oss (s 122).

En annan replik är att ifrågasätta om den kritiska realismen är oförenlig med Köpenhamnstolkningen. Låt oss sammanfatta det (i detta

sammanhang) centrala i Köpenhamnstolkningen med denna tes: "En elektrons läge är beroende av observatören". Så vitt jag förstår kan kritisk realism ackommodera detta. Det är, kan en kritisk realist hävda, sant oberoende av observatören att en elektrons läge är beroende av observatören. Det är sant oberoende av observatören att det saknar mening att tillskriva en elektron läge före mätningen. En analogi: En films egenskap att vara omtyckt (av tittarna) beror på tittarna (dvs helt enkelt på om de gillar filmen eller inte). Men det faktum att filmens egenskap att vara omtyckt beror på tittarna beror inte på tittarna. Oavsett hur de tycker, tänker och betar sig beror det på dem om filmen är omtyckt eller inte.

Nordéns andra skäl för att kvantmekaniken utgör en utmaning för den kritiska realismen "är att det finns flera sinsemellan motstridiga men empiriskt ekvivalenta tolkningar" av kvantmekaniken (s 132). Texten medför vissa tolkningar (kanske räknar Nordén Köpenhamnsmodellen hit) att kvantsystem är indeterministiska, medan andra tolkningar (som "dolda variabler"-modellen) medför att kvantsystem är deterministiska. Detta "talar emot den kritiska realismens sanningsuppfattning", enligt vilken naturvetenskapliga teorier "alltmer närmar sig sanningen i sina beskriv-

ningar av den objektivt existerande verklighet[en]". Ty om tolkningarna av kvantmekaniken "beskriver helt motstridiga verkligheter, hur skall man då kunna säga att kvantmekanikens beskrivning är närmare sanningen än den klassiska fysikens beskrivning?" (s 134f)

Jag vet inte om jag förstår argumentet. Menar Nordén att om två teorier är empiriskt ekvivalenta, så är det oberättigat att anse den ena vara närmare sanningen än den andra? Detta talar dock inte mot att kvantmekaniken ligger närmare sanningen än den klassiska fysiken gör, ty dessa båda teorier är väl inte empiriskt ekvivalenta. Kvantmekaniken klarar sig, antar jag, bättre i test.

Men det viktiga i Nordéns argument är kanske inte jämförelsen med klassisk fysik. Nordén anser kanske att eftersom Köpenhamnstolkningen och "dolda variabler"-tolkningen är empiriskt ekvivalenta, så är det oberättigat att anse den ena tolkningen vara närmare sanningen än den andra. (Dvs att kvantmekaniken givet den ena tolkningen är närmare sanningen än givet den andra tolkningen.) Ty enda sättet att avgöra om något ligger närmare sanningen än något annat, kanske hon menar, är empiri. Detta visar, anser eventuellt Nordén, att kvantmekaniken över huvud taget inte är att betrakta som en beskriv-

ning av en "underliggande" verklighet, utan bara som ett redskap för att systematisera våra erfarenheter. Således är den kritiska realismen falsk (jfr s 46, 135).

Detta verkar dock förutsätta att den kritiska realismen är falsk. En kritisk realist skulle t ex kunna hävda att "dolda variabler"-tolkningen är sann och Köpenhamnstolkningen falsk. Att de är empiriskt ekvivalenta hindrar inte att det (av icke-empiriska skäl) är berättigat att tillskriva dem olika sanningsvärde enligt en kritisk realist, som ju anser att naturvetenskapliga teorier uttalar sig om en verklighet "bakom" fenomenen (se ovan).

Att empiriskt ekvivalenta tolkningar kan ha olika sanningsvärde är möjligen en tveksam ståndpunkt. Men den vederläggs knappast, vilket Nordén tycks försöka med, genom att man bara ger exempel på två empiriskt ekvivalenta tolkningar.

Och att naturvetenskapliga teorier uttalar sig om en verklighet "bakom" fenomenen är möjligen en tveksam ståndpunkt. Men den vederläggs knappast, vilket Nordén tycks försöka med, genom att man bara ger exempel på två empiriskt ekvivalenta tolkningar som, givet kritisk realism, beskriver oförenliga underliggande verkligheter. Nordéns argument vore relevant om kritisk realism skulle implicera att eftersom tolkningarna är empiriskt ekvivalenta, så måste

båda vara sanna. Verkligheten kan inte vara både på ett sätt och ett annat, oförenligt med det första. Men kritisk realism implicerar inte att båda tolkningarna är sanna. En kritisk realist kan anse att (minst) en av dem är falsk.

Det har dessutom sagts mig att Köpenhamnstolkningen och "dolda variabler"-tolkningen inte *är* empiriskt ekvivalenta. Det gör inte saken bättre för Nordén.

Nordén säger, såväl i detta kapitel som i övriga, en hel del som jag inte berört. Jag har försökt hålla mig till det som har störst filosofiskt intresse. Boken är läsvärd som en introduktion till nutida fysik. Vad gäller det mer filosofiska inslaget kan konstateras att Nordén i ganska låg grad klargör exakt vilka teser hon driver i de olika kapitlen, och på vilka sätt hennes argument är relevanta. I kapitel 5 uppger hon kanske tydligast vilken tesen är (se ovan), men denna är konstigt nog en följd av studiens själva utgångspunkt. Dessa otydligheter är beklagliga.

Jens Johansson

Bo Malmhøst och Ragnar Ohlsson m fl: *Filosofi med barn. Reflektioner över ett försök på lågstadiet*. Carlsons Bokförlag 1999 (Stockholm).

Detta är en 420 sidor tjock slutrapport från ett ungefär tio år långt försök med filosofiundervisning på

lågstadiet. En delrapport (*Barn som filosofer*, Centrum för barnkultur-forskning nr 18) kom 1991. Under åren 1989–1994 skedde själva undervisningen, men sedan har man gjort diverse uppföljningar och återvänt till klasserna gång på gång för att spana efter eventuella effekter. Säkert kommer denna mycket ambitiösa genomgång av problemområdet att väcka stort intresse bland i första hand lärare och andra pedagoger, föräldrar och kanske skoladministratörer. Den är också skriven på ett i allmänhet lättillgängligt och ibland lite humoristiskt sätt som fördelaktigt avviker från alla torra rapporter man läst genom åren. Därtill kommer en viss distans och självkritisk ton – författarna är inte rädda för att avslöja sina tillkortakommanden, inte ens elevernas ”uppror mot filosofin”. Det är en klok inställning, ty hela studien vilar egentligen på ett tämligen bräckligt underlag – mer om detta senare. Först behövs en presentation av hur försöket gått till.

Många är de pedagoger som på olika sätt velat pröva barnets möjligheter och gränser och när det gäller filosofi så är det amerikanen Matthew Lipmans koncept som har använts mest. Han grundade på 1970-talet IAPC (The Institute for the Advancement of Philosophy for Children) och målgruppen var från början 12–13-åringar. Men

numera täcker institutets program alla åldrar från förskolan och uppåt. ”Läroböckerna” är skönlitterära och oftast författade av Lipman själv. I detta försök användes Alva (”Elfie”), Kio och Guss samt Vittra (”Pixie”). För säkerhets skull är det bäst att nämna att det inte finns några som helst likheter med Sofies värld – utom möjligen ramhistorien där. I Lipmans böcker finns inga filosofer eller teorier nämnda, de filosofiska frågorna ska så gott det går gestaltas och diskuteras i texten. Därtill kommer mycket omfångsrika lärarhandledningar med en tämligen handfast styrning av processen. Institutet har filialer i flera länder, några olika tidskrifter, regelbundna konferenser och utbildning av lärare.

Vad är nu syftet med allt detta? I en tidig uppsats menade Lipman att han var ute efter att precisera vad filosofi egentligen var. Han var missnöjd med hur den bedrevs vid akademierna och att utvecklingspsykologerna (läs Piaget) inte hade tagit barnens filosoferande på allvar. Detta fångas upp av Ragnar Ohlsson (RO) i denna rapport med avsnitt som ”Vad är filosofi?” (ett slags programförklaring), ”Är detta filosofi?” (vindlande analyser av lek-tionsinnehåll) och det avslutande ”Om filosofins nytta” (funderingar om personlighetsdanning och livsfilosofi). Lipmans huvudmål var i

första hand att skola in barn i ett filosofiskt tänkande med hjälp av hans egna åldersanpassade texter som skulle ge impulser till filosofiska samtal, övningar och lekar. Tonvikten lades på sådant som diskussioner, begreppsanalyser, logiska relationer. Programmet visade sig ha en överspridande effekt på barnens läsförståelse och förmåga att resonera matematiskt. Deras kommunikativa färdigheter ökade, de visade större nyfikenhet och fick en bättre inställning till skolarbetet. Andra forskningsresultat pekar mot att programmet förbättrar exempelvis formell och informell logik, kritiskt tänkande, flexibilitet och fantasi. Allt detta redovisas kortfattat i rapporten och det är naturligtvis sådana mer eller mindre säkra hypoteser som ligger bakom det faktum att de svenska "barnfilosoferna" valde att följa just Lipmans modell för hur filosofin bör introduceras i de första klasserna. Den har ju inspirerat många, men också blivit ifrågasatt och man saknar en mer utförlig diskussion här om varför just filosofi "à la Lipman" är det rätta för ett svenskt lågstadium. Den enda kommentar som motiverar detta val är att "här fanns en utarbetad pedagogik och färdiga läromedel avsedda att aktivt inöva eleverna i ett filosofiskt förhållningssätt..." Man kan jämföra med dansken Per Jespersen, som

sedan länge utvecklat en egen metod att introducera filosofi inom modersmålsämnet med hjälp av skönlitteraturen. Han påstår framt att Lipmans historier inte fungerar i Danmark, därför skriver han sina egna.

Men min invändning betyder inte att jag tycker det var fel att även hos oss pröva IAPC:s program. Det är det mest genomtänkta, har uppenbarligen fungerat i många länder och Bo Malmhøst (BM), som i stort sett tog hand om själva undervisningen, har stor erfarenhet av Lipmans material och metoder. På goda grunder har han rensat en del i den kritiserade logikträningen och i stället utvecklat exempelvis fantasiövningarna. Men man har i övrigt följt hela konceptet och tydligen också ibland haft Lipman själv som rådgivare. Den egentliga försöksklassen i Upplands Väsby hade filosofi två lektioner veckan i årskurs 1–3, medan övriga klasser bara hade en. I någon klass varierade man materialet och använde bla *Lille Prinsen* av Saint-Exupéry. Allt som hände i klassrummen dokumenterades genom loggböcker och bandinspelningar.

En vanlig försöksbild när man forskar om undervisning är följande: Lärare A undervisar klassen B vid tidpunkten C i ämnet D med metoden E, osv. Sedan ska man dra generella slutsatser om hur

barnen lär sig bäst, vilken metod som är effektivast osv. Men sådana hypoteser är synnerligen kontextbundna – ändra en variabel och resultatet kan bli det motsatta. I detta mångåriga försök har de båda huvudpersonerna varit väldigt djärva måste man konstatera. Hela försöket bygger på antagande att universitetslärare X eller gymnasielärare Y ska klara av att utan tidigare erfarenheter undervisa på lågstadiet. Egendomligt nog finns ingen "riskbedömning" av detta faktum i rapporten. Själv är jag mer imponerad av den prestationen än av det faktum att man lärt småbarn filosofi! Det måste vara just denna lärarinsats som försöksresultatet hänger på, kanske t o m mer än på själva innehållet i undervisningen. Det var det jag avsåg med "bräckligt underlag" tidigare. I detta sammanhang skulle jag också vilja efterlysa de ordinarie klasslärares synpunkter. Eftersom de känner barnen bäst måste väl deras iakttagelser vara av intresse? De är märkligt frånvarande här, och författarnas förklaring är att det inte fanns resurser att intervjua alla inblandade. En del kortfattade citat från loggböcker och brev finns dock med och de visar, tycker jag, att där fanns mer att hämta. BM och RO har i stället använt sig av olika fantasifulla och okonventionella kontrollmetoder. En matematiker

och en pedagog redovisar i rapporten hur de lagt upp en undersökning av filosofiklassen och en kontrollgrupp. Man spelade in hur grupperna resonerade när de försökte enas om lösningen på ett matematiskt problem som gällde en oändlig decimalutveckling (förenklat handlade det om $100/3$ uttryckt i decimal form). Skillnaden blev avsevärd mellan undersökningsgrupperna, men den gällde inte begreppsförståelse utan hur de argumenterade, tolkningen av uppgiften, intentionsdjupet. Men att två timmars filosoferande under lågstadietiden kunde utveckla sådana kvaliteter i tänkandet vågar man naturligtvis inte påstå utan vidare i den försiktigt formulerade sammanfattningen. Ett annat test initierades av konstbildaren Jeanette Rangner på Nationalmuseum. Man spelade in samtal från tre klasser i årskurs fyra kring några olika konstverk. Tanken var att visningen skulle stimulera barnen att ställa frågor och formulera idéer och locka fram deras egna tankar om konst. Här visade det sig att flera elever i kontrollklassen verkade väl så filosofiska som försöksklassen. Men i gengäld tvingade den senare till sig extra tid för att se sig omkring på egen hand och avslutade dessutom hela visningen med att åka rutschkana nedför hela stora trappan i entréhallen! Initiativförmåga och fantasi alltså – det visar på "unika

kvaliteter” hos försöksklassen, menar författaren (här BM). I ärlighetens namn bör sägas att det också fanns andra indikationer för denna slutsats.

Det finns en välbekant paradox i läraryrket som innebär att läraren har nått sitt mål när han eller hon själv har blivit överflödig. Kants formulering var: ”Tvånget är nödvändigt. Men hur framodlar jag friheten genom tvånget?” Samma problem finns i detta försök preciserat som en tänkbar möjlighet att genom filosofiundervisning förena auktoritet med fostran till självständighet och kritiskt tänkande (samt tolerans). Det är ju välkända mål i läroplanen som kan tyckas svåra att förena. Men just i filosofiska samtal – och nästan bara där – förenas de på ett naturligt sätt, skriver RO. Just detta innebar ett problem för vissa elever, oftast de ordentliga, plugginriktade som blev skeptiska mot en lärare som inte hade några ”rätta” svar. En klasslärares iakttagelse var: ”Filosofin ger de kreativa eleverna stort utrymme på de faktasökandes bekostnad”. Sakerligen har gymnasielärare i filosofi liknande erfarenheter – här finns alltså ett pedagogiskt problem som hänger samman med ämnets karaktär. En slutsats av allt detta är, tycker jag, att den på många sätt spännande rapporten *Filosofi med barn* speciellt bör intressera våra

lärarutbildare!

Fler kommuner har redan visat intresse av att vilja pröva filosofi på lågstadiet – frågan är hur man då ska gå tillväga. Lipmanprogrammet och dess speciella texter kräver att man grundligt sätter sig in i både innehåll och metoder. Ett alternativ kan vara att låta intresserade lågstadielärare (helst fortbildade förstås) foga in filosofiska moment i sin vanliga undervisning. Hos många sker det nog redan, men utan några filosofiska pretentioner. Skönlitteraturen är förstås oöverträffad som utgångspunkt. Går det inte att urskilja de flesta filosofiska problem i Astrid Lindgrens samlade verk?

Jan-Erik Westman

NOTISER

¶ Åsa Wohlin har utgivit en bok med titeln *Psyko-geometri. Jaget kontra Egot*. Den har också en underrubrik som lyder "Jag-Ego-relationer beskrivna och tolkade efter en allmän grundmodell för naturens krafter". UV Förlag. Distribution via Seelig och Internetbokhandeln.

¶ Thorsten Johansson har utgivit *Frege och idén om det givna*, Nya Doxa, 2000. Torbjörn Tännsjö har utgivit *Du skall understundom dräpa*, Prisma 2001. Henrik Hållsten har doktorerat på avhandlingen *Explanation and deduction. A defence of deductive chauvinism*, Almqvist & Wiksell International, 2001.

¶ På Nya Doxa har utgivits J M Coetzee, *Djurens liv*. Boken handlar om djurs rättigheter och vårt sätt att behandla djur, och den är försedd med kommentarer av Amy Gutman, Marjorie Garber, Peter Singer, Wendy Doniger och Barbara Smuts. Originalen utkom 1999, den svenska översättningen 2001.

¶ Monika Ringborg har disputerat på lärarhögskolan med avhandlingen *Platon och hans pedagogik*, HLS Förlag 2001. Lars O Ericsson har samlat ett antal essäer om 80- och 90-talets konst i boken *I den frusna passionens skugga*, Carlssons 2001. Niklas Olaison har disputerat i idéhistoria på avhandlingen *Låt oss skapa människan! Stratifieringsprocesser i Thomas Hobbes' filosofi*, Almqvist & Wiksell 2001.

¶ På förlaget Studentlitteratur har utgivits *Ekonomisk teori och moral-filosofi* av Daniel M Hausman och Michael S McPherson (i översättning av Sven-Erik Torhell), 2001.

¶ Av den framstående shiamuslimske religionsfilosofen Seyyed Hossein Nasr har utgivits en liten skrift med titeln "*Hela naturen talar om Gud*". *Världsreligionernas syn på naturen och på miljökrisen som spegling av människans inre kris*, Abrahams Barn, 2001. Texten är tagen ur författarens bok *Man and Nature*, 1968.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Staffan Carlshamre* är professor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Mikael Stenmark* är docent i teologi i Uppsala, *Richard Ohlsson* är bibliotekarie vid Stensöskolan i Kalmar, *Anders Tolland* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Göteborg, *Aleksander Peczenik* är professor i allmän rättslära i Lund, *Jonna Lappalainen* är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm, *Jens Johansson* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm och *Jan-Erik Westman* är gymnasielärare i Stockholm och lärarutbildare på LHS.

BARUCH SPINOZA

Etiken

ÖVERSÄTTNING: DAGMAR LAGERBERG

Den holländske 1600-talsfilosofen Baruch Spinozas främsta arbete i Dagmar Lagerbergs prisade nyöversättning. *Etikens* syfte är ingenting mindre än att visa en väg till frihet, vishet och lycka. Med matematiken, och särskilt geometrin, som förebild byggde Spinoza upp en etik på ett system av definitioner, axiom, postulat, teorem, bevis och korollarier. Metoden må vara främmande, men det som gör *Etiken* till en alltjämt levande klassiker är Spinozas sanningslidelse och djupa insikter i människonaturens beskaffenhet.



NYHET –
Andra upplagan
Inbunden / 317 sidor
ISBN 91-7235-011-3
Cirkapris 294 kr

Moralfilosofiska essäer

REDAKTÖRER: JOEL BACKSTRÖM OCH GÖRAN TORRKULLA

Moralfilosofiska essäer lyfter fram ett alternativ till en idag förhärskande utilitaristisk tanketradition, och ger nya perspektiv på moralisk förståelse. Rymmer texter av Ludwig Wittgenstein, Rush Rhees, Elizabeth Anscombe, Peter Winch, D.Z. Phillips, Lars Hertzberg, Elisabeth Wolgast, Raimond Gaita, och Cora Diamond. Boken innehåller även omfattande bibliografier och lästips.

NYHET –
Inbunden / 343 sidor
ISBN 91-7235-012-1
Cirkapris 305 kr

Bokförlaget Thales ger ut filosofiska klassiker, moderna tänkare, kurslitteratur & tidskrifter. Beställ katalogen 2001 med erbjudanden:

Bokförlaget Thales
Box 50034
104 05 Stockholm

Information 08-759 64 10
info@bokforlagetthales.se

www.bokforlagetthales.se

FILOSOFISK TIDSKRIFT har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- skickas normalt med datorpost till
lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till redaktören, Lars Bergström,
Reimersholmsgatan 39, 117 40 Stockholm – men i så fall skall
det dessutom bifogas på diskett
- skall typografiskt utformas i överensstämmelse med den layout
som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra
språk bör översattas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och
placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget;
författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar
av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit infört.

Tidigare årgångar av Filosofisk tidskrift kan köpas direkt från förlaget.
Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1980 – 1991 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

För årg 1992 – 2000 är priset 160 kr/årg, lösa ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

