

Lars Bergströms artikel "Den intellektuella moralens maxim" i *Filosofisk tidskrift* nr 2 2002 är grundlig och klargörande. Jag delar hans uppfattning i mångt och mycket, men jag har invändningar och kommentarer som ytterst gäller hur förnuftigt det är att åberopa existentiella skäl för viktiga ställningstaganden i livet.

En linje i Bergströms artikel är att han diskuterar skäl för olika typer av påståenden som man kan överväga att tro på. Så relaterar han de olika slag av skäl, som han urskiljt, och diskuterar vilka som kan vara förnuftiga för den aktuella typen av påstående. Jag skall följa den linjen i hans artikel och koncentrera mig på skäl som åberopar någon slags erfarenhet.

1. OBSERVATIONSPÅSTÅENDEN

Ett av Bergströms exempel på det som jag skall kalla den första typen av påståenden är: *Jag tror att jag har två händer*. Mitt skäl att tro att jag har två händer är att jag ser att jag har två händer. Direkta varseblivningar kopplade till ett gemensamt språk utgör en slags grund för vår orientering i världen. Åberopandet av varseblivning som skäl att tro på något är då ett förnuftigt skäl. Bergström noterar också att det finns vissa tilläggskrav för att skälet i det här fallet skall vara förnuftigt. Den som ser skall inte vara drogad eller se dubbelt eller något liknande. Det är ett slags normalitetskrav på erfarenhetssituationen och jag kallar det i fortsättningen så. Varseblivningen får inte heller ha ett innehåll som strider mot något jag har förnuftiga skäl att tro. Det senare blir viktigt i mitt fortsatta resonemang och jag kallar det för koherenskravet på innehållet i våra trosföreställningar. Om normalitetskravet och koherenskravet inte är uppfyllda måste jag misstänka att mina skäl för att tro inte är förnuftiga. Något som bidrar till att göra hänvisningar till varseblivning förnuftigt är att varseblivningar kan kontrolleras. Något slags kontrollmöjlighet måste föreligga om vi skall tala om förnuftiga skäl. Så här långt tror jag inte det finns någon avgörande oenighet mellan Bergström och

mig, men här finns en komplikation, som Bergström inte berör, och som jag tror är viktig.

Bergström gör i sin artikel den vanliga distinktionen mellan kunskapsteoretiska och ontologiska frågor och han håller sig strikt till den. Det bör man förstås göra om man diskuterar maximer för vad vi bör tro. Men i resonemanget ovan finns en ontologisk undertext. Det som ytterst gör skälet att tro att jag har två händer förnuftigt enligt Bergströms resonemang i hans punkt 15 är att jag faktiskt har två händer och att detta är en orsak till att jag ser att jag har två händer. Detta faktum att jag har två händer finns där bara som en slags grund. Det kan kontrolleras men olika kontrollanter måste ta för givet att det de ser verkligen finns. Jag skulle vilja fästa uppmärksamheten på detta och kalla det ett förgivet-tagande. Det går knappast att leva utan sådana förgivet-taganden. Möjligen är Bergström och jag eniga också om detta.

2. KAUSALPÅSTÅENDEN

Den andra typen av påståenden som jag skall ta upp är sådana som uttrycker kausala samband. *Jag tror att jag bränner mig om jag sticker en av mina händer i elden.* Vad finns det för förnuftiga skäl att tro på ett sådant samband eller på s.k. naturlagar överhuvudtaget? Vi vet ju sen Hume att det går att ifrågasätta skälen för att tro på kausala samband. Bergström tar upp detta och hänvisar till det ställe hos Hume där Hume beskriver en upplevelse av världen som innebär att ting och händelser är "alldeles lösa och åtskilda". Men Bergström menar att vi faktiskt har en förmåga att uppfatta kausala samband, och att vi därmed har samma slag av förnuftiga skäl att tro på kausala samband som vi har för att tro på våra varseblivningar. Uppfattningen av kausala samband är också kontrollerbar. Jag håller med Bergström så långt, men det finns en svårighet som inte uppkommer för den första typen av påståenden. Hume var ingen dumbom och hans upplevelse av världen kan vi knappast avfärda som fullständigt galen. När vi inte kan dela den, måste vi inte då säga att vi har träffat något av ett val – ett val som vi inte ytterligare kan stödja? Det vill nog inte Bergström gå med på. Han har ofta argumenterat mot att jag på detta sätt för in tanken på val. Jag har hittills inte förstått hur han kan undgå den. Kanske kan man föra in normalitetskravet här och hävda att de som upplever världen som Hume inte är riktigt normala. Bergströms resonemang om "de flesta av oss" antyder det, men sådana majoritetskriterier på normalitet är svårhanterliga. Det för mig intressanta i Bergströms argumentering ligger i hans påpekande att vi knappast skulle klara oss i livet om vi inte hade en förmåga att uppfatta kausala samband. Det finns partier hos Hume som

ger vid handen att också Hume skulle hålla med om det (*Treatise* Book I. Sect. VII). Det är ett förnuftigt pragmatiskt skäl att tro på förmågan och därmed på kausala samband. I vårt liv får då det ontologiska antagandet om kausala samband samma karaktär av förgivet-tagande som det att jag har två händer. Det ingår i vår livsform. Skillnaden är att det faktiskt verkar vara möjligt att betvivla det förra med sitt förnuft i behåll och en valsituation börjar framträda.

3. MORALISKA PÅSTÅENDEN

Nu till nästa typ av påståenden: *Tortyr är något moraliskt ont*. Har jag förnuftiga skäl att tro det? Här finns många problem dolda, men jag vill pröva samma typ av resonemang som i de andra exemplen. Vi har en förmåga att uppfatta moraliska relationer i verkligheten. Vi kan tro på denna förmåga, eftersom det vi uppfattar verkligen finns. Nu blir det besvärligt på många sätt, men grundproblemet är att vi måste tvivla på att vår eventuella moraliska förmåga är tillförlitlig. Ett skäl är att den ger olika utslag hos olika människor. Hägerströms berömda bild i inledningen till föreläsningen om moraliska föreställningars sanning kan tolkas så. Argumenten från olikheter i våra moraliska reaktioner har tillmätts stor vikt, men olikheterna har överdrivits. De flesta människor inser att tortyr är något moraliskt ont och litar spontant på sin moraliska uppfattningsförmåga. Men tilliten och därmed erfarenhetsskälens förnuftighet innebär ett tydligare val och innefattar ontologiska antaganden. En moralisk människa skulle ändå inte gå med på att det finns svagare skäl för att tro på att tortyr är ont än att jag har två händer eller att det finns kausala samband. I en moralisk livsform får nog ofta det ontologiska förhållandet status av förgivet-tagande av samma slag som tidlösa kausala samband.

4. RELIGIÖSA PÅSTÅENDEN

Nu är vi framme vid religionen, som var Hedenius huvudangelägenhet när han formulerade den intellektuella moralens maxim.

Jag tror på en transcendent verklighet – en Gud. Att det finns en Gud är en tro hos de flesta religiösa människor, kanske hos de flesta människor överhuvudtaget. Vi kan kalla det ett religiöst grundantagande. Någon vill nog hävda att man måste säga: *en eller flera gudar* om man skall samla en majoritet av mänskligheten. Men när man tränger in i religiösa tänkesätt och förhållningssätt ser man lätt att numerära distinktioner inom den gudomliga verkligheten är komplicerade och inte spelar så stor roll

som våra vanliga kategoriseringar i monoteism, polyteism etc. ger vid handen. Nu är frågan förstas om det finns erfarenhetsbaserade förnuftiga skäl för ett religiöst grundpåstående. Att det finns erfarenhetsskäl är ju uppenbart. I alla tider och i alla kulturer har människor upplevelser av kontakt med den gudomliga verkligheten. Men är det förnuftigt att lita på de erfarenheterna? Uppenbarligen kan vi inte utan vidare resonera på samma sätt som när det gäller varseblivningar. Inte heller har vi en direkt parallell till upplevelser av kausala samband eller moraliska relationer. Det är svårare att reproducera erfarenheten och att interpersonellt kontrollera erfarenhetsinnehållet. Det krävs mer av val och risktagande för att acceptera eller förkasta de ontologiska förhållanden som kan göra erfarenhetsskålen förnuftiga. Situationen är alltså annorlunda i detta fall men inte radikalt annorlunda. Det rör sig om gradskillnader, och kontrollmöjligheter återstår.

Vad som är särskilt viktig för att bedöma religiös erfarenhet är att de tilläggs villkor, som Bergström noterade när det gäller sinneserfarenhet, fortfarande är relevanta och ett av dem har en avgörande betydelse. Normalitetskravet är visserligen svårt som jag noterat men jag tror det går att hantera. Vad som är avgörande är koherenskravet. Det blir problematiskt att stödja ett religiöst påstående med förnuftiga skåler om jag har starkare förnuftiga skåler att tro på någøt som strider mot det religiösa påståendet. Innehållet i mina trosförestållningar måste vara koherent. Här dyker Hedenius logiska postulat upp och jag har aldrig sett några argument mot det som varit värda att ta på allvar. Det betyder nu att vi har starka kontrollmöjligheter för innehållet i religiös tro och att det finns falsifikationsmöjligheter. Att pröva vilka religiösa påståenden som är logiskt förenliga med varandra och med vad vi för övrigt anser oss ha förnuftiga skåler att tro om världen är en av teologins viktigaste uppgifter. Här finns mycket att tillägga som jag nu måste gå förbi, men en annan tankelinje måste jag fullfölja.

Om det nu, som jag hävdar, är ett större mått av risktagande och val i att säga sig ha förnuftiga skåler för religiösa stållningstaganden än att hävda att man har förnuftiga skåler att tro på empiriska eller moraliska påståenden, borde det då vara så att religiös tro är förenad med större otrygghet än t.ex. tro på kausala samband? Vi vet att så är det inte i praktiken. Gudstro är ofta en grundläggande övertygelse. När Stefanos blir stenad är han lika trygg i sin tro på Gud som i tron på sin smårta. Som jag ser det har detta att göra med vad jag tidigare sagt om förgivet-taganden och livsform. Den som väljer att leva i en religiös tradition eller är uppfostrad i en sådan går in i ett annat handlingsmönster är den som står utanför. Bönen blir en del av livet och reaktionerna på händelser under

livets gång blir annorlunda. Religionen är en livsform, och när vi delar den blir det ett förgivet-tagande av samma självklar karaktär som andra förgivet-taganden att erfarenheten av Guds existens är orsakad av Guds existens. Därför är proportionaliteten mellan förnuftiga skäl och praktisk tro mer komplicerad än vad Bergström framställer den, och hela frågan om de pragmatiska skälens förnuftighet behöver diskuteras mera. Att ontologiska förgivet-taganden i en religiös livsform ändå är annorlunda än varseblivningens förgivet-taganden visas av att den tryggt religiöst troende också kan drabbas av tvivel.

5. VÄRLDSBILDER

Jag har nu redan snabbt snuddat vid alltför många stora problem men jag måste åtminstone öppna ett stort område till. Det gäller *helheten av de ontologiska ställningstaganden vi gör* och som har avgörande betydelse för vad som skall räknas som förnuftiga skäl att tro något. Våra antaganden om verkligheten bildar en helhet, en bild eller ett mönster. Vi lever i en värld som är på det ena eller andra sättet. Sammanfattningar av verkligheten eller världsbilder följer i människans spår och försöken att utrota all metafysik brukar misslyckas. Vi verkar ha en helhetsupplevelse av tillvaron som ger oss skäl att tro att tillvaron är på det ena eller andra sättet – slumpkombinationer av materiens beståndsdelar eller en verklighet utanför den sinnligt tillgängliga, som inverkar på våra liv och världens gång, eller kanske något helt annat. Olika ontologiska ställningstaganden passar på olika sätt in i sådana bilder. Skilda gestaltningar kan vara möjliga. Humes upplevelse, som jag i anslutning till Bergström berört ovan, kan vara exempel på en sån upplevelse. Det som kallas religiös erfarenhet innehåller ofta en helhetsupplevelse. Är det nu förnuftigt att åberopa sådana helhetsupplevelser och därmed öppna en möjlighet att stärka de förnuftiga skälen för religiösa eller moraliska ställningstaganden? Jag tror det, och jag tror att upplevelseinnehållet – bilderna – kan prövas i det praktiska livet. Om den typen av prövning finns det mycket att säga, och det blir lite för grovt att bara kalla den pragmatisk.

De skäl som jag diskuterat i styckena 3–5 kan falla in under det Bergström kallar existentiella skäl. Jag vill tydligare än Bergström räkna dem till de förnuftiga skälen. Jag menar då också att man kan ha förnuftiga skäl för en gudstro och att religionen kan vara en rik livsform. Däremot tror jag aldrig vi kan uppnå en absolut teoretisk säkerhet för våra livs-åskådningsantaganden. Förgivet-taganden, val och risker finns där, men också den intellektuella moralens princip. Jag anser att det är förödande att avvisa den, trots alla komplikationer.