

## Recensioner

*Om tro och vetande: Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekel-*  
*perspektiv*

Rainer Carls. Arcus 2001. 255 s. ISBN 91-88552-35-7

*När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring*  
*tro och vetande*

Johan Lundborg. Nya Doxa 2002. 319 s. ISBN 91-578-0407-9

*Gud, kunskap och vara: Kunskapsteori och metafysik hos Ingemar Hedenius*

Sebastian Rehnman. Nya Doxa 2002. 300 s. ISBN 91-578-0392-7

Ingemar Hedenius religionskritik i mitten av förra seklet tycks ha gjort ett starkt intryck på många. Det sägs rent av ibland att svensk teologi lider av ett hedeniuskomplex: att en betydande del av den teologiska forskningen på ett eller annat sätt måste relateras till Hedenius resonemang. Detta kan tyckas litet märkligt, eftersom *Tro och vetande* (1949) och *Att välja livsåskådning* (1951), de två böcker där Hedenius huvudsakliga kristendomskritik framförs, inte är särskilt filosofiskt tungviktiga. Det rör sig om en närmast journalistiskt hållen argumentation utan någon högre grad av stringens eller intellektuell originalitet. Om nu detta räcker för att i grunden utmana den svenska teologin, så kan denna endast tilldelas ett grovt underbetyg.

Inom loppet av ett år har det kommit ut tre böcker, som på olika sätt kritiskt granskar Hedenius. Johan Lundborgs bok syftar till att utröna vem som egentligen, sakligt sett, vann den debatt Hedenius skrifter utlöste. Rainer Carls ämnar peka på ett antal distinktioner som dragits inom den katolska traditionen, och som förbisetts av båda sidorna i debatten. Poängen med Sebastian Rehnmans bidrag tycks vara att senare upptäckter inom analytisk filosofi, den riktning Hedenius själv bekände sig till, tillhandahåller medel att underminera Hedenius kristendomskritik. Eftersom de tre verken skiljer sig åt ganska ordentligt, så behandlar jag dem var för sig.

## LUNDBORG

Med tanke på Hedenius stora genomslag i både teologin och det allmänna kultursamtalet, så förefaller det vara en god idé att som Lundborg analysera Hedenius debatt med hans meningsmotståndare. I de flestas ögon var de biskopar och andra, som försvarade kristendomen, teoretiskt underlägsna Hedenius. Han utkämpade, enligt den gängse historieskrivningen, en ensam kamp mot det fromma etablissemanget – och vann. Lundborg anser sig ha gjort en överraskande upptäckt, som tycks gå ut på att denna vanliga beskrivning av diskussionen är starkt missvisande. Det var inte Hedenius, tycks Lundborg mena, som hade de starkaste argumenten, utan det var endast genom sin retoriska skicklighet han lyckades framstå som segrare. Det framgår dessvärre inte om Lundborg anser att Hedenius rent av hade *mindre* på fötterna än sina motståndare.

Lundborg har gått grundligt tillväga i så måtto att han mycket utförligt beskriver ett stort antal av debattinläggen. Många av de bidrag han refererar kan dock inte sägas ha annat än kuriositetsvärde. Att till exempel Kar de Mummas argumentation redovisas förefaller onödigt. Då Lundborgs eget skrivsätt dessutom är i pratigaste laget – en ovana som är allra tydligast i fotnoterna – blir läsningen bitvis ganska tröttsamt.

Framför allt hade en bättre sällning bland materialet och en mer koncis framställning kunnat tillåta Lundborg att ägna sig mer åt något som märkligt nog nästan helt saknas i boken, nämligen en granskning av argumenten hos Hedenius motståndare. Då Lundborgs syfte är att undersöka hållbarheten hos debattens två motsatta positioner, så är underlåtelsen att nagelfara den ena av dessa graverande. För att genomdriva sin tes, att Hedenius inte satt med de bästa korten på hand, så påvisar i stället Lundborg gång på gång hur Hedenius undviker att besvara flera argument från motståndarlägret. Men värdet hos Hedenius svar på de kristna kritikernas invändningar mot hans kristendomskritik har givetvis ett begränsat intresse, ifall kritikernas invändningar inte är hållbara. Och såvitt jag kan bedöma av Lundborgs referat av de kyrkligas argument så är deras resonemang långt ifrån rimliga. Låt mig ge några exempel.

Ett av Hedenius argument mot den kristna läran är att Jesu uppståndelse strider mot en naturlag enligt vilken döda kroppar inte återuppstår. Det vore förstås rimligt att ge upp tron på denna lag ifall det funnes adekvat evidens för att en händelse, som strider mot lagen, ägt rum. Men den enda evidens som finns är vissa personers vittnesmål. Tron på en avvikelse från nämnda, väl etablerade, naturlag kan enligt Hedenius inte accepteras när evidensen är så svag. Om många fler avvikelser av samma slag förekommit, så hade uppståndelsen, enligt Hedenius, varit mer trolig, men så har ju inte skett. Mot detta invänder biskop Cullberg

(liksom biskop Borgenstierna) att Jesu uppståndelse är en *unik* händelse och att man därför inte kan kräva att andra händelser av samma slag skall inträffa för att Jesu uppståndelse skall vara trolig.

Detta är ingen bra invändning. För att man skall acceptera att en så fantastisk händelse som uppståndelsen inträffat, så krävs ytterst starka belägg. Detta krav bortfaller inte om den som hävdar att händelsen inträffat tillfogar den *extra* hypotesen att händelsen är unik i sitt slag. Om Hedenius krävt att fler uppståndelser ägt rum, för att man skall godta att Jesu uppståndelse är *unik*, så hade detta varit ett märkligt krav. Men detta måste skiljas från Hedenius rimliga påstående att fler uppståndelser hade, i högre grad än när inga andra uppståndelser iakttagits, troliggjort att Jesu uppståndelse *inträffat*. Lundborg å sin sida finner emellertid, utan närmare diskussion, remarkabelt nog att Cullbergs kritik av Hedenius är "giltig" (s. 300).

Ett annat exempel på Lundborgs alltför positiva värdering av argumenten hos Hedenius motståndare är den strategi som Lundborg benämner "erfarenhetslinjen". Denna position var den dominerade bland de biskopar som kritiserade Hedenius. Enligt erfarenhetslinjen ger religiösa upplevelser kunskap. Sinneserfarenhet och logik är användbara för att nå vetenskaplig kunskap, men på det religiösa området är dessa metoder sekundära: kunskap om Gud nås i stället främst via en särskild form av upplevelser.

Lundborg framför, så vitt jag kan upptäcka, ingen kritik alls av denna åsikt. I stället lägger han ned stor möda på att övertyga oss om att Hedenius i sina svar till biskoparna undviker att diskutera erfarenhetslinjen (ss. 102, 148–152). Men detta är av mindre vikt ifall det inte ligger något i erfarenhetslinjen. Religiösa upplevelser bör, som jag ser det, bara antas vara kunskapsgrundande om en del av den bästa förklaringen till att folk har dem är att det finns en religiös verklighet. En upplevelse av att Gud finns är evidens för att Gud finns endast om Guds existens ingår i den bästa förklaringen till att upplevelsen föreligger. Men det tycks finnas många bättre förklaringar, exempelvis att upplevelsen är ett resultat av önsketänkande. Denna förklaring är bättre eftersom den hänvisar till ett fenomen som vi vet förekommer i mängder av sammanhang.

De biskopar Lundborg refererar ger inga goda skäl för att tillbakavisa detta resonemang, som Hedenius dessutom tangerat tidigare då han hävdade att religiösa upplevelser härrör från känslor som fruktan och bänvan. Om Lundborg har något att erinra mot resonemanget så borde han ha angivit vad han finner otillfredsställande med det, snarare än att bara försöka visa att Hedenius, i sina svar till biskoparna, avstår från att besvara deras okritiska åberopande av religiösa upplevelser.

Allra tydligast blir Lundborgs egendomliga metod i hans behandling av Hedenius meningsutbyte med biskop Borgenstierna. Borgenstierna medger att det är mycket osannolikt att Gud finns. Men, menar biskopen, eftersom det trots allt finns en *liten* sannolikhet för att Gud finns, så kan den religiöse med gott intellektuellt samvete tro att hennes religiösa erfarenheter har sin grund i en religiös verklighet. Detta resonemang låter ytterst dubiöst. Om Borgenstierna menar att sannolikheten för Guds existens är mycket liten även givet förekomsten av religiösa erfarenheter, så är det svårt att se hur tron kan förenas med ett intellektuellt samvetskrav. Om Borgenstierna i stället menar att sannolikheten för Guds existens är liten endast om man inte räknar med förekomsten av religiösa erfarenheter, så hjälper inte detta, av ovan angivna skäl: det finns bättre förklaringar till erfarenheterna än att de härstammar från Gud. Lundborg tycks dock obekymrad av Borgenstiernas argumentation och ägnar i stället tolv sidor (ss. 223–234) åt att hitta retoriska trick i Hedenius svar till Borgenstierna.

Förutom erfarenhetslinjen så finns det två vanligt förekommande invändningar mot Hedenius från hans motståndare. Lundborg förefaller skriva under på dessa två argument och gör en stor affär av dem. Låt oss se om de är rimliga.

Den ena invändningen är att Hedenius resonerar cirkulärt i sin kristendomskritik. Han utgår från Gud som ett väsen vars existens vetenskapen inte kan verifiera (s. 135). Han finner sedan, att det inte finns några förnuftiga skäl att tro på denna Gud. Enligt invändningen så är denna slutsats inbyggd i själva förutsättningen att Gud är vetenskapligt överifierbar; Hedenius argumentation är därför *question-begging*. Lundborg delar denna åsikt: "Hedenius resonerar onekligen cirkulärt" (s. 137).

I mina ögon är invändningen om cirkelresonemang tvivelaktig. För det första så beror den eventuella förekomsten av cirkularitet på vad Hedenius vill visa. Om han vill visa att Guds existens inte kan verifieras av vetenskapen så tycks det mycket riktigt cirkulärt att anta denna tes som ett postulat. Men Hedenius tycks väl snarare vilja visa att det saknas förnuftiga skäl att tro på Gud. Den tesen förutsätts inte av antagandet att Gud är vetenskapligt överifierbar. För att driva hem tesen krävs här premissen att det inte finns förnuftiga skäl att tro på sådant som vetenskapen inte kan verifiera. Att den premissen inte är trivial framgår bland annat av att många som företräder den s.k. erfarenhetslinjen tycks förneka den.

För det andra så kan Hedenius, genom att utgå från att vetenskapen inte kan verifiera Guds existens, främst vilja betona att Gud inte skall antas vara något rent naturligt fenomen. Man kunde t.ex. kalla kärlek,

eller Mozart, för "Gud". Givet dylika begreppsbildningar så finns det förnuftiga skäl att tro på Gud. Så genom att förlägga Gud utanför den vetenskapliga verifierbarhetens rāmärken, kan Hedenius helt enkelt vilja klargöra att Gud inte skall ges en naturalistisk reduktion. (Denna tolkning stöds av det citat av Hedenius som Lundborg ger på s. 135.) I detta antagande förutsätts inte att det saknas förnuftiga skäl att tro på Gud.

För det tredje så kan man, i Poppers efterföljd, hävda att inga teorier alls är verifierbara. Likväl kan det finnas förnuftiga skäl att tro på vissa teorier. Att Guds existens inte är verifierbar är enligt detta synsätt ett ganska oskyldigt antagande, som, återigen, ingalunda förutsätter att det saknas förnuftiga skäl att tro att Gud finns. Invändningen om cirkularitet är således inte övertygande.

En annan vanlig invändning mot Hedenius är att han i sitt s.k. religionspsykologiska postulat antar att de troende anser att påståendet att Gud existerar är sant på samma sätt som mer vardagliga existensutsagor, som att blommor existerar. Detta, menar många, leder till en absurd, förtingligande och antropomorf gudsbild. Lundborg ansluter sig till denna kritik och tillfogar: "Att det är sant att människor, blommor och träd existerar beror ju på att det går att verifiera, något som per definition inte är möjligt för de centrala religiösa föreställningarna enligt Hedenius syn på saken" (s. 299).

Det finns en oklarhet i denna invändning. Är poängen att Gud har en annan form av *existens* än t.ex. blommor? Eller är poängen att det att Gud existerar har en annan form av *sanning* än det att blommor existerar? Ingen av dessa två tolkningar förefaller mig göra invändningen lyckad. Gud blir inte antropomorf eller ett "ting" i vanlig mening för att man ser påståendet att Gud existerar som, både vad gäller existens och sanning, analogt med påståendet att blommor existerar. För att undvika antropomorfism och förtingligande så tycks det mig räcka att Gud är en annan sorts *objekt* än vad människor, blommor och träd är. Då behöver vi inte anta olika former av existens eller sanning. Hedenius postulat tycks därmed inte sårbart för invändningen om en absurd gudsuppfattning.

Studera dessutom citatet av Lundborg ovan. Att det är sant att blommor etc. existerar *beror* enligt honom på att deras existens kan verifieras. Detta är minst sagt kontroversiellt och många skulle snarare hävda det omvända: det att blommors existens kan verifieras beror på att det är sant att de existerar. Att Lundborg kastar ur sig så omstridda påståenden utan närmare argumentation tyder på filosofisk ovarsamhet.

De invändningar mot Hedenius som Lundborg tycks finna mest träffande är just de jag diskuterat: att hans syn på Jesu uppståndelse är ohåll-

bar, att religiösa upplevelser är kunskapsgrundande, att Hedenius resonerar cirkulärt och att Hedenius gudsbild är absurd. Eftersom ingen av dessa invändningar tycks framgångsrik, så kan man inte påstå att Lundborg gått i land med sitt projekt att visa att Hedenius inte hade de starkaste argumenten i debatten. Däremot har Lundborg, genom ett flitigt citerande av brev som Hedenius skrivit, kanske visat att denne var en bitvis snarstucken och obalanserad person. Men detta är ett magert bokslut för en bok vars baksida utlovar att "[f]ramför allt granskas tyngden i de argument som framfördes på båda sidor" och att "[r]esultatet av undersökningen är överraskande".

#### REHNMAN

Sebastian Rehnman ämnar visa att Hedenius argumentation är tvivelaktig i ljuset av vissa landvinningar inom modern analytisk filosofi. Till att börja med, tycks Rehnman mena, så kan man, med hjälp av en externalistisk syn på vad som gör en trosföreställning välgrundad, ifrågasätta Hedenius epistemologiska utgångspunkter. Vidare, så vilar Hedenius kristendomskritik enligt Rehnman på den s.k. beskrivningsteorin om egennamn. Rehnman anser att beskrivningsteorin är ohållbar och att en rimligare semantisk teori, nämligen en kausal referensteori, kan användas för att bemöta Hedenius. Rehnman diskuterar också teodicéproblemet. Han lutar sig då inte, i sin kritik av Hedenius, mot någon riktning inom analytisk filosofi, utan mot 1700-talsteologen Jonathan Edwards. Till sist diskuteras förekomsten av underverk. Hedenius argumentation bygger här, enligt Rehnman, på den s.k. regularitetsteorin om naturlagar och kausalitet. Eftersom regularitetsteorin är felaktig, anser Rehnman, så faller Hedenius resonemang.

Jag skall nöja mig med att diskutera de epistemologiska och semantiska avsnitten. Ty de slutsatser Rehnman når i sina utredningar om teodicéproblemet och om underverk är ganska ointressanta: att Guds existens inte är *logiskt* oförenlig med onskans förekomst och att det inte ligger något *inkohärent* i tron på underverk.

Låt oss börja med Rehnmans diskussion av Hedenius epistemologi. Enligt Rehnman så anser Hedenius att kunskap är sann välgrundad tro. Det att en trosföreställning är välgrundad betyder, enligt Hedenius i Rehnmans tolkning, att trosföreställningen präglas av förnuftighet. Förnuftighet har, som Rehnman tolkar Hedenius, i sin tur tre "beståndsdelar" (t.ex. ss. 44–6). För det första så krävs att trosföreställningen överensstämmer med principen att man bara skall tro sådant som man har förnuftiga skäl att hålla för sant. Att en trosföreställning uppfyller detta villkor är dessutom tillräckligt för att den skall vara välgrundad.

För det andra så krävs att subjektet genom introspektion kan avgöra huruvida, och varför, trosföreställningen är förnuftig. För det tredje så krävs att subjektet genom en viljehandling fritt kan välja sina trosföreställningar. Eftersom de troende inte uppfyller dessa villkor så är deras kristna tro, enligt Rehnmans tolkning av Hedenius, inte välgrundad. Men Rehnman anser att detta resonemang misslyckas, eftersom Hedenius epistemologiska uppfattning är alltför internalistisk. T.ex. kan en trosföreställning, poängterar Rehnman, vara välgrundad utan att subjektet kan ange skäl för den. Rimligare är enligt Rehnman att kräva att trosföreställningen har tillkommit genom en reliabel process. Om min tro att Gud finns har, på rätt sätt, orsakats av en gudomlig verklighet, så är min tro välgrundad.

Rehnman läser in alldeles för mycket i Hedenius framställning. Det är tvivelaktigt om Hedenius, som Rehnman antar, avser att presentera en definition av begreppet kunskap. Det är också tvivelaktigt om Hedenius ens avser att ange villkor för när en trosföreställning är välgrundad. Så sofistikerad är knappast Hedenius argumentation.

Men framför allt så verkar det uteslutet att Hedenius skulle förespråka den syn på välgrundad tro som Rehnman tillskriver honom. Till att börja med så är det högst oklart varför Rehnman tror att Hedenius ansluter sig till en så internalistisk uppfattning som den Rehnman skisserar. Kanske tänker sig Rehnman, att när Hedenius kräver att man bara skall tro sådant som man *har* förnuftiga skäl att hålla för sant, så kräver Hedenius därmed att subjektet kan ange varför skälen är förnuftiga. Men detta resonemang duger inte. En rimligare tolkning av Hedenius krav är att man "har" ett skäl i den meningen att man *tror* på ett påstående, som är ett skäl. Man behöver inte dessutom tro *att* påståendet är ett skäl – eller ens tro att man tror på påståendet.

Dessutom är den lära om välgrundad tro, som Rehnman tillskriver Hedenius, inkoherent. Enligt Rehnmans tolkning av Hedenius så är välgrundad tro detsamma som förnuftig tro. För att en trosföreställning skall vara förnuftig så måste tre villkor uppfyllas. Samtidigt så är, som vi ser ovan, det första villkoret tillräckligt för att trosföreställningen skall vara välgrundad. Detta går givetvis inte ihop.

Eftersom Rehnman ägnar sådan möda åt att kritisera den epistemologiska teori, som han uppger att Hedenius accepterar, så är det troligt att Rehnman anser att den reliabilistiska teori, som han själv pläderar för, bättre kan förenas med antagandet att kristen tro är förnuftig. Ty det vore relativt poängglöst att förorda ett alternativ till Hedenius epistemologi ifall alternativet inte skulle försvaga Hedenius argument mot kristen tro. Så vitt jag kan se så är dock reliabilismen inte till någon hjälp

för Rehnman. Ta t.ex. Hedenius argument om att existensen av en kärleksfull, allsmäktig gud är oförenlig med ondskans förekomst. Om detta argument är rimligt, så är min tro på Gud knappast välgrundad enligt reliabilismen, ty min tro på Gud är då knappast resultatet av en tillförlitlig process. Ondskans förekomst visar just, om Hedenius argument håller, att Gud inte finns och att han därmed inte är orsaken till att jag tror att han finns. Reliabilismen i sig säger inte *att* en viss tillförlitlig process föreligger, utan endast att *om* den gör det, så är min trosföreställning välgrundad – vilket knappast kan vara en invändning mot att t.ex. ondskans förekomst visar att den tillförlitliga processen *inte* föreligger.

Jag övergår nu till Rehnmans semantiska diskussion. ”Hedenius antar att teister anser att termen ’Gud’ är analytisk och det innebär t.ex. att ’själva begreppet om Gud antas utsäga, att Gud är god’” (s. 165). Detta visar enligt Rehnman att Hedenius accepterar den s.k. beskrivningsteorin om egennamn. Teorin säger att egennamn har samma mening som bestämda beskrivningar. På något sätt anser Rehnman att beskrivningsteorin leder Hedenius att tro att man inte kan referera till Gud. Men, påpekar Rehnman, om man i stället accepterar en kausal referens-teori så blir det möjligt att referera till Gud. Om Gud t.ex. visade sig för Abraham och det finns en kausalkedja från Abrahams användning av ’Gud’ till vår användning, så kan vi referera till Gud.

Detta resonemang tycks mig helt misslyckat. För det första så antar Hedenius naturligtvis inte att termen ’Gud’ är analytisk. Ty detta är rent nonsens. Om det ingår i begreppet om Gud att Gud är god, så är *satsen* ’Gud är god’ analytisk – inte *termen* ’Gud’.

För det andra är jag inte övertygad om att Hedenius ansluter sig till beskrivningsteorin så som Rehnman karakteriserar denna. Dels kanske Hedenius inte anser att ’Gud’ är ett egennamn. Dels kan han anse att meningen hos ’Gud’ har deskriptiva element utan att hävda att ’Gud’ är synonymt med en bestämd beskrivning.

För det tredje så har jag svårt att upptäcka de semantiska teoriernas relevans för Hedenius kristendomskritik. Om Hedenius har rätt i att Gud inte finns, så saknar ’Gud’ referens enligt vilken semantisk teori som helst. Om Gud inte finns, så har han inte visat sig för Abraham och även om det finns en kausalkedja från Abrahams användning av ’Gud’ till vår användning, så refererar, om Gud inte finns, varken Abraham eller vi till en verklig entitet när vi säger ’Gud’.

Men möjligen resonerar Rehnman enligt följande. Ondskans förekomst, t.ex., visar bara att Gud inte existerar ifall ’Gud existerar’ implicerar att en allsmäktig och god varelse existerar. Men, kanske Rehnman menar, för att denna implikation skall gälla så måste beskrivningsteorin



vara riktig. Eftersom beskrivningsteorin dock är felaktig så visar inte ondskans förekomst att Gud inte existerar – bara att han inte är god och allsmäktig. Ifall Rehnman har något i stil med detta i åtanke så kan Heidenius känna sig lugn. Ty om Gud inte är god och allsmäktig, så är kristendomen falsk. Ty kristendomen hävdar att Gud är god och allsmäktig. Kristendomen säger inte bara att vadhelst 'Gud' refererar till existerar, utan också att referenten i fråga har egenskaperna godhet och allmakt.

Bortsett från att Rehnmans semantiska utläggningar således har oklar relevans, så är de otillförlitliga i sig, oberoende av religionsfilosofiska implikationer. Betrakta denna passage (ss. 168–9) där Rehnman skall klargöra begreppet rigiditet:

Sådana namn som anger en och samma individ i varje möjlig värld, d.ä. nödvändigt existerande individer, kallas *strängt rigida beteckningar* [...]. Men vissa namn är endast tillämpliga relativt förekomsten av kontingenta individer; t.ex. avser 'Sokrates' samma individ i varje värld i vilken han existerar. [...] Vidare, i vissa av de världar (t.ex. den aktuella) i vilka Sokrates förekommer är han Platons lärare, men i andra är han stenhuggare. Sådana termer är därför *milt rigida beteckningar*, dvs. de uttrycker en egenskap som en individ besitter i de världar i vilken den förekommer. Vissa av dessa är *väsensegenskaper* medan andra är *tillfälliga egenskaper*, så att Sokrates har egenskapen att *vara Sokrates* är en väsensegenskap, men *vara Platons lärare* är en tillfällig egenskap hos Sokrates. Bestämda beskrivningar är just milt rigida beteckningar som uttrycker tillfälliga egenskaper. [...] Namnet ['Russell'] är en rigid beteckning, dvs. det benämner samma individ i varje möjlig värld [...].

Även om man överser med de språkliga misstagen så är denna presentation högst otillfredsställande. Detta av bl.a. följande skäl. (1) 'Sokrates' är milt rigid, inte därför att Sokrates kontingent är Platons lärare, utan därför att Sokrates existerar kontingent. (2) Varför skall man anta att milt rigida beteckningar "uttrycker en egenskap"? (3) Vad menar Rehnman med "den" i frasen "i vilken den förekommer"? Om Rehnman menar *individen*, så går detta inte ihop med nästföljande mening. Ty inga egenskaper, som Sokrates har i de världar där han existerar, är tillfälliga egenskaper hos Sokrates. Om Rehnman menar *egenskapen*, så går detta inte ihop med att *att vara Platons lärare* kan vara ett exempel på en sådan egenskap. Ty i vissa världar där denna egenskap förekommer så saknar Sokrates den. (4) Bestämda beskrivningar är oftast inte rigida, vare sig milt eller strängt. (5) Om en beskrivning uttrycker en tillfällig egenskap, så är beskrivningen inte rigid, vare sig milt eller strängt. (6) Bestämda beskrivningar behöver inte uttrycka tillfälliga egenskaper. (7) Om namn

som ”anger en och samma individ i varje möjlig värld” denoterar nödvändiga entiteter, som första meningen säger, så innebär den sista meningen att Russell är nödvändigt existerande.

I kapitlet om semantik framlägger Rehnman också en invändning mot Hedenius religionspsykologiska postulat. Rehnman fastnar för en ”verifikationistisk” tolkning av detta postulat. Enligt denna tolkning säger Hedenius postulat att kristna utsagor saknar sanningsvärde eftersom de inte kan vetenskapligt verifieras. Rehnman anser att det finns ”både idéhistoriskt eller kontextuellt stöd” för denna tolkning (s. 179). Givet den verifikationistiska läsningen är postulatet dock ohållbart, menar Rehnman, eftersom det finns mycket som inte kan vetenskapligt verifieras men som ändå är meningsfullt. Men Rehnmans tolkning av postulatet är minst sagt udda. Den stora poängen med postulatet är att religiösa utsagor *har* sanningsvärde. Utan försanthållanden, anser Hedenius, blir den kristna tron bara en ”lyrisk fromhet”. Det är för att *attackera* åsikten att religiösa utsagor saknar sanningsvärde som Hedenius framkastar postulatet – inte för att *försvara* den, och än mindre för att anta den som ett *postulat*.

Det sammanfattande omdömet om Rehnmans arbete måste dessvärre bli mycket negativt. Boken är helt enkelt under all kritik. Den lider av en osedvanligt skral språkbehandling, men vad värre är, så är sidorna fulla av grova missförstånd och riktigt odugliga argument. Det är anmärkningsvärt att ett så pass respektabelt förlag som Nya Doxa givit ut denna bok.

#### CARLS

Rainer Carls inställning till Hedenius är mer positiv än Lundborgs och Rehnmans. Hedenius tilldelas flera gånger beröm av Carls för sin sanningssträvan och för sin förnuftsmässiga inställning till trosfrågan. De teologer, som debatterade med Hedenius, och som Lundborg velat försvara i sin bok, har Carls mindre till övers för. Teologerna intog, enligt Carls, ”lidelsefullt någon sorts antiintellektuell grundposition” (s. 35), och gjorde ”tafatta och delvis surmulna försök att möta utmaningen” från Hedenius (s. 10).

Ett av Carls huvudsakliga syften med boken tycks vara att visa att Hedenius delade viktiga antaganden med sina fromma motståndare. Båda sidor av debatten rörde sig inom vad Carls kallar ett ”religiöst/profant-paradigm” (s. 15). Detta betyder, om jag förstår Carls rätt, att både Hedenius och hans motståndare antog, att om det finns en religiös dimension av verkligheten, så är denna dimension radikalt skild från den icke-religiösa dimension, som vetenskapen studerar. Den eventuella

religiösa dimensionen rymmer, enligt paradigmet, sanningar som vi inte kan inse med vårt förnuft. Hedenius tog detta till intäkt för att den religiösa dimensionen inte existerar, medan hans motståndare i stället drog slutsatsen att den religiösa dimensionen är verklig men endast åtkomlig på andra sätt än genom förnuftet. Carls påpekar att det finns alternativ till det paradigm som blev rådande i debatten. Enligt t.ex. katolsk tradition så är den religiösa dimensionen av verkligheten inte radikalt annorlunda än den profana, åtminstone inte på ett sätt som hindrar att båda sfärerna kan studeras med hjälp av förnuftet.

Att Hedenius tar otillräcklig hänsyn till denna sistnämnda, s.k. *harmoniska* uppfattning om den religiösa och den profana dimensionen, gör att han, enligt Carls, inte på allvar tar itu med argumenten för och emot Guds existens. På grund av att Hedenius var präglad av sitt kulturella paradigm, så tog han för givet att det är osannolikt att Gud finns, och hans resonemang om t.ex. teodicéproblemet blev därför ganska svepande. De mer ingående undersökningar av argument för och emot Guds existens, som exempelvis skolastiker bedrivit, kände Hedenius inte till eller valde att nonchalera. Detta tycks mig vara en rimlig invändning mot Hedenius. Man kan dock inte säga att Carls, i denna bok, i nämnvärt högre grad än Hedenius fördjupar diskussionen om Guds existens. Carls ger knappast mer än antydningar till hur man från en kristen utgångspunkt kan ställa sig till olika argument för och emot Guds existens.

Låt oss emellertid kasta ett öga på ett par av dessa antydningar. Beträffande teodicéproblemet tycks Carls anse att onskans förekomst inte visar att Gud inte kan vara både allgod och allsmäktig. Snarare än som motsägelsefull, tycks Carls mena, kan Guds natur uppfattas som paradoxal. Liksom t.ex. paradoxen om elementarpartiklarnas dubbelnatur inte visar att elementarpartiklar inte existerar, utan bara att vår förståelse av dem är otillräcklig, så påvisar inte teodicéproblemet Guds icke-existens – endast att vi inte till fullo förstått hans väsen.

Det är nog sant att vetenskapliga paradoxer inte generellt leder oss att tro att det fenomen, som paradoxen gäller, inte är verkligt. Men detta beror, såvitt jag förstår, normalt på att det skänker högre förklaringsvärde att anta att fenomenet existerar än att anta att det inte existerar. Frågan är nu om Gud existens har något förklaringsvärde. Carls verkar anse det. På samma sätt som våra observationer ger stöd för hypotesen att det finns elementarpartiklar, eftersom dessa partiklar utgör en del av en bra förklaring av våra observationer, så är det, tycks Carls hävda, rimligt att tro att "vissa fundamentala erfarenheter" (s. 193) ger stöd för att Gud finns, eftersom Guds existens utgör en bra förklaring av dessa erfarenheter. Enligt Hedenius har denna ståndpunkt vederlagts av Hume

och Kant. Men Carls menar, att Hedenius här bortser från att Humes och Kants vederläggningar bara duger givet deras allmänna kritik av antaganden om yttervärldens existens. Carls poäng tycks vara, att om Guds existens inte tillerkänns förklaringsvärde, så måste samma öde drabba elementarpartiklar, andra personer, etc.

Detta är knappast övertygande, av skäl som jag nämnt i avsnittet om Lundborg. Guds existens utgör förvisso *en* möjlig förklaring av vissa erfarenheter, men det finns, enligt min åsikt, betydligt *bättre* förklaringar, i synnerhet sådana som hänvisar till fenomen vars existens vi redan antagit av oberoende skäl. Carls har fel i, att om Guds existens inte godtas som förklaring till vissa erfarenheter, så måste också t.ex. elementarpartiklars existens förkastas. Rimligheten hos antagandet av elementarpartiklar hänger helt på om det ingår i den *bästa* förklaringen av vår evidens.

Även om Carls behandling av argument för och emot Guds existens är kortfattad och föga djuplodande, så finns det en hel del annat av värde i boken. Bland annat gör han, på ett, mestadels, långt mer avancerat och klagörande sätt än Hedenius, en undersökning av bl.a. begreppen tro, övertygelse, kunskap och vetande. Jag skall dröja vid hans analys av begreppet tro.

Carls skiljer mellan tre sorters tro: kognitiv tro, fiduciell tro och testimoniell tro. Kognitiv tro och fiduciell tro, tycks Carls mena, skiljer sig åt på två sätt: dels vad gäller attityden, dels vad gäller attitydens objekt. Attityden i det kognitiva fallet består av ett försanthållande, medan attityden i det fiduciella fallet är tillit. Objektet för attityden är, beträffande kognitiv tro, en proposition, under det att objektet för fiduciell tro är något icke-propositionellt, vanligen en person. Testimoniell tro, slutligen, innebär enligt Carls ”att man tror att något förhåller sig på ett visst sätt, men inte därför att man skaffat sig en egen uppfattning, utan därför att man litar på någons vittnesbörd” (s. 46).

Frågan är vilken relevans Carls distinktioner har som kritik av Hedenius. Om Carls hade ansett att vissa kristna har en rent fiduciell tro på Gud, dvs. utan att ha någon kognitiv tro om att Gud existerar, så kunde uppdelningen ha relevans. Ty Carls skulle då kunna hävda, att Hedenius bara visat att *kognitiv* tro på Gud är oförnuftig och att detta inte utesluter att fiduciell tro på Gud är förnuftig. Men Carls poängterar tvärtom att fiduciell tro på Gud förutsätter kognitiv tro på Guds existens. Alternativt hade uppdelningen kunnat ha relevans om Carls ansett att vissa kristna litar på Guds vittnesmål utan att ha någon kognitiv tro om att Gud existerar. Men Carls säger tvärtom uttryckligen att man inte kan lita på någons vittnesmål om man inte tror att vederbörande existerar.

Kanske är allt Carls vill visa med sin uppdelning av olika sorters tro att Hedenius helt enkelt inte skilt mellan dessa och att hans framställning blivit tydligare om han gjort det. Om detta är Carls enda avsikt med tredelningen så tycks det dock omotiverat att göra så stor affär av den som han gör.

Men kanske har Carls trosanalys relevans på något sätt jag inte uppfattat. I så fall är det viktigt att utvärdera om analysen är rimlig. Jag ser vissa problem med den. För det första så tycks testimoniell tro inte, som Carls verkar anse, vara en *annan* sorts tro än kognitiv tro, utan snarare en *sorts* kognitiv tro. Att min testimoniella tro orsakats av någons vittnesbörd, eller att mitt skäl för min tro är att en viss källa försäkrat att det jag tror är sant, visar inte att min tro inte är kognitiv. Carls tycks ju, av citatet ovan att döma, anse att testimoniell tro utgörs av en försanthållande attityd till en proposition. Av detta borde följa att testimoniell tro är kognitiv tro (låt vara att mängder av kognitiv tro *inte* är testimoniell).

Möjligen skulle Carls svara, att han inte, som jag antagit, menar att testimoniell tro har en proposition som objekt, utan att objektet i stället är den individ, vars vittnesmål tron bygger på. Carls påpekar nämligen att man kan säga "Jag tror dig, när du säger att du är sjuk" (s. 46). Men detta grammatiska fenomen (dativ) visar inte att objektet för testimoniell tro är icke-propositionellt. Jämför t.ex. med att man kan säga "Jag tror på Gud". Tron i fråga, åtminstone förutsatt att den inte är fiduciell, är här kognitiv, och riktar sig mot propositionen att Gud existerar, trots att satsens utseende kan tyckas tyda på att objektet för min tro är en individ: Gud.

För det andra så finns det ytterligare en dubiös aspekt hos Carls redogörelse för den testimoniella tron. Han nämner, att enligt Hedenius så måste man, för att tro att p, förstå vad som menas med "p". Carls hävdar att Hedenius förbiser, att detta ofta inte gäller för den testimoniella tron. Ty man "kan på grund av någons auktoritet eller sakkunskap acceptera ordalydelsen i dennes påstående, utan att man fördenskull behöver förstå, vad personen egentligen vill ha sagt" (s. 59). Detta visar väl dock på sin höjd att jag kan tro att "p" är sann, utan att förstå meningen hos "p" – vilket inte implicerar att jag kan tro att p, utan att förstå meningen hos "p". Att implikationen inte gäller inser man om man betänker att jag kan tro att "Gud existerar" är sann även om jag är ateist, nämligen om jag misstar mig på satsens mening.

Denna insikt antyder också något problematiskt med Hedenius villkor. Det tycks som jag kan tro att Gud existerar även om jag, på grund av bristfälliga kunskaper i svenska, inte förstår vad som menas med "Gud existerar". Men tanken hos Hedenius är kanske, att jag inte kan tro att

Gud existerar, ifall jag inte förstår *det som uttrycks* med "Gud existerar", nämligen att Gud existerar. Detta är kanske korrekt.

För det tredje så är jag inte säker på att fiduciell tro inte är en sorts kognitiv tro. Jag misstänker att tillit till, säg, Gud skall analyseras som ett knippe försanthållanden om Gud. Eller åtminstone misstänker jag att fiduciell tro, liksom kognitiv tro, är en propositionell attityd, så att tillit skall förstås som ett knippe attityder (förutom försanthållanden även t.ex. önskningsar) gentemot propositioner som gäller Gud. Givetvis bör detta utredas närmare, men min poäng är inte att det är uppenbart sant att fiduciell tro är kognitiv, eller att fiduciell tro i varje fall har ett propositionellt objekt, utan att Carls tycks alltför säker på motsatsen.

Låt mig summera. Carls bok utgör inte någon riktigt djupgående kritik av Hedenius. Carls tycks anse att kristen tro, i motsats till vad Hedenius och biskoparna på dennes tid ansett, kan vara förnuftig. Men några argument för detta presenteras inte i boken, annat än ytterst skissartat. Carls kritiserar Hedenius för att inte ha skilt mellan tre sorters tro, men dels är Carls uppdelning tvivelaktig, dels har den oklar relevans gentemot Hedenius. Trots invändningarna är Carls bok överlägsen Lundborgs och Rehnmans. Carls framställning är redig, vittnar om gedigen kännedom om framför allt skolastikens undersökningar, präglas av gott filosofiskt omdöme, och är alldeles fri från uppenbara missförstånd och ogenomtänkta resonemang.

JENS JOHANSSON