

Recensioner

Religion utan gud

Ronald Dworkin. Översättning: Henrik Gundenäs
Daidalos, 2014. 159 s. ISBN 978-91-7173-431-0

Ronald Dworkin (1931–2013) var professor i juridik och filosofi vid New York University. Tidigare, 1969, efterträdde han den kände rättsfilosofen H. L. A. Hart i Oxford och hade även en professur vid University College i London. Den mest kända av hans många böcker är kanske *Taking Rights Seriously*, som kom ut 1977.

I sin sista bok, *Religion utan gud*, utgiven efter hans död, driver Dworkin tesen att även ateister kan vara religiösa. En religiös ateist är exempelvis Albert Einstein (bl.a. i dennes uppsats ”The World as I See It” från 1931). Man får också intrycket att även Dworkin själv är en religiös ateist – även om han kanske inte klart och tydligt säger det.

Faktiskt tycks han – åtminstone ibland – mena att ”alla människor har en grundläggande religiös instinkt, som har yttrat sig i olika övertygelser och känslöstämningar” (s. 136). Detta kan knappast stämma. Åtminstone om det ska tolkas så att alla människor (ibland) är religiösa i Dworkins mening, vilket framför allt innebär att man tror på objektiva värden. Han menar också själv att det finns ”naturalister”, som inte tror på objektiva värden, utan på att ”verkligheten endast består av ande och materia” (s. 143, även s. 21). Ordet ”ande” låter lite konstigt här; jag antar att det engelska ordet i Dworkins original är ”mind”, vilket snarare borde översättas med ”medvetande”.

Religiös ateism förutsätter naturligtvis att religionsbegreppet inte på förhand definieras så att det innefattar teism. Och Dworkins åsikt om vad religion är har tydligen ett visst stöd i USA:s Högsta domstol. Den har slagit fast att det finns många religioner som inte erkänner någon gud, däribland det domstolen kallar ”sekulär humanism” (s. 14). Men vad menas i så fall, närmare bestämt, med ”religion”? Dworkin ägnar en stor del av den här boken åt att förklara vad han avser.

Han håller med om att begreppet ”religion” kan definieras på lite olika

sätt, men det bör förstås inkludera vanliga teistiska religioner som kristendom, judendom och islam. Dessa innehåller vardera två komponenter, en vetenskaplig del och en värddel (s. 30). Den ”vetenskapliga” delen behöver inte vara särskilt vetenskaplig i vanlig mening, men den antas ge svar på viktiga sakfrågor om universum, människolivet och döden.

Värddelen består av minst *två fundamentala värderingar* som, enligt Dworkin, karakteriserar en religion. För det första ”att människolivet har en objektiv mening eller betydelse. Var och en har en medfödd och oavvislig skyldighet att försöka leva ett lyckat liv: detta innebär att leva livet väl, att erkänna sina etiska skyldigheter mot sig själv likaväl som sina moraliska skyldigheter mot andra”. Och dessa skyldigheter ska alltså uppfattas som *objektiva*. För det andra att universum inte bara är ett faktum, utan något som ”äger inneboende värde och skönhet” (s. 19). Termen ”inneboende” betyder nog här ungefär detsamma som ”objektivt”. Dessutom tycks Dworkin mena att en religiös person ska omfatta dessa två värderingar på ett särskilt *djupgående* sätt. ”De inbegriper hela personen. De genomsyrar tillvaron: de ger upphov till stolthet, samvetsqual och förundran. Mysteriet är en viktig del av denna förundran” (s. 20).

Eftersom de religiösa värderingarna ska vara objektiva kommer man här in på det Dworkin kallar ”värdenas metafysik”. En mycket vanlig uppfattning i sekulariserade samhällen är att objektiv sanning är något som kan finnas inom vetenskapen (och i mer vardagliga beskrivningar av faktiska förhållanden). Speciellt inom naturvetenskap och matematik kan det finnas objektiva sanningar, även om det inte alltid är så lätt att fastställa vilka de är. När det gäller moraliska och estetiska värderingar däremot anser nog många att det inte finns någon sanning alls, eller åtminstone att den ”sanning” som här eventuellt kan finnas på sin höjd kan vara subjektiv eller relativ till någon kulturell eller annan referensram. (Vi kan här använda termen ”objektiv” som motsats till både ”subjektiv” och ”relativ”. Det objektiva beror så att säga bara på sakerna själva, inte på något speciellt perspektiv på sakerna.)

Men Dworkin är alltså värderealist. Han menar i alla händelser att den religiösa inställningen innefattar en värderealistisk uppfattning och att den därmed är den oförenlig med alla former av naturalism (s. 22). Värderealismen innebär att det finns objektiva värden – eller, med andra ord, ”värdefakta” – vilket naturalismen förnekar.

Hur kan Dworkin veta att det finns objektiva värdefakta? Han påstår inte att han *vet* det, men han *tror* det – med en stark grad av övertygelse – och han menar att man även på andra områden, och speciellt inom vetenskap och matematik, aldrig kan undvika att ens uppfattningar i sista hand är grundade på tro (s. 24–25).

Enligt min mening är Dworkins resonemang om värdenas objektivitet

och om trons kunskapsteoretiska roll det mest intressanta i boken. Det är väl inte helt originellt, men Dworkin framställer det rätt bra och hans resonemang – eller liknande resonemang – tål att tänka på.

Stämmer det att alla våra uppfattningar, även inom vetenskap och matematik, i sista hand är grundade på tro? Många skulle kanske invända att våra vetenskapliga teorier inte är grundade på tro, utan på experiment och systematiska observationer av olika slag. Och att detsamma, på ett lite mer osystematiskt sätt, gäller för våra mer vardagliga uppfattningar om verkligheten.

Men Dworkin påpekar att ”experiment och observationer är tillförlitliga endast i kraft av sanningen hos de grundläggande antaganden om kausalitet och optik för vilkas bekräftelse vi behöver just vetenskapen, och inget mer grundläggande” (s. 24). Vi *tror* att det vi observerar i ett visst experiment faktiskt är sant – och vi *tror* att det vi observerar också orsakar att vi observerar det – men att vi tror det är inget bevis för att det är så. Vi försöker öka tillförlitligheten i våra observationer genom att vi själva och andra upprepar experimentet. Om alla då observerar detsamma – vilket vi i gynnsamma fall *tror* oss kunna konstatera – så *tror* vi oss ha belägg för att det vi *tror* oss observera verkligen är sant. Men det kan vi inte veta helt säkert, bland annat ”av det skälet att enighet mellan personer inte utgör någon yttre bekräftelse på något område” (s. 25). Så även om vi *tror* att enigheten är större i fråga om vetenskapliga observationer än i fråga om många värderingar, så följer det inte att det faktiskt är så. Och framför allt: även om enigheten är större, så följer det inte av detta att det finns objektiv sanning i det första fallet men inte i det andra.

Inte ens fullständig enighet kan garantera objektiv sanning. I historien finns det ju många exempel på fullständig enighet, under lång tid, om sådant som sedan har visat sig vara falskt. Om enigheten är fullständig brukar man ibland tala om ”intersubjektivitet”. Men intersubjektivitet är inte detsamma som objektivitet. Objektiv sanning är oberoende av vad olika bedömare tror, tycker eller känner. Men intersubjektivitet är tvärtom just beroende av detta.

Det påstås ibland att objektivitet implicerar intersubjektivitet – men inte omvänt – och att alltså objektivitet förutsätter intersubjektivitet.¹ Om detta vore riktigt, så skulle normer och värderingar i allmänhet inte kunna vara objektivt sanna. Men man kan ju mycket väl vara övertygad om att en viss teori är objektivt sann, trots att man tror sig veta att den är högst kontroversiell och att det kanske aldrig kommer att råda intersubjektiv enighet om den. De allra flesta ateister tror väl t.ex. att det är objektivt sant att det inte finns någon gud, trots att de inte förväntar

¹Se t.ex. sidan 11 i <http://www.vof.se/pdf/folkvett/1987-1-s11-14.pdf>.

sig någon intersubjektiv enighet om detta. De flesta ateister skulle väl tvärtom anse att intersubjektivitet är fullständigt irrelevant för ateismens objektiva sanning.

Att det ofta råder oenighet om värdeomdömen visar alltså inte att de inte kan vara objektivt sanna och falska. Det finns förstås andra argument som har ansetts visa detta, men de är enligt min bedömning inte tillräckligt starka för att vara avgörande.²

Men när det gäller empiriska observationer, så tycks vi ändå normalt anse att en sorts intersubjektivitet – mer eller mindre kvalificerad, beroende på sammanhanget – kan tas som belägg för objektiv sanning. Om alla som betraktar en viss termometer är överens om att den visar lite över 20°, så anser vi oss i praktiken berättigade att tro (även om vi *kan* ha fel) att det är objektivt sant att den visar lite över 20°. Däremot, även om alla som betraktar en tavla är överens om att den är mycket vacker, så drar vi av detta inte slutsatsen att det är objektivt sant att den är mycket vacker. Några gör kanske det, men alla gör det inte. Men detta visar inte att det inte kan vara objektivt sant att tavlan är vacker, eller mer generellt att värderingar inte kan vara objektivt sanna.

När det gäller moraliska värderingar, så är vi ofta osäkra – speciellt i fråga om enskilda handlingar – men i vissa fall är vi övertygade om att ha rätt. Exempelvis när vi tror att grymhet och lidande är dåligt eller att välbefinnande och vänskap är bra. Men hur kan vi vara berättigade att tro att vi i dessa fall har rätt? Enligt Dworkin för att vi noga har tänkt över saken och inte funnit några motargument. Eftersom grymhet är dåligt och vi tror att grymhet är dåligt, så tycks vi ha en förmåga att tro det som är sant i värdefrågor.

Dworkin skriver också: ”Vilket skäl har vi att anta att vi äger förmågan att fälla riktiga värdeomdömen? [...] Det enda till buds stående skälet – vi underkastar våra moraliska övertygelser allvarlig reflektion och finner dem övertygande. Vi håller dem för sanna, och tror oss därför om en förmåga att finna sanningen. Hur kan vi avfärda hypotesen att alla våra övertygelser om värden bara är inbördes förstärkande illusioner? [...] Vi förstår hypotesen på det enda sätt som gör den begriplig. Den gör gällande att vi inte har någon egentlig moralisk grund för något av våra moraliska omdömen. Vi motbevisar det påståendet genom att moraliskt argumentera för några av våra moraliska omdömen” (s. 23–24).

Detta är kanske inte omedelbart övertygande. Folk är ju ofta oense i moral. Men vid närmare eftertanke inser man att sådan oenighet inte kan visa att moraliska omdömen inte kan vara objektivt sanna och falska.

Anta att vi gör som Dworkin föreslår och argumenterar för ett visst

²Se Lars Bergström, *Grundbok i värdeteori*, avsnitt 5.3.

moraliskt värdeomdöme, t.ex. att löntagare inte bör betala lägre skatt än pensionärer. Vi anser då att detta omdöme är sant. Men anta att någon annan på motsvarande sätt argumenterar för att löntagare tvärtom bör betala lägre skatt än pensionärer. Det finns då två möjligheter. Antingen finner vi att detta senare argument är lika starkt som vårt eget. I så fall bör vi väl dra slutsatsen att vi (ännu) inte vet vilket av värdeomdömena som är sant. Eller också finner vi att ett av argumenten är starkare än det andra. I så fall bör vi dra slutsatsen att det starkare argumentet leder till ett sant värdeomdöme – eller, om det starkare argumentet inte är tillräckligt starkt för att vara avgörande, att vi ännu inte vet vilket av omdömena som är sant. Och i bägge fallen är det då fråga om objektiv sanning, inte bara sanning i någon subjektiv eller relativ mening. Vi argumenterar inte i moral bara för att ta reda på vad som känns bäst för oss själva eller vad vi själva (eller någon annan) tycker. Vi argumenterar för att ta reda på vad som är sant ut en opartisk eller objektiv synpunkt.

Man behöver naturligtvis inte vara religiös för att vara värderealist, dvs. för att tro på objektiva värden. Det menar säkert inte heller Dworkin. Men han menar tydligen att värderealismen hör till det mest centrala i en religiös inställning.

Vad jag hittills har sagt berör enbart första kapitlet i boken. I kapitel 2 behandlar han främst den ”vetenskapliga” delen av en religion. Bland annat menar han här att en objektiv skönhet hos en slutgiltig teori om universum kan innebära att den är nödvändig, och därmed har en förklaring (s. 95–96). Självt har jag inte blivit övertygad av detta. I kapitel 3 skriver han om religionsfrihet, som han tolkar som en rätt till etiskt oberoende. Det fjärde och sista kapitlet ägnas åt döden och odödligheten. Han menar bl.a. här att den som lever ett gott liv, ett liv som har objektiva värde, därmed har uppnått ”den enda typ av odödlighet som vi har skäl att önska oss. Det om något är en religiös övertygelse” (s. 145).

LARS BERGSTRÖM

Konrad Marc-Wogau: En livsresa från Moskva till Uppsala

Lennart Nordenfelt

Thales, 2015. 302 s. ISBN 978-91-7235-097-7

Konrad Marc-Wogau (1902–1991) var under mer än femtio år en central aktör inom svensk filosofi. Han var professor i teoretisk filosofi i Uppsala under åren 1946–1968. Mot bakgrund av hans ställning inom svensk filosofi finns det dock förvånansvärt litet skrivet om honom (jämfört med till exempel Axel Hägerström eller Ingemar Hedenius). Först nyligen har den första monografiska studien sett dagens ljus i form av Lennart