

APOLOGETIKK

- 4 **KRISTEN APOLOGETIKK I NORGE**
FØR, NÅ OG FREMOVER
Atle Ottesen Søvik
- 10 **SYNTHETIC THEODICY**
Sivert Thomas Ellingsen
- 14 **APOLOGETIKK FOR ALLMENNE SANNHETER**
Bjørn Are Davidsen
- 22 **SCIENTISME**
EN FILOSOFI UTEN FUNDAMENT
Daniel Joachim Kleiven
- 29 **FRA KIERKEGAARD TIL THOMAS AQUINAS**
INTERVJU MED HENRIK SYSE
Sivert Thomas Ellingsen
- 37 **MEININGA MED NIETZSCHE**
KRITIKK AV *MEINING?* AV JON HELLESNES
Runar Bjørkvik Mæland
- 42 **BØHN ON PREDICATION OF DIVINITY**
Sivert Thomas Ellingsen
- 46 **BOKEN *EKSISTERER GUD?* EKSISTERER IKKE**
KRITIKK AV *EKSISTERER GUD?* AV ATLE OTTESEN SØVIK & BJØRN ARE DAVIDSEN
Tomas Midttun Tobiassen
- 52 **OM TROENS BEVISELIGHET**
OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA DIVERSE VERKER AV SANKT THOMAS AQUINAS
Thomas Hanssen Rambø
- 56 **FREM FRA GJEMSELEN**
JOSEPH RATZINGER OG TRADISJONELL KRISTENDOM
Erlend Finke Owesen
- 62 **RELIGION I DEN OPPLYSTE TIDSALDER**
KRITIKK AV *MOT TIL Å LEVE* AV BJØRN HOLGERNES
Alexander Myklebust
- 66 **REISEBREV FRA OXFORD**
Johan Andreas Trovik
- 68 **UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI***
ARIANISME
- 69 **UTENFOR AKADEMIET**
- 72 **MESTERBREV**
CHRISTIAN LAINS
- 73 **MESTERBREV**
HILDE VINJE
- 74 **QUIZ**
- 75 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

10. ÅRGANG 3/2014

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, IFIKK og
Program for filosofi ved
Universitetet i Oslo.

Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

ISSN: 0809-8222
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsabonnement kr. 180 (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Sivert Thomas Ellingsen &
Ainar Petersen Miyata

Layout: Solveig Nygaard Selseth

Økonomi: Jørgen Dyrstad

Øvige redaksjonsmedl.: Conrad Bakka
Dag August Schmedling
Dramer
Sigurd Nøstberg Hovd
Runar Bjørkvik Mæland
Erlend Finke Owesen
Maria Seim
Emilie Mathilde Østerby
Strandenæs
Ole Yttri

Omslag: Nora Brech

APOLOGETIKK

Finnes Gud, eller er selve gudsbegrepet inkoherent? Er det rasjonelt å tro på Gud, eller er gudstro jevngodt med overtro? En apologet må svare på disse spørsmålene, og svare på en bestemt måte: For «apologetikk» betyr nettopp forsvar for tro eller, mer snevert, forsvar for kristen tro. Tradisjonell apologetikk har gjerne vært sentrert rundt det første spørsmålsparet. Siden middelalderen har vi hatt gudsbeviser og diskusjoner om gudsbegrepets logiske koherens. I senere tid, etter hvert som sekulariseringen av samfunnet og naturvitenskapenes suksess har bidratt til fremveksten av naturalistiske verdenssyn, har religiøse apologeter møtt nye utfordringer. Sammen med naturalisme har også en slags «omvendt apologetikk» oppstått, og mange røster argumenterer nå iherdig *mot* religion og gudstro. I dag er selv troens legitimitet som et rasjonelt fenomen under angrep, og for dem som tror på Gud, er kanskje apologetikk viktigere enn noensinne.

Med dette nummeret har vi gleden av å presentere både apologetiske tekster fra noen av Norges mest aktive apologeter, tekster som diskuterer tradisjonelle religionsfilosofiske problemer, og et knippe kritiske vurderinger av mer eller mindre apologetisk litteratur. Atle Ottesen Søvik forteller oss i artikkelen «Kristen apologetikk i Norge – før, nå og fremover» om apologetikkens status i Norge. Søvik tar til orde for at kristne apologeter bør være mer metodebevisste, og forklarer hvordan en bestemt teori om sannhet kan være et godt metodologisk utgangspunkt for intellektuelt redelig apologetikk. Bjørn Are Davidsen går i «Apologetikk for allmenne sannheter» løs på moderne, feilaktige fremstillinger av kristendom og tro, som et steg i et forsvar for apologetikken selv. I likhet med Søvik etterlyser han respekt for rasjonelle og vitenskapelige standarder når det skal drives tenkning og debatt, også når temaet er Gud og gudstro.

I «Scientisme – en filosofi uten fundament» polemiserer Daniel Joachim Kleiven mot de høyttalende filosofene og vitenskapsfolkene som går i spissen for den nyateistiske bevegelsen. Kleiven anklager disse for å forfekte *scientisme*, en posisjon han mener er fundamentløs og selvmotsigende. I «Synthetic Theodicy» argumenterer Sivert Thomas Ellingsen for at det kanskje kan finnes en løsning på det

ondens problem – hvordan (og hvorvidt) ondskap kan eksistere i en verden skapt av en allgod Gud – som er radikalt annerledes enn de som er forsøkt til nå.

Dette nummerets kritikk og debatt-seksjon har et bredt spekter av tekster. Her anmelder Tomas Midttun Tobiassen med kvass penn et ferskt eksempel på norsk apologetikk: boka *Eksisterer Gud?* av ovennevnte Søvik og Davidsen. En bok med et beslektet tema, men en mer filosofihistorisk tilnærming – *Meining? Religionskritikk hos Nietzsche og Garborg* av Jon Hellesnes – anmeldes av Runar Bjørvik Mæland. I tillegg anmelder Alexander Myklebust *Mot til å leve: Et møte med Paul Tillichs tanker og tro* av Bjørn Holgernes, som beskriver den tyske tenkerens forening av eksistensfilosofi og kristen teologi. I «Bøhn on Predication of Divinity» peker Ellingsen ut det han mener er et problem i Einar Duenger Bøhns forsvar av den kristne treenighetslærens logiske koherens, og foreslår deretter en løsning på Bøhns vegne.

Ellingsen har også hatt en lengre samtale med Henrik Syse, som du kan lese i «Fra Aquinas til Kierkegaard». Her snakker Syse om viktigheten av den religiøse opplevelse og om apologetikkens rolle, og om hva en kristen i en moderne verden kan lære av filosofer som Thomas Aquinas og Søren Kierkegaard. Det passer dermed godt at vi i denne utgaven også kan presentere en oversettelse av utdrag fra Aquinas' tanker om hvordan man kan drive trosforsvar. Thomas Hanssen Rambø har valgt ut og oversatt disse presise og tankevekkende stykkene fra en av historiens største apologeter og filosofer.

Erlend Finke Owesen trekker Joseph Ratzinger *Frem fra gjemselen*. For selv om Ratzinger nå er kjent som pave Benedikt XVI, er han etter Owesens mening likevel underkjent som teolog og filosof. Som vanlig byr vi også på reisebrev – denne gangen fra Oxford – og et *Utdrag fra den Leksikryptiske Encyklopedi* som omhandler den tidlige kristne teologen Arius og hans kontroversielle teorier om Jesu natur. Sist, men ikke minst tar vi en tur *Utenfor Akademiet*, der vi denne gangen blant annet får høre om C.S. Lewis' aversjon mot avskjeder og Kurt Gödels jakt på kontradiksjoner i den amerikanske grunnloven.

Les vel!

Sivert Thomas Ellingsen
& Ainar Petersen Miyata,
redaktører

KRISTEN APOLOGETIKK I NORGE

FØR, NÅ OG FREMOVER

Av Atle Ottesen Søvik

Denne artikkelen begynner med et overblikk over kristen apologetikk i Norge før, nå og fremover. Deretter presenteres metodiske refleksjoner som finnes i mer avansert kristen apologetikk i dag, med særlig fokus på én bestemt tilnærming inspirert av den tyske filosofen L.B. Puntel. Med kristen apologetikk menes forsvar av kristen tro – da først og fremst det proposisjonelle innholdet i kristendommen, selv om noen også forsvarer kristen tro med at det gir et rikere, bedre eller mer meningsfullt liv. Slikt forsvar kan skje på flere måter, og en viktig forskjell er om det foregår på en selvkritisk måte eller ikke. Mye av det som har gått under navnet apologetikk i Norge, har i mange tiår foregått på en måte der man tvholder på det man mener er sant i utgangspunktet, og så gir mange argumenter for kristendom og mot alternativer, mens alle argumenter mot kristendom eller for alternativer forbigås i stillhet. En slik apologetikk har virket uredelig og gitt apologetikken et dårlig rykte og også innad i kristne kretser. Dette er en viktig grunn til at det finnes få apologetiske bøker utgitt av teologer i Norge de siste femti årene.¹

De siste ti årene har det derimot vært en stor vekst i apologetisk litteratur og debatt. Det er flere grunner til det, men to viktige grunner er 11. september 2001 og Internett. Etter 11. september startet en ny bølge med ateistisk litteratur (Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens, Sam Harris, Michel Onfray, Victor Stenger, Richard Carrier mfl.), som provoserte frem kristen respons (William Lane Craig, Keith Ward, Richard Swinburne, Alister McGrath mfl.). På grunn av Internett spres nå tankeinnholdet i bøker på mange nivåer og er enklere tilgjengelig slik at man kan delta i debatten uten å lese hele bøker.

Også på norsk jord har det vært stor vekst i bidragene på bokfronten, som for eksempel Espen Utaker, *Tro og vitenskap: Sammenheng eller sammenstøt?* (2006); Oskar Skarsaune, *Skaper-koden: Har moderne naturvitenskap knekket den?* (2008); Bjørn Are Davidsen, *Svar på tiltale: Nye ateister – Gamle anklager – Gode grunner for tro* (2012) og Atle Ottesen Søvik og Bjørn Are Davidsen, *Eksisterer Gud? En drøfting av argumenter for og mot* (2013).² I tillegg kommer aktive nettsteder og blogger – som damaris.no og trotilvil.no, og bloggene til Bjørn Are Davidsen og Hallvard Jørgensen – og tidsskriftet *Theofilos*. Selv om det fortsatt finnes apologetikk av flere typer, er den innholdsmessig

utvidet slik at det nå finnes mer apologetikk kjennetegnet av selvkritikk og metodisk bevissthet. Et eksempel er boken *Eksisterer Gud?*, som jeg er medforfatter av. Her tas det opp argumenter både for og mot Guds eksistens, og i blant konkluderes det med at et argument for Guds eksistens er dårlig, eller at et argument mot Guds eksistens er godt og altså

taler mot Guds eksistens. Like fullt konkluderer boken som helhet med at det er sannsynlig at Gud eksisterer.³

Dette reiser spørsmålet om grenseoppgangen mellom apologetikk og religionsfilosofi. Religionsfilosofi skal være sannhetssøkende, selvkritisk og metodisk bevisst. Men dersom en religionsfilosofisk drøfting konkluderer i Guds favør, fungerer den som forsvar for religion og dermed som apologetikk. Hvis sannhetssøken er det viktigste, er det religionsfilosofi, mens hvis religionsforsvar er det viktigste, er det apologetikk. Allikevel vil det være flytende overganger her, særlig siden man kan være drevet av ubevisste motiver. En interessant anomali er diverse artikler av filosof Einar Duenger Bøhn som forsvarer klassisk treenighetslære og tonaturlære som logisk konsistente doktriner uten at Bøhn

**Hvis sannhetssøken
er det viktigste, er det
religionsfilosofi, mens
hvis religionsforsvar
er det viktigste, er det
apologetikk.**

selv forsvaret gudstro (Böhn 2011, Böhn 2012).

Som religionsfilosof nøler jeg ikke med å kalle boken for sannhetssøkende religionsfilosofi. Den er fagfelleverd, utgitt på Cappelen Damm Akademisk, og brukes som pensum på diverse læresteder, for eksempel Universitetet i Agder. Like fullt er den skrevet av kristne forfattere som forsvaret Guds eksistens, og den har blitt kalt for apologetikk i ulike medier. Man kan definere apologetikk slik at religionsforsvar som er selvkritisk eller metodebevisst faller utenfor. Da vil all apologetikk per definisjon bli dårlig, og det virker urimelig. Jeg bruker derfor en vid definisjon av apologetikk som trosforsvar i denne artikkelen, fordi poenget er å gi en bred presentasjon av hva som rører seg av kristent trosforsvar i Norge for tiden.

I dette brede bildet finnes fortsatt en del typisk apologetikk med lite eller ingen selvkritikk. Den kjennetegnes typisk av kritikk mot evolusjonslæren, og her finnes for eksempel diverse bøker utgitt på Hermon forlag (f.eks. Årikstad, Lianes og Årikstad-Nilsen 2014) eller fra Origomiljøet rundt Peder Tyvand, som forsvaret intelligent design (Tyvand 2009).

Når det gjelder metodebevisst apologetikk, er det ulike trender hos dagens apologeter. Noen aktive debattanter, som Hallvard Jørgensen eller Daniel Joachim Kleiven, er sterkt inspirert av aristotelisk metafysikk i sin tilnærming til apologetikken. Espen Ottosen tar mastergrad i filosofi nå og utforsker ulike filosofiske tilnærminger. Andre, som Søvik og Davidsen, lener seg tungt på den tyske filosofen Lorenz B. Puntel. Også Gunnar Innerdal, som i 2012 skrev en fagfelleverdert artikkel til forsvar for apologetikk, lener seg tungt på Puntel (Innerdal 2012).

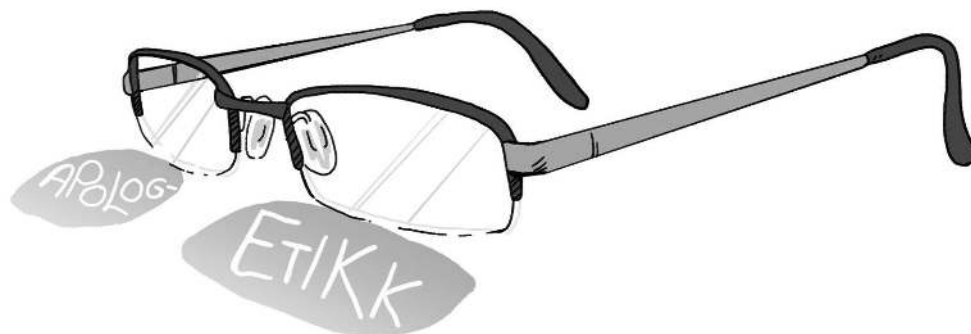
Siden mange ikke kjenner særlig til apologetikk og kanskje tviler på om det er mulig med en rasjonell tilnærming til spørsmålet om Gud i det hele tatt, tenkte jeg å bruke resten av artikkelen til å eksemplifisere en type metodebevissthet man finner i apologetisk tenkning i Norge i dag. Jeg skal da presentere deler av sannhetsteorien til Lorenz B. Puntel, som er en koherensteori om sannhet. Teksten nedenfor bygger på hans bøker *Wahrheitstheorien in der Neueren Philosophie* (1978/1993), *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit* (1990), *Struktur und Sein* (2006), og *Sein und Gott* (2010).⁴ *Struktur und Sein* ble i 2011 kåret til viktigste

bok innen metafysikk de siste fem år av The Metaphysical Society of America.

Koherens forstås i denne teorien som et begrep med tre aspekter. Det første er konsistens, som betyr motsigelsesfrihet (en selvmotsigelse er å si både p og ikke-p samtidig og med henblikk på det samme). Det andre aspektet er omfang, som har å gjøre med antall elementer som blir integrert i teorien. Dette kriteriet viser at koherens her ikke bare handler om at en teori er internt konsistent, men at en teori må integrere mest mulig data for å være mest mulig koherent. Det tredje aspektet er sammenknytning, og har å gjøre med relasjonen mellom elementene i en teori. Teorien er mer koherent jo flere og tettere sammenhenger det er mellom elementene. Det kan dreie seg om mange slags sammenhenger, fra tette deduktive sammenhenger til løsere induktive. Teorien er mer koherent når sammenhengene er mer detaljerte, finkornede og presise.

Konsistens er et enten-eller-spørsmål, for enten er en teori konsistent eller ikke. Omfang og sammenknytning tillater grader, siden det kan være flere elementer og flere og tettere forbindelser mellom elementene. Av denne grunn kan en teori være mer koherent enn en annen.

Hva er sannhet? I følge Puntel fanger Tarski kjernen i hva folk flest intuitivt mener med sannhet da han ga følgende definisjon: «En sann setning er en setning som sier at noe forholder seg slik og slik, og det faktisk forholder seg slik.» Men hva betyr så det? I sin sannhetsteori skjelner Puntel mellom tre typer entiteter som kan være sanne, såkalte sannhetsbærere. De tre sannhetsbærerne er en ytring (av en setning), en setning, og en proposisjon. Disse står i et hierarkisk forhold, fordi ytringen er sann i kraft av at setningen er sann, og setningen er sann i kraft av at proposisjonen er sann – men ikke omvendt. Det betyr at proposisjonen er den fundamentale sannhetsbæreren. Men hva



Illustrasjon: Jostein Fyllingen

er en proposisjon, og hva betyr det at en proposisjon er sann?

En proposisjon er det en setning uttrykker. Setningen uttrykker et saksforhold. Når en proposisjon er sann er den identisk med et faktum. Dette kan synes rart, siden folk flest er vant til å tenke på proposisjoner på den ene siden som noe (semantisk) i sinnet, mens fakta på den annen side er noe (ontologisk) i verden. Men Puntel forstår semantikk og ontologi som to sider av samme sak. For å skjønne hvordan dette henger sammen må vi se nærmere på noen detaljer i Puntels ontologi.

Etter Kant har mange skilt mellom verden *für mich* og *an sich*, og sett på dette som et uoverstigelig gap. Men Puntel avviser forestillingen om et gap mellom språk og tanker på den ene siden og verden på den andre siden. Han forstår verden som fundamentalt uttrykkelig, og da må det også være noe som kan uttrykke det, nemlig språk.

Språk er motparten til verdens uttrykkelighet. «Språk» skal her ikke forstås som et bestemt naturlig språk, men som et semiotisk system med uendelig mange uttrykk. Når slikt språk er strukturert syntaktisk, semantisk og ontologisk kan det uttrykke verden, hvilket betyr at det er et én-til-én-samsvar mellom semantiske og ontologiske strukturer. Når språk forstås slik, sier Puntel at verden er språkavhengig. Tilgang til verden er fullstendig mediert gjennom språk. Hvis du sier at verden er uavhengig av språk, uttrykker du om verden at den ikke kan uttrykkes, og det er en selvmotsigelse. De «subjektive» tanker og språk og den «objektive» verden er poler innenfor samme språkavhengige dimensjon; det er ikke noen uoverstigelig kløft mellom dem.

Hvordan forstår så Puntel denne språkavhengige verden? Puntel er enig med den tidlige Wittgenstein i at verden ikke består av ting, men av fakta. Et *faktum* er det som er tilfelle – et saksforhold. Verden består av saksforhold, eller med andre ord: Verden består av sanne proposisjoner. Hvordan kan det være tilfelle? Alle fakta i verden – som partikler, bølger, krefter, eller alkens saksforhold – er strukturer. *Strukturer* er differensierte og ordnede sammenhenger mellom deler. *Deler* er karakterisert av irrefleksivitet (en «del» er ikke en del av seg selv), asymmetri (hvis A er en del av B, er ikke B en del av A), og transitivitet (hvis A er en del av B, og B en del av C, er A en del av C). Puntel mener at fakta er de eneste bestanddeler i verden, og at hver av disse er en struktur. De enkleste strukturene er nullstrukturer, som bare strukturerer seg selv. Disse kalles enkle primære strukturer. Disse enkle primære strukturer kan kombineres til en konfigurasjon av enkle primære strukturer og blir da en kompleks primær struktur. Disse kan igjen kombineres

til nye konfigurasjoner av komplekse primære strukturer. Verden består av strukturer, og språk er strukturer. Det er den systematiske filosofiens oppgave å bringe disse to dimensjonene i overensstemmelse, for når de er det kommer verdens sanne struktur tydelig til uttrykk. Bare gjennom språkets strukturer kan være bli forstått.

Hvordan skjer dette? Et fundamentalt faktum om språk er at de lingvistiske størrelsene i språket krever bestemmelse. Språket bestemmer semantisk sine egne størrelser, og dette skjer internt i språket. Når en proposisjon er fullt bestemt er den sann, og da er den identisk med et faktum. Det den siste setningen betyr er at når en setning er fullt bestemt, er dens plass i verden avklart, og da er dens plass i verden et faktum. Full bestemmelse betyr å eksplisitt identifisere en entitet i den semantiske dimensjonen (proposisjonen) med en entitet i den ontologiske dimensjonen (faktumet). Dette kan minne om korrespondanseteorien om sannhet, men i vanlige korrespondanseteorier er det ofte uklart hvordan korrespondansen er å forstå. Hos Puntel derimot er korrespondansen å forstå som identitet. Dette kan gjøres koherent siden verden bare består av fakta, så med dette har Puntel en eksplisitt teori om relasjonen mellom språk og verden. Fakta er ontologiske strukturer, men de kan bare begripes gjennom språk. Puntels teori er da en koherente teori om sannhet til forskjell fra en korrespondanseteori fordi en proposisjon ikke blir sann i kraft av en samsvarsrelasjon med en virkelighet utenfor språket, men proposisjonen blir sann av at den kan integreres i verden.

Betyr så dette at mennesker vilkårlig konstruerer verden? Nei, Puntel mener erfaring er viktig når det kommer til å forstå verden. Verden presenterer seg som det store datum for filosofien, tilgjengelig kun i kraft av å være prestrukturert. Filosofiens oppgave er å forstå, forklare og artikulere denne verden så presist og adekvat som mulig. I denne jobben er naturlige språk nødvendigvis filosofiens utgangspunkt, men de er veldig upresise. Filosofiens oppgave er så å gjøre naturlig språk mer koherent og presist. Puntel hevder at dette kan gjøres også med religiøst språk – i det minste med kristendommen, siden den presenterer en teori om verden.

Puntel kaller sin ontologi en *konfigurasjonsontologi*. Han er veldig kritisk til substansontologi i alle former, siden de har samme grunnproblem: Substansen er en uforståelig entitet. En substans forstås oftest som et substratum for attributter (egenskaper og/eller relasjoner), men når attributtene fjernes er det som gjenstår (substansen) uforståelig. I Puntels alternative ontologi er hvert enkelt primærfaktum (de grunnleggende størrelsene) bestemt

av et nettverk av relasjoner og/eller funksjoner. Dette betyr at i Puntels ontologi er relasjonene mer grunnleggende enn substansene, mens det motsatte er tilfellet i substansontologi.

Syntaktisk sett har vestlige språk en subjekt-predikat-form som reflekterer substansontologi, siden subjektet med sine predikater tilsvarer en substans med sine attributter. Puntel mener at filosofisk språk burde syntaktisk reflektere en alternativ ontologi ved å bruke formen «Det forholder seg slik at saksforhold x finner sted på plass p til tid t». Dette er en form for språk som baserer seg på den sterke versjonen av kontekstprinsippet – at ord får sin mening bare i konteksten av en setning – til forskjell fra komposisjonsprinsippet, der setningen får sin mening fra delene av setningen. Like fullt bruker Puntel subjekt-predikat-formen (og det gjør jeg også), men da bare som en nyttig forenkling i forhold til setninger uten subjekt og predikat. Med denne alternative måten å strukturere språk på har Puntel fått ontologi, semantikk og syntaks til å henge sammen på en presis måte.

Hva er forholdet mellom substansontologi og Puntels egen ontologi? Puntel ser på substansontologi som en grovkornet ontologi, mens hans egen ontologi uttrykker en mer finkornet sannhet. Substansen – eller objekter og deres attributter i substansontologi – må forstås som forkortede setninger som uttrykker primærproposisjoner og konfigurasjoner av proposisjoner i Puntels ontologi. Det det betyr for en substans å «ha» et attributt, er at attributtet er en del av en konfigurasjon.

I Puntels sannhetsteori er ikke subjektet primært. Subjektet er en del av verden, og det samme gjelder subjektets perspektiv på verden. Perspektivet til et subjekt kan formuleres som noe som er tilfelle. For eksempel: Det er tilfelle fra perspektivet til subjekt S at S vet at p. «Perspektiv» blir da det samme som «teoretisk rammeverk» i Puntels ontologi. Nå mener Puntel at sannhet er relativt til teoretiske rammeverk. Betyr det at han er en relativist? Han er ikke en ontologisk relativist, altså en som avviser at sannheten er én, for han tror at noe kan være sant i alle teoretiske rammeverk. Men han kan kalles for en epistemisk relativist, altså en som mener at menneskelig tilgang til sannheten er avhengig av perspektiv eller teoretisk rammeverk. Puntel tror nemlig ikke at mennesker vil nå den endelige sannhet eller kunne avgjøre noe som endelig sant innen alle teoretiske rammeverk. Men han mener at begrepet om absolutt sannhet er forståelig og fungerer som en regulativ idé som forklarer hva absolutt sannhet er og hvilken rolle koherens har.

Puntel identifiserer universell koherens med den uni-

verselle struktureringen av væren. Å forstå noe er å plassere det innenfor denne struktureringen, og en proposisjon er sann når den har blitt gitt sin rette plass. Dette er hvordan sannhet blir definert med referanse til koherens, og det er slik koherens fungerer som et kriterium på sannhet, for jo mer koherent en teori er, jo mer sannsynlig er det at den er rett strukturert.

Tarskis definisjon om at «en sann setning er en som sier at det forholder seg slik og slik og det faktisk forholder seg slik og slik» gjør med rette saksforhold fundamentale. Puntels ontologi forklarer det lille ordet «faktisk» som utgjør forskjellen på første

og andre del i Tarskis definisjon: En sann setning er en som sier at det forholder seg slik og slik, og det er fullt bestemt at det forholder seg slik og slik.

Denne ontologien utelukker naturligvis ikke at det kan komme en ny og mer koherent teori. Men meg bekjent er dette inntil videre den mest koherente ontologien. Så langt har jeg dermed sagt at koherens er et godt sannhetskriterium. Men hvordan kan det anvendes på Gud?⁵

I vitenskapen er det mange ting man ønsker å teste som man ikke har direkte tilgang til, men som kan testes ut fra de implikasjonene man trekker av teorien. I fysikken kan nevnes Big Bang, strengene i strengteori eller multiverset (tanken om at det finnes univers utenfor vårt). Når man tester slike ideer, må man både spørre om ideen i seg selv er konsistent, og prøve å utlede konsekvenser av den for å undersøke om de henger sammen med hverandre og med andre data man regner for sanne.

På lignende måte som fysikerne spør om deres teorier er konsistente og gir koherente utledninger, bør man spørre om ideen om Gud er konsistent, om det som kan utledes av gudstroen er koherent, og hvor koherent det er med andre data vi regner for sanne. Har for eksempel Gud åpenbart noe som sier noe direkte om verden, og kan det testes? Hvis en religiøs retning sier at Gud har spådd verdens undergang i år 2012, er det et problem for den i 2013. Gjennom religionshistorien har mange religioner sagt at deres Gud er den sterkeste og passer på sitt folk, noe som har fått mange til å miste troen når et folk med en annen gud beseiret dem (selv om de sterkest troende har

På lignende måte som fysikerne spør om deres teorier er konsistente, og gir koherente utledninger, bør man spørre om ideen om Gud er konsistent, om det som kan utledes av gudstroen er koherent, og hvor koherent det er med andre data vi regner for sanne.

omtolket det til straff eller noe slikt). På samme måte vil man kunne utlede at hvis Gud er god og allmektig, skulle man tro at det ikke var noe vondt i verden. Hvis Gud vil vi skal be om at noe skal skje, kan han handle i verden, og da må fremtiden være åpen, og så videre. Merk likevel at det å utlede en implikasjon er en vanskelig jobb, siden de færreste implikasjoner følger med logisk nødvendighet.

Det er selvsagt lettere for en fysiker å teste en fysisk ting som oppfører seg lovmessig og repeterbart enn det er å teste påstander om Gud, som er ikke-fysisk og har fri vilje. Også fysikeren kan ha problemer med å teste teorier som Big Bang, strenger og multiverset, og andre forskere møter problemer når det gjelder historiske påstander eller påstander om mennesker, noe som det heller ikke er enkelt

Svaret er at det ikke er et uoverstigelig skille mellom Gud på den ene siden og språk og tanke på den andre siden. Det er faktisk selvmot-sigende å hevde at det er et slikt skille.

å forutsi eller å teste på måter som kan repeteres. Forutsigelser og repeterbare tester passer derfor ofte bedre i fysikken fordi fysikere i større grad jobber med ting som oppfører seg lovmessig og repeterbart, uten egenvilje. Da

veier det heller ikke tungt om en fysiker kritiserer andre forskere for ikke å ha frembrakt forutsigelser eller repeterbare tester hvis de forsker på objekter hvis atferd ikke kan forutsies eller underlegges repeterbare tester. Hvis Gud finnes, er han fri, allmektig og ikke-fysisk, og kan derfor ikke underlegges tester som kan repeteres eller forutsiges, men det betyr ikke at Gud ikke finnes. Mange ting kan eksistere uten å kunne testes på en måte som lar seg repetere. Det kan godt være det finnes eksempler på «kjærlighet ved første blick» uten at vi noen gang vil kunne få testet det i et laboratorium.

Likevel går det langt på vei an å teste en teori om Gud ut fra hvor koherent den er. For eksempel er det slik at hvis Gud har skapt verden, kan man forvente at verden har en begynnelse i tid og er velordnet og tilpasset for liv. Hvis Gud er kjærlighet og har skapt mennesket for at Han skal ha fellesskap med dem, kan man regne med at han har åpenbart seg. Hvis Gud har åpenbart seg, kan man regne med å finne en troverdig åpenbaringskandidat. Hvis Gud er personlig, regner vi med at man kan kommunisere med Gud. Hvis Gud er god, regner vi med at verden er god. Slik fortsetter det. Det kan ikke foretas noen endelig test, for også når det gjelder koherenskriteriet, kan det komme en ny og ukjent teori i fremtiden som er enda mer koherent

enn dem som finnes nå, og mange tilsynelatende motsetninger kan oppløses med en distinksjon. Koherenskriteriet er likevel det beste kriteriet for å diskutere spørsmålet om Guds eksistens.

Mot dette kan man innvende at Gud er hinsides menneskers språk og fornuft. Men stemmer det? Før det kan svares, må spørsmålet presiseres, og det er to viktige poenger som må avklares for å forstå hvordan disse tingene henger sammen. Det første er at det må skjelnes mellom på den ene siden hva menneskers tanker og menneskers språk kan tenke og uttrykke i dag, og på den andre siden hva det er mulig å tenke og uttrykke i språk generelt, inklusive i fremtiden. Språket utvikler seg hele tiden, nye tanker oppstår hele tiden, og både språk og tanke har en fantastisk evne til å gripe og uttrykke virkeligheten. Det andre poenget er at vi må avklare om det for tanken er et uoverstigelig skille mellom Gud på den ene siden og tanke og språk på den andre siden. Jeg spør altså ikke om menneskers språk og tanke i dag kan begripe og uttrykke Gud, men om det er umulig for språk og tanke noen gang å kunne begripe og uttrykke Gud. Kan det å forstå og uttrykke Guds vesen være et ideal for oss selv om vi ikke er der i dag, eller er det et mål som er umulig å nå, og som derfor like gjerne kan gis opp?

Svaret er at det ikke er et uoverstigelig skille mellom Gud på den ene siden og språk og tanke på den andre siden. Det er faktisk selvmotsigende å hevde at det er et slikt skille. Alt virkelig kan uttrykkes språklig, selv om ingen språk i dag faktisk kan uttrykke alt som er virkelig. Hvis du sier at det finnes noe virkelig som ikke kan uttrykkes språklig, hva betyr det da at det er «virkelig» i det hele tatt? For bare det å si at noe er virkelig, er jo allerede å uttrykke noe språklig om det. Med en gang du begynner å svare på det spørsmålet, uttrykker du det virkelige språklig. Hvis du sier at det finnes en Gud på den andre siden av et stort skille mellom Gud og språket, har du allerede sagt masse om Gud og hans forhold til oss. Det er umulig å snakke om eller tenke på en Gud bortenfor språk og tanke i det hele tatt, selv om vi altså kan tenke oss at Gud sprenger alt det vi mennesker faktisk har sagt og tenkt til nå.

Er da språk om Gud å forstå bokstavelig, symbolsk, analogt? I tråd med Puntels ontologi forstår jeg språk om Gud som noe som kan bestemmes mer og mer langs en skala. Ingen begreper er fullt avklart overfor alt annet, men de utforskes og presiseres ut fra ny kunnskap og nye modeller i alle vitenskaper. Ord som brukes om Gud, kan være ganske presise og bestemte (Gud som metafysisk nødvendig betingelse for det som eksisterer), mer analoge (Gud som personlig) eller ganske symbolske (Gud som

far). Den systematiske teologien jobber med å forstå begrepene nærmere og bestemme dem bedre, for eksempel: På hvilke måter er Gud som person lik mennesket som person, og på hvilke måter forskjellig? Også i andre vitenskaper kan man på mer grunnleggende nivå ha uklare begreper man prøver å forstå og bestemme nærmere. For eksempel kan vi spørre på hvilke måter en elementærpartikkel er å forstå som en partikkel, og på hvilke måter den er forskjellig fra andre partikler. Hva betyr det at den har spinn eller farge (altså ikke bare hvilken konsekvens det har i ligningene, men hvorfor og hvordan det har slik konsekvens)? Hvordan kan noen elementærpartikler være bærende av tiltrekkende krefter?

Den hele og fulle sannheten er et ideal vi ikke har forstått eller uttrykt, men det er et ideal som vi må forutsette for å kunne diskutere meningsfullt om noe er sant i det hele tatt, og for å kunne begrunne at én teori er bedre eller dårligere enn en annen. På samme måte som den hele og fulle sannheten generelt er et ideal å strekke seg etter, er også sannheten om Gud et ideal vi kan strekke

oss etter. Tanker og språk kan videreutvikles og uttrykke virkeligheten bedre – jamfør den fantastiske fremgangen filosofi, matematikk, vitenskap og språk har hatt i løpet av vår korte historie. Kristne har i tillegg ekstra grunner til å tro at Gud kan forstås et godt stykke på vei, siden de tror at Gud har skapt oss i sitt bilde og åpenbart seg for oss. Vi kan altså si en del om Guds egenskaper selv om vi ikke dermed har bestemt Gud fullt ut, men vi strekker oss stadig etter å bestemme ham nærmere og forstå ham bedre. Slik er det egentlig med alt. Det er ingen ting eller mennesker vi har forstått fullt ut. Vi vet ikke alt som er sant om noe eller noen, men noe vet vi mye om, annet vet vi mindre om, og så har vi sannheten som et mål vi nærmer oss gradvis. Gitt denne tilnærmingen til spørsmålet om Guds eksistens, er det et spørsmål som lar seg diskutere rasjonelt.

På samme måte som den hele og fulle sannheten generelt er et ideal å strekke seg etter, er også sannheten om Gud et ideal vi kan strekke oss etter.

NOTER

¹ Blant de få eksemplene kan nevnes Mæland (1981) og Rise og Thorbjørnsen (1984).

² Andre eksempler Davidsen (2010), Andersen (2010) og Ottosen (2014).

³ Boken er for øvrig anmeldt av Tomas Midttun Tobiassen i dette nummeret. Red. anm.

⁴ Presentasjonen bygger i stor grad på kap 3.1 i min doktoravhandling *The Problem of Evil and the Power of God* (Søvik 2009).

⁵ Den følgende teksten bygger i stor grad på Søvik og Davidsen (2013:34–40).

LITTERATUR

- Andersen, M.D. 2010, *Troverdig tro*, Luther, Oslo.
- Bøhn, E.D. 2011, «The Logic of the Trinity», *Sophia* 50:3, 363–374.
- . 2012, «The Logic of the Incarnation», i Andrew Schumann (red.) *Logic in Orthodox Christian Thinking*, Ontos Verlag, Heusenstamm.
- Davidsen, B.A. 2010, *Da jorden ble flat: Mytene som ikke ville dø*, Luther, Oslo.
- . 2012, *Svar på tiltale: Nye ateister – Gamle anklager – Gode grunner for tro*, Lunde, Oslo.
- Innerdal, G. 2012, «Troens troverdighet», *Teologisk tidsskrift* 1:4, 419–436.
- Mæland, J.O. 1981, *Ingen unnskyldning: Kristent trosforsvar i Bibelen, i historien, og i dag*, Lunde, Oslo.
- Ottosen, E. 2014, *Hvorfor skriver ikke Gud på himmelen? Litt om min tvil, mest om min tro*, Lunde, Oslo.
- Puntel, L. B. 2010, *Sein und Gott: Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- . 2006, *Struktur und Sein: Ein Theorienahmen für systematische Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- . 1990, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*. Grundlagen der Kommunikation und Kognition, de Gruyter, Berlin.
- . 1993, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: Eine kritisch-systematische Darstellung*, 3. utg, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Rise, S. og Thorbjørnsen, S.O. (red.) 1984, *Når troen anklages: Bidrag til et forsvar*, Land og kirke/Gyldendal, Oslo.
- Schumann, A. (red.) 2013, *Logic in Orthodox Christian Thinking*, Ontos Verlag.
- Skarsaune, O. 2008, *Skaper-koden: Har moderne naturvitenskap knekket den?*, Avenir, Oslo.
- Søvik, A.O. 2009, *The Problem of Evil and the Power of God* (doktoravhandling), Unipub/UiO, Oslo.
- og Davidsen, B.A. 2013, *Eksisterer Gud? En drøfting av argumenter for og mot*, Cappelen Damm Akademisk, Oslo.
- Tyvand, P.A. 2009, *Darwin 200 år – En festbrems*, Forlaget Origo, Herning.
- Utaker, E. 2006, *Tro og vitenskap: Sammenheng eller sammenstøt?*, Lunde, Oslo.
- Årikstad, A., Lianes J. og Årikstad-Nielsen, J.S. 2014, *Skapelse og/eller evolusjon: Hva sier Bibelen?*, Hermon, Kjeller.

SYNTHETIC THEODICY

By Sivert Thomas Ellingsen

In this article, I raise the possibility that a particular species of solution to the problem of evil may be impossible for humans to give in practice, even if such a solution should exist. After surveying the problem in its various forms and the proposed solutions to it, I identify a shared assumption of many or all of these proposed solutions. I then argue that this assumption has not been adequately defended and is possibly false, and consider what implications its falsehood would have for debates about the problem of evil.

Then Job answered the Lord and said: “I know that You can do everything, and that no purpose of Yours can be withheld from You. You asked, ‘Who is this who hides counsel without knowledge?’ Therefore I have uttered what I did not understand, things too wonderful for me, which I did not know.”

Job 42:1–3

THE PROBLEM OF EVIL AND THEODICY: A SURVEY

The problem of evil is, roughly, the question of whether the existence of evil and suffering in the world is compatible with the existence of an all-good, all-knowing, and all-powerful creator God.¹ Intuitively, there is an inconsistency here, based on the following premises:

- (1) An all-powerful being could create a world without evil.
- (2) An all-good being has an overriding reason² not to create a world with evil in it.
- (3) An all-knowing being, if it can perform a certain action and has an overriding reason to perform that action, knows that it can perform and has an overriding reason to perform that action.
- (4) Any being, if it can perform an action, has an overriding reason to perform that action, and knows that it can perform and has an overriding reason to perform that action, will perform that action.
- (5) A creator God, if such there be, did create the world.

From these premises, it follows that

- (6) an all-good, all-knowing, and all-powerful creator God, if such there be, did create the world without evil in it.

But clearly

- (7) there *is* evil in the world,

so, by (5) and (7),

- (8) a creator God, if such there be, created the world with evil in it.

Therefore, by (8) and (6),

- (9) a creator God, if such there be, both did and did not create the world with evil in it.

The problem of evil comes in two varieties. The *logical* problem is the question of whether the existence of evil is *logically* compatible with the existence of God. The *probabilistic* problem is the question of whether the existence of evil makes the non-existence of God more likely than not, even if there should be no logical inconsistency between the two. While the above exposition is slanted towards the logical problem, it can also be adapted to the probabilistic version. A probabilistic inconsistency may for present purposes be defined as something whose negation is provable in the probability calculus, given all the actual probabilities that obtain. (Thus, e.g., given the fact that the probability of throwing any particular side of a particular fair die is 1/6, it is a probabilistic inconsistency that the probability of throwing the same side two times in a row is lower than the probability of consecutively throwing two different sides.) We can now redefine the probabilistic problem as the question of whether the co-existence of God and of evil

constitutes a probabilistic inconsistency.

Many strategies have been pursued in arguing that the problem of evil is not a problem for theism. One strategy is to flat-out deny the existence of evil – that is, to deny (7) – thus blocking the contradiction we just derived. (This may seem a hopeless track, yet Augustine is arguably one author who has pursued it. In *The City of God*, he argues, roughly, that evil is merely the absence of good, and therefore does not *exist* in the relevant sense. I mention this strategy only to set it aside; it will not be relevant to the rest of this article, and I will henceforth assume that evil *does* exist in the relevant sense.)

Another strategy is what I will call *theodicy*.³ Theodicies do not deny the existence of evil, but instead try to show that its existence is not incompatible with the existence of God. They must therefore deny one of the first five premises. Theodicies typically take aim at premise (2) of the argument. While they do not usually deny that God has a *reason* for not allowing the existence of evil – that, after all, would seem to follow from His all-goodness – they tend to deny that this reason is *overriding*. The thought is that God allows evil to exist because its existence is required by the existence of a greater good that outweighs it. Thus, for example, Thomas Aquinas famously writes that, “[It] is part of the infinite goodness of God, that He should allow evil to exist, and out of it produce good” (*Summa Theologiae*, Question 2, Article 3; Blackfriars translation). In other words, God’s reason for not allowing evil is outweighed by a stronger reason for allowing it, and theodicies typically try to describe this reason.

Positive theodicies, which arguably include the theodicies offered by Leibniz in the *Theodicée* and by Thomas Aquinas in Question 2, Article 3 of the *Summa Theologiae*, try to give God’s *actual* reason for allowing the existence of evil. *Negative theodicies*, like that offered by Alvin Plantinga (1977), aim merely to give a counterexample to the alleged inconsistency, describing a scenario in which evil coexists with God, without claiming that the scenario corresponds to the actual world.

SYNTHETIC THEODICY

Traditional theodicies are what I call *analytic* theodicies, for reasons that will become clear shortly. In the stories this type of theodicy tells about why God allows evil to exist – whether these stories are meant as mere counterexamples or as theories about how it actually is with the world – God has some reason to permit evil in general, from which his various reasons for permitting particular evils follow, and to which it is prior. To put it another way,

they assume that God’s reason for allowing evil at all is, *mutatis mutandis*, also his reason for allowing this or that particular evil.

But another approach is possible. Rather than assuming that God’s reason for permitting evil in general is prior to his reasons for permitting particular evils, we could suppose that the priority goes the other way. Some examples might illustrate what I mean.

Theodicies do not deny the existence of evil, but instead try to show that its existence is not incompatible with the existence of God.

Suppose someone inquired about my reason for raising my left hand – not just on this or that occasion, but at all, or in general. If I were in an unpedantic and unphilosophical mood, I might reply that I have no single reason for sometimes raising my left hand: just a variety of particular reasons at particular times – to get something off a high shelf, to wave at a friend, and so on. In a different mood, I might answer instead that, although I *do* strictly have a reason for sometimes raising my left hand, that reason *just* is the disjunction of all the reasons I have had (and possibly all the reasons I will or could have) for raising my left hand



Illustration: Torstein Theodor Tollefsen

on particular occasions. In any case, though, the takeaway is that my particular reasons for raising my left hand are prior to my reason for raising my left hand in general. It is these particular reasons that assure that I also have what I will call an *overarching* reason for raising my left hand at all – the reason my imagined inquirer asked for. The overarching reason for raising my left arm in general is the disjunction of the particular reasons for raising my left arm in particular cases. Put more formally, my overarching reason for X-ing is the reason I have for X-ing at all, while my particular reasons for X-ing are my reasons for X-ing on this or that occasion.

Compare this to my reason for looking both ways before I cross the road. In this case, I do have a pretty clear reason for performing this action at all – namely, that I would like to avoid getting run over – which is also, we may fairly suppose, my reason for looking both ways before I cross the road on any particular occasion. Thus, in this case, it might plausibly be said that the priority goes from the top to the bottom: that my overarching reason for looking both ways before I cross a road assures that I have particular reasons on this or that occasion, rather than as in the previous example, the other way around.

Analogously, this distinction could apply to God's reasons as well as to mine: Even if God might always have an overriding reason for permitting this or that particular evil, his *overarching* reason for permitting evil at all may be like my overarching reason for sometimes raising my left hand, rather than my overarching reason for looking both ways before I cross the road. The thesis that God's overarching reason is like my overarching reason for sometimes raising my left arm will be called *Synthetic* Theodicy.⁴ The thesis that the priority goes the other way – that God allows evil for a general reason in the way I look both ways before I cross the street – is thus duly labeled *Analytic* Theodicy. Note the capital letters: these theses distinguish among theodicies, and thus are in a sense *metatheodicies*. First order (lower case) analytic theodicies are theses about God's reason for allowing evil, thus (if true) providing a solution to the problem of evil. Second order (upper case) Analytic Theodicy is a thesis about the structure of God's reasons for allowing evil. As such, it doesn't aim to provide a solution to the problem of evil, but accepting it will constrain one's basic methodology in doing so – i.e. ensure that one's (first order, lower case)

theodicy will be of the analytic variety.

So it seems Synthetic Theodicy *might* be true. But do we have any evidence to recommend it over Analytic Theodicy? Possibly.

Consider that theodicies tend to be good at explaining some instances of evil, but bad at explaining others. Free will theodicies explain moral evil, but not natural evil; theodicies based on Divine punishment explain the death of a rapist who contracted AIDS from one of his victims, but not Sudden Infant Death Syndrome; soulmaking theodicies explain the suffering of the cancer patient who survives his ordeal and comes out stronger, but not the suffering of the cancer patient who eventually dies in agony; and so on.⁵

Now, this is no blot on negative theodicies aimed exclusively at the logical problem, whose explanations of evil need not be plausible, but only logically possible. But it *is* a blot on positive theodicies and on negative theodicies aimed at the probabilistic problem, and the probabilistic version of the problem of evil is now considered far tougher than its logical counterpart. In fact, many or most philosophers now agree that logical negative theodicies like Plantinga's (1977) have buried the logical problem.⁶

Of course, proponents of all of these theodicies can and do try to make room for aberrant cases like the ones discussed two paragraphs ago. They may speculate that natural evil is due to demonic agency, which can in turn be explained in free-will terms; that original sin means that even infants deserve whatever's coming to them; or that the doomed cancer patient may through his suffering earn a shorter stay in Purgatory. But these saves are as a rule

unconvincing, as well as making auxiliary posits (demons, original sin, Purgatory) that are inessential to theism writ large. This, again, is no blot on negative logical theodicies, as long as the posits are not logically incoherent, either in and of themselves or in conjunction with the other posits of the theodicy. But they may be problematic for positive theodicies, and are certainly problem-

atic for negative probabilistic theodicies, at least when they are aimed at non-theists who presumably think that such posits lower the probabilities of the hypotheses that contain them.

If Synthetic Theodicy is true, it is clearly impossible for short-lived and cognitively limited beings like us to give the right positive theodicy.

IMPLICATIONS OF SYNTHETIC THEODICY

If Synthetic Theodicy is true, it is clearly impossible for

short-lived and cognitively limited beings like us to give the right positive theodicy, even if there is such a thing. After all, and as already noted, the most natural and historically most common way of giving a positive theodicy just is to state God's reason for allowing evil (either as a theory of what the reason actually is, or as a mere counterexample). From God's omnipotence and omniscience, it follows that every particular evil that exists is an evil that God has permitted to exist. And since there are innumerable evils, God's actual reason for permitting evil – if there is no shorter statement of it than the disjunction of all of God's reasons for allowing particular evils – is far too long and complex for anyone to find or state.

Does Synthetic Theodicy also have implications for negative theodicy? Possibly. For it could be that there is no possible world in which God's reason for permitting evil is significantly less complex than His actual reason for permitting evil (assuming there is one). If so – and if Synthetic Theodicy holds – it would be as infeasible for us to give a true counterexample to the alleged inconsistency between God and evil as it would be for us to give the actual explanation for why He allows evil (assuming there is one).

In turn, the possible infeasibility even of negative theodicy is both bad news and good news for the theistic apologist. To state the obvious, it *is* bad, if only because it is troubling. However, it is also quite consistent with the teachings of the Abrahamic faiths, which have never claimed that we can understand everything about God's ways

and nature without the supernatural gift of faith. I also note that it seems to echo nicely the moral of the Book of Job, arguably the Biblical text that deals most directly with the problem of evil.

It is good news, however, because it means that a failure to convincingly solve the problem of evil by way of an analytical theodicy will not necessarily count against theism. After all and as already mentioned, the lack of such a solution is, if Synthetic Theodicy is indeed true, quite consistent with there being a solution to the problem of evil.

CONCLUSION

I have not here argued in any serious way for Synthetic Theodicy, but simply raised the possibility that it *could* be true. Merely doing this, however, is still worthwhile, for the following reasons. Firstly, even if Synthetic Theodicy is not true, the possibility that it might be has not so far been adequately explored. The arguments that could be offered against it might bring new insights to philosophical theology. Secondly, and as already noted, its mere possible truth – perhaps in the alethic, but at any rate in the epistemic sense of “possible” – has implications for theistic apologetics and natural theology. And while one might even question its mere possibility, the arguments that might be offered for or against that possibility might themselves help shed new light on old questions. In conclusion, then, Synthetic Theodicy is, if nothing else, an intriguing claim that should be explored further.

NOTES

¹ From now on, I will take it as read that the God of monotheism has these attributes, and that there is at most one all-good, all-knowing, and all-powerful creator God, so that references to God should be taken as interchangeable with references to an all-good, all-knowing, and all-powerful creator God.

² An overriding reason I conceive of roughly as a state of affairs which rationally obligates an agent to perform an action, all things considered. Note, therefore, that the conception of a reason I adopt for the purposes of this article is not mentalistic. On this conception, a reason has very little to do with such things as intentions, but should rather be thought of a state of affairs – mental or non-mental – that makes it rational for a certain agent to behave in a certain way at a certain time.

³ The term “theodicy” is often defined so as to include all theistic solutions to the problem of evil, including the evil-denying varieties just discussed. I use the word in a more restricted and unusual sense only because it's a short and handy term for what I will spend the rest of this article talking about.

⁴ These labels are inspired by (and analogous to) Kant's distinction between a synthetic and an analytic manifold. For Kant, a synthetic manifold is roughly an object with proper parts whose proper parts are prior to the object as a whole, while an analytic manifold is an object with proper parts where the object as a whole is prior to the parts. Incidentally – and as already noted – Synthetic Theodicy is to be distinguished from synthetic theodicies. Synthetic Theodicy, as we have seen, is a statement about the structure of God's reasons that implies certain meta-statements *about* theodicies, while a synthetic theodicy is a theodicy that conforms to this view of God's reasons.

⁵ Free will theodicies claim, roughly, that the existence of evil follows from the existence of creatures with free will, which is such a great good that it outweighs the existence of the evil it produces. Divine punishment theodicies claim, roughly, that the evils we endure are God's way of punishing us for the evils we have committed. Soulmaking theodicies claim, roughly, that the evils we endure are necessary to make us virtuous and holy.

⁶ See e.g. Craig (2007).

LITERATURE

Craig, W. L. 2007, “Theistic Critiques of Atheism”, in *The Cambridge Companion to Atheism*, Martin, M. (ed.), 69–85, Cambridge University Press, Cambridge.

Plantinga, A. 1977, *God, Freedom, and Evil*, Eerdmans, Grand Rapids.

APOLOGETIKK FOR ALLMENNE SANNHETER

Av Bjørn Are Davidsen

Kristen apologetikk handler ikke bare om særkristne standpunkter, men om allmenne sannheter. I en tid der det ikke mangler myter om kristen tro, kan kildebasert forskning motvirke negative stereotypier, også om argumenter for kristen tro. Seriøse samtaler om livssyn kan ikke bygge på faktafeil som fremmer fordommer mer enn forståelse.

Justin Martyrs «Første apologi» fra rundt år 150 er ikke et lokalt leserinnlegg, men rettet til keiseren.¹ Vi snakker ikke om en sekterisk tekst med krav om å favorisere kristen tro. Justin leverer en allmenn appell til fornuft og etterprøvbarehet, i en tid der kristne blir anklaget for ate-

isme, umoral og manglende lojalitet mot keiseren. Han ønsker både å motvirke stereotypier som reduserer kristnes troverdighet og å gi gode grunner for kristen tro. Justin lener seg verken til hersketechnikker eller maktposisjon. Han skriver et lidenskape-

lig forsvar for kristendommen ikke bare som sannhet, men som en lovlig tro, selv om staten misbilliget større religiøse innovasjoner. Som navnet han er kjent under tilsier, handler dette for Justin ikke bare om lære, men om liv.

Apologi for apologetikk

Nå er det ikke noe tema i Norge om kristen tro er tillatt, men det betyr ikke at behovet for kristen apologetikk er borte. Som på Justins tid handler dette både om å motvirke negative stereotypier og gi positive grunner. Samtidig er det ikke slik at apologetikk synes å være et stort ideal i 2014. Det er ikke uvanlig i debatter å høre ordet brukt for å desavuere motparten: «Nå fremstår du som en apologet». Bør man ikke i stedet være på en ærlig og åpen søken etter sannhet? Blir det ikke krampaktig å forsvare gamle stand-

punkter, nær sagt uansett?

At det kan tenkes uheldige former for apologetikk, gjør det ikke logisk gyldig å slutte fra at noen forsøker å forsvare et standpunkt, til at standpunktet må være feil. Det bør heller ikke være problematisk å forsvare standpunkter. Mener jeg å ha konklusjoner som bygger på gode grunner, bør det tvert i mot være et ideal å legge disse grunnene frem for å se hvor godt de holder. Dette bør være like stuerent enten det jeg forsvarer er politiske standpunkter, valg av utdannelse eller av livssyn. Skal kristen apologetikk ha noen verdi, må den som hos Justin bygge på rasjonelle og etterprøvbare argumenter, og vise vilje til selvkritikk. Samtidig er utfordringen at den i dag ikke bare handler om kristne sannheter som Guds eksistens eller treenigheten. Den handler også om mer allmenne sannheter knyttet til historie, filosofi og vitenskap.

De seneste par hundre år har det skjedd en markant endring som er lett å overse eller undervurdere. Mange feiloppfatninger er blitt kulturelle selvfølgeligheter. På noen områder har disse ført til negative stereotypier om kristne og kristen tro. Det er vanlig å reagere på påstander som bryter med det man er vant til å høre, men verre når de høres helt riktige ut. Derfor møter for eksempel vaksinemotstandere og tilhengere av konspirasjonsteorier fort skepsis – ikke bare fordi det kan vises at de bryter med fornuft og forskning, men fordi påstandene lyder urimelige. Men det samme gjelder ikke folkelig eller faglig religionskritikk som bryter med normal vitenskap. Vi ser dette spesielt på tre områder, som hver på sin måte viser hvordan den offentlige samtalen om religion forstyrres av myter og



misvisninger. Det ene handler om synet på kirkehistorien. Forestillingen om den mørke middelalderen og kirkens kamp mot vitenskapen er en gjenganger i populærvitenskap, lærebøker og religionsdebatter. Den andre handler om antikirkelige superbetselgere som *Da Vinci-koden*, med underlige påstander om Bibelen og Jesus, paver og munk. Det tredje viser at dette også eksisterer i akademien, spesielt når temaet er gudsargumenter. Her ser vi uheldige blindfelt. I stedet for å gjengi argumentene rett, videreføres misforståelser. På noen områder har generasjoner av studenter fått presentert gudsbevis som ikke bare har feil i noen nyanser, men i selve hovedpoenget. I stedet for å forklare gudsbevisene, slik at man kan ta stilling til dem i ekte versjoner, blir de avvist ut fra fremstillinger som sier det motsatte. Noe av dette kan føres tilbake til Kant, annet til Hume, Spinoza eller Descartes.

Myten om middelalderens mørke

På mange måter lever vi alle i en slags fortolket virkelighet. Ikke minst fordi vi ser nåtiden i lys av fortellingene vi har om fortiden. I religionsdebatter er det ikke vanskelig å oppdage at narrativet om middelalderen setter tonen. Både fordi den oppfattes som svært mørk og fordi det er kirken og kristen tro som får skylden. Når man møter kristne som er imot abort eller aktiv dødshjelp, søndagsåpne butikker eller stamcelleforskning, er en vanlig reaksjon at de bare ønsker seg tilbake til middelalderen. Dette er ikke tilfeldig retorikk, men en typisk forestilling. Og siden alle vet hvordan middelalderen var, trenger man verken

å oppgi eller undersøke forskning og kilder. I stedet kan man slå fast at Kirken mente jorden var flat og forfulgte alle som hevdet noe annet. Det var først på kirkemøtet i Nikea at det ble vedtatt med knapt flertall at kvinnen har sjel.² Hvor ille det stod til, vises av at de kristne satte fyr på det store biblioteket i Aleksandria, der all datidens kunnskap var samlet. Den viktige greske matematikeren Hypatia ble myrdet fordi hun var kvinne og hedensk filosof. Kirurgikunnskapen var lav siden kirken forbød disseksjoner.³ Kopernikus skapte sjokkbølger fordi han fratok oss vår privilegerte plass i sentrum av universet. Bruno ble brent på bålet for å hevde at universet var uendelig. Galilei ble forfulgt fordi han viste at Kopernikus hadde rett i at jorden gikk i bane om solen, og dermed sådde tvil om Bibelen som urokkelig naturvitenskap.

Dette er bare noen av mange eksempler på kirkens kriminelle stormløp mot opplysning. En tro som frykter fornuften og løpende har forsøkt å kvele all tilløp til rasjonalitet i fødselen, er verken mulig eller interessant å forsvare intellektuelt. Kristen apologetikk er ikke bare et umulig prosjekt, det er direkte umoralsk.

Deler av narrativet vokste frem fra protestantisk propaganda mot katolikker. Det ble forsterket under opplysningstiden og videreutviklet av kirkekritiske polemikere som Thomas Huxley, John William Draper og Andrew Dickson White på andre halvdel av 1800-tallet. Mytene lever videre selv om forskningen har vist at de ikke holder, fra Pierre Duhem til David C. Lindberg, Ronald Numbers og Edward Grant (Hannam 2009:1–6).

Et lite utvalg av mytene som inngår i narrativet er gitt i tabellen under.

Ikke uvanlige påstander	Hva sier kildene? ⁴
1. I middelalderen hevdet Kirken at jorden var flat, og forfulgte dem som mente noe annet.	I middelalderen var lærde, i og utenfor kirken, enige om at jorden var en kule. Dette var også pensum ved universitetene. Vi finner dette omtalt som en selvfølge både hos Thomas Aquinas og Dante.
2. Kristne fryktet antikkens kunnskap så mye at de brant det store biblioteket i Aleksandria i år 391.	Biblioteket ble skadet og i noen grad gjenoppbygget flere ganger mellom 145 f.Kr. og 200-tallet e.Kr. Ingen kilder sier at skrifter gikk tapt da kristne ødela byens Serapis-tempel i 391 (Hannam 2003). Antikkens kunnskap var pensum på katedralskoler og universiteter.
3. Videreføringen av antikkens arv ble umulig da kristne drepte Hypatia i 415. De fleste kristne så filosofi og vitenskap som «hedenskap og vrangvilje som det gjaldt å bekjempe med alle midler». Mordet «var slutten på Alexandria som oldtidens lærdomssenter» (Stigen 1984:207).	Naturfilosofen Hypatia var offer for en politisk maktkamp og kristne støttespillere skrev opprørt om hendelsene (Davidsen 2010:59–72; se også Dzielska 1995). De nyplatonske skolene som tok over hadde en mer aggressiv antikristen profil. Som Stigen nevner, var det fremstående alexandrinske naturfilosofer senere, som Filoponos (490–570) som foregrep Galileos bevegelselære. Naturfilosofien ble i større grad hemmet av folkevandringer, økonomisk kollaps og at arabere erobret lærdomssentra på 600-tallet.
4. Det var et avgjørende og talende brudd med antikkens vitenskap at det nyplatonske akademiet i Aten ble stengt på keiser Justinians befaling i 529 og de ledende filosofene utvist fra riket.	Oppgjøret var ikke med vitenskap eller antikken, men mot spådommer og magiske ritualer. Uten å se for mye toleranse i dette, gjaldt forbudet en bestemt type kompromissløs nyplatonsk filosofi – og det bare i Aten. Det ble ikke slutt på å undervise i antikkens tenkning med dette andre steder. ⁵
5. Det var et sjokk for kirken og folk flest at Kopernikus viste at jorden ikke lenger var midtpunktet. Dette detroniserte mennesket fra å være den ypperste i skaperverket.	Jorden hadde lavest verdi i antikkens verdensbilde, mens planetene over månens bane tilhørte den fullkomne verden. Å løfte jorden opp til en planet, ga den større verdi. En av Kopernikus' støttespillere, Rheticus, skrev at «Jordkulen er blitt opphøyet, mens sola har steget ned til universets midtpunkt» (Danielson 2001, 2003; Davidsen 2010).
6. Munken Bruno var en martyr for moderne vitenskap og ble brent i år 1600 fordi han fremmet Kopernikus' lære om jorden i bane om solen.	Bruno var ingen naturvitenskapsmann og avviste observasjoner og målinger som vei til sannhet. Som tilhenger av Hermes Trismegistus var han mer opptatt av indre syner av et uendelig antall verdener, enn av om jorden gikk rundt solen. Domspapirene er tapt, men han ble antagelig dømt for å fremme heresier, muligens også for spionasje (Hannam 2009:306–309).
7. Galileo ble forfulgt fordi han ved å vise at solen var i sentrum, motbeviste Bibelen. Dette førte til livsvarig fengsel for ham da han var en gammel mann på 70 år.	Selv om modellen var feil, Galileo manglet bevis og dels bygget på feil, provoserte han ved å hevde den var bevist, og å belære Kirken i bibeltolkninger. I en urolig tid under 30-årskrigen ønsket Kirken å verne sin autoritet og påla ham å hevde at han kom med en hypotese, ikke en bevist sannhet. Han havnet ikke i fengsel, men fikk husarrest (Hannam 2009:315–328).
8. Kirken gikk hardt og massivt ut mot Darwin da han presenterte evolusjonsteorien i 1859.	Det er lite tegn til en slik massiv respons i datidens aviser. Darwin ble støttet av sentrale kristne som Asa Gray, George Frederick Wright og James Dana, senere også B. B. Warfield (Livingstone 1987). Flere kritikere var ikke-kristne vitenskapsmenn som Louz Agazzis (1807–1873). Kreasjonismen fikk liten betydning før «Creation Research Society» i 1963 (Numbers 2006).

Slike myter kan mer faglig kalles *faktoider*, forestillinger som høres sanne ut, men som altså er usanne. Mer kjente eksempler er påstander om at vikingene hadde horn på hjelmene eller at den kinesiske mur kan sees fra månen.

Hvor fast enkelte myter sitter, ser vi i (Smestad 2002):

Jeg er fristet til å nevne enda en myte, selv om den ikke har så mye med matematikk å gjøre: «Allerede 500 år f. Kr. viste greske vitenskapsmenn at jorden var kuleformet. Likevel hevdet kirken i Europa lenge at jorden var flat, og straffet folk som hevdet noe annet. De vitenskapsmennene som var dristige nok til å si at jorden var kuleformet, levde et farlig liv og kunne bli straffet med døden.»⁶ Myten om at kirken i Europa lenge hevdet at jorden var flat, avlives i boken *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians* av Jeffrey Burton Russell. En annen bok er enda mer på villspor: «Nicolaus Copernicus levde på 1500-talet. Før hans tid var det ei vanlig oppfatning at Jorden var flat, og at Jorden var sentrum i universet. Han oppdaga både at Jorden var rund, og at Solen er sentrum i solsystemet vårt.»⁷ Skal slike myter videregives, synes jeg i hvert fall tre krav bør stilles: Det må opplyses at de ikke er historisk korrekte, de må være relevante og de må være politisk «ufarlige». En myte som stempler kristne som uvitenskapelige oppfyller heller ikke det siste av disse kravene. (51)

Når dette formidles for elever som brenner for matematikk og vitenskap, skal det godt gjøres ikke å utvikle eller styrke et fiendebilde mot kirken og muligens kristne. Og faktoider som er etablert som selvfølgeligheter er ikke enkle å imøtegå. Noen ganger hevdes de åpent, andre ganger utgjør de en slags taus kunnskap, et bakteppe i offentlige samtaler om kristen tro. De fremsettes ikke bare anonymt i kommentarfelt, men av fremstående forfattere, politikere og journalister, i riksdekkende media, i romaner, populærvitenskap og altså i skolens lærebøker.

Dermed kan Torbjørn Jagland skrive i en kronikk i *Aftenposten* at «Hvordan hadde det gått med kristendommen hvis den fortsatt lærte at jorden er flat?» (*Aftenposten* 17.02.06). Og Kjetil B. Alstadheim formidlet det klare budskapet i *Dagens Næringsliv* i februar 2011 at Kjell Magne Bondevik «stod plantet i en lang, men kanskje ikke så stolt kirkelig tradisjon der kunnskap er farlig og folk som mente jorden var rund ble brent på bål».

Resultatet er at det er blitt en apologetisk oppgave å forsvare normal vitenskap. Noen vil til og med avvise faglige konklusjoner fordi de høres ut som apologetikk. Tilsvarende kan det oppfattes som ironisk at kristne kritiserer andre for å tro på myter. Men heller ikke i livssynssamtaler kan det aksepteres å hevde ting som strider med kilder og vitenskap. Mytene blir ikke bedre hvis de

i tillegg etablerer eller styrker stereotypier som at Kirken satte naturvitenskapen tilbake tusen år. Det er vanskelig ikke å tenke at kristen tro oppfattes annerledes om man følger forskning som viser at Kirken i stor grad omfavnet antikkens naturfilosofer og styrket troen på naturlover ved troen på en rasjonell lovgiver utenfor naturen. Det gir et annet bakteppe om man oppfatter at kristen tro var ødeleggende for utviklingen for moderne vitenskap, enn om man oppfatter den som viktig for utviklingen.

Litteraturfilosofen Roland Barthes (1915–1980) argumenterte på 1950-tallet for at det til alle tider finnes myter som speiler normer og grunnforestillinger som inngår i faste mønstre, eller store fortellinger (Barthes 1972). På 1800-tallet handlet dette i stor grad om at gudstro var skadelig og en konsekvens av manglende kunnskap. En av de store fortellingene var om veien vekk fra den mørke middelalder der man brant hekser og trodde jorden var flat.⁸ Ifølge Barthes vil det vekke motstand å avsløre mytene. Men skulle de forsvinne eller miste sin kraft, kan likevel interessene som skapte dem leve videre. Dermed kan det oppleves som et Sisyfos-prosjekt å motvirke mytene. Selv om en faktoide kan dyttes fram i lyset så den sprekker, ruller den ofte tilbake til start med ny kraft.⁹ Når det likevel er viktig å si fra, er det fordi mytene forsterker og forsterkes av fiendebilder – og fordummer den offentlige samtalen.

Men så har vi altså utfordringen med at dette ikke er på radaren selv i tunge norske kulturaviser, slik det fremgikk i anmeldelser da de såkalte nye ateistene kom på banen for noen år siden. Selv om Herman Willis i *Morgenbladet* var kritisk til nå avdøde Christopher Hitchens' bitende oppgjør med religion, mente han at «Styrken ved *god is not Great* er at den er etterrettelig og nøktern i omgang med fakta».¹⁰ Problemet var ikke at Hitchens tok feil i noe, men at hans ærend i likhet med Gregers Werle i Ibsens *Vildanden* hadde noe «kaldt og retthaversk» over seg «som det er god grunn til å bekjempe. Fordi mennesket er så rart og sammensatt, og fordi man som Kant er tvunget til å tenke på 'stjernehimmelen over meg og den moralske lov inni meg'».

Jeg har sympati med Willis. Vi har alle møtt noen som ikke kan akseptere den minste lille usannhet. Samtidig står Willis i fare for å løfte livssyn ut av virkeligheten, som da *Arbeiderbladet* på 80-tallet stilte spørsmålet om

Når dette formidles for elever som brenner for matematikk og vitenskap, skal det godt gjøres ikke å utvikle eller styrke et fiendebilde mot kirken og muligens kristne.

Scientologi-kirken var «religion eller løgn?». Det må være lov å kritisere religioner uten at man blir beskyldt for å være kald og retthaversk. Vi kan ikke gi religion diplomatisk immunitet, like lite som religionskritikken.

For dette slår begge veier. Enten man er ateist eller kristen, bør man ikke akseptere store og stemplende faktafeil som et bakteppe i livssynsdebatten. I likhet med Richard Dawkins og Sam Harris er Hitchens definitivt ikke «etterrettelig og nøktern i sin omgang med fakta». Vi snakker rett og slett om en journalist som gjorde karriere på mer eller mindre vittige provokasjoner. Tettheten av feil og fordommer er blant hans svakheter.¹¹ Vi ser det når han deler en antisemittisk myte om at «Ortodokse jøder har samleie gjennom et hull i lakenet» (Hitchens 2007:54). Hitchens hevder også at mange av Aristoteles verker «ble ødelagt da den kristne keiser Justinian stengte filosofiskolene» slik at tenkere som Peter Abelard kun hadde tilgang på bruddstykker (Hitchens 2007:68). Han presterer altså både å gjengi myten om at den klassiske arven ble rasert av kristne, og at stengningen av det nyplatonske akademiet i Aten i år 529 hadde noe å gjøre med Aristoteles. Det blir ikke bedre når han hevder at forfatterne av Bibelens evangelier ikke kan «bli enige om noe som helst av betydning» (Hitchens 2007:111). Det er underlig om han mener det er uten betydning at Pontius Pilatus styrte, at Jesus virket i Galilea og ble korsfestet i Jerusalem, at han hadde disipler, at han underviste kvinner, at han stod opp for de svake, at vi ikke bare bør elske vår neste, men også våre fiender, at han talte med en uvanlig autoritet, at han lå i konflikt med religiøse ledere, at han kom med tilgivelse, at kvinner var de første som fant at graven var tom og at Jesus stod opp fra de døde.

Slike eksempler er det dessverre mange av også hos Dawkins, enten temaet er historie eller kosmologiske gudsbevis.¹² Resultatet blir ikke bedre av en pussig mangel på forståelse for rasjonell argumentasjon og grunnlagsdebatt. I stedet for å vise at hans eget syn er sant, spiller Hitchens som andre nye ateister på at det er selvfølgelig.

Mytene om Da Vinci-koden

Feil og fordommer er ikke bare typiske for nye ateister. Med Dan Browns *Da Vinci-koden* dukket dette for alvor opp også i superbestseltende romaner. Også her syntes bokanmeldere ikke bare å tro at Brown bygget på fakta, de

lot seg til og med imponere av det de oppfattet som «fakta-granskning» og «intellektuell troverdighet». Mens selv om innledningen hevdet at mye var fakta, handlet boken i realiteten om det motsatte. I stedet for seriøse studier baserte Brown seg på misvisende populærvitenskap og konspirasjonsteorier funnet opp på 1980- og 90-tallet.¹³

Dermed ble det også marked for motbøker som fra ulike ståsteder viste at Dan Brown på uholdbart grunnlag etablerte og opprettholdt myter og fiendebilder om kato-lisismen spesielt, og om kristen tro generelt.¹⁴ Mye av det samme er dessverre tilfelle for andre som kobler historiske gåter til kirkehistorien.

Et merkelig blindfelt

Nå er det ikke bare i populærkulturen eller lærebøker på lavere nivå at vi møter myter som påvirker livssynssam-

taler. Ett av de mer interessante blindfeltene i akademia er gudsbevisene. Nå betyr ikke det at Gud egentlig er bevist uten at akademia har fått det med seg, men at gudsbevisene dels er annerledes og dels er bedre enn man kan få inntrykk av. Et eksempel er påstanden om at kosmologiske gudsbevis tar utgangspunkt i at alle ting må ha en årsak og fra dette konkluderer

med at universet må ha en årsak og at dermed eksisterer Gud. Men selv om kosmologiske argumenter foreligger i mange versjoner og har endret seg noe over tid, er denne varianten ukjent. De klassiske argumentene er mest kjent fra Thomas Aquinas tre første gudsbevis selv om andre av samtidens filosofer var mer presise og utførlige.¹⁵ Det første av hans argumenter er at når noe fysisk *endres* (ikke «beveges» som det ofte gjengis), må det må være noe som utløser eller betinger endringen. Og det kan ikke være det som noe blir endret til, for det finnes jo ikke ennå. Ettersom en uendelig rekke av noe må bli endret av noe annet enn seg selv ikke er mulig siden det da alltid vil mangle én betingelse for endring, må det finnes en primær endrer («første beveger») med en natur som ikke kan eller trenger å endres. Dette er ikke et premiss, men en konklusjon. I likhet med hans andre argumenter er ikke saksforholdet endringer etter hverandre i tid (Thomas argumenterer innenfor et aristotelisk tenkesett der universet er evig), men om noe som er samtidig, primært eller grunnleggende, til alle tider.

Videre finnes versjoner knyttet til *prinsippet om tilstrekkelig forklaring* hos Gottfried Leibniz. Dette argumentet handler om at alle ting må ha en tilstrekkelig forklaring

eller grunn til å eksistere som de gjør, om de skal kunne eksistere eller (i en mildere variant) kan ha en forklaring. En rekke av forhold som har en slik tilstrekkelig grunn utenfor seg selv, kan imidlertid ikke strekkes tilbake i det uendelige, fordi det da alltid vil mangle en tilstrekkelig grunn. Dermed er Leibniz' konklusjon at det må finnes noe som har en tilstrekkelig grunn i sin egen natur. Dette argumenterer han videre for at ikke kan være noe fysisk, men Gud. En mer forsiktig variant av argumentet er at hvis universet eller alt fysisk har en (tilstrekkelig) forklaring, finnes Gud – og finnes ikke Gud, har ikke universet en forklaring.

For det tredje finner vi en annen variant hos Johannes Filoponos på 500-tallet. Han argumenterte mot Aristoteles som hevdet at universet var evig og konkluderte følgelig med at den fysiske verden må ha begynt å eksistere. Siden ikke noe kan forårsake noe før det eksisterer, må årsaken til det fysiske være noe annet enn det fysiske, altså noe ikke-fysisk og transcendent. Argumentet ble stort sett oversett i kristen tenkning, som holdt seg til Aristoteles, men fikk en blomstring innenfor arabisk filosofi (kalam) i middelalderen og er blitt aktuelt med moderne kosmologi og Big Bang-modellen.

Det viktige å merke seg her er at ingen av disse variantene sier at alle ting må ha en årsak, slik at universet følgelig også må ha en årsak og at Gud dermed må eksistere. Tvert i mot er argumentene prinsipielt sett at siden ikke alle ting *kan* ha en årsak, må Gud finnes. Siden noe ikke kan komme fra ingenting og noe finnes, må noe være fra evighet av – altså uskapt. Hvis noe må være evig, gir det ikke mening å spørre hva som skapte det som altså ikke er skapt, som når det innvendes «Men hvem skapte Gud?».

Kosmologiske argumenter fremstilles altså kontrafaktisk i mange sammenhenger, som hos Bertrand Russell, John Hospers, David Brooks, George H. Smith og Keith Parson. Ifølge Hospers er argumentet «ikke bare ugyldig, men selvmodsigende. Konklusjonen som sier at noe (Gud) ikke har en årsak, motsier premisset som sier at alt har en årsak. Hvis dette premisset er sant, kan ikke konklusjonen være sann; og hvis den konklusjonen er sann, kan ikke premisset være det.»¹⁶ Brooks hevder ikke veldig overraskende at argumentet fører til en uendelig regress, eller (eventuelt) til at universet selv må være en like god kandidat til en første årsak som en ukjent størrelse som en eller annen form for gud.¹⁷

Men det foreligger altså ingen historisk kjente argumenter av en slik type hos teistiske filosofer. Vi finner det ikke hos Aristoteles, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Leibniz eller Descartes, eller i dag hos Alvin Plantinga,

John Haldane, William Lane Craig, Charles Taliaferro, Paul Meiser, Edward Feser eller andre. Det er nok forklaringen på at ateistiske filosofer som gjengir argumentet på denne måten, ikke oppgir noen kilde.

Men hvor kommer så disse misforståelsene fra? Norris Clarke gikk gjennom dette i en artikkel i 1970 (Clarke:182–200). Han starter med Bertrand Russells kritikk av argumentet om den første årsak som ifølge Russell er enkel å motbevise. Likevel aksepterte han det til han som attenåring leste i John Stuart Mills selvbiografi at:

«Min far lærte meg at spørsmålet: 'Hvem skapte meg?' ikke kan besvares, siden det straks fører til ytterligere spørsmål: 'Hvem skapte Gud?'»

Denne meget enkle setningen viste meg – og det mener jeg fortsatt – det gale i argumentet om den første årsak. Hvis allting må ha en årsak, da må også Gud ha en årsak. Hvis det kan finnes noe uten årsak, kan det like gjerne være verden som Gud, altså kan ikke dette argumentet ha gyldighet som gudsbevis. (Russell 1996:24–25)

Når Clarke undersøker utviklingen av denne varianten, ser han at den er eldre enn Stuart Mill og Hume som hver på sin måte presenterer det feil. Han fører det tilbake til Descartes eller Spinoza som diskuterte saken på en slik måte at det er lett å bli forvirret om man ikke er godt bevandret i Aquinas eller Leibniz. Descartes korte oppsummering av kosmologiske argumenter, som at alle ting «har en årsak *eller* tilstrekkelig grunn for dets eksistens», ble feiloppfattet til å bety at *alt* må ha en annen årsak enn seg selv (Clarke 1970:196).

Dermed er argumentet om første årsak som Hume-Russell-tradisjonen angriper så knusende et ikke levedyktig metafysisk monster. Men det er et monster de har skapt selv, og ikke hentet fra noen teistisk filosof. Det er en form for hybrid mellom de skolastiske og kartesianske rasjonelle tradisjonene og gir ikke mening i noen av dem og kan avvises av begge. (Clarke 1970:196–197)

Dermed ser vi altså at den mest kjente og moderne fremstillingen av det kosmologiske argument, både i lærebøker og religionskritikk, bygger på en grunnleggende misforståelse. At dette i så liten grad er blitt korrigert i årene etter Clarks analyse, antyder at feilfremstillinger kan være seiglivet også i fagmiljøer.

Den samme tendensen gjør seg også gjeldende for fremstillinger av Paleys designargument og avvísningen av kosmologiske argumenter i tradisjonen fra Kant. Et av mange typiske eksempler er Eirik Thorstensens korte pre-

sentasjon i *Ateismekritikk* (Thorstensen 2013:17). Han trekker frem det ontologiske argumentet, som Thomas Aquinas for øvrig ikke bruker. Dette er et helt annet argument enn noen av de kosmologiske nevnt over. Det har sin mest kjente form hos Anselm av Canterbury som fremstiller det i *Proslogion* slik at Gud er det som man ikke kan tenke noe høyere enn. Men en Gud som eksisterer i mer enn tanken, er enda mer perfekt enn en Gud som eksisterer kun i tanken. Konklusjonen er at hvis Gud er det mest perfekte vesen, må Gud eksistere, ellers hadde ikke Gud vært perfekt. Thorstensen hevder med henvisning til Kant bl.a. at argumentet kan avvises fordi det oppfatter eksistens som et predikat, uten å synes kjent med at moderne fremstillinger av argumentet (som hos Alvin Plantinga) handler om *nødvendig* eksistens, som altså er et predikat. Selv om argumentet fortsatt har klare svakheter, og ikke støttes av denne artikkelforfatteren, er svakheterne andre enn dem Kant trakk frem.

Verre er imidlertid påstanden om at «det kosmologiske argumentet hviler på det ontologiske siden det forutsetter

at være et predikat». Dette er en misforståelse som det heller ikke er belegg for, verken hos Thomas Aquinas, Leibniz, eller nyere filosofer som fremmer kosmologiske argumenter. Tvert i mot tar flere av disse tenkerne avstand fra det ontologiske argumentet.

Selv om det ikke er vanlig å betrakte moderne forskning som kristen apologetikk, kan deler av den brukes til å motvirke negative stereotypier eller gi grunner for kristen tro.

Den samme misforståelsen ser vi i det Kant kaller for det fysiko-teleologiske argumentet (fra at det finnes orden i tilværelsen til at det må finnes noe bak naturen som ordner tilværelsen) som også angivelig forutsetter at eksistensen er et predikat, uten å vise hvor man finner en slik forutsetning hos teistiske tenkere.

Når slike feilpresentasjoner oppstår i fagmiljøer kan grunnen, som Clarke er inne på, være at man ikke forholder seg til primærkilder. I stedet bygger man på tradisjoner og fremstillinger som har fått sitt eget liv, uten nærkontakt med verken fortidens filosofer eller dagens debatt. En effekt blir også at man ikke nevner eller kjenner andre og antagelig mer brukte argumenter i dag, som Kalamargumentet og Fininnstillingsargumentet.¹⁸ Førstnevnte av disse er kort omtalt over, mens sistnevnte bygger på at mange fysiske parametere er slik at det skal ørsmå endringer til for at ikke bare liv ikke kan eksistere, men at materie blir gass eller en tett masse med enorm gravita-

sjon.¹⁹ Argumentet forsøker å vise at bevisst design er den beste forklaringen på at universet på fundamentale måter er egnet for liv.

Allmenn konklusjon

Kristen apologetikk kommer i mange farger og fasoner. Den berører populærvitenskap og lærebøker, fag og forskning. Samtidig handler den ikke bare om særkristne standpunkter, men om allmenne sannheter som bør være presise i lærebøker og leksika. Som Justin Martyr, kan man også i dag appellere til fornuft og etterprøvbarhet. Selv om det ikke er vanlig å betrakte moderne forskning som kristen apologetikk, kan deler av den brukes til å motvirke negative stereotypier eller gi grunner for kristen tro. Heller ikke i samtaler om livssyn bør vi slå oss til ro med premiser og påstander som bygger på myter og falsk vitenskap.

NOTER

¹ Teksten er lagt ut på <<http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>>, [15.08.2014]. Justin appellerer til fornuften fremfor onde rykter og tradisjoner: "Reason directs those who are truly pious and philosophical to honour and love only what is true, declining to follow traditional opinions, if these be worthless". Anklagene må undersøkes nøye og vurderes rasjonelt slik at dommen ikke styres av følelser: «But lest anyone think that this is an unreasonable and reckless utterance, we demand that the charges against the Christians be investigated, and that, if these be substantiated, they be punished as they deserve; [or rather, indeed, we ourselves will punish them]. But if no one can convict us of anything, true reason forbids you, for the sake of a wicked rumour, to wrong blameless men, and indeed rather yourselves, who think fit to direct affairs, not by judgment, but by passion».

² Som en variant av dette formidlet Arne Næss til mange årskull ex.phil-studenter at ifølge Paulus var bare mannen skapt i Guds bilde, ikke kvinnen (Næss 1980:230).

³ Ifølge Arnfinn Stigen så Kirken i middelalderen kroppen som «hellig og ukrenkelig, og disseksjon ... [som] forbudt». På den annen side oppveide kanskje kirkens pleie og omsorg for de syke «de skadevirkninger for medisinsk forskning som skyldtes den kristne tro» (Stigen

1984:245). I realiteten forbød ikke Kirken disseksjoner og de er omtalt i Bysants fra 700-tallet og Vest-Europa fra 1235 (Miller 1995:187–189). Feil kunnskap kom i stor grad av forbudet mot slike disseksjoner i den gresk-romerske og arabiske verden, og manglende mulighet til å gjengi anatomiske tegninger før boktrykkerkunsten.

⁴ Rundt femti slike påstander er diskutert i (Davidsen 2010).

⁵ Den eneste kilden som sier noe om Justinians forordning overfor Aten peker paradoksalt på at dette handlet om å undervise i filosofi, tolke astronomi og kaste terninger, som drøftet i (Watts 2006:128–138). Koblingen kan vanskelig forklares på andre måter enn et forbud mot spådomskunstene som var sentrale i enkelte nyplatoniske retninger. Lærekreftene ble ikke mer avskrekket enn at de allerede i 532 var tilbake i Østromerriket etter et kort opphold hos perserkongen.

⁶ Smestad (2002:51) oppgir som kilde *Matematikk åtte-ni-ti* 9 side 186

⁷ Smestad (2002:51) oppgir som kilde *Pluss 6b* side 67

⁸ Tross forestillingene om det motsatte, ble det ikke henrettet millioner under hekseprosessene, de foregikk ikke i middelalderen og skyldtes ikke en kirkelig klappjakt på kvinner (Hagen 2004).

⁹ F.eks. synes det å ha hatt liten effekt at myten om at man i middelalderen mente jorden var flat ble avslørt i et dobbeltsidig oppslag i Aftenposten i 2005, basert på to artikler på forskning.no 13. juli 2005: *Da jorda ble flat* <<http://www.forskning.no/artikler/2005/juli/1121171012.19>>, [15.08.2014] og *Jorda har alltid vært rund!* <<http://www.forskning.no/artikler/2005/juli/1121171437.63>>, [15.08.2014].

¹⁰ *Turboateisten*, *Morgenbladet*, 29. juni 2007, <<http://morgenbladet.no/boker/2007/turboateisten#.U9pKJ6Mn83I>>, [15.08.2014].

¹¹ Jeg har gått gjennom tjue slike i (Davidsen 2010:175–181)

¹² Hitchens (2007:265) refererer til Kant som vi tar opp senere i artikkelen, Dawkins (2010:77–79) refererer ikke til noen og det synes. Se også (Davidsen 2012:293–301).

¹³ Se f.eks. (Davidsen 2006).

¹⁴ Som (Ehrman 2004), (Olsson og Miesel 2004) og (Davidsen 2006). Religionshistoriker Asbjørn Dyrendal har også en gjennomgang i (Dyrendal 2004).

¹⁵ Thomas' formuleringer i *Summa Theologie* er påminnelser for studenter. De er mer utførlig presentert i hans *Contra Gentiles* og hos andre tenkere i arabisk og europeisk tradisjon før og etter Thomas Aquinas, jf. (Craig 2001:152 og 158–9). Argumentasjonsstrukturen i Thomas' andre vei er at siden noen fysiske fenomener har en bevirkende årsak, må det være en primær (bevirkende) årsak siden en uendelig rekke av slike årsaker ikke er mulig. Den tredje vei handler om at siden alt fysisk synes avhengig av noe annet enn seg selv (det vil si kontingent) for å være som det er, må det eksistere noe som ikke er avhengig av noe annet enn seg selv (det vil si ikke-kontingent), siden man ellers ville hatt en uendelig rekke av avhengigheter som alltid ville mangle minst én avhengighet for å bli realisert.

¹⁶ Hospers, sitert i (Smith 1989:239), min oversettelse.

¹⁷ Brooks, sitert i (Smith 1989:239–240), min oversettelse.

¹⁸ En gjennomgang av disse og mange andre er gitt i (Søvik og Davidsen 2013).

¹⁹ Fysikeren Luke Barnes definerer fininnstilling slik: «In the set of possible physics, the subset that permit the evolution of life is very small» (Barnes 2011).

LITTERATUR

- Amundsen, D.W. 1996, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Johns Hopkins University Press, London.
- Barnes, L. 2011, *The Fine-tuning of the universe for intelligent life*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://arxiv.org/pdf/1112.4647v1.pdf>> [05.11.2012].
- Barthes, R. 1972, *Mythologies*, Lavers, A. (overs.), Paladin, London.
- Clarke, N. 1970, «A Curious Blindspot in Anglo-American Antitheistic Argument», *The Monist*, 54:2, 182–200.

- Craig, W. L. 2001, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Wipf and Stock Publishing, Eugene, Oregon.
- , 1979, *The Kalam Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishing, Eugene, Oregon.
- Danielson, D.R. 2001, «The great Copernican cliché», *American Journal of Physics*, 69:10, 1029–1035.
- , 2003, *Copernicus and the Tale of the Pale Blue Dot*, [online], The American Scientific Affiliation, Colorado. Tilgjengelig fra: <<http://arts.ubc.ca/ddaniels/docs/bluedot.RT>> [15.08.2014].
- Davidsen, B.A. 2006, *Da Vinci dekodet*, 2. utg., Lunde, Oslo.
- , 2006, Koder og kontanter. Når kreativiteten sitter i blodet. Et skeptisk blikk på *Hellig Blod, Hellig Grøt* i 2006, *Åpent sinn eller bøl i hue?*, Dyrendal A. mfl. (red.), Humanist forlag, Oslo.
- , 2010, *Da jorden ble flat: Mytene som ikke ville dø*, Luther, Oslo.
- , 2012, *Svar på tiltale: Nye ateister – gamle anklager – gode grunner for tro*, Lunde, Oslo.
- Dawkins, R. 2006, *The God Delusion*, Bantam Press, London.
- Dyrendal, A. 2004, *Bråket om Da Vinci-koden*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/artikler/2004/juni/1086786554.92>> [15.08.2014]
- Dzielska, M. 1995, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ehrman, B. 2004, *Truth and fiction in The Da Vinci Code*, Oxford University Press, Oxford.
- Haas, C. 1997, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Hagen, R. 2004, *Hekser: fra forfølgelse til fortryllelse*, Humanist forlag, Oslo.
- Hannam, J. 2003 *The Foundation and Loss of the Royal and Serapeum Libraries of Alexandria*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.bede.org.uk/Library2.htm>> [15.08.2014]
- , 2009, *God's Philosophers: How the medieval world laid the foundations of modern science*, Icon Books, London.
- Hitchens, C. 2007, *god is not Great*, Twelve, New York.
- Jenkins, P. 2001, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way*, Oxford University Press, Oxford.
- Livingstone, D. 1987, *Darwin's forgotten defenders*, Eerdmans & Scottish Academic Press, Edinburgh.
- Miller, T.S. 1994, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Numbers, R.L. 2006, *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*, Expanded Edition, Harvard University Press, Cambridge.
- Næss, A. 1980, *Filosofiens historie* 1, 6. utg., Universitetsforlaget, Oslo.
- Olson, C.E. og Miesel, S. 2004, *The Da Vinci Hoax*, Ignatius, San Francisco.
- Russell, B. 1996, «Hvorfor jeg ikke er kristen» i *Hvorfor jeg ikke er kristen og andre essays om religion og livssyn*, Formo, T. (overs.), 22–59, Humanist forlag, Oslo.
- Russell, J.B. 1991, *Inventing the flat earth: Columbus and modern historians*, Praeger Publishers, New York.
- Smestad, B. 2002, *Matematikkhistorie i grunnskolen lærebøker: en kritisk vurdering*, [online], Høgskolen i Finnmark. Tilgjengelig fra: <<http://home.hio.no/~bjorsme/rapport.pdf>> [15.08.2014].
- Smith, G.H. 1989, *Atheism: The Case against God, The Skeptic's Bookshelf*, Prometheus Books, New York.
- Stigen A. 1984, *Tenknings historie*, bind 1, Gyldendal norsk forlag, Oslo.
- Søvik, A. og Davidsen, B.A. 2013, *Eksisterer Gud? En drøfting av argumenter i for og i mot*, Cappelen Damm Akademisk, Oslo.
- Thorstensen, E. 2013, *Ateismekritikk: Om reduksjonisme, religion og samfunn*, Akademika, Oslo.
- Watts, E.J. 2006, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, Berkeley.

SCIENTISME

EN FILOSOFI UTEN FUNDAMENT

Av Daniel Joachim Kleiven

Verifikasjonismen og den logiske positivismen i første halvdel av forrige århundre førte store deler av akademien frem mot en ateistisk storhetstid. Verifikasjonismens fall har i de siste årtier gitt rom for en blomstrende renessanse innen teistisk filosofi. Stadig flere har forkastet slike ekstreme empiristiske posisjoner og gjenoppdaget metafysikken.

Men vi har fremdeles ikke sluppet alle positivistiske varianter helt. Mange vitenskapsmenn og filosofer i dag, særlig blant de som forsvarer naturalisme og fysikalisme, uttrykker implisitt eller eksplisitt, bevisst eller ubevisst, en posisjon av *scientisme*. Noen uttaler det indirekte, som Daniel Dennetts forsøk på å beskrive darwinisme som en:

... universal acid: it eats through just about every traditional concept, and leaves in its wake a revolutionized worldview, with most of the old landmarks still recognizable, but transformed in fundamental ways. (Dennett 1995:63)

I disse begrepene inkluderer Dennett også mange ideer som tradisjonelt har vært filosofiens og metafysikkens anliggende, ideer som enhet og mangfold, forandring og bestandighet, substanser og kausale krefter. Men som G. K. Chesterton bemerket allerede lenge før Dennett, er ideen om en slik "universal acid" selvødeleggende, blant annet fordi den rammer Dennett og ideen selv. Han bemerket at enten er evolusjon bare en uskyldig naturvitenskapelig teori om hvordan visse jordlige ting kom til sitt nåværende punkt, eller så er den et angrep på fornuften selv. Hvis den benyttes til å angripe klassiske filosofiske begreper, ville det fått større konsekvenser enn hva Dennett vedgår.

But if it means anything more, it means that there is no such thing as an ape to change, and no such thing as a man for him to change into. It means that there is no such thing as a thing. At best, there is only one thing, and that is a flux of everything and anything. This is an attack not upon the faith, but upon the mind; you cannot think if there are no things to think about. You cannot think if you are not separate from the subject of thought. (Chesterton 1908:21)

Det virker som om Dennett bruker mye tid på å kamuflere filosofien sin som vitenskap, kanskje i et forsøk på å gi den høyere autoritet. Andre – som Lawrence Krauss, Stephen Hawking og Neil deGrasse Tyson – går i sine utsagn så langt som å avskrive filosofi fullstendig som et reelt fagfelt:

But scientists don't have to understand, or know anything about what philosophers write. They don't; the proof of the pudding is that they don't. They don't read philosophers, they don't think about what philosophers have to say. But a philosopher who wants to talk about the world has to know what science is talking about. So unfortunately, philosophy certainly had a very important role early on, but it doesn't play a role in furthering knowledge about the universe any more. It can reflect and critically analyse the knowledge, but the knowledge is produced by science, not by philosophy. (Lawrence Krauss, sitert i Payne 2013)



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Traditionally these are questions for philosophy, but philosophy is dead. Philosophy has not kept up with modern developments in science, particularly physics. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge. (Hawking 2010:10)

I et videoklipp med Richard Dawkins forklarer dessuten Tyson hvordan filosofi som forsøker å beskrive hvordan naturen fungerer er blitt gjort «essentially obsolete» av naturvitenskapen (Tyson 2010). I et muntlig intervju går han så langt som å anbefale studenter å aktivt unngå å studere filosofi, fordi det å spørre for mange spørsmål «can really mess you up». Videre viser han sin irritasjon over å stille de store spørsmålene, som fører til en «pointless delay in your progress» i å takle «this whole big world of unknowns out there. ... I'm moving on, I'm leaving you behind, and you can't even cross the street because you're distracted by deep questions you've asked of yourself. I don't have time for that» (gjengitt i Levine 2014). Dette tilsynelatende fordi Tyson ikke har tålmodighet for at filosofi har en annen metodologi, og argumenter som er hovedsakelig av en annen natur enn hva vi finner i naturvitenskapen.

Scientisme er doktrinen om at all ekte kunnskap er naturvitenskapelig kunnskap. Følgelig eksisterer det ikke noen form for rasjonell og objektiv søken etter kunnskap som ikke er vitenskap. Som den ateistiske filosofen Alex Rosenberg skriver:

«Scientism» ... is the conviction that the methods of science are the only reliable ways to secure knowledge of anything; that science's description of the world is correct in its fundamentals; and that when «complete,» what science tells us will not be surprisingly different from what it tells us today. (2011:6–7)

If we're going to be scientific, then we have to attain our view of reality from what physics tells us about it. Actually, we'll have to do more than that: we'll have to embrace physics as the whole truth about reality. (2011:20)

Følgelig må all metafysikk, studiet av de første prinsipper, underlegges metodologisk naturalisme og naturvitenskapens metoder. Enhver metafysikk som er verdt oppmerksomhet, må være den som allerede er iboende i vitenskapen. Dette er uttrykt med særlig stor selvtillit av Ladyman, Ross, Spurrett og Collier (2007). Å unngå (for dem) problematiske begreper som kausalitet, substanser, menneskesinn, intensjonalitet, teleologi – og ikke minst gjøre alt snakk om eksistensen av en Gud eller en sjel irrelevant – synes å fungere som en motivasjon for scientismen.

Men hva er det store problemet med scientisme? Min påstand er at det er en av de mest inkoherente og dogmatiske filosofiene som eksisterer: De vanligste argumentene i dens favør svikter, og står overfor kritiske motargumenter. Å underlegge alle spørsmål en kritisk vitenskapelig utprøving gir vann i munnen og tiltrekker seg nok av selverklærte skeptikere, men ender paradoksalt nok opp med selv å bli et paradigmatisk eksempel på manglende kritisk tanke.

Scientismen påberoper seg gjerne å jobbe i naturvitenskapens navn, men virker uforenelig med de sannhets-søkende så vel som de pragmatiske funksjonene til det vitenskapelige prosjektet. Konklusjonene scientismen gir oss stemmer ofte lite overens med hva vi opplever og hvordan vi forstår virkeligheten, og fremstår mer som en følge av en ubegrunnet ideologi som er lojal mot sin egen snevre metode. Scientismen antas ofte, snarere enn å argumenteres for. Hvordan scientismen kan slippe unna med dette forblir en stor gåte. Den ateistiske filosofen Thomas Nagel har en teori.

I speak from experience, being strongly subject to this fear myself: I want atheism to be true and am made uneasy by the fact that some of the most intelligent and well-informed people I know are religious believers. It isn't just that I don't believe in God and, naturally, hope that I'm right in my belief. It's that I hope there is no God! I don't want there to be a God; I don't want the universe to be like that. My guess is that this *cosmic authority problem* is not a rare condition and that it is *responsible for much of the scientism and reductionism of our time*. One of the tendencies it supports is the ludicrous overuse of evolutionary biology to explain everything about human life, including everything about the human mind ... This is a somewhat ridiculous situation ... [I]t is just as irrational to be influenced in one's beliefs by the hope that God does not exist as by the hope that God does exist. (Nagel 1997:130–131; mine uthevelser)

Argumentene mot scientisme er mange. Her skal jeg særlig fokusere på fire punkter, som beskrevet av den thomistiske filosofen Edward Feser i boka *Scholastic Metaphysics* (Feser 2014:10):

1. Scientisme er selvmotsigende, og kan bare forsvares på bekostning av å bli en triviell sannhet.
2. Naturvitenskapelig metode kan i prinsippet aldri gi oss en komplett beskrivelse av virkeligheten.
3. Hva vi ofte kaller *naturlover*, som naturvitenskapen

Min påstand er at scientisme er en av de mest inkoherente og dogmatiske filosofiene som eksisterer.

henviser til for å beskrive naturlige fenomen, kan selv ikke i prinsippet gi oss en komplett beskrivelse av virkeligheten.

4. Hva som av proponentene sannsynligvis blir ansett som hovedargumentet for scientisme – nemlig argumentet fra de prediktive og teknologiske fremskrittene til moderne fysikk og dens relaterte vitenskaper – har overhodet ingen styrke.

En ABC i selvutslettelse

Jeg skal begynne med det første punktet. En påstand som den Rosenberg gir ovenfor er ikke i seg selv en naturvitenskapelig påstand. Den kan ikke kvantifiseres, fanges inn i matematiske modeller eller plasseres under mikroskoper. I det øyeblikket tilhengeren av scientisme forsøker å forsvare posisjonen sin, vil han derfor også ha motsagt seg selv. Scientisme er en metafysisk posisjon, og kan bare forsvares med filosofiske argumenter. At naturvitenskap i seg selv er mulig, rasjonell og kommer opp med fruktbare resulta-

ter som kan beskrives gjennom et universelt gyldig matematisk språk, er ikke noe som kan etableres rent naturvitenskapelig.

Naturvitenskapen hviler på en rekke filosofiske premisser: at menneskesinnet har tilgang til

viten om en ekstern virkelighet; at denne er styrt av regelmessigheter som kan fanges opp av noe slikt som *lover*; at vårt sanseapparat og intellekt er i stand til å fange opp disse, matematikkens og logikkens gyldighet, og så videre. Siden naturvitenskapen forutsetter en rekke ting, som den igjen har særlig fra dens gresk-romerske og jødisk-kristne arv, kan den umulig rettferdiggjøre seg selv uten at vi ender i et sirkelargument.

Vi kan ikke komme oss ut av denne sirkelen ved hjelp av den vitenskapelig metode alene, og må ty til noe utenfor den. Nærmere bestemt: de første prinsippene for at noe slikt som naturvitenskap, natur, intellekt og eksistens er mulig i utgangspunktet; disiplinen som tillater oss å spørre om ting som hva en årsak *er* i utgangspunktet; hva som er naturen til universets fundamentale bestanddeler; disse byggesteinenes universelle gyldighet; hvorvidt naturvitenskapelige teorier korresponderer med noe slikt som en objektiv virkelighet. Med andre ord: god gammeldags filosofi. Derfor sier vitenskapsfilosof John Kekes: «Hence philosophy, and not science, is a stronger candidate for being the very paradigm of rationality» (Kekes 1980:158).

Men dersom det blir hevdet at filosofiens rasjonelle status gjør at den må inkorporeres i hele det vitenskapelige

prosjektet, og derfor *egentlig er* vitenskap, er scientisme redusert til en overfladisk sann og tilfeldig definert filosofi. Den blir plutselig forenelig med alt den var ment å utelukke. Ironisk nok vil det dermed bli mulig å gi vitenskapelige bevis for iboende hensikter i naturen, samt sjelens og Guds eksistens. Aquinas' gudsbevis, utelukkende basert på fornuft, uten spesiell åpenbaring, vil være fullt i tråd med scientismens filosofi.

Dette virker mer forenelig med Aristoteles' tradisjonelle definisjon av *scientia*, som var delt inn i tre domener: et teoretisk, et praktisk og et produktivt. Et latinsk ord som enkelt og greit betyr «kunnskap». Uansett om scientismen velger å være selvutslettende eller forbli en overfladisk sannhet, utgjør den altså ingen trussel mot tradisjonell metafysikk og filosofi.

Deskriptive begrensninger

I det andre punktet spør vi hvorfor vitenskap ikke kan gi oss en utfyllende beskrivelse av virkeligheten. Grunnen er nøyaktig den samme som grunnen til at naturvitenskapen har sine prediktive og teknologiske fordeler i utgangspunktet. Hvis en konsekvent scientisme er sann, mener mange at alt til syvende og sist må kunne reduseres til fysikk. Rosenberg skriver i essayet «Disenchanted Naturalism»:

What is the world really like? It's fermions and bosons and everything that can [be] made up of them and nothing that can't be made up of them. ... Another way of expressing this fact fixing by physics is to say that all the other facts – the chemical, biological, psychological, social, economic, political, cultural facts – supervene on the physical facts and are ultimately explained by them. And if physics can't in principle fix a putative fact, it is no fact after all. (Rosenberg 2014:19)

Fysikk forholder seg til en rent *kvantitativ* beskrivelse av virkeligheten, skrevet i matematikkens språk. Derfor er det ingen overraskelse at fysikk har avdekket nettopp de aspektene av virkeligheten som *lar seg* forutsi og kontrollere som kvantifiserbare fenomen. Det er det som fanges opp av dens metodologiske nett.

Fysikk abstraherer fra en virkelighet fylt av kvalitative aspekter. Farger, lyder, smak, former, varme, smerte, tanker, hensikter og meninger blir bortforklart av scientister som illusjoner i bemerkelsesverdige «just so»-historier som leverer sanne forklaringer, men som alltid utelater det mest vesentlige. Fotoner og C-fibre får oss et stykke på vei til å forstå vår opplevelse av farge og smerte, men aldri helt i mål. Resten blir feid under teppet i form av menneskesinnet, og når heller ikke menneskesinnet finner sin plass i en

Scientisme er en metafysisk posisjon, og kan bare forsvares med filosofiske argumenter

slik snever virkelighetsforståelse, må også det reduseres til materie (mekanistisk forstått), for så å elimineres. Denne kuriositeten ble gjenkjent av Erwin Schrödinger allerede i 1956:

We are thus facing the following strange situation. While all building stones for the [modern scientific] world-picture are furnished by the senses qua organs of the mind, while the world picture itself is and remains for everyone a construct of his mind and apart from it has no demonstrable existence, the mind itself remains a stranger in this picture, it has no place in it, it can nowhere be found in it. (Schrödinger 1956:216)

Denne konklusjonen er ytterst merkelig, men virker å være den konsistente konsekvensen av den mekanistiske virkelighetsforståelsen scientisme forholder seg til. Ekte intensjonalitet, tro på sannhet og rasjonell tankegang finner ingen plass i et slikt bilde, og vi undergraver alle verktøy som fikk oss til å resonnerer oss frem til en slik filosofi i utgangspunktet. At våre perseptuelle og kognitive evner ikke alltid fungerer perfekt, kan på ingen måte rettferdiggjøre en slik konklusjon. Å pårope seg å trekke den i vitenskapens navn overser det faktum at selve den vitenskapelige praksisen, med hypoteseformulering, evidenskalkulering, teknisk språkbruk og resonnement, ladd med mening og hensikt, faller under denne *subjektive* siden av mennesket. Som den ateistiske sinnsforskeren Jerry Fodor skriver: «[I]f commonsense psychology were to collapse, that would be, beyond comparison, the greatest intellectual catastrophe in the history of our species» (Fodor 1987:xii).

Virkeligheten i seg selv virker heller å være fylt av kvalitative egenskaper, metafysiske prinsipper, hensikter og naturer. Ellers ville det ikke vært noe grunnlag for at vi kunne ha opplevd den slik i utgangspunktet. Hvis ikke et fundament for mening, struktur og universets forståelighet fantes som et objektivt faktum ved skaperverket fra før av, kunne vi ikke avledet selv fiktive eller pragmatiske utgaver av disse, uansett hvor mye håndveiving og hvor mange omveier vi forsøker å legge inn.

Årsaken til misforståelsen er tydelig. Informasjonen fysikken gir oss er abstrahert fra en konkret virkelighet, og er ikke i nærheten av å gi oss en utfyllende forklaring av den reelle virkeligheten. Metodens begrensning forteller oss lite om ting som den iboende naturen til strukturer og retninger. En struktur eksisterer ikke i seg selv, men *noe* må ha denne strukturen.

Metoden fokuserer utelukkende på de aspektene som kan kvantifiseres, kontrolleres og puttes inn i matematiske modeller, og skriker derfor ut etter at det *nettopp er mer*

som må oppdages. Årsaken til at kvalitative fenomen eller Guds eksistens ikke dukker opp, er ikke at fysikken har motbevist dem, men at de ikke fanges opp av metoden, og vi må utforske videre med andre verktøy. Å appellere til fysikkens suksess for å vise noe annet, er bare å misforstå hele spørsmålet.

Forklaringsmessige begrensninger

Ikke bare er det deskriptive begrensninger for hva den vitenskapelige metoden kan utforske, men det er også forklaringsmessige begrensninger. Dette fører oss til et tredje problem: at *naturlover* selv ikke i prinsippet kan benyttes som ultimate forklaringer. Dette til tross for nylige forsøk fra fremstående fysikere som Lawrence Krauss og Stephen Hawking. I boka *A Universe from Nothing* synes Krauss å skulle forklare det eldgamle spørsmålet om hvorfor noe eksisterer utelukkende ved bruk av naturvitenskap (Krauss 2012a). Det blir

raskt klart at det imidlertid bare er snakk om energi, kvantevakuum og fysiske lover som har omdirigert universet fra en tilstand til den tilstanden det befinner seg i dag, og at boka gjør alt annet enn å beskrive spørsmålet om hvorfor noe eksisterer, snarere enn ingenting – en enkel negasjon av all eksistens. Krauss selv uttaler at:

Instead, sticking firm to the classical ontological definition of nothing as «the absence of anything» – whatever this means – so essential to theological, and some subset of philosophical intransigence, strikes me as essentially sterile, backward, useless and annoying. If «something» is a physical quantity, to be determined by experiment, then so is «nothing». (2012b)

Krauss viser plutselig en annen tone i det han prøver seg med forslaget om at «there may be no fundamental theory at all», men bare lag på lag med fysiske lover som vi kan utforske til det kjedsommelige (Krauss 2012a:177), Skilpadder av naturlover hele veien ned.

Problemet er naturligvis at selv en uendelig kjede av naturlover aldri kunne forklart hvorfor noe materielt eksisterer, og vi sitter fremdeles igjen med naturalistens største problem – at det materielle universets eksistens aldri kan ha en forklaring. Naturalisten kan aldri ende opp med

Hvis ikke et fundament for mening, struktur og universets forståelighet fantes som et objektivt faktum ved skaperverket fra før av, kunne vi ikke avledet selv fiktive eller pragmatiske utgaver av disse, uansett hvor mye håndveiving og hvor mange omveier vi forsøker å legge inn.

noe slikt som det klassiske bildet av Gud som ren aktualitet, absolutt enkel, eksistensen selv, logisk nødvendig og grunnlaget for all kontingent væren. Enhver appell til en såkalt *naturlov* – eller selv *flere lag av dem* – får oss bare til å spørre hva slike lover i utgangspunktet er, hvorfor de har noen virkning og hvor de kommer fra i det hele tatt.



Illustrasjon: Kaia Nyhus

Å svare med at de representerer en regelmessighet eller en beskrivelse av et mønster i naturen, er åpenbart ikke en forklaring, men en omformulering av spørsmålet med bruk av andre ord. Alle forsøk på en vitenskapelig utforskning, som allerede *forutsetter* slike lover, kan aldri gi en tilfredsstillende forklaring. Alle naturlover forutsetter eksistensen av det fysiske universet og vil, i motsetning til hva Krauss og Hawking tror, aldri kunne forklare eksistensen av det. Dette gjelder selv om fysikken skulle klare å fullføre prosjektet om å forene alt ned til en stor sammenhengende og grunnleggende teori. Den tidlige Ludwig Wittgenstein beskriver det slik:

At the basis of the whole modern view of the world lies the illusion that the so-called laws of nature are the explanations of natural phenomena (Wittgenstein 1922:87)

Naturlover er rene abstraksjoner, og kan ikke selv forklare noe, uten at vi må henviser til dypere metafysiske prinsipper. Det glemmes ofte at tidlig moderne tenkere som René Descartes og Isaac Newton, for at de i det hele tatt skulle kunne løse seg fra den aristotelisk-skolastiske forståelsen av naturlover som et uttrykk for substanser som beveger seg mot sluttårsaker i naturen, bare kunne henviser til en *naturlov* som noe strengt teologisk: et uttrykk for hvordan en monoteistisk Gud hadde satt opp universet i henhold til regelmessigheter. En *divine decree*.

Selv en abstrakt, platonsk-lignende beskrivelse av naturlover vil ikke kunne gi en forklaring på dem, siden vi igjen står med spørsmålet om hvorfor det fysiske universet deltar i en slik lovmessighet i utgangspunktet, og hvorfor det deltar i akkurat disse lovene, snarere enn andre.

Konklusjonen er at naturvitenskap ikke kan forklare naturlover, men er avhengig av filosofisk hjelp. Dermed står vi igjen med det uheldige faktum at scientisme heller ikke kan forklare noe på et dypere nivå *ved hjelp av* naturlover. Den teistiske filosofen David Bentley Hart betegner tautologien:

Physics explains everything, which we know be-

cause anything physics cannot explain does not exist, which we know because whatever exists must be explicable by physics, which we know because physics explains everything. (Bentley Hart 2013:77)

Et skyggespill

Så hvis scientisme står overfor så ødeleggende konsekvenser, hvorfor blir da ellers meget intelligente mennesker tiltrukket av den? Hvorfor er vitenskapelighet den største dyd man kan ettertrakte i dagens samfunn, mens filosofi og metafysikk gjerne blir sett på som noe mindreverdig? Kanskje kan Rosenberg igjen gi oss et svar:

The technological success of physics is by itself enough to convince anyone with anxiety about scientism that if physics isn't «finished,» it certainly has the broad outlines of reality well understood. (2011:23)

The phenomenal accuracy of its prediction, the unimaginable power of its technological application, and the breathtaking extent and detail of its explanations are powerful reasons to believe that physics is the whole truth about reality. (2011:25)

Det virker som om det største argumentet i scientismens favør er at vitenskapens fremgang i de siste århundrene tvinger oss til å tenke slik. Men dette følger ikke uten videre. Uansett hvor god en metode er innenfor sitt eget felt – ja, selv om den skulle være fullstendig feilfri – kan det ikke rettferdiggjøre ukritisk bruk utenfor feltet uten videre kvalifikasjon. Uansett hvor godt jeg måtte utøve et yrke innenfor internasjonal rett, er det ikke selvsagt at jeg automatisk vil prestere som musiker, sjakkspiller eller banksjef. Det må evalueres på sine egne premisser. Og siden scientisme påstår at vitenskap fanger opp totaliteten av menneskelig kunnskap, gjelder blant annet de foregående punktene.

At naturvitenskap fungerer – og gir oss gode resultater – er det ingen som betviler. Men å ekstrapolere fra dette til at naturvitenskapens sannheter er de eneste sannheter som eksisterer, er jevngodt med å slutte fra at metaldetektorer har vist seg som den mest effektive metoden for å finne metall, til at metall er det eneste som eksisterer.

Kritikere forlanger gjerne å høre de prediktive suksessene eller teknologiske applikasjonene til andre fagfelt, for eksempel metafysikk og teologi, slik Ladyman et al. (2007) gjør. Da tror de selv at de har levert en substansiell kritikk, mens det i virkeligheten bare er en forlengelse av det sirkulære skyggespillet. Å kreve dette er like lite imponerende som å avskrive botanikk, matlaging eller kunst på grunn av

deres manglende metallfindende resultater. Det er vanskelig å unngå fristelsen til å finne psykologiske forklaringer – ironisk nok, siden det for en konsekvent scientist ikke eksisterer noen psykologi som ikke egentlig *bare er* fysikk.

Scientisme kan til slutt falle tilbake på påstanden om at naturvitenskap ikke kan utforske hele virkeligheten, men at den er den eneste delen av virkeligheten som er verdt å utforske, basert på dens praktiske verdi: at de spørsmålene som kan avgjøres vitenskapelig er de eneste vi kan besvare, og derfor er verdt å bruke tid på. Man skal ikke tenke lenge før man innser at dette er en håpløs utvei. For det første er ikke dette en vitenskapelig overveelse, men en filosofisk. Det kan sammenlignes med å unngå alle fag man ikke kan noe om, for bare å få toppkarakterer i karakterboka og fremstå som «intelligent».

Om teologi, klassisk filosofisk utforskning, etikk eller metafysikk er verdt å utøve, står på sine egne bein. Bein som har stått stødig i over 2300 år, og fremdeles er fullt ut konkurransedyktige. Spørsmål om eksistensen av platoniske eller aristoteliske former, teleologi, kausalitet, en sjel eller en klassisk forstått Gud har ikke blitt gjort mindre relevante av vitenskapelige fremskritt, akkurat som metaldetektoren ikke har diskreditert organisk materiale og tekstiler. De tilhører bare en annen type rasjonell utprøving som fint kan informeres av naturvitenskap, men hvor filosofien har det siste ordet.

For å oppsummere, har verken Rosenberg, Hawking, Ladyman et al. eller noen andre gitt oss en god grunn til å tro på det scientistiske prosjektet i utgangspunktet. For å lykkes med et slikt prosjekt, må man gang på gang begå *the pleonastic fallacy*: tankefeilen av å tro at man kan krysse en uendelig kvalitativ barriere, så lenge man legger til nok små, kvantitative steg. Ofte feies alt som ikke kan inkluderes i et allerede definert kunnskapssyn – ladd med en underforstått, men uforsvart materialistisk og mekanistisk metafysikk – under teppet. At en metode er nyttig til en hensikt, avviser ikke at andre hensikter er verdt eller er mulig å utforske.

Scientisme ender opp i den samme paradoksale situasjonen som Humes (1748) berømte gaffel: påstanden om at all rasjonell utprøvelse enten må være konseptuelle sannheter fra en relasjon til idéer, eller være empirisk testbare. Humes påstand er ingen av delene. På samme måte

Selv om scientisten raskt vil si at scientisme er ekvivalent med vitenskap, er et angrep på scientisme ikke et angrep på vitenskap.

er gjerne påstanden fra den moderne naturalisten at all ekte kunnskap enten må være en relasjon mellom idéer, eller naturvitenskap. Dette er en påstand du ikke finner støtte for blant konseptuelle sannheter eller naturvitenskapelige resultater. All naturvitenskap er selv fylt til randen av ofte utforskede metafysiske premisser.

Selv om scientisten raskt vil si at scientisme er ekvivalent med vitenskap, er et angrep på scientisme ikke et angrep på vitenskap. Det er et forsvar for vitenskap og en avvisning av en tillagt filosofi. Sagt på en annen måte: Det er et angrep på moderne overtro.

LITTERATUR

- Bentley Hart, D. 2013, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press, New Haven.
- Chesterton, G. K. 1908, *Orthodoxy*, Dodd, Mead & Co, New York.
- Dennett, D. 1995, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon and Schuster, New York.
- Feser, E. 2014, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen-Seelscheid.
- Fodor, J. A. 1987, *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge.
- Hawking, S. og Mlodinow, L. 2010, *The Grand Design*, Bantam Books, New York.
- Hume, D. 1748, *An Enquiry Concerning Human Understanding*
- Kekes, J. 1980, *The Nature of Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Krauss, L. 2012a, *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing*, Atria Books, New York.
- . 2012b, *The Consolation of Philosophy*, Huffington Post, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.huffingtonpost.com/lawrence-m-krauss/a-universe-without-purpos_b_14553350.html> [27.07.2014].
- Ladyman, J., Ross, D., Spurrett, D. og Collier, J. 2007, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford.
- Levine, K. 2014, *Nerdist Podcast: Neil deGrasse Tyson Returns Again*, Nerdist, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.nerdist.com/pepisode/nerdist-podcast-neil-degrasse-tyson-returns-again/>> [27.07.2014].
- Nagel, T. 1997, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford.
- Payne, K. 2013, *A clash of science and philosophy: our chat with Lawrence Krauss and William Lane Craig*, [online], Bible Society, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.biblesociety.org.au/news/professor-lawrence-krauss-and-dr-william-lane-craig-interview>> [27.07.2014].
- Rosenberg, A. 2011, *The Atheist's Guide to Reality*, W. W. Norton, New York.
- , 2014, «Disenchanted Naturalism» i *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, Bashour, B. og Muller, H. D. (red.), 17–36, Routledge, London.
- Schrödinger, E. 1956, «On the Peculiarity of the Scientific World-View» i *What is Life? and Other Scientific Essays*, Doubleday, New York.
- Tyson, N. D. 2010, *The Poetry of Science: Richard Dawkins and Neil deGrasse Tyson*, Richard Dawkins Foundation for Reason and Science, [online]. Tilgjengelig fra: <<https://www.youtube.com/watch?v=9RExQFZzHXQ&t=62m47s>> [27.07.2014].
- Wittgenstein, L. 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., London.

INTERVJU MED HENRIK SYSE

FRA KIERKEGAARD TIL THOMAS AQUINAS

Av Sivert Thomas Ellingsen

Henrik Syse er ansatt som forsker på Institutt for fredsforskning og er også en populær foredragsholder og mediepersonlighet. Han er en av de få norske filosofene som aktivt tar del i filosofiske debatter i den offentlige arenaen. I boken *Noe å tro på* fra 2011, argumenterer han for at religion fortsatt er relevant og verdifullt i dagens samfunn.¹ I oktober er Syse og Asbjørn Bjornes aktuelle med boken «Med andakt», som han beskriver slik: «Den er et forsøk på å formidle korte andakter (de fleste av dem opprinnelig holdt av undertegnede i NRK) i en form som gir folk påfyll i hverdagen – også av filosofisk art». I dette intervjuet legger han ut om troens rolle i samfunnet og filosofien og erfaringens rolle i troen.

Jeg begynner med å spørre litt bredt om religionsfilosofi. I de siste tiårene har det jo vært en stor vekst i mengden av kristen filosofi, kanskje særlig i den angloamerikanske verden. Jeg tenker på slike personer som Richard Swinburne, Alvin Plantinga og William Lane Craig. Har du noen tanker rundt denne utviklingen?

Jeg synes i hvert fall at det er gledelig at det er mulig å ta religiøs tenkning alvorlig også innenfor det man bredt kan kalle analytisk filosofi. Nå vil jo sånne merkelapper som analytisk og kontinental filosofi alltid være omtrentlige, men det som kjenner seg noe av de menneskene du nevner, er jo at de forsøker å bruke den analytiske filosofiens verktøy og terminologi til å diskutere påstander om Gud. Det tror jeg i hovedsak har vært nyttig. Nå vil nok mange i allmenkulturen si at det som har preget de siste tyve årene, mer har vært et angrep på religion enn et filosofisk forsvar, fordi de såkalte nyateistene – Dawkins, Harris og flere andre – har tatt mye plass i debatten. De snakker i store bokstaver, og har nok fått mer oppmerksomhet enn Swinburne, Plantinga og andre akademiske filosofer i den allmenne debatten. Men jeg tror allikevel det er en riktig beskrivelse at det har vært en viss vekst i antallet kristne filosofer som bedriver apolo-

getikk, kanskje til dels på grunn av de overnevnte ateistiske angrepene på religion. Dels er dette apologetikk i betydningen trosforsvar, og dels er det et forsøk på å tenke gjennom spørsmålet: «Hva er det vi snakker om når vi snakker om Gud?»

Jeg holder akkurat på å lese en veldig fascinerende bok av Rob Bell, som er en av de mer innflytelsesrike liberale kristne apologetikerne i USA. Boken heter *What We Talk About When We Talk About God*, og er en spennende bok fordi Bell forsøker – redelig og ordentlig, og i dialog med en sekulær kultur – å snakke om hva vi mener når vi sier «Gud». Hva betyr det for eksempel at vi antar, slik blant annet William Lane Craig gjør, at Gud er en årsak til at universet eksisterer? Hva betyr «Gud»? Hva betyr «årsak»? Det at det er filosofer som er villige til å bruke tiden sin på slike store, grunnleggende spørsmål om livets mening – som jeg tror er veldig viktige spørsmål både for troende og ikke-troende – ser jeg på som positivt.

Samtidig virker det som om disse utviklingene ikke helt har nådd våre bredder ennå?

Ja, det er noe i det. Du har noen: Atle Ottesen Søvik på Menighetsfakultetet er en ganske aktiv



stemme, du har Bjørn Are Davidsen, du har, i all mulig beskjenhet, undertegnede, samt enkelte andre. Jeg synes nok generelt at den norske teologiske og filosofiske stand – og da snakker jeg om dem som mener at det er verdt å snakke om religion og som selv har en tro – ikke er så aktive som en kanskje kunne ønske seg i å videreformidle dette i en norsk språkdrakt. Og jeg er nok enig med deg i at det er et visst paradoks i det. Vi tilhører jo en tradisjon der teologistudiet er et ganske omfattende studium, som inneholder mye idehistorie, filosofi, språkanalyse og tekstanalyse, så man ville jo tro at vi i Norge skulle ha veldig mange mennesker som faktisk er i stand til både å reflektere rundt og formulere godt det som dere snakker om i dette nummeret om apologetikk. Jeg sier ikke at det ikke finnes noen som gjør det – det er mange flere gode prekenere og reflekterte prester i landet enn folk flest tror – men man ser færre som er en del av en offentlig filosofisk debatt om disse spørsmålene. Og det er en utfordring, kan man si – en utfordring til religiøse tenkere, selv om fine formidlere som Karsten Isachsen, Per Arne Dahl og Sunniva Gylver har gjort mye bra. Jeg vet ellers om mange som gjør veldig mye interessant arbeid som filoso-

fiske lesere, men som sikkert kunne nådd flere. En av dem jeg har lært mest av, og som er en betydelig tenker jeg har veldig stor respekt for, er Torstein Tollefsen, professor i filosofi ved UiO. Han er en av dem jeg tror har innsiktsfulle perspektiver når det gjelder en filosofisk forståelse av tro, og som hadde fortjent et større publikum. Han er et eksempel på en som nok kunne nådd ut til flere, i skriftlig og muntlig form. Og da er vi tilbake til utgangspunktet for ditt spørsmål: Både i den fransk-, tysk- og engelsktalende verden har det vært, ikke bare de siste tiårene, men de siste hundre årene, viktige tenkere som har bidratt med meget viktige formuleringer av hva tro er og hva det ikke er, for eksempel Karl Jaspers og Henri Bergson. Og så har du hele diskusjonen rundt Wittgenstein, som man kanskje kunne ha ønsket å se mer av i Norge.

Det er altså populariseringen som mangler litt, i den norske sammenhengen?

Du kan godt si det sånn. For det er klart at vi har hatt noen veldig viktige skikkelser i filosofimiljøet. Jeg nevnte Torstein. I generasjonen over ham er jo Egil A. Wyller enda en sterk og viktig stemme, men skrittet ut i det litt mer populære rom har nok ikke helt vært foretatt i Norge. Jeg har av og til skrevet litt på verdidebatt.no, og det er mange tenkende, flotte mennesker der som jeg har stor respekt for, men jeg skulle gjerne sett at flere på en religions-filosofisk apologetisk side deltok der. Vi har jo fått en tenketank, Skaperkraft, men de har jeg hatt litt med å gjøre. I noen teologiske spørsmål befinner sikkert en del av dem seg litt til høyre for meg, og de konsentrerer seg veldig om hva troen betyr i samfunnet. Det er helt greit, men det er noe litt annet enn det du og jeg snakker om.

I det siste har det foregått en debatt som begynte med en kronikk av Espen Ottosen², og deretter er det andre som har slengt seg på. Litt lengre tilbake har man jo Eksisterer Gud? av Søvik og Davidsen.³ Dette er kanskje et tegn på at slike tanker er i ferd med å nå et bredere publikum?

Det kan meget vel være, og da tror jeg samtidig at det dere gjør med et nummer som dette, er å oppfordre filosofer – både troende og ikke-troende – til å tenke gjennom hva de kan bidra med i debatten. Det er også mitt spørsmål når jeg skal skrive en bok: «Har jeg som filosof noe å bidra med som ikke hvem som helst andre kan bidra med også?» Jeg har nå femti prosent av tiden min som freelance

foredragsholder, så jeg reiser rundt og holder en del foredrag, og da vet de fleste som skal høre meg, at jeg er filosof. Mange synes det er litt rart og underlig og morsomt, og de spør meg: «Hva er meningen med livet?» Da får jeg jo en utfordring om å bidra med noe som faktisk er filosofisk redelig og ordentlig og gjennomtenkt og skikkelig, og som er annerledes enn det en sosiolog eller psykolog – eller for den saks skyld en teolog – kunne bidratt med. Jeg sier ikke at jeg gjør det på veldig godt vis, men jeg prøver i hvert fall. Når det gjelder hva filosofer kan bidra med, tror jeg ennå det er mye utappet potensial. Jeg merker det på responsen jeg har fått på Noe å tro på, der jeg håper jeg sier en del spennende som får folk til å reagere – positivt eller negativt. Boken befinner seg jo på sett og vis innenfor the mainstream, men jeg har veldig ofte fått høre fra folk at dette bortimot er første gangen de har lest eller opplevd en slik filosofisk tilnærming til tro. Andre har jo også hatt en slik tilnærming, så kanskje disse folkene ikke har lest det de burde lese – men det er like mye et tegn på akkurat det vi snakker om nå, nemlig at et filosofisk perspektiv ikke har vært så mye til stede i den offentlige debatten.

Noe å tro på handler mye om forholdet mellom religion og filosofi, og i en bredere forstand mellom tro og fornuft. Man hører ofte at det å ha en religiøs tro innebærer å legge fornuften til side og godta påstander som ikke har noen rasjonell begrunnelse. Hva tenker du om det?

I Skandinavia har jo fideisme hatt en ganske sterk klangbunn på grunn av Kierkegaard og kristen eksistensfilosofi. Og denne sier jo nettopp, for å bruke Kierkegaards eget uttrykk om å «kaste seg ut på de sytti tusen favner», at troen i siste instans er en slags ren viljeshandling. Om den ikke er antirasjonell, så er den i alle fall ikke rasjonelt begrunnet. Og det som er farlig med en slik tilnærming, er selvsagt at troen blir noe helt annet, som også kan sies å være på kollisjonskurs med selve kristendommens grunnidé, nemlig inkarnasjonen. Gud blir ikke lenger noe som er del av en hverdag vi lever i, måten vi tenker på eller den verden vi er i, men noe annet, noe som man kaster seg ut i, en viljesakt, eller eventuelt en gave – man gjør det fordi man blir drevet av et eller annet. Men så kan man jo si, hvis man inntar det standpunktet, at en ateist eller agnostiker gjør akkurat det samme. Er ateismen noe rasjonelt, eller er ikke det også en viljeshandling? Ikke for å være anti-kierkegaardsk, men det jeg forsøker å knytte an til, er en gjennomtenkning av

helheten. Hva er helheten, i aristotelisk forstand? Hva vil det si at noe eksisterer? Hva er den første bevegelse? Finnes det noen årsak bak universet? Hva er plausible svar på disse spørsmålene, og kan det hende at en kristen åpenbaring representerer en rimelig symbolsk religiøs fremstilling av nettopp disse mysteriene? Vi må bruke de ordene vi har, selv ordet «Gud». Vi kan ikke vite hva Gud er. Det er jo et tegn som peker mot noe som er enda større enn det vi kan fatte, men som faktisk kan være med på å sette det menneskelige og det eksistensielle inn i en større sammenheng.

Dette er ikke noen programmatisk måte å argumentere på. Jeg driver ikke primært med bevisførsler for min grunnholdning. Denne grunnholdningen har jeg fra mange tenkere, ikke minst fra den tysk-amerikanske filosofen Eric Voegelin, som igjen har sin fra flere andre, blant annet Bergson. Holdningen går ut på at religiøs tro må ta utgangspunkt i erfaringer, og ikke i dogmer. Dogmer er sekundære i forhold til erfaringer. Våre dogmer om hvem Jesus Kristus var, er basert på at noen hadde en erfaring av Jesus Kristus. Og det er en fare hvis dogmene blir løsrevet fra erfaringen. For å illustrere dette pleier jeg å bruke en analogi som jeg har fra en kanadisk kollega, John von Heyking, og som jeg synes er ganske god: Det er som et barn som hører en vits og hører at de andre ler når punchlinen kommer. Så tar barnet og gjenforteller punchlinen igjen og igjen, for barnet tror det er punchlinen man ler av. Men punchlinen gir jo ingen mening uten vitsen som kommer forut: Det er en sammenheng. Og en trosbekjennelse eller et dogme uten en tilnærming til den grunnleggende erfaringen kan ikke bare bli løsrevet og dermed veldig lett å rive ned, men kan også bli noe som ikke knytter an til hva det vil si å være menneske. Derfor er jeg opptatt av at vi må ta menneskelige erfaringer – i forskjellige religioner, i forskjellige sammenhenger, langt forut for kristen tid, kanskje tilbake til menneskehetens begynnelse – på alvor. Hva er denne erfaringen mennesket har av at mennesket eksisterer? Man trenger ikke å være Descartes for å fastslå hva det er snakk om.

Vi erfarer også at vi ikke er årsak til vår egen eksistens; vi har ikke skapt oss selv. Og vi erfarer at vi har en form for bevissthet som fysisk manifesteres gjennom vår hjerne og våre sanser, men som også gir seg utslag i en selvbevissthet: en bevisst-

Religiøs tro må ta utgangspunkt i erfaringer, og ikke i dogmer. Dogmer er sekundære i forhold til erfaringer.

het om at jeg er jeg, at du ikke er meg, og at jeg møter verden gjennom den jeg er. Gjennom menneskets historie har dette kommet til uttrykk som en spenning mellom dette jeget som befinner seg i en stadig foranderlig verden, og opplevelsen av for eksempel at noe er rett og noe er galt. Hva slags spenning er det? Hva er det vi da erfarer? Hva er det vi da opplever? Er dette rene tilfeldigheter som er en del av molekylenes sammensetning, og dermed ikke annet enn et epifenomen, eller er dette faktisk en erfaring av å leve i en virkelighet som er konstituert av en årsak som er høyere enn oss? Og hvis vi i hvert fall prøver å ta på alvor denne sistnevnte muligheten – hvis vi sier at dette i hvert fall

Jeg tror de fleste kristne religionsfilosofier og mange teologer vil si at vi ikke kan utelukke at det finnes erfaringer av sannhet også i andre religiøse forestillinger.

er en mulig forståelse av menneskets erfaring av virkeligheten – må vi jo ta det neste skrittet og spørre hvordan disse erfaringene har kommet til uttrykk. Da nærmer vi oss religionen, og da begynner vi å nærme oss den faktiske manifestasjonen av religionen i den verden vi lever i. Vi som lever innenfor den kristne kultur, har jo fått dette presentert for oss gjennom fortellingen om inkarnasjonen, om Jesu liv, død og oppstandelse, og den bakgrunnen som ligger i jødedommen. Og jeg gjør da et forsøk på å forstå hva slags budskap dette er. Gir det en mening, er det med på å svare på noen av de store spørsmålene vi stiller? Jeg tror de fleste kristne religionsfilosofier og mange teologer vil si at vi ikke kan utelukke at det finnes erfaringer av sannhet også i andre religiøse forestillinger, eller – hvis vi tar på alvor at vi lever i et univers hvor det kan være titalls millioner av andre sivilisasjoner – at disse sivilisasjonene kan ha opplevd denne guddommelige virkeligheten på sin måte. Men jeg prøver likevel å ta på alvor den måten den kristne åpenbaringen uttrykker dette på, og den helt spesielle måten den kristne åpenbaringen møter disse spørsmålene på.

Er det en slags religiøs pluralisme, eller kanskje til og med en relativisme, her?

Ikke nødvendigvis relativisme, selv om jeg ser hva du er inne på. Men jeg tror ikke at en legitim pluralisme er det samme som relativisme. Jeg siterer nå fra min egen bok:

Ingen religion, og intet ærlig religiøst menneske, kan i dag overse det faktum at ens egen religion er én av mange. Kristendommen er riktignok verdens største religion (målt etter antall medlemmer i de forskjellige kristne kirkesamfunn til sammen), og den sprer seg stadig. Den er den eneste religionen som har fått fotfeste så å si over hele verden. Men den omfatter langt fra flertallet av verdens befolkning, og en annen religion, islam, vokser så å si like raskt.

Den gang de andre religionene var langt borte og man aldri hadde møtt og ofte hørte underlige ting om menneskene som trodde på en annen gud, kunne det være både enkelt og behagelig å frakjenne disse religionene legitimitet og sannhet. Deres tilhengere kunne enten anses for å være uskyldig «lurt» inn i religionen det var snakk om, ... eller de kunne ses på som onde forførrere som ikke bare tok feil i teologisk forstand, men også i moralsk forstand. I vår tid er det, til tross for alle fordommer og etniske skiller som eksisterer, langt vanskeligere å påstå noe slikt. Vi har annerledes troende (og ikke-troende) midt iblant oss. Og vi kan se at de i utgangspunktet er like gode mennesker som alle andre. En muslim, hindu eller ateist vil normalt, som også en kristen ideelt ville gjøre, elske sin familie, gjøre sin samfunnsplikt og være en god venn. Og disse må innrømme at det samme vil gjelde den kristne. Det betyr ikke at vi alle er like, eller at vi ikke vektlegger forskjellige verdier. Men det betyr i det minste at ingen av oss har monopol på godhet.

Dette møtet med en multireligiøs verden må også gjøre noe med vår egen religiøsitet, vil jeg påstå. I møte med de bibeltekstene og de elementene i tradisjonen som synes å fremheve skillelinjer og fortapelse, blir det mer naturlig – og i praksis viktigere – å lete etter det som forbinder og forener. Målet skal ikke være å ta bort religiøse skillelinjer eller å påstå at alle religioner er like – eller like sanne. Tar vi religionenes selvforståelse på alvor, vil en slik påstand være svært problematisk og antagelig oppleves respektløs av mange. ...

Poenget mitt er at den grunnleggende troen på en guddommelig «urgrunn», et guddommelig opphav for hele vår eksistens, gjør at vi vanskelig kan avfeie ethvert annerledes religiøst uttrykk enn vårt eget som rendyrket falskneri eller mindreværdig. Det vil jo bety at Gud rett og slett har vært og er utilgjengelig for milliarder av mennesker i dag, og at Gud på grunn av disse men-

neskenes fødested eller de innflytelser de har vært utsatt for, holder dem utenfor sannheten. Er det en rimelig antakelse, i lys av et kristent syn på det guddommelige?⁴

Dette er jo en oppfordring til dialog, men det er ikke nødvendigvis en oppfordring til å si at du vil få en utvikling der alle religioner til slutt er like, eller at det er det samme hva du tror på: Det kan utgjøre en betydelig forskjell, både praktisk og på andre måter. Og hvis vi snakker om det som en søken etter sannhet, så kan det jo faktisk være at det er noen religiøse uttrykk som nærmere griper sannheten i forholdet mellom mennesket og det guddommelige enn andre. Men som jeg var inne på, tror jeg vi må ta på alvor at det vi tenker på som religion, er dogmatiske uttrykk for grunnleggende menneskelige erfaringer. Og jeg tror at en religionsfilosofi må forsøke å gripe disse erfaringene: Hva var det Paulus opplevde på veien til Damaskus? Hva var det disiplene opplevde i møtet med Jesus? Dette er viktigere enn den trosbekjennelse som er et resultat av erfaringene – selv om jeg med det ikke mener å si at trosbekjennelsen ikke er viktig. I Norge er det for øvrig flere dyktige teologer som har vært opptatt av nettopp denne erfaringsdimensjonen, blant dem Jan-Olav Henriksen med Menighetsfakultetet, som har gitt viktige bidrag til en moderne Guds- og religionsforståelse.

Så tanken er at en religion kan være den sanne religionen, eller i hvert fall «mer sann», uten at det utelukker at andre religioner kan ha store deler av sannheten?

Ja, hvis vi bruker sannhetsspråket. Vi kan også bruke erfaringsspråket, og si at dette er mennesker som erfarer den virkeligheten de lever i. Hvis du er en tretten år gammel hindu i sør-India, erfarer du, innimellom i alle fall, sterke opplevelser av identitet, av hvem du er, moralske spørsmål, og kanskje mystiske opplevelser. Hva skal vi si om disse opplevelsene? Dette er mennesker som befinner seg i samme virkelighet som oss. Voegelin snakker ett sted om at dersom vi tar Kristus på alvor, da må vi også kunne si at Kristus er til stede i andre religiøse uttrykk. Voegelin sier for eksempel at hvis du går tilbake til visuelle uttrykk du finner i det gamle Babylon eller Egypt, eller i eldgamle huler rundt omkring i Europa eller annetsteds, og antar at i hvert fall noen av disse menneskene har forsøkt å formulere en eller annen slags innsikt i sannheten rundt det livet vi lever, så må vi faktisk kunne ta på alvor at de har grepet noe av den sannheten som vi

som er kristne sier at Jesus har uttrykt.

Det virker som om den strategien som har blitt brukt av en del apologeter, der man særlig argumenterer for Guds eksistens, er noe som du ikke benytter deg så veldig mye av?

Nei, kanskje ikke så mye. Men jeg bruker noe av den samme innfallsvinkelen. En del sier jo at påstanden om Guds eksistens ikke gir mening eller i hvert fall er en unødig kompliserende måte å forstå verden på, at vi – hvis vi nå skulle klare å kaste av oss alt metafysisk grums fra tidligere – vil kunne stå frem rene og klare og ateistiske. Da kan i hvert fall den type klassisk argumentasjon for Guds eksistens minne oss om at det finnes gode, gjennomtenkte, filosofisk konsistente

argumenter for nettopp det guddommeliges eksistens. Det er viktig. For å ta noe som kanskje blir en litt flat sammenligning: Jeg påstår om ett eller annet land at overhodet ingen av dets innbyggere forstår noe om moderne matematikk. Så kommer noen og forteller meg at han nettopp har vært der, og fant en fantastisk matematiker. Da må jeg si: «OK, men da stemte ikke det». Seriøs apologetikk – ikke bare kristen apologetikk, men en måte å tenke rundt det guddommelige på som går tilbake til Aristoteles, Platon og nyplatonikerne – er det verdt å ta på alvor. Gir disse argumentene et bevis for Guds eksistens? Nei, jeg tror at det er mer eller mindre umulig å gi et bevis for Guds eksistens, men jeg tror det går an å komme med mange argumenter som tilsier at du ikke kan avfeie den muligheten. Og da er den typen argumentasjon relevant og interessant. Jeg tror at dette gjelder for de fleste filosofiske teser.

Det er jo et visst skille mellom den såkalte klassiske teistiske tradisjonen som går tilbake til Platon, Aristoteles og Thomas Aquinas, og den helt nye tilnærmingen til Gud vi finner fra og med såkalt tidligmoderne filosofi. Til tross for en viss skepsis til klassiske gudsbevis, mistenker jeg at du er mer sympatisk til den klassiske teistiske tilnærmingen?

Jeg tror i hvert fall den klassiske tradisjonen må tas

Hvis vi snakker om det som en søken etter sannhet, så kan det jo faktisk være at det er noen religiøse uttrykk som nærmere griper sannheten i forholdet mellom mennesket og det guddommelige enn andre.



på alvor. Som jeg sa tidligere, er det jo et grunnleggende faktum at vi og dette universet eksisterer. Og vi vet at vi ikke har skapt det selv. Kan det ha oppstått av seg selv? Kan materien ha vært der evig? Dette er store spørsmål som jeg ikke sitter med de endelige svarene på; jeg tror heller ikke det finnes et endelig filosofisk svar på dem. Men en høyst rimelig tese om det materielle universets eksistens er at det finnes en kraft bak det som har forårsaket dets eksistens, men som ikke er forårsaket av noe annet. Dette er i hvert fall noe vi filosofisk må holde åpent, noe vi må ta på alvor som en mulig forklaring. Og denne tesen går jo tilbake til Aristoteles'

ubevegelige beveger og Thomas Aquinas' fem veier til Gud, som noen ganger litt unøyaktig blir kalt gudsbevis. Men det jeg er veldig skeptisk til, er at det finnes et endegyldig argument, fordi vi snakker om ting vi mennesker ikke kan vite, ting som er større enn det vi kan gripe.

Jeg har snakket mye med Torstein Tollefsen om den tidlige greske, kristne tradisjonen, som er veldig lite kjent i vår del av verden. Når vi leser filosofihistorie, leser vi stort sett bare den vestlige tradisjonen, som jo går fra Platon og Aristoteles til Augustin, kanskje med en liten snarvei innom Cicero. Så er vi hos Thomas Aquinas, og plutselig er vi hos Descartes. Vi leser ikke den greskspråklige tradisjonen bakover i det hele tatt, men det er klart at du har en stor og viktig greskspråklig gjennomtenkning av kristendommen – men også mer generelt av religionsfilosofi – fra det tredje århundret og fremover: de kappadokiske fedre, Dionysios Areopagiten, Maximos Bekjenneren og senere tenkere frem til Gregor Palamas, som alle sammen nærmer seg problemstillingen på en litt annen måte enn den vestlige. De insisterer i større grad på at når vi snakker og resonnerer om Gud, snakker vi om noe som det ikke finnes noe entydig språk for. De sier at det finnes en *katafatisk* teologi, en bekreftende teologi: Vi bruker et språk som vi dels henter fra åpenbaring, dels fra filosofien. Men de understreker sterkt at det språket kommer i siste instans til kort; det å skulle forstå hva Gud er i seg selv, lar seg ikke gjøre. Da må vi gå til en *apofatisk* teologi, altså en teologi som er bygget på oppfatningen om at vi bare kan si hva Gud *ikke* er, og som ender opp med å si noe så paradoksalt som at Gud ikke er god. Det er selvsagt ikke i betydningen at Han ikke er god, men i betydningen at Gud ikke er det som vi kaller «god» – for vi kan ikke gripe hva Gud er eller den godhet Gud representerer. Og det gjør på en måte at det påstandsbaserte filosofiske språket kommer til kort overfor det vi snakker om, på samme måte som for et menneske som for eksempel virkelig er forelsket. Sett at du da sier noe sånt som «jeg elsker deg så høyt som en bie elsker blomsten». Blæh. Diktere prøver jo, men hvorfor er det diktere som kommer nærmest? Jo, det er vel nettopp fordi de bruker et approksimerende, tilnærmende språk, som i siste instans innrømmer at kjærligheten er et mysterium, og som kanskje i siste instans, for å ta den helt på alvor, må være stille. Og da er du jo nær ved Wittgensteins berømte tese om at de viktigste ting ikke kan snakkes om. Om Wittgenstein var klar over det eller ikke, så griper han på mange vis tilbake til den østlig ortodokse

tenkningen.

Mange mener nå at vi kan si alt vi trenger å si om verden i naturvitenskapens reduksjonistiske språk, uten referanse til Gud eller andre overnaturlige entiteter. Hva tenker du om det?

Jeg tror noe av det farligste vi kan gjøre, er å henge til det jeg kaller en illegitim reduksjonisme. Sett at jeg tar et verk av Platon og sier at den ikke er noe annet enn bokstaver og trykksverte. Da har jeg redusert Platons verk til noe enklere, til et lavere nivå. Og det kan være legitimt i mange sammenhenger. Men hvis jeg tror at jeg har fanget *hele* meningen med fenomenet på dette lavere nivået, så vil jeg si at det er illegitimt, for det er klart at i dette verket så ligger det også mening. Det er det samme som om jeg skulle si til kona mi: «Jeg elsker deg, men det er jo bare en kjemisk reaksjon i hjernen». Og så blir spørsmålet: Men er det ikke noe annet, er det ikke noe mer? En stol som denne består i siste instans av en rekke molekyler. Men sett at noen kommer til meg og sier: «Nei, det er ikke noen stol, det er jo bare en samling molekyler». Det stemmer jo ikke! Det *er* jo en stol, og en stol har en mening. Det er noe av det samme hvis du nærmer deg det religiøse fenomenet og sier at Gud egentlig bare er en forestilling som har dukket opp på et tidspunkt i menneskets historie som en psykologisk reaksjon, som en farsforestilling eller en projisering. Det kan godt være mye sant i det, bortsett fra adverbet «bare». Stemmer det at du kan redusere dette til det lavere nivået og si at det definitivt ikke er noe mer enn det? Det tror jeg er noe av det aller, aller viktigste: å gripe disse ateistene – med all mulig respekt for dem – i det jeg mener er en filosofisk feilslutning, eller i det minste en argumentasjon med store svakheter. For de reduserer fenomenene til et enklere, ofte psykologiserende eller materialistisk plan, og så sier de: «*That's it!* Nå kan jeg forklare hva det er». Men det er ikke sikkert at du dermed har grepet hva det er. Dette tror jeg er en sentral del av apologetikk i dag: å vise mennesker at det er meningsfylt å nærme seg verden som mer enn bare en sum av sine materielle bestanddeler, selv om den *også* er en sum av sine materielle bestanddeler.

Så kommer et viktig spørsmål som vi ikke har snakket om. I boken skriver jeg om hvor man skal trekke grensen mellom legitime og illegitime religiøse formuleringer. Hva om noen plutselig kommer og sier: «Meningen ligger i den lampen der borte, som jeg kaller Osiris og skal falle ned og tilbe», eller for å ta et norsk fenomen: «Det fløy en engel

gjennom rommet og det datt ned noen fjær her»? Med all mulig respekt for prinsesse Märtha Louise: Finnes det noen form for kriterium for hva som er en legitim og seriøs religiøs forståelse eller erfaring av verden og hva som er det rene oppspinn eller fanatisme? Det er klart at dette er dype metafysiske og etiske spørsmål som jeg skriver om i kapittelet mitt om New Age-spiritualitet. Det er mulig å besvare de spørsmålene. Poenget mitt er at de må tas på alvor.

La oss gå tilbake til det du sa om apofatisk og katafatisk teologi. Thomas Aquinas anerkjenner jo at språket kommer til kort når vi forsøker å snakke om Gud, men samtidig skaper han rom for en katafatisk teologi ved å skille mellom analogisk og bokstavelig språkbruk, og påstå at vi positivt kan beskrive Gud med analogier, selv om slike beskrivelser ikke vil være bokstavelig sanne...

Værens analogi, altså: Vi *er*, Gud *er*, og vi kan snakke om det som er. I tillegg er det klart at det som preger Thomas veldig sterkt, er hans møte med Aristoteles. Han mener at den aristoteliske filosofi – med de aristoteliske kategoriene, den aristoteliske forståelsen av substans og av bevegelse, Aristoteles' fysikk og metafysikk – nettopp er blant de redskapene vi trenger for å snakke om Gud. Videre vil jo også Thomas innrømme at det er noen ting som vi bare må godta som troende. De går ikke mot fornuften, men de kan verken tenkes eller finnes på av fornuften selv: for eksempel at vi ikke har eksistert før, at livet har en begynnelse, at verden har en begynnelse, at verden ikke er evig, og selvsagt inkarnasjonen og oppstandelsen. Men så mener han samtidig at ut i fra den overordnede aristoteliske og kristne forståelsen av hva Gud er, så er det ikke noe i veien for det.

Hvis du skal sette kniven på strupen på meg og spørre hvilken av de store tenkerne gjennom historien som har vært åpne for Guds eksistens som jeg står nærmest personlig (uten å skulle uttrykke noen form for hybris om at jeg egentlig har skjont vedkommende), så er det Thomas Aquinas. Jeg synes han klarer å ivareta den nødvendige grad av ydmykhet, den nødvendige grad av det apofatiske, men samtidig bruke det som er tilgjengelig for ham av filosofisk terminologi for å snakke ordentlig om

Dette tror jeg er en sentral del av apologetikk i dag: å vise mennesker at det er meningsfylt å nærme seg verden som mer enn bare en sum av sine materielle bestanddeler.

**Et møte mellom Kirkegaard
og Thomas Aquinas ... i den
grad et slikt møte kan tenkes
– der er jeg.**

Gud. Det er jo på sett og vis en av de virkelig triste tingene ved historien: at Den katolske kirke skulle få så store problemer institusjonelt at reformasjonen måtte komme. For reformasjonen har veldig mange gode grunner, og Luther er på mange må-

ter en sterk og viktig skikkelse som bidrar med store teologiske innsikter. Men reformasjonen fører jo også til et brudd med katolsk tenkning,

hvor man langt på vei skal kaste over bord Thomas Aquinas og Aristoteles. Da kaster man på en måte ut barnet med badevannet, og det har det tatt tid å overvinne. Ennå henger noe av det igjen enkelte steder: Jeg har gode venner som har studert på bibelskoler der bare det å skulle snakke om Thomas Aquinas oppfattes som en smule suspekt. Og det er trist. For da er vi tilbake til utgangspunktet for hele samtalen: Går det an å snakke seriøst og ordentlig om det guddommelige? Jeg tror det gjør det i dag, jeg tror det er tenkere i dag, som du har nevnt selv, som gjør det, men jeg tror ikke minst at det også finnes en del store tenkere i vår tradisjon som det er grunn å gå tilbake til og se på; og Aristoteles og Thomas er blant dem.

En stor Thomas Aquinas-beundrer i Norge er jo Dagfinn Føllesdal. Føllesdal minner en om at Thomas virkelig tar den fysiske verden som vi lever i og alle dens sider på alvor: at han er grundig og tenker gjennom alle motforestillingene. Jeg tror at det du ender opp med gjennom en slik filosofisk tilnærming til troen som du finner hos Thomas, er en innrømmelse av at vi ikke kan skjønne det hele.⁵ Vi kan ha en del konsepter for å forsøke å gripe noe av det og argumentere for og mot, men i siste instans kan du ikke gripe Gud selv, og da må du også ende opp med en god dose ydmykhet overfor den virkeligheten vi er i. Jeg er langt mer redd for en «julenissetro», hvor Gud nærmest reduseres til en automat som gir deg gode ting. Når du er seks år gammel, skjønner du at Julenissen ikke eksisterer allikevel; og så, når du er syv, skjønner du at det med Jesus ikke var sant det heller. Da trenger vi snarere en gudstro som tar på alvor det guddommeliges nærvær i en verden hvor det skjer både gode og onde ting, en verden som styres av fysiske prosesser som gjør at mennesker dør av vonde sykdommer og at det kommer tsunamier og jordskjelv. Men selv i alt dette har vi et håp, og – kanskje ikke minst – så finnes det mening ved det

å leve.

Da er vi tilbake til det som vi ikke egentlig har snakket om annet enn i forbifarten, men som kan være et greit sted å slutte, og som er der jeg avslutter boken min: det eksempelet som Jesus fra Nasaret utgjør. Det som slår meg så sterkt ved Ham, er Hans radikale nærvær hos mennesker der de er. Dette var i en tid som var mye mindre individualistisk enn vår. Var du en av de spedalske, hørte du til der. Var du en samaritan, hørte du til der. Så går Han inn i dette og møter mennesker: ikke bare mennesker som gruppe, men enkeltmennesker. Og midt i deres største fornedrelse eller sorg, så gis de håp og mening.

En amerikansk kollega av meg, Glenn Hughes, har studert nøye arbeidet med menneskerettighetserklæringen fra 1948. Den er ikke noe religiøst dokument; de som skrev den var veldig bevisste på at den skulle kunne godtas av alle, uavhengig av religion og livssyn. Men samtidig er det flere av dem som jobbet aller nærest med teksten – for eksempel Eleanor Roosevelt og René Cassin – som nok selv var ganske sikre på at man trenger en garantist for det de da kalte *human dignity*, altså menneskelig verdighet: at det å være menneske er noe mer enn denne fysiske manifestasjonen, og at verdigheten er gitt utenfra. Det er kanskje det viktigste enkeltelementet ved en kristen tro i dag, sosialt og politisk sett. Og da må vi faktisk tilbake til erfaringen, jesuserfaringen. Da kan Aristoteles og Thomas Aquinas være veldig gode å ha med seg, for de kan vise oss at dette gir mening, at det ikke bare er tull og tøys, at det ikke er enhjørninger vi snakker om, men en filosofisk konsistent tenkning om virkeligheten. Men det virkelig viktige ligger i det eksistensielle. Jeg startet med å si at Kierkegaard kommer til kort overfor dette, men jeg ender kanskje mer opp hos Kierkegaard allikevel. *Et møte mellom Kierkegaard og Thomas Aquinas (og kanskje med en østkirkelig teolog som Maximos Bekjenneren til stede), i den grad et slikt møte kan tenkes – der er jeg.*

NOTER

¹ Syse, H. 2011, *Noe å tro på: En filosofis tanker om tro i vår tid*, Oslo, Cappelen Damm.

² Ottosen, E. 2014, «Vitenskapelige argumenter for Gud». <<http://www.nrk.no/ytring/vitenskapelige-argumenter-for-gud-1.11650137>> [20.08.14].

³ Søvik, A.O. og Davidsen, B.A. 2013, *Eksisterer Gud? En drøfting av argumenter for og mot*, Oslo, Cappelen Damm.

⁴ Syse 2011, s. 36–37.

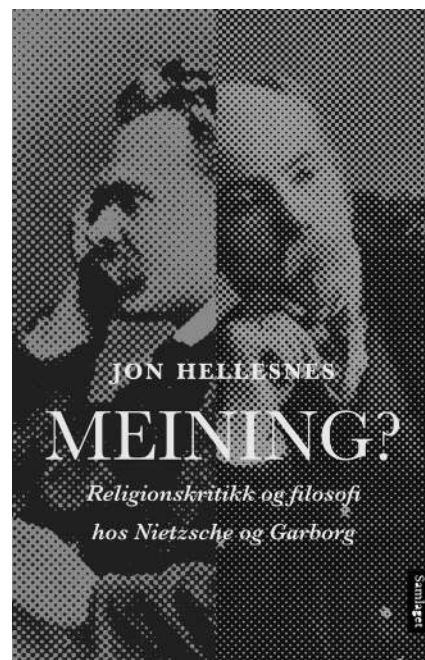
⁵ Red. anm.: Se også Thomas Hanssen Rambøs oversettelse av utdrag fra Thomas Aquinas i dette nummeret.

MEININGA MED NIETZSCHE

KRITIKK AV
MEINING? RELIGIONSKRITIKK OG FILOSOFI HOS NIETZSCHE OG GARBORG,
JON HELLESNES
(OSLO: SAMLAGET 2014)

Av Runar Bjørkvik Mæland

Dei som driv med religionskritikk i dag har meir å læra av Arne Garborg enn av Friedrich Nietzsche, hevdar Jon Hellesnes i ei leseverdige lita bok som tar opp viktige filosofiske emne i ei allment tilgjengeleg form. Samstundes som han hentar relativt ukjente sider ved Garborg fram i lyset, reiser han eit interessant spørsmål som fortener ei breiare drøfting: Kva er egentleg meininga med Nietzsches filosofi?



Jon Hellesnes, professor emeritus ved Universitetet i Tromsø og æresdoktor ved Universitetet i Bergen, er ein av våre fremste filosofar og beste essayistar. I *Meining?* tar han, som undertittelen meir enn hintar om, føre seg ein sentral tematikk i tekstane til Arne Garborg (1851–1924) og Friedrich Nietzsche (1844–1900), nemlig korleis me skal forholde oss til religiøse institusjonar og førestillingar. Bodskapen i boka er at religionskritikk er naudsynt så lenge ulike forfallsformer av religion framleis gjer seg gjeldande i samfunnet, men at ikkje all religionskritikk er god religionskritikk; for å fortene eit slikt merke må kritikken vera sakleg argumenterande og ta opp eit filosofisk perspektiv.

At ein filosof skriv ei bok om religionskritikk i våre dagar, er ikkje til å undrast over. Diskusjonar om gudstru, gudløyse og religiøse institusjonar er rundt oss på alle sider, og desse diskusjonane aktualiserer viktige filosofiske spørsmål om rasjonalitet, etikk, metafysikk og mennesket si orientering i verda. Religionskritikk er eit av dei store temaa der filosofar bør kunna bidra med særleg verdfulle innsikter i det offentlege ordskiftet. At nokon vel å tematisera religionskritikk ved å skriva ei bok om Nietzsche og Garborg kan det vera vanskelegare å sjå motivasjonen for. Likevel er det klart frå byrjinga at *Meining?* frå Hellesnes si side er meint ikkje berre som eit tilskott til sekundærlitteraturen om dei to forfattarane, men òg som eit bidrag til dagens religionsdebattar. Det reiser spørsmåla: Korleis kan forfattarar som skreiv sine verk for 100–150 år sidan bidra til vår orientering i det religiøse feltet i dag? Og kvi-

for stilla saman to så ulike forfattarar – den eine ein tysk aristokrat kjent for aforistisk filosofisk sakprosa, den andre ein norsk demokrat mest kjent for naturalistiske romanar og naturmystisk lyrikk?

Svaret Hellesnes gir på det første spørsmålet er at nett fordi religion og religionskritikk i dag er så brennbare tema, kan det vera nyttig å gå tilbake til eldre tenkarar for å få eit anna perspektiv på emnet. Ved å forholde oss til deira tankar kan me reflektera over dei filosofiske spørsmåla som interesserte både dei og oss uavhengig av konfliktane og dei tøffe debattane som aktualiserer spørsmåla i dag.

Svaret på det andre spørsmålet er at samstundes som det er eit band mellom Nietzsche og Garborg – dei hadde felles inspirasjonskjelder, og ikkje minst påverka Nietzsche Garborg¹ – og at nokre tema går att mellom dei, så skil dei seg fundamentalt frå kvarandre i måten dei forstår og kritiserer religion. Saman synleggjer dei difor mangfaldet som finst av religionskritiske tilnærmingsmåtar, og opnar slik for kritisk refleksjon over desse.

Diktaren og demagogen

Hellesnes peikar særleg på at Garborgs religionskritikk, i skarp motsetnad til Nietzsches, er *diskursiv*. Dei viktigaste kjenneteikna ved diskursiv religionskritikk er at han vurderer dei sentrale teologiske oppfatningane i religion mot ein allmenn standard for rasjonell argumentasjon, at han hentar næring frå religions- og vitskapsfilosofi og at han er argumenterande på ein overtydande (ikkje overtalande) måte (Hellesnes 2014:13). Hellesnes finn at desse ideala

er ivaretatt hos Garborg, særleg i skriftene der han kritiserer synspunkta til sentrale talsmenn for kristendommen i samtida. Garborg prøver her å ta kristendommen på alvor ved å vega dei antatt beste tilgjengelege argumenta for han på eit sakleg grunnlag, sjølv om han finn dei for lette.

Til forskjell frå dette er Nietzsches religionskritikk brutalt polemiserande og nærmar seg religionen som eit

historisk og sosialt fenomen framfor eit intellektuelt – som maktsystem heller enn som tankesystem. Nietzsches velkjente åtak på kristendommen i bøker som *Der Antichrist* og *Zur Genealogie der Moral* har etter Hellesnes' syn ei retorisk kraft, men er ikkje argumentativt sterkt; strategien til Nietzsche er å undergrava appellen og au-

toriteten til religionen ved å få lesarane til å sjå han på ein ny og kritisk måte, framfor å stilla opp rasjonelle argument som skal overtyda lesaren om at tankeinnhaldet i religionen er feil.²

Eit sentralt, gjennomgåande poeng for Hellesnes er at det er eit paradoksalt forhold i mottakinga av religionskritikken til Nietzsche og Garborg. På den eine sida blir Nietzsche heldt fram som ein stor filosof, og religionskritikken hans har vore svært innverknadsrik både blant ateistar, kristne teologar og religionsfilosofar, trass i at denne kritikken i følgje Hellesnes ikkje held mål vurdert etter vanlege kriterium for god argumentasjon og filosofi: Det er, seier han, «eit påfallande misforhold mellom Nietzsches enorme verknadshistorie og det kognitive innhaldet i skriftene hans» (2014:81). På den andre sida er den diskursive religionskritikken til Garborg så godt som gløymt, i skuggen av den meir kjente sakprosaen hans så vel som den skjønnlitterære forfattarskapen – den sentrale religionskritiske artikkelen «Prof. Petersen: Om Skabelsen, etc.» er ikkje ein gong tatt med i *Skrifter i samling* – trass i at dei religionskritiske artiklane hans ifølgje Hellesnes både er velskrivne og argumentativt sterke, samt inneheld innsikter som er viktige og relevante.

Religionskritikken til Garborg har ifølgje Hellesnes alt det Nietzsche manglar. Eit viktig siktemål for Hellesnes er såleis å få oss til å vurdere Garborgs bidrag opp og Nietzsches bidrag ned. Ikkje slik å forstå at Hellesnes meiner Garborg i røynda var ein stor filosof som bør ta plassen til Nietzsche på filosofihistoriepensum;³ poenget er snarare at Garborg er ein god representant for ein fruktb-

ar religionskritisk tilnærmingssmåte, medan Nietzsche, alle hans innsikter til trass, først og fremst står att som eit døme på korleis me ikkje bør driva religionskritikk. At Hellesnes vurderer det slik at Garborg, sjølv om han eigentleg ikkje er filosof, likevel er betre på religionsfilosofi enn Nietzsche, gjer dessutan kritikken hans av sistnemnte enno meir svidande.

Nietzsche på slaktebenken

Og kritikken Hellesnes rettar mot Nietzsche er verkeleg svidande. Hovudinnvendinga er at han meiner Nietzsche, til liks med religiøse fundamentalistar, går utanom sentrale religionsfilosofiske drøftingar for heller å støtta seg på retoriske verkemiddel og utanomrasjonell appell. I så måte har Nietzsche gjennomført ein «bypass operation» (2014:157):

Han [Nietzsche] skriv som om alle religionsfilosofiske spørsmål er avgjorde på førehand: Ingenting i religion er sant! Ingenting er bra! Kristendomen er dessutan verst! Kritisk religionsfilosofi manglar fullstendig. ... Mangelen på rasjonelle argument mot sentrale doktrinar i kristendomen gjer at Nietzsches rasande åtak har ein svip av irrasjonell, «religiøs» fanatisme. (2014:162)

Kva, meir spesifikt, er det irrasjonelle og fanatiske i Nietzsches religionskritikk, i følgje Hellesnes? For det første peikar han på feil og manglar i framstillinga Nietzsche gir av den historiske utviklinga av kristendomen og kyrkja sin påverknad på vesterlandsk kultur og moral. I Nietzsches forteljing er den stakkarslege Jesus og den maktsjuka Paulus dei viktigaste aktørane som gjer det mogleg for jødedomen å bli forvandla til ein universell «slave-moral» gjennom den kristne kyrkja.

Framstillinga til Nietzsche er både inkonsistent og historisk ukorrekt, argumenterer Hellesnes, og har etter alt å døma rett i det. Spørsmålet er om ikkje «genealogien» til Nietzsche tatt bokstavleg som historieskriving er så lite truverdig i utgangspunktet at det å argumentera mot han på denne måten er overflødig. For å gjera ein kanskje tvilsam analogi: Somme banale religionskritikarar bruker mykje energi på å peika på feil og manglar i bibelforteljingane når desse blir tolka bokstavleg; men sjølv om slik kritikk er rett, bommar han ofte fordi desse forteljingane har ein karakter som gjer det openbart at meininga ligg på eit overordna symbolsk plan, ikkje på eit bokstavleg plan. På same måten er framstillingane til Nietzsche rimelegvis ikkje meint å skildra nøyaktig korleis det faktisk var, men å visa fram nokre trekk ved fenomenet som får oss til å sjå det i eit nytt lys, tenka om det på nytt og stilla nye

spørsmål om det. Det er spennande å lesa når Hellesnes samanliknar Paulus-portrettet hos Nietzsche med historisk Paulus-forsking, og når han held Nietzsches bilete av den førkristne «herremoralen» opp mot korleis den norrøne hovdingen er framstilt i islendingesagaen, men han er kanskje ikkje på det mest relevante sporet når det kjem til å vurdere Nietzsches religionskritikk som filosofi.

For det andre, og viktigare, skuldar Hellesnes Nietzsche for å gjera ei alvorleg pragmatisk sjølvmotseiing, nemleg at han held fast på ein total fornuftskritikk samstundes som han gjer krav på å seia noko som er sant og som andre har grunnar til å godta. Nietzsche kritiserer kristendomen og andre metafysiske tankebygnader (også naturvitskapen) for å gjera krav på ein privilegert tilgang til ei absolutt sanning om tilværet, men nokon slik tilgang er ikkje mogleg. Samstundes framstiller han seg sjølv som ein tenkar som har gjennomskoda illusjonane og ser religionen og den vestlege kulturen for det han verkeleg er. Han set seg dermed i ein posisjon som hans eigen fornuftskritikk undergrev. Mot dette treff Hellesnes godt:

Dersom [Nietzsche-disiplar] seier at alt, eller nesten alt, hos Nietzsche stemmer, så føreset dei at det er muleg å ha ein pretensjon om sanning, om å kunne avklare reelle forhold. Men dette kjem straks i strid med påstanden til Nietzsche om at ideen om sanning berre er ein illusjon, ei «nyttig» løgn osv. Ei maktlære med ein totalisert fornuftskritikk undergrev føresetnadene for ein kvar kulturkritikk, inkludert Nietzsches eigen. (2014:86)

Hellesnes støttar seg her mellom anna på Thomas Nagel, som i boka *The Last Word* argumenterer for at subjektivismen, relativismen og konstruktivismen feilar fordi all meningsfull kritikk av rasjonaliteten i visse påstandar eller tankemåtar føreset ei djupare forplikting på ein allmenn standard for rasjonalitet (Nagel 1996:3–7). Han kunne også ha vist til John Searle, som har ført ein liknande kritikk mot Nietzsche-inspirert antirealisme. Slike antirealistar forklarar gjerne metafysikk og religion som uttrykk for ein pervertert form for maktvilje. Searle vender den nietzscheanske retorikken mot nietzscheanarane: «If all of reality is a 'social construction,' then it is we who are in power, not the world. The deep motivation for the denial of realism is not this or that argument, but a will to power, a desire for control, and a deep and abiding resentment» (Searle 1998:32–33).

Det er eit stort ønske for Hellesnes å vaksinera mot den slags påverknad som Nietzsche har hatt på ymse postmodernistar og andre kritikarar av ideala om objektivitet og sanning. Men han kommenterer ikkje at også mange

filosofar som aksepterer at det finst ein objektiv fornufts-standard har latt seg begeistra og inspirera av Nietzsche, inkludert anerkjente analytiske filosofar som Bernard Williams og Brian Leiter.⁴ Desse har lite eller ingenting til overs for postmoderne tåkefyrstar, og Hellesnes kan knappast meina at dei har mista all kritisk sans og berre blitt forført av ein retorisk appell. Kva er det dei likevel ser i Nietzsche? Svaret må delvis liggja i at dei tolkar synet hans på fornuft og objektivitet annleis, og delvis i at dei vektlegg sider ved moralpsykologien hans og kritikken hans av lovsystem og metafysiske pretensjonar framfor dei nøyaktige synspunkta hans på religion og etikk. No er ikkje Hellesnes blind for desse større emna – han rettar òg relevant kritikk mot den genealogiske metoden Nietzsche praktiserer – men det svekkjer ei elles god og kritisk drøfting at han ikkje vurderer tolkingar som trekk i andre retningar enn dit han vil sjølv.

Garborg, Gud og Jesus

Medan første del av *Meining?* handlar mest om Nietzsche, står Garborg i fokus i andre delen. Gjennomgangen av det Hellesnes kallar Garborgs diskursive religionskritikk er av og til litt tørt refererande i forma, og for knapp til å gi ei djupare forståing av tematikken, men gir lesaren eit godt nok inntrykk til å få fram den tiltenkte kontrasten mellom Nietzsches og Garborgs metode for kritikk.

Hellesnes kommenterer at særleg dei tidlege artiklane Garborg skriv om religion, ber i seg ein kritisk rasjonalisme som er framand for Nietzsche, sjølv om dei òg har innslag av ironi og polemikk. Artikkelen «Prof. Petersen: Om Skabelsen, etc.» (1883) blir via mest plass i gjennomgangen. Der kritiserer Garborg boka *Skabelsen, Opholdelsen og Styrelsen* av teologiprofessor Fredrik Petersen, som forfektar det synspunktet at teologien er nødvendig for å understøtta naturvitskapen: At verda er til, held seg ved lag og er i rørsle, kan berre forklarast med hjelp av ideen om ein allmektig skapargud. Garborg svarer med å trekka fram innvendingar som er kjente frå religionskritikken, og som han meiner Petersen ikkje har kome noko nærare å gi gode svar på: kvifor ein fullkomen og sjølvtilstrekkelig Gud skulle ha behov for å skapa verda og setja i verk rørsler «efterat have tilbragt Evigheden i ro» (sitert i Hellesnes 2014:105), og korleis Gud både kan vera fullkome god og

Særleg dei tidlege artiklane Garborg skriv om religion, ber i seg ein kritisk rasjonalisme som er framand for Nietzsche, sjølv om dei òg har innslag av ironi og polemikk.

Det Jesus ville, var å førebu oss på det Guds rike som skulle koma, og det går ikkje an å tolka bodskapen hans ut av denne føresetnaden.

årsak til alt som hender (også det vonde). Garborg innvender også at dei problema som Petersen baskar med i røynda, er «Tankepiner» eller pseudoproblem (2014:101), og at «forklaringane» Petersen gir ikkje liknar vitskaplege forklaringar, fordi dei ikkje er av ein slik art at dei kan prøvast mot observasjonar (2014:108). I denne samanhengen trekk Hellesnes trådar frå Garborgs tekst tilbake til Immanuel Kants kritikk av tankens antinomiar og fram til Karl Poppers lære om falsifikasjon. Dette er spennande stoff, og handsaminga til Hellesnes bør skapa fornya interesse for denne delen av forfattarskapen til Garborg.

Vidare går Hellesnes inn på Garborgs konstruktive bidrag til livssynsdebatten i samtida, og påverknaden frå Nietzsche. I ein populær artikkel frå 1895 skriv Garborg at Nietzsche har mykje å fara med når det gjeld korleis me skal orientera oss i vårt eige liv, men at «[han] ikkje er å

taka som 'samfundsmoralist', er sjølv sagt» (sitert i Hellesnes 2014:117). Garborg åtvara mot å la Nietzsches tankar påverka politikken, slik dei kom til å gjera i Det tredje riket. Dermed føregrip han Richard Rortys påstand om at me må lesa Nietzsche som ein «privat» og ikkje ein «offentleg»

filosof (Rorty 1989:xiiff.). Garborg stod som kjent for det motsette av Nietzsches aristokratiske og reaksjonære sinnelag. Likevel fekk han altså viktige impulsar frå han: Særleg tok han til seg synspunktet om at «Gud er død», og at den «passive nihilismen» som hadde breidd seg ut i tomrommet etter Han, måtte overvinnast med ein «aktiv nihilisme»: eit vilkårslaust ja til livet i sine ulike sjatteringar. Der den aktive nihilismen hos Nietzsche gav rom for det amoralske overmennesket som kunne rydda alle hindringar av vegen, løfta Garborg tvert imot fram Jesus frå Nasaret som eit føredøme, som ein som gjorde seg sjølv fullkomen gjennom humanisme. I *Jesus Messias* (1906) blir han framstilt som eit «etisk overmenneske», seier Hellesnes (2014:26).

Jesus Messias utgjer kjernen i Garborgs forsøk på å utvikla ein konstruktiv moralteologi med utgangspunkt i Jesu lære. Garborg ønskte seg ein ny slags «Kristindom», som han kalla det, der det sentrale var Jesu moralske bodskap, ikkje doktrinane om ein personleg Gud og eit liv etter døden. Men Jesus dug ikkje som «dennesidig livsførselsfilosof», meiner Hellesnes (2014:151). For det første er etikken han uttrykker i evangelia usofistikert jamført med andre etiske teorier i antikken, og dessutan uholdbar

når han får utslag av «ekstrem sinnelagsetikk» (2014:136), og for det andre gir ikkje læra til Jesus mening utanfor den teologiske konteksten. Det Jesus ville, var å førebu oss på Guds rike som skulle koma, og det går ikkje an å tolka bodskapen hans ut av denne føresetnaden. Han hadde rett og slett ikkje nokon verdsleg filosofi, argumenterer Hellesnes: Han var først og fremst ein apokalyptikar og eskatolog, samstundes som han òg var eit godt menneske. Garborgs ønske om å redda ein rest av kristendomen var difor forståeleg, men naivt.

Hellesnes beklagar også at Garborg let seg inspirera av Nietzsche til «irrasjonalistisk livsdyrking», som han meiner kjem til uttrykk i artiklar som «Troen på livet (Et stykke religiøs utvikling)» (1895) og fleire skjønnlitterære verk. Men desse tekstane rommar meir enn naive formaningar til *amor fati* («elsk lagnaden»). Som Hellesnes berre så vidt nemner, tar Garborg opp ein tanke som er delt av fleire tenkarar i tida: at religiøs tru ikkje er essensielt teistisk eller dogmatisk, men djupast sett handlar om å søka ei grunnleggande mening i tilveret, også utover grensene for den vitskaplege kunnskapen om verda. Her tar Garborg opp tema som seinare finn gjenklang hos så ulike tenkarar som John Dewey, Paul Tillich og Albert Einstein.⁵ Det ville vore spennande om Hellesnes gjekk meir inn på dette.

Det Hellesnes rosar som Garborgs viktigaste filosofiske innsikt, er skiljet han gjer mellom det å spørja etter ei (religiøs eller metafysisk) mening *med* livet og det å leita etter ei (eksistensiell) mening *i* livet, som han set ord på i *Den burtkomne faderen*, med inspirasjon frå Nietzsche. Den som spør etter ei mening med livet, og som opplever tilveret som meningslaust når han ikkje finn eit svar, har gått seg fast fordi han har stilt feil spørsmål: eit spørsmål som ikkje har eit svar. At me ikkje kan finna ei livsmeining med kosmologisk garanti, tyder ikkje at me ikkje kan finna mening i våre eigne gjeremål. «Ingin fær svar utan den som spyrr rett», seier Garborg (sitert i Hellesnes 2014:121), og Hellesnes set innsikta hans på dette punktet i samanheng med Gilbert Ryles omgrep om «kategorimistak» og Wittgensteins idé om filosofisk terapi. Ikkje å blanda kategoriar eller la seg plaga av pseudoproblem er viktig for den som skal orientera seg i livet.

Avsluttande merknad

Som sagt innleiingsvis ønskjer Hellesnes med *Meining?* å seia noko om religionskritikk som er relevant også for dagens religionsdebattar. Det lukkast han i og for seg med: Han får godt fram kor ulike former religionskritikk kan ta og argumenterer godt for kva krav slik kritikk må svara til for å vera haldbar og relevant, og Nietzsche blir trass alt av

mange rekna som ein innverknadsrik religionskritikar også i dag. Samstundes kan det innvendast at Nietzsche eigentleg ikkje har nokon tilhengarar i dagens religionsdebattar: Det er ingen vesentlege aktørar som argumenterer mot religion på same måte eller på same grunnlag som Nietzsche gjorde. Som Hellesnes legg vekt på, var Nietzsche kritisk til alt objektivitets- og sanningsstrev, også i vitskapen.⁶ Om dette seier han i *Jenseits von Gut und Böse*: «Det er vi aleine som har dikta opp årsakene, rekkefølgja, for-kvarandre-relasjonen ... og når vi diktar denne teiknverda inn i tinga ... så driv vi atter ein gong med det vi alltid har drive med, nemleg *mytologi*» (sitert i Hellesnes 2014:75). Mykje av dagens religionskritikk byggjer derimot på førestillinga

om at religion er uforlikeleg med moderne naturvitskap og difor må vera feil. Ikkje sjeldan får kritikken utslag av scientisme eller vitskapleg imperialism, altså at standardar som gjeld innanfor naturvitskapen sitt domene blir gjort allmenngyldige og dermed trengjer ut andre forståingsmåtar. I møte med dette er det kanskje ikkje så dumt likevel å kjenna til Nietzsches perspektivisme? Dette tar ikkje Hellesnes opp. Hadde han gjort det, hadde boka vore enno meir relevant for dagens aktuelle debattar. Uansett, som sagt er mykje av kritikken hans mot Nietzsche treffande, og gjennomgangen av Garborg spennande, og Hellesnes har gjort oss ei verdifull teneste ved å trekka desse trådane saman i ei poengtert og populært tilgjengeleg bok.

NOTER

¹ «Vi kan ha særlig godt af at lufte vore Hjerner i den Ide-Orkan, som kalles Friedrich Nietzsche», skreiv Garborg alt i 1890 (sitert i Kulås 2003). I 1895 presenterte han tenkinga til Nietzsche for det norske publikum i ein lang, rosande artikkel i *Syn og Segn*. Artikkelen bygde på tolkinga til Lou Andreas-Salomé, som stod Nietzsche nær (han fridde til henne to gonger, men fekk avslag), og som Arne og Hulda Garborg hadde god kontakt med i Paris. Forholdet mellom dei er nærare kommentert ulike stader i boka til Hellesnes og i ein interessant artikkel i Klassekampen av Guri Kulås frå 2003.

² Når eg refererer til Nietzsches posisjon i denne meldinga, meiner eg å referera til Hellesnes' lesing av Nietzsche, ikkje mi eiga. Lesinga hans svarer godt til kva eg sjølv hugsar frå Nietzsches tekstar, men eg har ikkje gått ho nærare etter i saumane.

³ I den grad Nietzsche i det heile tatt står på pensumlistene i filosofihistorie lenger. Ved Universitetet i Oslo er han i alle fall ikkje det, men han var sterkt inne då eg studerte ved Universitetet i Bergen. Eg får derimot opplyst av kollegaer i redaksjonen at det på UiO, som på UiB, har blitt undervist eigne Nietzsche-emne på vidarekomande nivå med ujamne mellomrom.

⁴ Sjå til dømes Williams 2002:12ff. og Leiter 2013.

⁵ Sjå mine merknader om Garborg og Einstein, og meir generelt om gudlaus religion, i mitt bokessay om Ronald Dworkins «Religion Without God» i eit tidlegare nummer av Filosofisk supplement (Mæland 2014).

⁶ Men analytiske nylesingar av Nietzsche nyanserer dette. Brian Leiter tolkar Nietzsche som metodologisk så vel som substansiell naturalist (Leiter 2013). Somme tolkar attpåtil ein form for postivisme inn i Nietzsches tekstar, trass i at han eksplisitt kritiserer positivistar. Sjå Maier 2011 for ei kort, men interessant diskusjon. Takk til ein kollega i Fs-redaksjonen for påminninga.

LITTERATUR

Hellesnes, J. 2014, *Meining? Religionskritikk og filosofi hos Nietzsche og Garborg*, Samlaget, Oslo.

Kulås, G. 2003, «Framsynt Nietzsche-tolkar», *Klassekampen* (6. mars) [online]. Tilgjengelig frå <<http://www.klassekampen.no/26203/article/item/null/framsynt-nietzschetolkar>> [14.08.2014].

Leiter, B. 2013, «Nietzsche's naturalism revisited», i Gemes, K. og Richardson, J. (red.), *The Oxford Handbook to Nietzsche*, 576–598 Oxford University Press, Oxford.

Maier, D. 2011, «What Kind of Perspectivist is Nietzsche?», *3 Quarks Daily*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.3quarksdaily.com/3quarksdaily/2011/09/what-kind-of-perspectivist-is-nietzsche.html>> [14.08.2014].

Mæland, R.B. 2014, «Dworkins religiøse ateisme», *Filosofisk supplement* 2014:1, 41–48.

Nagel, T. 1996, *The Last Word*, Oxford University Press, New York.

Rorty, R. 1989, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Searle, J. 1998, *Mind, Language and World*, Basic Books, New York.

Williams, B. 2002, *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, Princeton.

BØHN ON PREDICATION OF DIVINITY



Illustrasjon: Åshild Aurlien

I.

In his paper “The Logic of the Trinity”, Einar Duenger Bøhn sets out to show that the orthodox Christian doctrine of the Trinity is logically coherent. One of Bøhn’s claims is that Christian orthodoxy does not, as is sometimes supposed, ask us to believe that the three Persons of the Trinity, though (numerically) distinct from One Another, are all distributively identical to God.¹ Rather, he insists that in statements along the lines of “the Father is God, the Son is God, and the Holy Spirit is God; but the Father is not the Son, and the Son is not the Holy Spirit” – which are mainstays of Christian creeds – the “is” in “is God” should be read as an “is” of predication rather than an “is” of identity. That is, such statements should not, according to Bøhn, be read as saying that the Father, Son, or Holy Spirit are (distributively) identical to a certain object, namely God, but rather as imputing some sort of divinity property to each (Bøhn 2011; see also (Tuggy 2013: sct. 2.8) for a useful summary).

This reading has the virtue that it solves one of the Trinitarian problems Bøhn discusses: that such statements, if their instances of “is” are read as the “is” of identity, are in blatant violation of the transitivity of identity. I will argue, however, that Bøhn’s reading appears to be implausible and that he does not do enough to challenge this impression. I will then suggest an answer on his behalf.

By Sivert Thomas Ellingsen

II.

Obviously, “God” – at least as used by Christians and other monotheists – is a singular term. Now, even if we say for the sake of argument that a predicate of the grammatical form “① is *a*” (“*a*” being any singular term²) need not have the logical form ①=*a*, such predicates surely *are* exclusive predicates – i.e., predicates whose logical form rules out the possibility of multiple instantiation.³ In other words, even if singular-term predicates are not always identity predicates, surely they are always exclusive predicates of some sort. That, after all, is what a singular term is meant to do: to pick out a single object. Thus, to say “this thing is God, and this other thing is also God,” as Christian orthodoxy apparently does, is on the face of it incoherent, resting as it does on an apparent misunderstanding of the function of the predicate “is God” (and other singular-term predicates).

Bøhn’s main argument for the claim that the instances of “is God” in the Athanasian Creed⁴ are not identity predicates (nor, presumably, exclusive in some other way) seems to be that they come at the end of a string of instances of the (non-exclusively) predicating “is”:

Such as the Father is, such is the Son, and such is the Holy Spirit. The Father uncreated, the Son uncreated, and the Holy Spirit uncreated. The Father incomprehensible, the Son incomprehensible, and the Holy Spirit incomprehensible. The Father eternal, the Son, eternal, and the Holy Spirit eternal. And yet they are not three eternals, but one eternal. As also there are not three uncreated nor three incomprehensible, but one uncreated and one incomprehensible. So likewise the Father is almighty, the Son almighty, and the Holy Spirit almighty. And yet they are not three almighties, but one almighty. So the Father is God, the Son is God, and the Holy Spirit is God. And yet they are not three Gods, but one God. (Athanasian Creed, as quoted in Bøhn 2011)

This, he suggests, indicates that the instances of “is” in the “is God” predicates should also be read as the “is” of (non-exclusive) predication (Bøhn 2011:367). However, I have difficulty seeing the strength of this argument. Take a statement like “George Orwell is an author, and Eric Blair is an author; George Orwell is English, and Eric Blair is English; and in fact, George Orwell is Eric Blair, and Eric Blair is George Orwell.” Would it be sensible to read the instances of “is” in that last conjunct as the “is” of (non-exclusive) predication, simply because the instances in the previous two conjuncts are? In my opinion: no. Intuitively, “George Orwell” and “Eric Blair” are singular terms. By analogy, then, since “God” is a singular term, the instances of “is God” in the quoted passage should not be read as the “is” of (non-exclusive) predication.

An objection to this reasoning might be to point to the Creed’s use of *analogy*. Locutions like “So the Father is God” seem to imply that the Father being God is analogous to His being almighty, incomprehensible, eternal, and so on – implying also, perhaps, that being God is no more a matter of being a particular object than is being almighty, incomprehensible, eternal, and so on. However, analogy is a matter of similarity, not total sameness, so to say that being God is analogous to being almighty is not necessarily to say that the two are the same in every way; it could well mean that they are only similar in some ways. Further, there is no guarantee that non-exclusivity is one of those ways. It is true that being George Orwell is analogous to being an author – among other things, the two have in common that they are both *properties* in a broad sense – but false that being George Orwell is no more a matter of being a particular object than is being an author.

Another objection would be to raise the possibility that the Creed is using “God” as a *sortal* term, the same way we use it when we note, e.g., that Thor and Freya are two distinct gods. One piece of evidence for this claim is the use of the locution “three Gods”. However, there are at least three things to be said against this objection. Firstly, regarding the use of “three Gods,” singular terms can sometimes also be used in this way: It is perfectly good English to say that Hannibal Lecter and Hannibal who crossed the Alps are not the same Hannibal, but two different Hannibals. Secondly, if “God” were being used as a

sortal term in the Creed, that would seem to commit it to a sort of polytheism, which is of course wildly at odds with the Christian orthodoxy it expresses. And thirdly, even if the Creed is using “God” as a sortal term, that still does not get us off the hook; for then the Creed is still saying that there is a single thing – namely the One God – that the three Persons all are.

III.

The intuition behind the thought that all three Persons’ being God is inconsistent with Them not being One Another, then, seems to be that any predicate of the grammatical form “① is *a*” is exclusive. Is this true, though? We can certainly construct seemingly coherent and sensible theories on which it is not. Here’s one.⁵

Let us take “Socrates” as our example of a singular term. We might then speculate, taking up Quine’s (1948)

famous suggestion, that the predicate “① is Socrates” attributes the primitive property of *Socrateity* to its predicandum. Thus, taking S① to stand for “① instantiates Socrateity,” the logical form of “① is Socrates” would presumably be simply S①. Now, it is obvious and even trivial that nothing about the logical form of this predi-

cate rules out multiple instantiation: $\exists x \exists y (Sx \wedge Sy \wedge x \neq y)$ is not unsatisfiable. So the predicate is not exclusive.

It might be objected that singular-term predication very often clearly *is* exclusive: “George Orwell is Eric Blair, so George Orwell and Eric Blair are one and the same” is obviously a valid argument. But the theory can easily be amended to account for this. Sometimes, we might say, the predicate “① is Socrates” simply has the logical form S①, while in other – and perhaps in most (but not, as we shall see, in all) – cases it has the logical form ①= $\iota x Sx$.⁶ In other words, singular terms (or at least proper names) are distinguished from general terms, not by logical *form*, but by logical *context*: Unlike general terms, they are as a rule used with an implicit description operator. The point, again, is that the Socrateity predicate (and other singular-term predicates) does not in and of itself logically preclude multiple instantiation, though we can and do build such preclusion into statements in which it appears.

We are now free to say that the instances of “is God” in the Athanasian Creed use singular-term predication in the first of the ways just outlined, without an implicit descrip-

The intuition behind the thought that all three Persons’ being God is inconsistent with Them not being One Another seems to be that any predicate of the grammatical form “① is *a*” is exclusive.

tion operator. Thus, neither uniqueness nor transitivity is logically built into the predicate, and it seems logically possible for “① is God” to simultaneously apply to several distinct objects – to the Father, Son, and Holy Spirit, say. The logical coherence of the orthodox doctrine of the Trinity is thus reclaimed.

It might be objected that to deny the exclusivity of singular-term predication, even if not completely ruled out by the laws of logic or by our everyday use of language, seems desperately *ad hoc*. Besides, the objector might add,

On the contrary, though, we can cook up cases where singular-term predicates are intuitively not exclusive.

even if we do need to add a description operator to a singular-term predicate in order to make it exclusive, why think that such predicates are ever ac-

tually used without that operator? Again, isn't the point of a singular term precisely to pick out a single object? And in that case, why think the Athanasian Creed is using it without the implicit description operator?

On the contrary, though, we *can* cook up cases where singular-term predicates are intuitively not exclusive. Consider that any exclusive predicate is also transitive,⁷ so that any non-transitive predicate is non-exclusive. Therefore, if we find a case where singular-term predication is not transitive – that is, where *a* is *b* and *b* is *c*, but *a* is not *c* – then we have also found a case where it is not exclusive. And there are such cases.

CASE 1. In the 1970s and 1980s, Stephen King wrote some books under the pen name Richard Bachman. King has, of course, also published plenty of books under his real name, including *Carrie*. Thus, (1) Richard Bachman is Stephen King, and (2) Stephen King is the author of *Carrie*. But it does not thereby follow that (3) Richard Bachman is the author of *Carrie*.

CASE 2. Bruce Wayne is about to retire from his job as Batman, and asks Clark Kent, Superman's alter ego, whether he would like to take over. As it happens, Clark Kent is tired of being Superman

all the time, and his super-speed means that he will have the time and energy to commute from Metropolis to Gotham City, keeping his job as Superman while also doing a bit of Batmanning on the side. Thus, (4) Clark Kent is Superman, and (5) Clark Kent is Batman. But it does not thereby follow that (6) Superman is Batman.

Some authors have proposed to explain cases like these by adopting relativism about identity, which roughly has it that two things can be one and the same *F* and yet fail to be one and the same *G* (Lowe 2002:62–64). Thus, for example, it might be that Batman and Superman are one and the same person (identical-qua-persons), but not one and the same superhero (identical-qua-superheroes). The assumption, then, is one we have challenged: that the “is” of singular-term predication is the “is” of identity. Denying that singular-term predicates are exclusive, while radical, seems to me less radical than identity relativism. After all, identity relativism asks us to revise our understanding of the very nature of being, while my theory just asks us to revise our understanding of one part – viz., singular-term predication – of a small portion of being – viz., human language. It also seems to explain such cases just as well. This, I think, should be taken as another piece of independent evidence for the theory.

IV.

I have outlined Böhn's interpretation of the “is God” predicates of the Athanasian Creed, and argued that it is unconvincing. I have then, on his behalf, outlined some views on singular-term predication which plug up this hole and which are also, as far as I can see, consistent with the essence of his proposal (which I think is a very promising one). Though I have only scratched the surface of what might be said for and against them, these views also seem to have at least some independent evidence in their favor.

NOTES

¹ Some things are distributively identical to a thing just in case each of them is, taken on its own, identical to that thing, and collectively identical to that thing just in case they are identical to that thing taken together. Thus, to steal one of Bohn's examples, two shoes are (arguably) collectively identical to a pair of shoes, but not distributively identical to it.

² From now on, italicized lowercase Latin letters should always be read in this way, i.e. as stand-ins for arbitrary singular terms.

³ Obviously, all identity predicates are exclusive predicates, but it is less clear whether all exclusive predicates are identity predicates. For instance, it is not clear that definite-description predicates (e.g. "① is the present King of France") are identity predicates, though they certainly seem to be exclusive. On the Russellian view – a big-tent version of which I take to be the standard view nowadays – definite-description predicates have complex logical forms that involve but are not limited to the identity predicate. An even more clear-cut example might be a predicate of the form "① is an element of the singleton set S."

⁴ Following Bohn (2011:364), I take the Athanasian Creed as representative of Christian orthodoxy.

⁵ Note that the following theory is only an example. While it is a descriptivist theory, I am not sure that we need to be descriptivists in order to coherently deny that singular-term predication is exclusive. After all, an anti-descriptivist could claim that the logical form of a predicate like "① is Socrates" is at least sometimes $R①s$, where R is some relation other than the identity relation (cf. (Lewis 1986: ch. 4) on transworld identity).

⁶ ι is a *description operator*, so that $\iota x\phi$ is read as "the x such that ϕ ."

⁷ The proof of this I take to be obvious.

LITERATURE

Bohn, E. D. 2011, "The Logic of the Trinity", *Sophia*, 50:3, 363–374.

Lewis, D. 1986, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford.

Lowe, E. J. 2002, *A Survey of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

Tuggy, D. 2013, "Trinity", in Zalta, E. N. et al. (eds.), [online], *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <<http://plato.stanford.edu/entries/trinity/>> [15.07.14].

Quine, W. V. O. 1948, "On What There Is", *Review of Metaphysics*, 2:5, 21–36.

FORTID

Fortid er historiestudentenes fagtidsskrift og utkommer med 4 førsteklasses nummer hvert år.

Har du en idé om en artikkel du vil skrive?
Send e-post til: redaksjonen@fortid.no.
Gjelder det bokmeldinger: bokansvarlig@fortid.no.
Spørsmål vedr. abonnement: abonnement@fortid.no.
www.fortid.no • facebook.com/fortid.tidsskrift



”Det mest spennende organet for historieforskning på norsk for tiden er etter mitt skjønn studenttidsskriftet Fortid ved Universitetet i Oslo.”

Tor Egil Førland i NNT 3/2012

BOKEN *EKSISTERER GUD?* EKSISTERER IKKE



KRITIKK AV
EKSISTERER GUD? EN DRØFTING AV ARGUMENTER FOR OG MOT,
ATLE OTTESEN SØVIK & BJØRN ARE DAVIDSEN
(OSLO: CAPPELEN DAMM 2013)

Av Tomas Midttun Tobiassen

Atle Ottesen Søvik og Bjørn Are Davidsen har levert en klar og systematisk gjennomgang av argumenter for, men ikke mot, Guds eksistens. Boken kommer dessverre til kort som akademisk fagtekst, men kan fungere godt som en inngangsport til de vanskelige og interessante spørsmålene om Guds eksistens.

Et bidrag til samfunnsdebatten

Boken *Eksisterer Gud?*¹ er et sårt trengt tilskudd til en, etter denne anmelderens syn, overraskende vital norsk samfunnsdebatt om Gud. Spesielt 2013, året boken kom ut, var et år i Guds tegn: I Aftenposten diskuterte man om vitenskapen har plass til Gud,² i Dagbladet diskuterte man den «åndssvake nyateismen»,³ og i Klassekampen raljerte Gert Nygårdshaug over «overtroen» til kristne apologeter.⁴ På Vårt Lands nettsted Verdidebatt.no diskuteres Guds eksistens opp og i mente.⁵ Dessverre er mange av de gudskritiske tekstene i samfunnsdebatten preget av dårlig forståelse av de beste versjonene av teisme, et problem som til dels kan bøtes på ved å lese *Eksisterer Gud?*.

Når det er sagt, anbefales boken ikke hvis man vil forstå de beste argumentene mot teisme eller for ateisme.⁶ Undertittelen *En drøfting av argumenter for og mot* er med andre ord misvisende. Noe slikt som 150 sider er viet argumenter for Guds eksistens, mens argumentene mot Guds eksistens er henvist til to kapitler på til sammen 30 sider i slutten av boken.⁷ Når kapittel 11 over kun ti sider tar for seg hele 24 utvalgte argumenter mot et annet gudsbilde enn det forfatterne selv forfekter, bekrefter det inntrykket av at boken dessverre ikke er noen nøktern «drøfting» av argumenter *mot* Guds eksistens. Boken gir først og fremst leseren et innblikk i argumenter for Guds eksistens, og of-

test med en avsluttende setning å la den vi finner på side 168: «Konklusjonen så langt er at det er best argumenter til støtte for ... Gud.» Til tross for den nøytrale undertittelen er boken tidvis polemisk, og ettersom den behandler mange kompliserte argumenter over relativt få sider, blir den også noe overfladisk. Innledningsvis bemerker jeg derfor at boken nok vil falle i best jord hos dem som ønsker å finne rasjonelle argumenter for sin allerede eksisterende gudstro. Få overbeviste ateister vil endre syn på grunn av denne boken.

For å skrive en rimelig anmeldelse bør en bok i det vesentlige vurderes på sine egne premisser. Ett problem med *Eksisterer Gud?* er å forstå hva slags bok den er. Som introduksjon til religionsfilosofiske temaer er den med sine 250 sider i overkant lang, samtidig som at noen av argumentene den behandler vil oppleves som ikke-essensielle. Som akademisk tekst blir den, som jeg vil komme tilbake til, for overfladisk og mangelfullt argumentert. Dessverre forteller ikke forfatterne oss hva boken skal oppnå, bortsett fra at de «har lyst til å vise frem litt av de gode argumentene som finnes – både for og mot Guds eksistens» (10). Som sagt kommer boken til kort som en drøfting av argumenter mot Guds eksistens, men den lykkes i å «vise frem» noen av de gode – eller i det minste interessante – argumentene for. Et generelt problem med boken er dessverre at forfat-

terne til tider virker litt for sikre på det som viser seg å være konklusjonen i boken – Guds eksistens – til at de ser alle de logiske fallgruvene på veien dit.

I det følgende skal jeg peke på en del problemer med argumentene som fremsettes i boken og metoden forfatterne bruker når de diskuterer dem. Blant annet vil jeg vise at eksistensbegrepet som uten særlig begrunnelse legges til grunn fører til den relativt paradoksale konklusjonen at boken jeg forsøker å anmelde ikke eksisterer. Når denne anmeldelsen under ett er ganske kritisk, må det forstås som et utslag av at boken måles opp mot en akademisk standard. Dette er kanskje urimelig, men all den tid boken ikke avklarer sitt forhold til en akademisk-filosofisk norm, og samtidig pretenderer å fremføre et helhetlig, overbevisende argument for Guds eksistens (217), virker det rimelig å måle den mot de høyeste standarder.⁸

Behandlingen av spørsmålet «eksisterer Gud?»

Tittelen på boken er et spørsmål, og i kapittel 2 forsøker Søvik og Davidsen å forklare hva det betyr. Forfatterne foreslår følgende definisjon av begrepet «å eksistere»:

Å eksistere betyr å kunne inngå i en årsakskjede – å kunne være med å påvirke hvordan noe er eller beveger seg i verden. (20)

Denne definisjonen fungerer fint for forfatternes formål, ettersom deres foretrukne Gud både er årsaksopphavet, og årsaksoppretholderen, av universet (som forklart i kapittel 3 i boka). Men definisjonen er på generelt grunnlag problematisk. Ta et aktuelt eksempel: Jeg anser meg selv for å anmelde boken *Eksisterer Gud?*. Ikke ett enkelt eksemplar av boken – da hadde ikke du som leser hatt så mye bruk for denne anmeldelsen – men boken som sådan. Men boken som sådan, i motsetning til eksemplaret jeg har foran meg, kan jo ikke «påvirke hvordan noe er eller beveger seg i verden». Som forfatterne avklarer (20), er de ikke interessert i et eksistensbegrep som inkluderer abstrakte objekter eller ting som kun inngår i folks oppfatninger (som Julenissen). Så etter forfatternes foreslåtte definisjon av begrepet «eksistere», eksisterer ikke boken jeg nå anmelder.

Den problematiske definisjonen av «eksistere» illustrerer et generelt problem med boken (ikke eksemplaret) *Eksisterer Gud?*, nemlig at forfatterne stadig velger definisjoner og teorier som passer deres formål uten å komme med noen selvstendig begrunnelse for sine valg. Et annet eksempel på dette er det sannhetskriteriet forfatterne legger til grunn: Formålet med boken er åpenbart å finne ut om det er *sant* at Gud eksisterer, men hvordan skal man

avgjøre dette? Ifølge Søvik og Danielsen finnes det et «populært kriterium på sannhet blant filosofer av mange skoler» (32), det såkalte koherenskriteriet for sannhet. Det består av følgende tre deler: (I) konsistens: for at en teori skal være sann, må den være uten selvmotsigelser; (II) sammenknytning: det bør være mange og tette forbindelser mellom påstandene i teorien; (III) omfang: teorien bør integrere så mange data som mulig. Dess bedre en teori oppfyller disse tre kriteriene, dess mer koherent er den, og den mest koherente teorien er sann. Men for det første er dette, i det minste innen analytisk filosofi,⁹ et ganske *upopulært* kriterium for sannhet.¹⁰ Forfatterne kan altså ikke regne med at deres motstandere vil akseptere koherenskriteriet for sannhet uten videre. For det andre er det ganske enkelt et *dårlig* kriterium – etter denne anmelderens og altså ganske mange andres oppfatning.¹¹ Forfatternes metodologiske utgangspunkt gjør altså at en del av argumentene de konstruerer bare vil være overbevisende dersom man aksepterer et upopulært og tvilsomt kriterium for sannhet. Problemet viser seg for eksempel når den metafysiske muligheten for mirakler blir tatt til støtte for teisme: «Vi kan for det første si at alle tre typer argumenter [fra muligheten av mirakler til at Gud eksisterer] gir en viss støtte til påstanden om at Gud eksisterer, fordi de passer inn i et kristent verdensbilde og dermed gjør det mer sammenhengende» (111).¹² Ettersom man kunne forvente at Gud utfører mirakler fordi han er god, fri og allmektig, synes forfatterne å mene at denne muligheten – helt uavhengig av om mirakler har *forekommet* – taler for teisme av den enkle grunn at dette «passer inn i et kristent verdensbilde». Dette er metode på villspor.

Søvik og Davidsen skal likevel ha honnør for å være metodebevisste og for å fremsette et relativt klart metodologisk utgangspunkt for vurderingen av om Gud eksisterer. Spørsmålet vurderes ved å sammenlikne de to beste alternativene de kjenner – teisme og vitenskapelig informert ateisme – opp mot koherenskriteriet. Dessverre er to viktige metodologiske utgangspunkter – definisjonen av en sentral term i spørsmålet som skal besvares («eksistere») og kriteriet som legges til grunn for sannhet – problematiske, og gir boken et preg av å være et forsøk på å utvikle en teori som først og fremst skal levere konklusjonen at Gud eksisterer, snarere enn å være en nøytral vurdering som søker å finne felles grunn mellom de uenige.

Det er med en viss skuffelse jeg konstaterer at problemene i forfatternes diskusjon av metode i kapittel 2 gjen-

Etter forfatternes foreslåtte definisjon av begrepet «eksistere», eksisterer ikke boken jeg nå anmelder.

tar seg når de diskuterer bevissthet i kapittel 8. Her går man kjapt gjennom et av den moderne filosofiens mest omdiskuterte temaer – bevissthetens forhold til det fysiske – for så å konkludere med at nærmest alle teorier har «store problemer» og deretter uten selvstendig argumentasjon velge en lite populær (og problematisk) teori som egentlig ikke sier noe om Gud (John Searles biologiske naturalisme), ispe den med naturlover som kun Gud kunne laget, og *voilà*: Eksistensen av bevissthet støtter eksistensen av Gud, og det uten et eneste kritisk argument mot teorien man lander på. Boken får dermed preg av en metode som går feil vei: Forfatterne starter med det som utgangspunkt at Gud eksisterer, og for at dette skal være best mulig underbygget, kommer man frem til at Gud forklarer eksistensen av universet (kap. 3), bevissthet (kap. 8) og objektiv moral (kap. 9) bedre enn alternativene. For å få til det, velger de tidvis de teorier som passer med konklusjonen, uten å gi noen selvstendig begrunnelse for dem. Dette må også sees på bakgrunn av at tittelen og underteksten til boken gir inntrykk av å være en nøytral

vurdering av spørsmålet «eksisterer Gud?». Kanskje har forfatterne rett i sine konklusjoner, men med nivået på argumentasjonen som fremlegges, sitter man, som nøytral tredjepart på masterstudiet i filosofi, igjen med spørsmålet «hvorfor kom man frem til akkurat den konklusjonen?». Og den mest koherente teorien synes å være «fordi forfatterne allerede var overbevist». Man velger på lite overbevisende vis teorier og definisjoner som fører til konklusjonen at Gud eksisterer. Det oppleves litt som at man er tilskuer til en preken i en menighet man ikke er medlem av.

Unngår man en *God of the gaps*?

At Gud kan forklare en hel del fenomener bedre enn al-

ternativene er en sentral metodologisk bærebjelke i boken, og rettmessig så. Men Søvik og Davidsen er samtidig uttalt kritiske til en såkalt «*God of the gaps*», det vil si en Gud som finner sin begrunnelse ved å fylle «hull» i vitenskapelige forklaringer. Dette fremgår blant annet av deres diskusjon av William Paleys designargument (65–72). En «*God of the gaps*» brukes til å forklare fenomener innenfor vitenskapens domene som vitenskapen selv foreløpig ikke klarer å forklare. En slik Gud bidrar i følge forkjemperne til vår forståelse av verden, men risikerer samtidig å bli

overflødig så snart vitenskapen går videre. Et typisk eksempel er vitalisme, det syn at det finnes en vital kraft som forklarer forskjellen på levende og ikke-levende ting. Dette synet er gjerne begrunnet i vanskelighetene med å forklare hvordan levende organismer kan oppstå fra ikke-levende materiale, og et alternativ er da å benytte Gud til å forklare denne forskjellen, ved å forslå at Han tilfører enkelte fysiske ting «livskraft» og dermed bokstavelig talt «gir liv» til dem. Evolusjonsteoriens antatte problemer med å forklare visse dyrs opphav er likeledes en



Illustrasjon: Åshild Aurlien

av hovedmotivasjonene bak det kontemporære forskningsprosjektet med navnet «Intelligent Design». Problemet med slike argumenter er at framtidige vitenskapelige oppdagelser kan komme til å fylle inn hullene helt på egen hånd. Det er i dag er det ingen fagbiologer som tar vitalisme på alvor. Det er ikke særlig risikabelt å predikere at forskningsprosjektet «Intelligent Design» vil møte samme skjebne.¹³

I *Eksisterer Gud?* ønsker forfatterne i utgangspunktet å distansere seg fra slike «*God of the gaps*»-argumenter, men separasjonen er ikke vellykket. Søvik og Davidsen finner begrunnelse for Gud i at forklaringer som inkluderer Gud er bedre – les: mer koherente – enn naturvitenskapelige.

Men de synes å overse at ikke bare vitenskapelige, men også filosofiske fremskritt kan bidra til å jage Gud ut av hullene de bruker Ham til å plugge igjen. For eksempel kan filosofiske teorier om bevissthetens forhold til det fysiske og objektiv moral uten Gud vise at Gud ikke figurerer i de beste teoriene. Det kan her nevnes at det for tiden, i hvert fall innen analytisk filosofi, er populært å mene at det finnes objektiv moral *uten* å forutsette Gud, og at det er gjort betydelige filosofiske fremskritt for å gi en plausibel metafysikk på dette området.¹⁴ Videre er det dominerende synet i bevissthetsfilosofi at man *ikke* trenger Gud for å forklare bevissthet; selv om mange er enige i at dagens vitenskap ikke kan forklare hvordan bevissthet oppstår fra det fysiske, har man også her gjort såpass betydelige vitenskapelige og filosofiske fremskritt at man på ingen måte kan utelukke at en tilfredsstillende forklaring vil gjøre Gud overflødig. Metoden Søvik og Davidsen benytter – en sammenlikning mellom teisme og det beste alternativet – tilsier at Gud *kan* bli overflødig. Som nevnt er de aller fleste argumentene forfatterne presenterer for å tro at Gud eksisterer at Hans eksistens kan forklare en hel del fenomener som ateisten ikke kan forklare, eventuelt at Han forklarer dem bedre. Men da ser vi at metoden som sådan er kronisk sårbar for fremskritt. Vi vet ikke om det vil komme slike fremskritt, men Søvik og Davidsen har ikke argumentert mot det, og dermed heller ikke presentert et alternativ til en «God of the gaps». Alt i alt tyder mye på at Søvik og Davidsen ikke klarer å distansere seg fra den «God of the gaps» som de forsøker å ta avstand fra.

Personlig tror jeg ikke at en teist bør ta fullstendig avstand fra «God of the gaps»-argumenter. De beste argumentene for Gud er tilsynelatende at Han kan benyttes til å forklare en del ting som er vanskelig å forklare uten Ham. Samtidig har denne argumentasjonsstrategien visse fallgruver. Den ender fort med at man ser Gud «overalt» (hvor Han jo tross alt skal være) og raskt avviser forklaringer som ikke benytter Gud, men som er like gode. Ettersom Gud gjerne gir en lett tilgjengelig og enkel forklaring – Han er tross alt allmektig – leter man ikke etter andre forklaringer, eller enda verre, man blir blind for dem. Et annet problem med den teistiske argumentasjonen er at den baserer seg på en forventning om å finne en forklaring overalt: Ethvert faktum skal forklares, også helt grunnleggende ting som at det eksisterer noe snarere enn ingenting. Godtar man dette, vil teister ofte ha en generell fordel over ateister: De kan nærmest alltid appellere til Gud, mens ateister ikke har en slik «fall back»-forklaring. Men det fremstår som uklart om en «forklaring» av denne typen alltid er en teoretisk fordel. Kombinert med koherenskriteriet vil denne

innstillingen alltid gi støtte til teorier som gir forklaringer (les: teorier som inkluderer Gud som «siste» forklaring), mens konkurrenter kanskje ikke alltid har en forklaring som vil overbevise teisten.

Man bør videre merke seg at et av problemene med koherenskriteriet er at det privilegerer *ad hoc*-teorier framfor teorier som ikke gir noen forklaring. Jeg begrenser meg til å nevne dette siste problemet, og påpeker at boken hadde tjent på en mer kritisk tilnærming til sin egen metode.

Selv hvis man ser bort fra disse problemene, kan strategien hvor man foretrekker teorien med «flest forklaringer» bare være overbevisende dersom alt annet er likt mellom alternativene: Man må vurdere den teoretiske gevinsten ved å ha Gud i teorien sin opp mot ulemper dette har andre steder i teorien, som at man postulerer en entitet «ekstra». Et vanlig prinsipp i filosofi er «Ockhams barberkniv»: Velg den teorien som har færrest entiteter. I dette tilfellet er det dessuten snakk om en entitet utenfor tid og rom, en entitet vi ikke kan se, ikke kan gjøre eksperimenter for å oppdage, osv. Noen slik kritisk vurdering av teisme finner man ikke i *Eksisterer Gud?*.

Innføring i apologetikkens logikk

En grunn til at ateister bør lese boken er at den gir en fin innføring i apologetikkens logikk (kap. 8, *passim*). En vanlig innvending til filosofiske argumenter for Guds eksistens er at de ikke leverer en Gud som er kjærlighet, fri, allmektig, allvitende, osv. De gir kun grunn til å tro på en upersonlig Gud. Her er Søvik og Davidsen klare: Å argumentere for en spesifikk Gud er en toleddet prosess. Noe forenklet er første ledd å etablere en allmektig Gud som har skapt universet.¹⁵ Andre ledd går ut på å utfylle dette gudsbildet, og eventuelt knytte det til en spesiell åpenbaringshistorie. I kapittel 8 argumenterer Søvik og Davidsen for at egenskaper som Guds kjærlighet, allvitenskap, nødvendighet og frihet kan *utledes* fra Hans allmektighet. Hvis disse egenskapene kan utledes fra egenskapen å være allmektig, så betyr det at det er tilstrekkelig å påvise allmektighet for å ha argumentert for den klassiske kristne Gud (selv om Hans åpenbaring gjennom Jesus krever et annet argument).

Dette er en interessant og potensielt kraftfull fremgangsmåte, som kan knytte de filosofiske gudsargumentene sammen med et mer konkret gudsbilde. Men dessverre skorter det på gjennomføringen. Et eksempel på

En grunn til at ateister bør lese boken er at den gir en fin innføring i apologetikkens logikk.

en slik forsøkt utledning av Guds attributter er at siden Gud er allmektig (noe for eksempel det kosmologiske argumentet i kapittel 3 er ment å fastslå), så må Han også være allvitende. En av Søvik og Davidsens formuleringer av argumentet er som følger: «For hvis han kan gjøre alt som er mulig, må han vite om alt som er mulig, og da må han være allvitende» (153). Men dette argumentet er ikke gyldig: Selv om en person kan løfte alle ting som finnes, så betyr ikke det at han vet om alle ting han kan løfte. Denne slutningen er enkel å forstå, og enkel å tilbakevise. En utledning som er mindre klar i Søvik og Davidsens presentasjon, er utledningen fra at Gud er allvitende og fri til å handle som han vil til at Han er god. Argumentet til Søvik

og Davidsen synes å være at siden Gud er allvitende og alltid vil handle slik Han mener er best, så vil Han alltid gjøre det gode. Og fra dette mener forfatterne å kunne konkludere at Gud er god. Men så lenge vi ikke forutsetter at

Gud alltid handler i samsvar med objektive verdier som er uavhengige av Hans vilje, så følger det ikke av dette at Gud er god. Så lenge vi ikke allerede har forutsatt at Gud er god, hvilket åpenbart vil gi et sirkelargument, har vi ingen garanti for at det Han mener er best er det gode. I så fall vet vi heller ikke om Han er god. Hvis vi derimot forutsetter at noe er objektivt godt *fordi* det er Guds vilje, og at Han dermed handler i samsvar med det gode ved å konstituere det, så har man nok en gang et sirkelargument, ved at Gud blir god per definisjon. Det kan her påpekes at det er en klar spenning mellom Søvik og Davidsens påstander om utledningen av Guds godhet på den ene siden (154) og deres svar på Euthyfron-spørsmålet (175) på den andre. Dette er et av de stedene hvor argumentene ikke henger sammen, men hvor forfatterne synes å karre seg til den konklusjonen de ønsker.

Som disse eksemplene illustrerer, er det ingen enkel sak å utlede noen av Guds egenskaper fra andre. Selv om stra-

tegien har mye for seg, og potensielt kan svare på en typisk innvending fra ateister, er det et stykke igjen før den blir overbevisende.

Og selv om man skulle komme frem til at de beste filosofiske argumentene taler for at Gud er allmektig, allvitende, nødvendig, én, fri, osv., så er det enda et stykke å gå for Søvik og Danielsen og andre kristne. For man må også vise at Gud har åpenbart seg gjennom Jesus og at Han er både én og tre (Faderen, Sønnen, og Den Hellige Ånd), og dermed altså verken er jødernes Jahve eller muslimenes Allah.¹⁶ Søvik og Davidsen knytter for så vidt det filosofiske gudsbildet til den kristne åpenbaringshistorien, men etter Søvik og Danielsens eget koherenskriterium synes en slik kopling mellom filosofiske argumenter og åpenbaringshistorie å kreve en egen sammenlikning mellom de religioner hvor Gud har de samme klassiske egenskapene. Søvik og Danielsen gjør ingen slik sammenlikning. Det er for så vidt ingen kritikk – prosjektet ligger utenfor formålet med boken deres – men er en utfordring alle som forsvarer et gitt gudsbilde sammen med en åpenbaringshistorie må ta.

Konklusjon

Når alt dette kritiske er sagt, så har Søvik og Davidsen skrevet en klar og tydelig bok, hvor argumentene får plass. Boken er systematisk, og selv om den dessverre ikke alltid når opp til de standardene man forventer av tekster innen akademisk filosofi, vil den kunne fungere som en inngangsport til de mange interessante spørsmålene om Guds eksistens. Viktige argumenter som ikke har blitt behandlet i denne anmeldelsen er de kosmologiske argumentene (kap. 3) og finjusteringsargumentet (kap. 4). Disse argumentene er ikke så dårlige, selv om fremstillingen de får i boken kunne vært bedre. Det *er* en viss forklaringskraft i å ha en allmektig Gud. Men for at man skal overbevises om at Han eksisterer, kreves mer enn det man får i *Eksisterer Gud?*. Jeg håper denne boken følges opp av andre bøker på norsk med gode, systematiske gjennomganger av argumentene som presenteres i denne. For en del av argumentene som fremsettes i boken fortjener en bok på denne lengden alene. Inntil videre må vi ta til takke med *Eksisterer Gud?*. Den er ikke godt nok argumentert til at den ubestemte blir overbevist, men *Eksisterer Gud?* kan hjelpe deg til å vurdere om Gud eksisterer på en bedre måte.¹⁷

NOTER

¹ For bibliografiske detaljer, se øverst på siden. Alle sidetallsreferanser i teksten er til boken.

² Som startet med et innlegg av fysikkprofessor Johan E. Moan og medisinprofessor Ola Didrik Saugstad: http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/Vitenskapen-apner-for-Gud-7159419.html#U5XeqZR_tZw

³ Utgangspunktet var denne kronikken av Natt&Dag-redaktør Håvard Nyhus: <http://www.dagbladet.no/2013/07/26/kultur/debatt/kronikk/meninger/ateisme/28393841/>

⁴ Publisert i Klassekampen 13. juni 2013 under tittelen «Universet og overtroen».

⁵ Se hovedkategorien <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/>

⁶ Argumenter *mot teisme* er ikke nødvendigvis argumenter *for ateisme*: En måte å argumentere mot teisme på er å vise at ingen av argumentene *for* teisme holder – i så fall har man jo ingen grunn til å akseptere at det finnes en Gud, men dette gir en ikke uten videre grunn til å si at Gud ikke eksisterer. Men man kan også argumentere mer direkte, for eksempel ved å vise at teisme er selvmotsigende. Sistnevnte argumenter er altså argumenter for ateisme, mens førstnevnte i seg selv bare støtter agnostisisme – posisjonen at vi ikke vet om Gud eksisterer eller ikke. Men selv om ikke alle argumenter mot teisme er argumenter for ateisme, gjelder det naturligvis motsatt at alle argumenter for ateisme samtidig er argumenter mot teisme.

⁷ På side 17–18 er Søvik og Davidsen klar over dette misforholdet, men mener at dette er naturlig ettersom de mener det er en forskjell på å argumentere *for* eksistensen av noe og *mot* eksistensen av noe. Dette er for så vidt riktig. En måte å argumentere *mot* Gud på er å argumentere mot de argumentene som presenteres *for*. Men boken mangler likevel viktige argumenter direkte mot Guds eksistens, og i gjennomgangen av de 24 argumentene mot Gud i kapittel 11 blir alle avleid som å være mot et annet gudsbilde enn det forfatterne selv argumenterer for. I så fall burde man tatt inn argumenter *mot* det gudsbildet som fremlegges. For eksempel er det en spenning mellom Guds allmakt og det at han angivelig ikke kan endre fremtiden (23–25).

⁸ Det er en viss spenning mellom dette målet, og den nøytraliteten som kommuniseres med undertittelen «en drøfting av argumenter for og mot», men dette får stå for forfatterens regning.

⁹ Forfatterne synes å ta sikte på å legge seg opp til analytisk filosofi, jf. de kritiske bemerkningene om eksistensialistiske tilnærminger på side 11, og at argumentene de diskuterer først og fremst er fremført innen den analytiske tradisjonen.

¹⁰ Se *The PhilPapers Survey*, den største sosiologiske undersøkelsen som er gjort på fagfilosofier innen den anglo-amerikanske tradisjonen på: <http://philpapers.org/surveys/results.pl>. Som det fremgår av studien er det kun 7% av de spurte som aksepterer en epistemisk sannhetsteori, som koherensteori er en versjon av.

¹¹ Som to dyktige referenter for *Filosofisk supplement* har påpekt, er det nok en viss forvirring hos Søvik og Davidsen om hva koherenskriteriet deres skal oppnå. Selv om de presenterer det som et sannhetskriterium (se side 32), er det kanskje rimeligere å betrakte det som et teorivalgskriterium. Visse ting de skriver, som når de snakker om hvor «sannsynlig sann» (32) en teori er, taler kanskje for dette. På den annen side synes et rimelig teorivalgskriterium å være at man skal velge den sanne teorien, så det er uklart for meg hvorvidt disse skiller lag. I alle tilfeller mener jeg at Søvik og Davidsens sannhets-/teorivalgskriterium leder dem til å foreslå argumenter som ikke er overbevisende.

¹² Grunnen til at jeg her kun snakker om den metafysiske muligheten av mirakler, er at i det minste det første av disse argumentene kun benytter den metafysiske muligheten for mirakler som et premiss (forfatterne er selv ikke særlig overbevist om at personlige religiøse erfaringer har særlig vekt). Videre synes ikke forfatterne særlig overbevist om at forekomsten av mirakler kan etableres på generelt, objektivt grunnlag.

¹³ Det er nok slik at få biologer aksepterer Intelligent Design. Samtidig er de fleste enige om at de biologiske problemene som Intelligent Design-bevegelsen forsøker å forklare fortsatt er uløste, og slik sett har ikke dette forskningsprosjektet fått sin endelige falsifisering.

¹⁴ I ovennevnte *PhilPapers Survey* aksepterer 50% av de som besvarte undersøkelsen moralsk realisme, dvs. synet at det finnes objektiv moral, mens kun 15% aksepterer teisme. Følgelig er det minst 35% av filosofi-standen som tror at det finnes objektive moralske verdier, og som samtidig ikke aksepterer teisme. Dette er et relativt høyt antall i en disiplin ellers preget av mye uenighet.

¹⁵ Søvik og Davidsen velger å «gå veien om» allmakt, men mener at implikasjonene mellom egenskaper går flere veier; man må ikke nødvendigvis starte med allmakt. En tradisjonell tilnærming har vært å starte med at Gud er fullkommen, for deretter å utlede Hans tradisjonelle egenskaper derfra (dette er tett knyttet til en av versjonene av det ontologiske gudsargument).

¹⁶ Jeg antar her at verken Jahve eller Allah er både tre og en, slik som den kristne Gud er, slik at disse ikke kan være den samme. Dette følger av ukontroversielle premisser i logikk.

¹⁷ Jeg vil takke Jørgen Dyrstad og Sivert Thomas Ellingsen for innsiktsfulle kommentarer og godt samarbeid. Teksten hadde vært betraktelig dårligere uten deres hjelp.

OM TROENS BEVISELIGHET

OVERSETTELSE AV UTDRAG FRA
DIVERSE VERKER AV
SANKT THOMAS AQUINAS

Av Thomas Hanssen Rambø

Introduksjon

En tenker kanskje at å drive apologetikk er et slags forsøk på å forsvare for eksempel den kristne eller den muslimske tro, og at tekster under dette temaet forsøker å gjøre dette på ulike vis. Gitt denne forståelsen blir det viktig å tenke nøyer over hvordan vi bør forholde oss til dette forsvaret i lys av ulike personers svært ulike personlige overbevisninger. Dette gjelder altså spørsmål om hvordan apologetikken bør føres, hvilke argumenter en kan bruke, hva slags kilder en kan henvise til og så videre. For eksempel

hender det at en forsvarer av en tro, i et forsøk på å overbevise en annen person, henviser til et skrift eller et dogme i sin egen religion. For forsvaren vil dette kanskje være en legitim bruk av skriftens eller dog-

mets autoritet, men om motparten ikke aksepterer denne autoriteten, mister argumentet all sin kraft.

Dette kan kanskje virke selvinnsende, og en kan spørre seg hvorfor dette skulle være filosofisk relevant. Rent filosofihistorisk er det likevel interessant hvordan nettopp denne konklusjonen også ble nådd i en tid hvor Den katolske kirke muligens var på sitt mest innflytelsesrike, og av én av de viktigste tenkerne innenfor denne kirken, nemlig Sankt Thomas Aquinas.

Spørsmålet om bruken av skriftens autoritet i argumenter med ikke-troende er noe Thomas tar opp i begynnelsen av sine to viktigste verk: *Summa Theologiae* og *Summa Contra Gentiles*. Førstnevnte er et verk som instruerer de troende i det som kalles den hellige doktrine (et annet navn på den katolske teologi). Sistnevnte er et verk som i større grad ønsker å *forsvare* denne i møte med ikke-troende.

Argumenter forsøker å vise sannheten av noe, og for Thomas er også sannheten *som sådan* en ontologisk størrelse som etter hvert i verkene blir identifisert med Gud.¹ Denne sannheten kan vi nå gjennom en korrekt forstå-

else av verden, men for Thomas er også religiøse sannheter et nødvendig element i en total anskuelse av sannheten. Med andre ord er det ikke tilstrekkelig med *bare* naturvitenskapelig kunnskap – en slags menneskelig og uavhengig virksomhet – vi er også avhengige av såkalt åpenbart kunnskap.

Etter Thomas' forståelse er det dermed klart at om vi mangler et av disse elementene har vi ikke en fullstendig forståelse av sannheten som sådan. Dette betyr at det ikke er mulig for ikke-troende å skue den totale sannhet, da vedkommende ikke aksepterer et av elementene som sanne.

På egen hånd er dermed fornuften utilstrekkelig i vår vei til sannheten: Troens sannhet «hever seg over ikke bare det menneskelige sinn, men også englenes».² Fornuften kan likevel føre oss et stykke på vei, og Thomas mente at de gamle filosofene evnet å utnytte nettopp dette. Uten aksept for det åpenbarte kan den imidlertid aldri nå helt frem.

Likevel er Thomas veldig klar på at det ikke er noen motsetning mellom fornuften og den guddommelige åpenbaring, da disse på ulikt vis reflekterer den ene sannhet. I siste setning i utdraget som er oversatt fra *Summa Contra Gentiles* slår han fast at den kristne religion er i harmoni med demonstrerbar sannhet, og hele verket forsøker å vise denne harmonien.

Hvilke praktiske konsekvenser har dette for apologetikk? I første utdrag i oversettelsen som følger, forklarer Thomas veldig konkret at man ikke skal forsøke å bevise troen, da den ifølge ham er noe som går utover eller overskrider fornuften. Kristne må altså ikke forsøke å bevise troen, men å *forsvare* den. Istedenfor å forsøke å bevise sine trosoppfatninger gjennom å henvise til et skrift som motstanderen ikke aksepterer som sant, må apologeten heller vise at troen ikke står i uoverensstemmelse med fornuften, og besvare eventuelle spørsmål som motstanderen måtte ha.

Kristne må altså ikke forsøke å bevise troen, men å forsvare den.

Tidvis møtes troende og ikke-troende i debatter om nettopp troen, som for Thomas må forklares og forsvares mot de ikke-troendes feilaktige oppfatning av sannheten. Det er om måten man bør føre dette forsvaret på at Thomas gjør seg opp noen tanker. Så hvordan burde den kristne troende gå frem i et forsvar av troen? Et brukbart verktøy i dette forsvaret er for Thomas det såkalte autoritetsargumentet. Dette er en form for argumentasjon der en henviser til en autoritet – en ekspert innenfor det som diskuteres – for å støtte et eller flere premisser. Naturligvis er det vanskelig å bli overbevist av et slikt argument dersom det settes spørsmålstegn ved autoriteten, men Thomas mener at argumentet kan fungere om begge parter aksepterer autoriteten til en troverdig kilde. Han fastslår videre et skille mellom en ekstraordinær, eller guddommelig, autoritet og en ordinær, eller menneskelig, autoritet. Han medgir at henvisning til ordinær eller menneskelig autoritet er den svakeste formen for argumentasjon – og viser interessant nok til at den store filosofen Boethius er av samme oppfatning. Thomas mener imidlertid at henvisning til ekstraordinær eller guddommelig autoritet er den sterkeste formen for argument, ettersom slik autoritet hviler på guddommelig sannhet.

Om den kristne hadde diskutert mot en jøde, kunne han som vi har sett argumentert gjennom Det gamle testamentets autoritet, og hadde han forsvart den katolske lære mot en kristen kjetter, kunne han argumentert gjennom Det nye testamentets autoritet. Men mot de ikke-troende – dem Thomas refererer til som muslimene og hedningene – kan man ikke argumentere hverken fra det gamle eller Det nye testamentet, da disse ikke aksepteres som troverdige av de ikke-troende, og dermed ikke som en autoritet. Autoritetsargumentet kan således ikke benyttes. Det som gjenstår er bare den naturlige fornuft, som må godtas av begge parter for å kunne ha en hvilken som helst diskusjon. Følgelig blir fremgangsmåten å ta i bruk fornuften i forsvaret mot de ikke-troende, da dette er en arena hvor begge kan kjempe.

Dersom man ikke tror på den kristne religionen, blir ens debatt med Thomas' ideal-apologet hovedsakelig en diskusjon om *rasjonelle* eller *logiske* sannheter, og i enhver diskusjon om såkalte *teologiske* sannheter må man spørre apologeten om å forklare eller utdype disse påstandene. Siden Thomas mener at rasjonelle sannheter alene bare utgjør én del av den hele sannhet, kan ikke apologeten på egen hånd overbevise oss fullstendig om sannheten av den kristne tro. Derimot skriver han som kjent om harmonien mellom den kristne religionen og demonstrerbar sannhet. Ifølge Thomas skjer vår fullstendige overbevisning først

når vi aksepterer kirken som en troverdig autoritet. Om Thomas lykkes i å vise kristendommens harmoni med fornuften avhenger mye av om leseren aksepterer en aristotelisk metafysikk, da hans fremgangsmåte er å videreutvikle dette verdensbildet. Blant annet hviler Thomas' kjente gudsargumenter, de fem veier (*Quinque Viæ*), på den aristoteliske forståelsen av aktualitet og potensialitet og på de fire årsaker. Innenfor en aristotelisk kontekst kan en med stor sikkerhet si at Thomas' argumenter holder vann, men problemer oppstår i møtet med moderne vitenskap. Følger vi Thomas' tanke, ser vi at den aristoteliske filosofi i prinsippet *kan* bevises (eller motbevises), men det større kristne verdenssyn kan ikke bevises, bare forsvares. Det er imidlertid ikke min oppgave her å vurdere sannheten av dette verdenssynet, men simpelthen å belyse tankene Thomas selv gjør om muligheten av å bli overbevist om et slikt verdenssyn.

Til slutt et par bemerkninger om utdraget som er oversatt fra *Summa Theologiæ*. Dette verket er skrevet og lagt frem på en spesiell måte som man gjerne stusser over om man ikke er kjent med hva som foregår. Hele verket er delt opp i spørsmål, som igjen er delt opp i «artikler». Det første man leser i en artikkel er såkalte innvendinger: Disse er ment å belyse ulike problemer med en påstand. Deretter kommer Thomas med et generelt svar som argumenterer for denne påstanden, før han til slutt svarer mer spesifikt på hver innvending. Det er derfor viktig å være klar over at innvendingene som kommer først i artikkelen *ikke* er Thomas' eget ståsted, men hypotetiske motstandere han ønsker å motbevise. Dette minner mye om måten diskusjoner ofte ble ført i datidens universitetsmiljøer, med talsmenn for ulike posisjoner og en *magister* som gjerne klargjorde hva som var korrekt og hva slags feil som ble gjort.

Han medgir at henvisning til ordinær eller menneskelig autoritet er den svakeste formen for argumentasjon – og viser interessant nok til at den store filosofen Boethius er av samme oppfatning.

NOTER

¹ Se *Summa Contra Gentiles*, bok 1, kapittel 60.

² Kapittel 2 i *De Rationibus Fidei*, første avsnitt i oversettelsen.

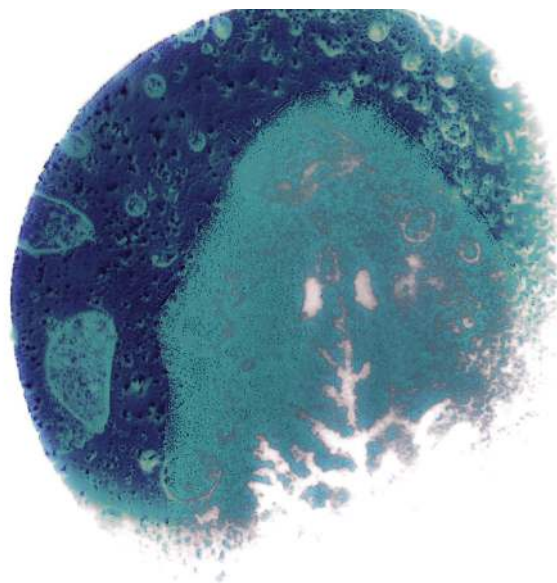
Fra *De Rationibus Fidei*, kapittel 2, «Hvordan man bør diskutere med de troløse»

Jeg ønsker først å minne deg på dette, at i diskusjoner med de troløse om trosartiklene,¹ burde du ikke prøve deg på å bevise troen som en nødvendig sannhet. For dette forsøket ville ha forringet troens sublimitet, da dennes sannhet hever seg over ikke bare det menneskelige sinn, men også englenes; vi tror på disse trosartiklene fordi de er åpenbart av Gud selv. Men det som kommer fram fra den høyeste sannhet kan ikke være usant, og ingenting makter å kjempe mot noe som ikke er falskt; for på samme måte som at vår tro ikke kan bevises som en nødvendig sannhet, fordi den hever seg over det menneskelige sinn, kan den heller ikke motbevises, på grunn av dens sannhet. På grunn av dette bør en kristen debattants tanke strekke seg mot trosartiklene, ikke for å bevise troen, men for å forsvare den. Derfor sa ikke den salige Peter «Vær alltid klare til å bevise», men «Vær alltid klare til forsvar»,² sånn at man åpenbart viser, i henhold til fornuften, at det den katolske tro bekjenner ikke er falskt.

Fra *Summa Contra Gentiles*, utdrag fra bok 1, kapittel 2, «Forfatterens intensjon i dette verket»

På grunn av en guddommelig pliktfølelse har vi derfor påtatt oss å sette vår lit til å følge den vise manns arbeid, selv om dette kan overskride vår egen styrke. Vår oppmerksomhet er viet til sannheten, som den katolske tro bekjenner. Vi skal grave den opp av jorden og gjøre den synlig for oss – folk av liten betydning – ved å feie vekk de feil som står den imot, og for å bruke Hilarius' ord: «Jeg er klar over at jeg skylder Gud dette som den høyeste plikt i mitt liv, slik at alle mine ord og sanser kan snakke om Ham.»³

Å gå frem mot feiltakelser gjort av individuelle personer er derimot vanskelig av to grunner. For det første: De vanhellige uttalelsene til de enkelte som har tatt feil, er så lite kjente for oss at vi ikke kan ta for oss resonnementene deres for å bryte ned feiltakelsene deres ut i fra hva de sier. Dette er faktisk metoden de fordums kirkelærere brukte for å motbevise hedninger; de hadde kjennskap til hedningenes argumenter fordi de også engang var hedninger, eller så levde de i hvert fall blant dem og ble utdannet i deres lære. For det andre: Det er enkelte av dem, som muslimer og hedninger, som vi ikke kan bruke noe Skrifts autoritet mot, da de ikke er enige med oss i denne autoriteten. Det er slik vi diskuterer med jøder gjennom Det gamle testamente, og med kjettere gjennom Det nye. Muslimene og hedningene aksepterer ingen av delene. Derfor er det nødvendig å gå tilbake til den naturlige fornuft, som alle er tvunget til å samtykke i. Denne er likevel ikke tilstrekkelig



Illustrasjon: Åshild Aurlien

i spørsmål om det guddommelige. Men vi skal, samtidig som vi undersøker en gitt sannhet, vise hvilke feil som skytes ned av den, og på hvilken måte den kristne religion er i harmoni med demonstrerbar sannhet.

Fra *Summa Theologiæ*, del 1, spørsmål 1, artikkel 8: «Bruker den hellige doktrine argumenter?»

Vi går slik frem mot den åttende artikkel.⁴ Det kan virke som om denne doktrinen ikke bruker argumenter. For Ambrosius⁵ sier i bok 1 av *De Fide*: «Rydd bevis av veien der man ønsker å finne troen». Men i denne doktrinen er det særlig troen vi ønsker å finne, og når det gjelder dette, sies det i Johannes 20: «Men disse er skrevet ned for at dere skal tro».⁶ Følgelig bruker ikke den hellige doktrine argumenter.

Dessuten, hvis denne doktrinen bruker argumenter, er disse enten argumenter fra autoritet eller fra fornuft. Det synes ikke å stemme overens med dens verdighet hvis argumentene er fra autoritet, for ifølge Boethius er autoritetsargumentet det svakeste. Er argumentene derimot fra fornuft, stemmer ikke dette overens med doktrinens endelige mål, for som Gregor sier i sin preken: «Troen har ingen verdi hvor menneskelig fornuft byr på erfaringsbevis».⁷ Følgelig bruker ikke den hellige doktrine argumenter.

Derimot sies det i Titus 1 at en biskop «må holde seg til det troverdige ord som samsvarer med læren, slik at han duger både til å veilede i den sunne lære og til å vise til rette dem som sier imot».⁸

Jeg svarer tvert imot at vi bør slå fast at man – på samme måte som i andre vitenskaper – ikke argumenterer med den hensikt å bevise sine aksiomer, men at man argumenterer ut ifra sine aksiomer og med den hensikt å vise andre ting i disse vitenskaper. Derfor argumenterer ikke denne doktrine for å bevise sitt grunnlag, som er trosartiklene, men går ut fra disse for å vise noe annet. Slik argumenterer Apostelen, 1 Korinterne 15, når han går ut ifra Kristi gjen-

oppstandelse for å bevise den allmenne gjenoppstandelse. Vi må derimot være oppmerksomme på at de lavere av de filosofiske vitenskapene hverken beviser sine aksiomer eller diskuterer med dem som fornekte disse, men etterlater dette til de høyere vitenskaper. Den høyeste blant dem, nemlig metafysikk, diskuterer derimot med dem som fornekte dens grunnlag – hvis motstanderen da bare går med på ett eller annet. Hvis motstanderen derimot ikke går med på noe som helst, kan ikke metafysikken diskutere med dem, men den kan likevel besvare motstanderens spørsmål. Derfor strides den hellige Skrift med de som fornekte dens grunnlag, til og med ved å argumentere, siden den i rang ikke har noe over seg, hvis motstanderen da bare går med på noe av det vi har fra guddommelig åpenbaring. Slik diskuterer vi med kjettere gjennom den hellige doktrines autoritet, og de som fornekte én trosartikkel gjennom en annen. Hvis motstanderen ikke tror på noe av det som er guddommelig åpenbart, har ikke fornuften ytterligere måter å bevise trosartiklene, bortsett fra å besvare spørsmål han kanskje har mot troen. Siden troen faktisk støtter seg på ufeilbarlig sannhet, og så lenge det motsatte av sannhet er umulig å demonstrere, er det klart at det som bys av bevisføringer mot troen, ikke er demonstrasjoner, men argumenter som kan motsies.

Mot den første innvendingen bør vi derfor si at selv om den menneskelige fornufts slutninger ikke har argumenter for å bevise det som hører til troen, argumenterer denne doktrinen likevel fra noen trosartikler til andre, som vi nå har sagt.

Mot den andre innvendingen bør vi si at å argumentere fra autoritet er ytterst passende for denne doktrinen, og dette fordi vi har dens grunnlag fra guddommelig åpenbaring, og det er dermed sømmelig å tro på autoriteten til de som har vært gjenstand for åpenbaringen. Dette svekker

heller ikke doktrinen verdighet, for selv om autoritetsargumenter som etableres gjennom den menneskelige fornuft er de svakeste, er autoritetsargumenter som etableres gjennom guddommelig åpenbaring de sterkeste. Men den hellige doktrine bruker også den menneskelige fornuft, riktignok ikke for å bevise troen, for dette ville ha fjernet troens verdighet, men for å klargjøre andre ting som bys frem i denne doktrinen. Derfor, siden nåde ikke fjerner natur, men fullfører den, er det sømmelig at naturlig fornuft er underkuet troen, slik som viljens naturlige inklinasjoner også viker for nestekjærlighet. Og derfor sier Apostelen, 2 Korinterne 10: «Vi tar hver tanke til fange under lydigheten mot Kristus».⁹ Det følger dermed at den hellige doktrine også tar i bruk de gamle filosofenes autoritet, hvor de gjennom den naturlige fornuft kunne bli kjent med sannheten. Slik siterer Paulus et ordtak av Aratus: «Som også noen av deres diktere har sagt: 'For vi er hans slekt.'»¹⁰ Men den guddommelige vitenskap bruker autoriteter av denne sort som eksterne og sannsynlige beviser. Og den bruker særlig den kanoniske Skriffs autoritet, skulle den ha behov for å argumentere. Dessuten argumenterer den også gjennom autoriteten til andre av Kirkens lærere som om det var dens egen, men da bare som en sannsynlighet. For vår tro støtter seg på åpenbaringene gjort for apostlene og profetene, som skrev de kanoniske bøkene, og ikke på andre såkalte åpenbaringer gjort for andre kirkelærere. Derfor sier Augustin, i brevet til Hieronymus: «Bare de Skriftens bøker som kalles kanoniske, har jeg lært å nære en så stor respekt for at jeg med den største sikkerhet tror at ingen av deres forfattere har gjort noen feil da de skrev disse. Andre leser jeg derimot på en slik måte at jeg ikke holder dem for sanne på bakgrunn av det de skriver eller føler, uansett hvor fromme eller utdannede de måtte være».¹¹

NOTER

¹ Trosartiklene er visse åpenbarte sannheter, for eksempel treenigheten.

² 1 Pet 3:15. Alle bibelvers er hentet fra 2011-oversettelsen til Det Norske Bibelselskap.

³ *De Trinitate*, bok 1, kapittel 37.

⁴ Se innledningen for en forklaring av argumentasjonsmåten i *Summa Theologiae*.

⁵ Ambrosius av Milano, en av de første kirkelærere.

⁶ Joh 20:31.

⁷ Pave Gregor I den Store, *Homiliarum In Evangelia Libri Duo*.

⁸ Tit 1:9.

⁹ 2 Kor 10:5.

¹⁰ Apg 17:28.

¹¹ Augustin 2009: brev 82, kapittel 1.

LITTERATUR

Augustin, 2009, *Letters of St. Augustine of Hippo*, Cunningham, J.G. (red.), Knight, K. (overs.), [online], New Advent. Tilgjengelig fra: <<http://www.newadvent.org/fathers/1102.htm>> [09.08.2014].

Det Norske Bibelselskap, 2011, *Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentet*, Oslo.

Frem fra gjemselen

JOSEPH RATZINGER OG TRADISJONELL KRISTENDOM

Av Erlend Finke Owesen

Hvordan skal man forstå tradisjonell kristendom i dag? Dette er et særskilt viktig spørsmål hos tenkeren Joseph Ratzinger. Som Ratzinger betoner forutsetter vi ofte altfor ureflektert at «tro» og «religion» alltid er det samme. Vi blir tvert imot heller nødt til å trekke et skille mellom disse domener, da den romerske religiøsitet på sin side oppfatter «religion» som det å overholde visse former og en bestemt skikk og bruk; den er vesentlig et system av riter. Det overnaturlige er i dette henseende ikke det avgjørende, det kan sågar mangle helt, uten at man dermed er religionen utro. Dette skillet vil også prege de følgende utlegninger av hans tankegang. I den lesning av Ratzinger jeg her presenterer nøyer jeg meg imidlertid med å klarlegge generelle trekk ved hans tenkning, i særdeleshet hva angår tro og religion, apologetikk og filosofi. Inngående utlegninger om spissfindige teologiske spørsmål, skal jeg, så langt det lar seg gjøre, avholde meg fra å behandle her. Vi innleder med å få et lite overblikk over den berømte mannens livshistorie.

Joseph Ratzinger (1927–) tilbrakte sin oppvekst i en katolsk, tradisjonell bayersk familie. Til tross for at hans far var motstander av naziregimet, var det umulig for sønnen å unngå innrullering i Hitlerjugend i 1941, senere også krigstjeneste. Av helsemessige årsaker ble han imidlertid fritatt fra stridende tjeneste så lenge krigen varte. Som talentfull ung mann studerte han teologi, filosofi og klassiske språk i München. Der ble han presteviet allerede i 1951. Seks år senere oppnådde han professorkompetanse i fundamentalteologi ved universitetet i München, hvor de påfølgende år gjorde ham til en betydelig akademisk figur, som i 1962 til 1965 ble ytterligere befestet, da Ratzinger fungerte som offisiell rådgiver for kardinal Joseph Frings under Det annet Vatikankonsil. Ratzinger hadde senere stillinger ved en rekke tyske universiteter helt

frem til 1977: Dette året ble han utnevnt til erkebiskop av München og Freising og bare litt senere kreert til kardinal av pave Paul VI. Fra da av spilte han store roller for Den Katolske Kirkes tros lære, blant annet som leder av den pavelige kommisjonen som utarbeidet *Den Katolske Kirkes Katekisme*. Men selvsagt er det andre begivenheter som i hovedsak forbindes med denne bemerkelsesverdige mannen: 9. april 2005 kunne romerkirken for 265. gang jubile «Habemus papam!». Den da 77 år gamle Joseph Ratzinger hadde blitt valgt til å etterfølge pave Johannes Paul II, hvorpå det første han gjorde var å ta navnet Benedikt.

Vi skal ikke dvele lenge ved navnevalget. Allikevel kan det være interessant med noen korte bemerkninger angående dette, da det i alle fall delvis gjenspeiler viktige trekk og vektlegginger ved hans tankegang. Den Benedikt Ratzinger hentet sitt navn fra er Benedikt fra Nursia, mannen som grunnla benediktinerordenen og det berømte klosteret Monte Cassino på 500-tallet. Munkeordenen med Benedikts klosterregel har vært, og er, et av den europeiske sivilisasjons grunnleggende kulturbærende elementer. Med Ratzingers refleksjoner rundt tradisjonens betydning for den troende tatt i betraktning – en tradisjon som fordrer oppmerksom lytting – kan vi høre et ekko fra Regelens berømte åpningslinjer: «Obsculta, o fili, praecepta magistri» («Lytt, min sønn, til mesterens lære»). Uansett: Vi kan allerede nå merke oss at Ratzingers tanker bærer preg av inspirasjon fra den tidlige kristendoms tenkere. La oss dermed kaste et kort blikk over hans publiserte verker før vi selv gir oss i kast med å lytte godt etter!

Tidlig i universitetskarrieren publiserte Ratzinger avhandling om tenkere som Augustin og Bonaventura. Hans mest kjente tidlige verk er imidlertid *Innføring i kristendommen* fra 1968, som allerede nyter klassikerstatus. Der angir Ratzinger grunnleggende trekk ved den

kristne tro, med utgangspunkt i den apostoliske trosbekjennelse. Av hans senere verk er *Liturgiens ånd* (2001) sentralt, og trebindsverket *Jesus fra Nasareth* (2007) et av de viktigste og høyest ansette. Av mindre, men oppsiktsvekkende ting må vi også nevne *Sekulariseringens dialektikk* fra 2005, skrevet sammen med, og basert på en debatt med, Jürgen Habermas. Det første og siste av disse fire verkene er grunnlaget for den nærværende tekst. Vi kan med dette først ta Ratzingers tanker om tro fatt for vår oppmerksomhet.

Troen – det umulige

Den som i dag våger å forkynne et trosinnhold påtar seg en eiendommelig oppgave. Han kan virkelig føle seg som en person som er steget opp av en antikk sarkofag og trådt inn i dagens verden, uten å kunne forstå den og uten å forstås av den. Å få kristendommens sak til å fremstå som noe alvorlig for menneskenes liv viser seg som en nærmest umulig oppgave. Fristelsen til å kle seg om i en moderne verdslig språkdrakt eller hengi seg til en religionsløs kristendom er stor for den som ønsker å bli tatt på alvor. Men vil et slikt kostymeskifte hjelpe saken? Ratzinger mener, i motsetning til enkelte andre nærværende teologiske strømninger, at nei – et slikt håp synes temmelig fåfengt og naivt. Troen må snarere forstås slik den er gitt oss av tradisjonen, med alle de komplikasjoner den enkelte eksistens erfarer i møtet med den. Som en første tilnærming til Ratzingers prosjekt kan vi dermed opptegne: en dyp respekt for tradisjonell doktrine, som varsomt, og i dialog med fortidens kilder, fornyes *innenfra* i møtet med nye impulser.

Troens sted har ifølge Ratzinger alltid vært det samme, uansett hvor i verden og når i historien man legger til grunn en kristen verdensanskuelse. Den troende er tildelt uvisshetens hav som det eneste mulige troens sted; hans tro kan bare fullføres over dette hav av intethet, anfektelser og tvil. Skjønt dette lyder temmelig bedrøvelig, er det dog verdt å merke seg hvordan den ikke-troende heller ikke representerer en lukket eksistens. Den ikke-troende vil før eller siden også konfronteres med tvilen, men denne gang som tvil på sin egen vantro; spørsmålet om troen «kanskje likevel er sann og utsier det virkelige» kan somme tider bli svært påtrengende. Slik Ratzinger ser det, avtegner dette menneskets særlige dilemma, hvis fluktmulighet ikke finnes. Dette grunnleggende ved menneskets skjebne innebærer at ingen helt kan flykte fra tvilen, ingen helt fra

troen. «For den ene blir troen nærværende mot tvilen, for den andre gjennom tvilen og i form av tvilen» (Ratzinger 1993:20).

Hva er så troens natur? For Ratzinger representerer uttrykket «credo» (jeg tror) en grunnform for å kunne forholde seg til væren og eksistens, til virkelighetens og ens egen helhet. Troen betyr å akseptere at det i det innerste av den menneskelige eksistens finnes et punkt som ikke næres og heller ikke kan næres av det synlige og gripbare, et punkt som likefullt er nødvendig for den menneskelige eksistens. Denne holdning kan imidlertid kun oppnås gjennom det som i Bibelens språk kalles *omvendelse*, der mennesket oppdager at det følger en illusjon dersom det utelukkende forholder seg til det gripbare. Denne omvendelse innbefatter således et vågalt sprang, *vekk fra* den retning en alltid trekkes i av det naturlige tyngdepunkt. Slik må omvendelsen stadig fornyes, som en vedvarende

prosess, den definitive avgjørelse og standpunkttagen finnes i virkeligheten ikke. Kun ved en livslang omvendelse vil en bli klar over hva «credo» virkelig betyr. Ut fra dette forstår vi hvorledes troen alltid er noe problematisk, alltid nærmest noe *umulig*, i vår egen tids omsvøp såvel som i en svunnens:

Som et radikalt vågespill representerer den en avgjørelse som utfordrer oss på det dypeste i vår eksistens.

Videre generelle kjennetegn ved troen er *mening* og *forståelse*. Troen gir mening som er nødvendig forut for både enhver beregning og handling. Den fungerer som et nødvendig gitt rammeverk som mennesket kan beregne og handle innenfor. Mottagelsen av en allerede eksisterende ramme av mening går nødvendigvis forut, før en selv kan lage noen egen. Dette betyr at mening, som en fast grunn ens eksistens står og lever på, ikke kan bli laget, bare mottatt, gjennom tradisjonen. Tillitt og respekt for tradisjonen blir dermed nøkkelbegreper i et slikt anliggende: å stille seg på en fast grunn som bærer, ikke fordi vi selv har laget og beregnet den, men fordi den er oss gitt som «verden som mening» – den mening som selv muliggjør lagning og beregning.

Denne handling er imidlertid ikke å overgi seg selv blindt til det irrasjonelle. Tvert om er det å vende seg mot *logos*, mot meningen og dermed sannheten selv. Grunnen til dette, hevder Ratzinger, er at det som mennesket til slutt kan stå på, den meningsbærende grunn, nettopp som mening kun kan være sannheten, da «Mening som ikke er sannhet, er meningsløs» (50). Troens opprinnelige vesen er



altså ikke en opphopning av uforståelige paradokser, selv om det stundom kan virke slik. Uberettiget er det dermed også å unnskyldte forstandens utilstrekkelighet med mysteriets og åpenbaringsens overveldenhet. Teologiske urimeligheter unnskyldt med henvisning til mysteriet skjer ikke sjeldent, men bygger ikke desto mindre på en forvrengt oppfatning av «mysteriet»: Mysteriets mening bør snarere finnes i «troen som forståelse», da den form mennesket har å gjøre med sannhet i sin tilværelse i, ikke er en form for beregnbar gjenstandsmessig viten, men nettopp en *erfaring* av sannheten, en *forståelse*. Dette innebærer å forstå den mening det tillitsfullt har sluttet seg til, samt gripe denne mening som mening, dvs. en forståelse som kun muliggjøres av aksept og standplass i den tro som er en overlevert av tradisjonen. Derav forstår vi hvorledes troen utfra sin grunnform *ikke* er en resitasjon av lære, *ikke* å akseptere teorier om ting vi er uvitende om – og som vi derfor hevder forte fortissimo. Kontrastert mot andre apologeter, særlig innenfor den analytiske tradisjonen og den mer objektiverende såkalte nyskolastikken (hvis åpenbaringsbegrep går i retning av en «tidløs sannhet»), forstår ikke Ratzinger den troende først og fremst som en som gir sin tilslutning til et sett med spekulative proposisjoner som andre enda ikke har forstått er sanne. I så henseende finner Ratzinger mer inspirasjon i fenomenologien og eksistensialismen (Hovdelien og Kristiansen 2010:14). «Credo» forstås altså heller som en fundamental bevegelse eller vending i hele den menneskelige eksistens, som en forandring og en *forvandling* – begreper som samtidig gjenspeiler de to virkende kreftene i denne «vendingen»: individet og tradisjonen. Den som sier «credo in Deum», gjør noe mer enn simpelthen å konstatere en kjensgjerning; han tar i hovedsak en avgjørelse vedrørende verdier og vektlegging i verden. Bare i en viss forstand gjelder den også for sannheten.

Logos' primat

Troen formuleres åpenbart gjennom ord. Men hvordan fortegner dette forholdet seg? Svaret på dette spørsmålet opptegner ifølge Ratzinger et grunnleggende skille mellom troen og filosofien: Filosofiens *ettertanke* representerer det som for troen er å *høre* og *motta* det en ikke selv har tenkt ut og som heller ikke lar seg tenke ut. Tenkningen gjør seg først gjeldende over det en allerede har hørt og mottatt. Den grunnleggende strukturelle forskjell mellom troen og filosofien består nettopp i denne ordets forrang fremfor tanken. I filosofien forblir ordet sekundært i forhold til tanken, og kan dermed prinsipielt erstattes av andre ord. For troen er det motsatt: Den kommer utenfra til mennesket og nettopp dette er det helt vesentlige: En er ikke kommet til troen gjennom privat sannhetssøken, men ved å motta noe som både overgår og forutgår individet og dets sannhetssøken, en ansvarsfull mottagelse der en overlater seg til troen som noe større enn en selv. Av dette forhold blir det tydelig hvorfor individet, som ikke har uttenkt troen, men mottatt den utenfra, ikke berettiget kan sjonglere med og bytte ut troens ord – disse som alltid allerede forutgår individet. Videre vitner dette ordets primat samtidig om hvordan troen alltid, kontrastert mot den filosofiske tenkning, er rettet mot et åndelig fellesskap: troen som en oppfordring til fellesskap gjennom enhet i ordet. Den enkeltes sannhetssøken blir således sekundær til det åndelige fellesskap invitert av ordets enhet. Dette er likeledes den opprinnelige meningen med de stundom svært utskjelte dogmer: å muliggjøre en felles bekjennelse og en felles tilbedelse som igjen, som enhet i ordet, peker henimot enhet i ånden. Tilsvarende filosofiens relasjon mellom tanke og ord – som alltid (i alle fall i prinsippet) kunne fortont seg annerledes, fungerer troens dogme som en språklig regulering, hvis tankemessig uttrykk således kunne hatt en annen utforming. Men nettopp som språkform har dogmet sin mening: som bilde på det bekjennende ords fellesskap. Det kan ikke forstås som en lukket, isolert læresetning, som en religionens lenke på sine undertrykte følgere; det er vesentlig en *gudstjenesteform*, en form og et uttrykk for de troendes omvendelse, som altså ikke kun er en vending mot Gud, men mot hverandre i en felles bekjennelse og tilbedelse – i en felles gudstjeneste. Bare innenfor denne indre kontekst har kristen lære sin rette plass.

La oss dermed undersøke hvordan disse betraktninger kan belyse betydningen av et kjent dogme. Hva betyr det for eksempel at Gud er treenig? kunne vi spørre. For Ratzinger kan ikke dette spørsmålet besvares ved å demonstrere dogmets rettmessige sannhetspretensjon: Slike «trossannheter» er ikke noe en simpelthen kan legge på

bordet; den som mener å ha gjort det har i virkeligheten funnet noe annet – uansett om det gjelder såkalte gudsbevis eller andre forvar for enkelte læresetninger. Kontrastert mot analytiske apologeter¹ sier en ikke at Gud er treenig fordi en kan forsvare dette logisk – en slik foreteelse blir for Ratzinger ørkesløs. At «Gud er tre og én» har derimot nettopp en mening *fordi det strider mot all logikk!* Som «Den helt andre» overskrider Gud ovenikjøpet grensene for entall og flertall; han ligger bortenfor og hinsides slike begreper. Guds måte å være person på, overstiger uendelig hva det vil si for mennesket å være person. På dette området er kun en sokratisk ydmykhet det rettmessige: en tilståelse av ikke å vite blir i virkeligheten den eneste sanne viten. Kirkens lære om treenigheten innebærer å gi avkall på utveier og stå igjen med mysteriet som ikke lar seg regne ut og fullt ut artikulere for mennesket. Dogmet lar seg først og fremst rettferdiggjøre rent negativt, som et uttrykk for at andre veier ikke fører frem. Læren om treenigheten går altså ikke ut på å ha forstått Gud; den gis først sin rette mening som en ydmyk, indirekte hentydning til det ugripelige: ordene som innreflekterer sine egne grenser henviser altså utover disse grenser. Kun innenfor disse rammer – der en erkjenner dets utilstrekkelighet og umulighet – blir dogmet om treenigheten mulig. Men selv om språket er aldri så lite dekkende, berører man allikevel noe av denne ubegripelige virkelighet gjennom det. Vi erkjenner kun Gud i menneskesinnets beskaftenhets gjenspeiling, men det er likefullt Ham vi erkjenner i nettopp denne gjenspeiling. Den kristne tro fastholder at selv om vi riktignok ikke kan bryte ut av vår trange bevissthet, kan jo Gud bryte inn i den og vise seg for den. Ratzinger bekrefter altså: Vår erkjennelse beskaftenhet og fremfor alt språket er begrensende såvel som konstituerende for vår erkjennelse av Gud – som tross alt, under visse forutsetninger, er mulig. Denne tenkningen, kan vi også bemerke, ligner Thomas Aquinas' teori om analogien, om det samme språket vi bruker om skapningen, som det eneste mulige språk i henhold til erkjennelsen av Gud – som altså kun kan anses som en inadekvat, endelig, analog erkjennelse av Den som egentlig er uendelig og ubegripelig.

Vi skal ikke her innrette oss på en inngående studie av Ratzingers systematiske drøftelser av de mer spissfindige teologiske spørsmål. Vi skal i stedet ta opp hovedspørsmålet fra forrige del og forsøke å forstå hva den troende inngir seg på med utsagnet «Jeg tror på Gud». Vi har nevnt hvordan «credo» først og fremst gjelder en avgjørelse, vending eller forandring i den enkelte menneskelige eksistens, men også delvis gjelder en avgjørelse for sannhet. I dette henseende er det Ratzinger belyser «logos' primat»s andre

betydning, i tillegg til den ovennevnte: «Troen betyr en avgjørelse for at tanke og mening ikke bare er et tilfeldig biprodukt av væren, men at all væren er et produkt av tanken, ja, selv i sin innerste struktur er tanke» (119). I motsetning til f.eks. fysikalistiske konsepsjoner kan den kristne verdensanskuelse i og med *logos'* primat ikke godta at begynnelsen og grunnlaget for all væren er en form for væren som ikke selv innebærer en forståelse av væren. Ratzinger appellerer her også til Einstein og andre naturvitenskapsmenn som også har påpekt hvordan de verdensstrukturer og sammenhenger som er oss gitt bærer preg av «å være tenkt» – noe som imidlertid ikke er mulig uten tenkning. Dette, kan vi tilføye, er likeledes kjernen i skapelsesbegrepet: ikke det håndverksmessige, men den *skapende tanke* – skjønt ingen følelsesløs tanke, men absolutt tanke som en måte å *elske* på. Hvor meget lar seg ikke overveie av dette! Vi kan imidlertid ikke her følge Ratzingers tanker om det skapende *logos* videre; det ville tilhøre et annet formål enn vårt. La oss heller fortsette vårt forsøk i å forstå hva «credo in Deum» betyr.

Bekjennelsen av den ene Gud som en eksistensiell avgjørelse har for Ratzinger også videre følger: Oldtidens såvel som vår tids kristne avsverger samtidig guddommeliggjørelsen av politiske makter og den kosmisk-naturlovsmessige nødvendighet sammenfattet i «dø og bli til». Han ser således den monoteistiske gudsforherligelse som en frigjøring, da den troende ikke kan medgi at politisk makt, sult og reproduksjon er absolutte og de eneste krefter som beveger ham. I dette ser Ratzinger en «avmytologisering», da oldkirken valgte å forene fornuft og fromhet, Platon og Moses; de valgte *logos* fremfor de antikke religioners myter. Foreningen av disse innslag, som den antikke religionen ikke maktet å holde i balanse, utgjør et viktig tyngdepunkt. Uten en harmonisk korrelasjon og uten et samspill kan heller ikke kristendommen vente seg noen annen skjebne enn det sammenbrudd den antikke religionen led.

Religionens dialektikk

Den 19. januar 2004 skjedde det at daværende kurie kardinal og prefekt for den romerske Troskongregasjonen Joseph Ratzinger møtte Jürgen Habermas til debatt i München etter invitasjon fra Det katolske akademi i

Læren om treenigheten går altså ikke ut på å ha forstått Gud, de gis først sin rette mening som en ydmyk, indirekte hentydning til den ugripelige; ordene som innreflekterer sine egne grenser henviser dermed altså utover disse grenser.

Bayern. Temaet de skulle diskutere var «Den frie stats moralske grunnlag». Dette oppsiktsvekkende møtet mellom to av vår tids mest berømte tenkere er interessant i vår sammenheng. Formålet her er ikke å gi en grundig analyse av debatten som helhet med vedheftende posisjoner og impulser; vi nøyer oss med å vekke til live enkelte av Ratzingers poenger på bakgrunn av hans innlegg, hvis tittel var: «Det som holder verden sammen».

Ratzinger gjør det klart at utgangspunktet for hans refleksjoner beror på en naturvitenskap som stadig vinner nye innsikter og som igjen på grunnleggende vis er med på å omforme det totale verdens- og menneskebildet. Disse vitenskapelige innsikter har imidlertid også bidratt

Når det gjelder moralske teorier, forskrifter og begreper uttrykkes disse alltid allerede innenfor en bestemt romlig og temporal kontekst, det vil si: De artikuleres alltid fra en bestemt kulturhorisont med et allerede foreliggende språk og verdigrunnlag.

betydelig til å oppløse gamle moralske vissheter. Av dette avspeiler det seg et nytt ansvarsområde vitenskapen har overfor mennesket, da det etter Ratzingers skjønn er åpenbart at viten-

skapen som sådan ikke evner å frembringe en etos – en fornyet etisk bevissthet som produkt av og i overensstemmelse med de nye vitenskapelige innsikter og drøftelser. Filosofien står i dette henseende som et særlig funksjonsdyktig verktøy og har potensiale til å følge naturvitenskapene med et kritisk blikk, samt overveie betydningen av forhastede slutninger og tilsynelatende sikker kunnskap om hva mennesket er, hvor det kommer fra og hva som er målet med dets eksistens. Ratzinger uttrykker filosofiens potensiale og oppgave i følgende ordelag:

Filosofien må ... befri vitenskapenes resultater for det ikke-vitenskapelige element som de ofte er blandet opp med, slik at vi kan se med åpne øyne på helheten, på de videre dimensjoner i menneskenes virkelighet – for dette kan vitenskapen bare gi oss en delvis innsikt i. (Habermas og Ratzinger 2005:48)

Hvordan forestiller så Ratzinger seg at et slik fundamentalt anliggende som å frembringe en ny etos, en ny etisk bevissthet, kan gis et konkret uttrykk? Er det i det hele tatt mulig? Mange ville nok hevde det er innlysende å appellere til den sekulære eller verdslige rasjonalitetstradisjon som både er støpt i og pryder Vesten. Allikevel støter denne på grenser i det den forsøker å bevise seg selv. Med et

historistisk blikk kan en påpeke hvordan denne tradisjon, som alle andre, kun er selvinnsynende innenfor visse kultursammenhenger. Når det gjelder moralske teorier, forskrifter og begreper uttrykkes disse alltid allerede innenfor en bestemt romlig og temporal kontekst, det vil si: De artikuleres alltid fra en bestemt kulturhorisont med et allerede foreliggende språk og verdigrunnlag. Den vestlige sekulære rasjonalitet er altså kun selvinnsynende innenfor visse kultursammenhenger og må følgelig akseptere at den ikke er fullt ut forståelig for hele menneskeheten. Den kan derfor heller ikke fungere i hele menneskeheten. Den samme erkjennelse gjelder for religionen og dens grenser, da også den selvsagt har begrensninger i tid og rom. Av disse refleksjoner konkluderer Ratzinger at det ikke finnes en rasjonell, etisk eller religiøs verdensformel som alle kan slutte seg til og som kan bære hele verden. En slik ensidig, statisk og absolutt verdensformel eller snarere verdensetos synes i det minste for det nærværende å være utenfor rekkevidde, og forblir dermed kun en abstraksjon.

Videre fortsetter Ratzinger med å diskutere det sentrale temaet for debatten: forholdet mellom fornuft og religion. Selv om begge utgjør en positiv moralsk kilde og kraft, illustrerer velkjente kjensgjerninger, argumenterer Ratzinger, hvorledes både religionen og fornuften har sine patologier. De trues begge av sitt eget overmote, en hybris, som i begges tilfelle har farlige, potensielle følger. Angående religionen peker Ratzinger her på den allstedsnærværende terror som, i alle fall delvis, blir moralsk og religiøst begrunnet. Fornuften på sin side er skyldig i skapningen av atombomben og andre potensielt destruktive krefter for menneskeheten. Spenningen mellom ulike krefter innenfor de respektive kulturkretsene, med kristendommen og den verdslige rasjonalitetstradisjon som de største representanter i Vesten, viser hvordan de begge må overvåkes i et kritisk lys. De innehar begge elementer som forener menneskene i et ellers pluralistisk samfunn, men deres potensiale kommer ikke til sin fulle blomstring dersom disse til tider spenningsfylte poler stadig frastøter hverandre. Ratzinger etterlyser derfor gjensidig læring, veiledning og korrektur som kan bidra til at de kan begrense hverandre, angi hvor langt den andres område når og støtte den andre i en positiv utvikling. Med andre ord kan vi si at kristendommen (som vi allerede har sett) alltid må stå overfor fornuftens kritiske lys, samt lytte til dens vedvarende veiledning. Men like viktig i dette gjensidige avhengighetsforholdet er fornuftens aktelse for og vilje til å lytte til (den religiøse) tradisjonen. Dersom fornuften ikke med respekt og lærevilje aksepterer og tar del i et slikt vedvarende avhengighetsforhold og utviklende dialog, blir

den lett ødeleggende, hevder Ratzinger. På denne måten er fornuften og religionen kalt til å rense og helbrede hverandre. Hovedansvaret for å virkeliggjøre dette gjensidige avhengighetsforholdet ligger, hevder Ratzinger, hos både den kristne tro og den vestlige sekulære rasjonalitetstradisjon, grunnet deres omfang. Bare disse kan gi dette prinsippet et konkret uttrykk i vår tids interkulturelle kontekst. De må imidlertid også engasjere seg i et gjensidig læringsforhold til andre mindre kulturer, en oppgave som er helt sentral for å nå frem til en polyfon korrelasjon. Målet med en slik universell renselsesprosess vil altså være å nå nærmere vesentlige, felles verdier, en etos som alle mennesker i dagens amfunn kjenner eller aner, slik at denne kan fremtre med fornyet styrke, og at «det som holder verden sammen», kan bli en virksom kraft i menneskeheten.

Denne tanken om grunnleggende fellesverdier på tvers av religiøs og kulturell tilknytning reiser, slik jeg ser det, mange nye problemer og spørsmål. For eksempel: Hvilke verdier skal dette være og hvordan skal de artikuleres? En kan derfor føle seg en smule snurt når Ratzinger ikke drøfter dette nærmere. Andre kritiske bemerkninger kunne bero på en noe forenklet og lite nyansert forståelse av verdens kulturtradisjoner som i dag allerede lever mer innvevd og ved siden av hverandre enn det Ratzinger synes

å legge til grunn for. Selv om hans generelle poeng er forståelig, hadde det vært interessant om han hadde forfulgt disse spørsmålene videre.

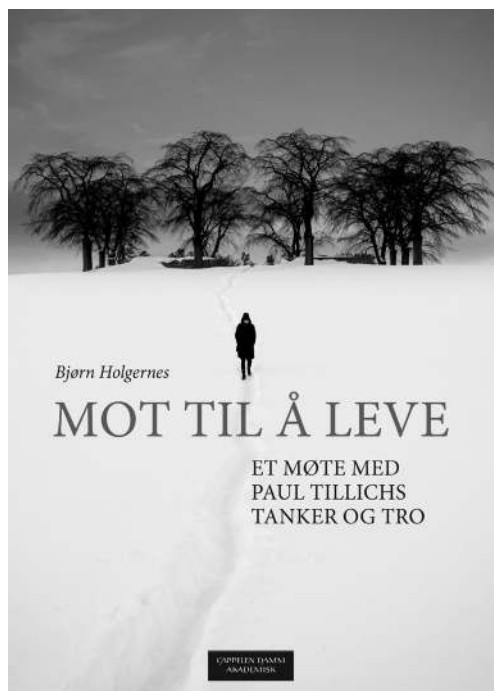
Jeg håper med dette å ha brakt en interessant tenker frem fra gjemselens slør. Etter mitt skjønn belyser de foreliggende tanker særdeles viktige aspekter ved kristendommen, like mye slik den kan forstås fra en svunnen fortid som i dagens lys. Viktigst av det vi har gjennomgått her synes for meg å være det rom han henviser troen til: Hverken den religiøse svermer eller den overmodige logiker kan løse problemet med kristen bekjennelse i dag. De vet begge saktens å ri sine prinsipper, problemet er bare at de i virkeligheten rir dem som på en springfærmadrass – de kommer ikke av flekken. Ratzingers alternativ fremlegger imidlertid en bekjennelse som kjenner sine grenser, men likefullt er mulig nettopp i lys av denne ydmykhet. For hva skulle ellers en teologi befatte seg med? Uansett: Karakteristikken av Ratzinger som «den konservative akademikerpaven» lyder nok kjent for mange. Det vesentlige viser seg imidlertid å være at en ikke glemmer ham som en interessant tenker – som en som har mer å by på enn det rent overfladiske en blir servert av diverse medier.

NOTER

¹ Se for eksempel Sivert Thomas Ellingsens tekst «Bøhn on Predication of Divinity» i dette nummeret.

LITTERATUR

Habermas, J. og Ratzinger, J. 2008, *Sekulariseringens dialektikk*, Wickland-Hansen, G. og Krohn, A. (overs.), St. Olav forlag, Oslo.
Hovdelien, O. og Kristiansen, S.J., 2010, (red.), *Benedikt XVI – Troens og tankens forsvarer*, Efrem forlag, Follese.
Ratzinger, J. 1993, *Innføring i kristendommen*, Wicklund-Hansen, G. (overs.) St. Olav forlag, Oslo.



RELIGION I DEN OPPLYSTE TIDSALDER

KRITIKK AV
MOT TIL Å LEVE: ET MØTE MED PAUL TILlichS TANKER OG TRO,
BJØRN HOLGERNES
(OSLO: CAPPELEN DAMM 2013)

Av Alexander Myklebust

I
Sjøl om det er Paul Tillich (1886–1965) som spelar hovudrolla i *Mot til å leve*, står han sjeldan åleine på scena. Mykje av tankegodset i boka blir til i møte med mellom andre Homer, Sartre og Nietzsche, og dei som har følgt ei eller fleire av dei mange førelesingsrekkene Bjørn Holgernes (1947–2013) heldt ved Universitetet i Bergen, vil kjenna att dei særeigne intellektuelle brytingane han gjer med desse tenkarane. Desse kan ein også finne i dei tidlegare bøkene hans, og særskilt *Angst i eksistensfilosofisk belysning: en studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*, og *Ut av det hellige kaos: Martin Heideggers kunstfilosofi belyst gjennom et eksempel på gudenes nærvær* er tilrådd lesestoff som supplement til det han har å seie om Tillich.

Drøftingane av dei ulike personane vi møter i *Mot til å leve* høyrer altså vel så mykje heime hos Holgernes som i Tillich si tankeverd. Av den grunn er formuleringa «et møte med» i undertittelen høveleg for korleis vi bør lese og forstå boka. Heller enn å gje oss ei Tillich-eksegese, lar Holgernes han kome i tale med andre tenkarar som har kjempa med liknande eksistensielle og religiøse spørsmål. Av den grunn er *Mot til å leve* ikkje ei generell innføring i Tillich sine idear, men eit møte kor filosofiske omgrep og samanhengane mellom dei blir prøvd ut og forsøkt sett i vidare filosofisk og samtidig kontekst.

Det bør nemnast at det i tråd med dette er ein nokså avgrensa del av tenkaren Tillich sin produksjon som slepp til. Tillich var først og fremst teolog, og hovudverket hans

er det monumentale trebindsverket *Systematic Theology* (1951, 1957 og 1963). Der var målet å gjere ei nytolking av alle dei sentrale symbola i kristendomen på ein slik måte at dei kan danne eit system som er relevant, forståeleg og meningsfullt for det moderne mennesket. Fordi dette verket står som eit fyrtårn i Tillich si tenking, er det påfallande at det ikkje blir omtalt ein einaste gong i løpet av *Mot til å leve*, kor fokuset er retta mot dei filosofisk

orienterte bøkene *The Courage to Be* (1952), *Dynamics of Faith* (1957) og *Grunnvollene rystes* (*The Shaking of the Foundations*) som kom på norsk i 1975. Desse tre bøkene er berre nokre av alle dei filosofiske tekstane Tillich forfatta, men dei er då til gjengjeld dei mest leste og kjende

av alt han skreiv. Utvalet bør av den grunn heller sjåast som eit utgangspunkt for eksistensfilosofisk refleksjon enn som eit forsøk på å ta høgde for alle sidene ved Tillich sin mangslungne forfatterskap.

II

Det er altså som eksistensfilosof vi møter Tillich i *Mot til å leve*. Den første bolken av boka består av dei tre kapitla «Mellom væren og ikke-væren», «Død og skjebne» og «Skyld og fordømmelse». Grunnlaget for tematikkane er Tillich si angstanalyse i *The Courage to Be*. Med utgangspunkt i spørsmålet om kva det vil seie «å vere», drøftar Holgernes korleis angst for Tillich alltid handlar om moglegheita for ikkje å vere (Holgernes 2013:38–41). Her får Søren Kierkegaard kome til orde om det ontologiske

**Sjøl om det er Paul
Tillich (1886–1965) som
spelar hovudrolla i *Mot
til å leve*, står han sjeldan
åleine på scena.**

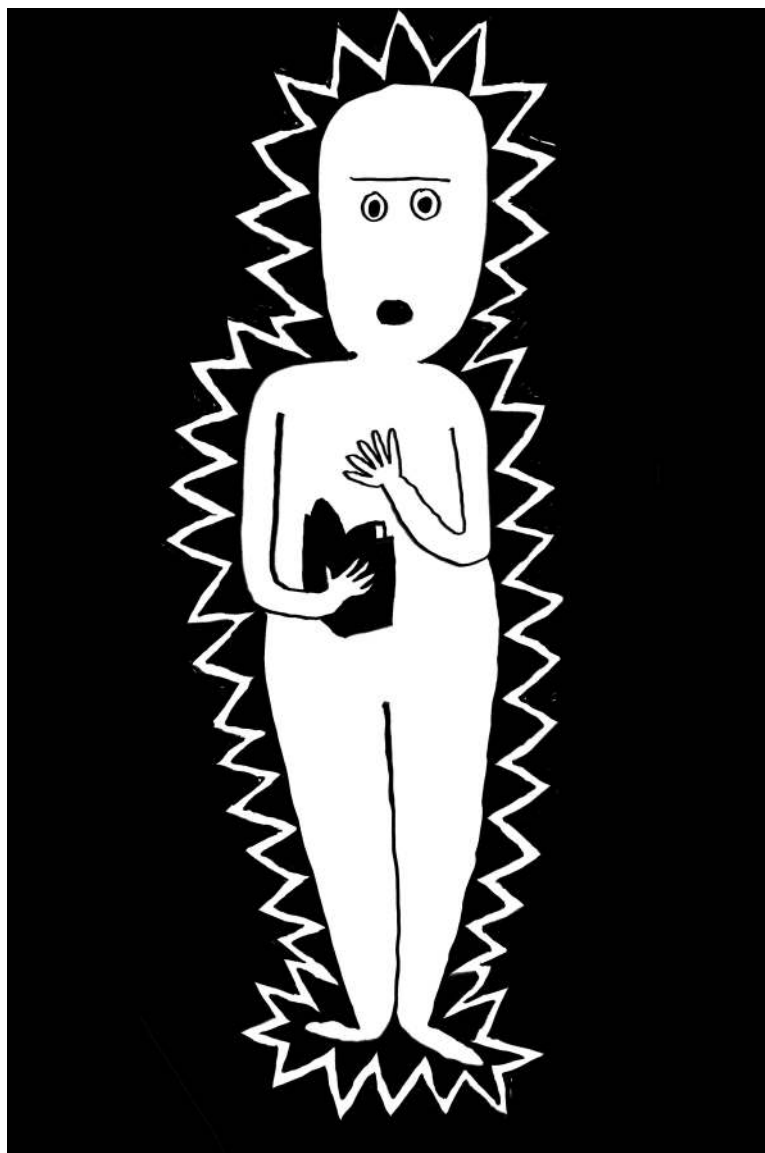
skiljet mellom frykt og angst. På denne måten blir den positive karakteren til angsten skildra. I Kierkegaard si tenking er angsten uløseleg knytt til fridom. På bakgrunn av dette viser det seg at den vesentlege skilnaden mellom Kierkegaard og Tillich er i perspektiva dei legg til grunn for drøftingane sine om angst som eit trekk ved eksistensen. Medan Kierkegaard opererte med ulike stadium på livets veg, meiner Tillich at det finst ulike former for angst, som i kvar sin epoke i den vestlege historia har vore den dominerande. Kierkegaard fokuserer på enkeltmennesket medan Tillich i større grad opererer med ein historisk og sosial dimensjon.

Etter skildringa av dei generelle temattikkane frå eksistensialismen følgjer ein gjennomgang av korleis Tillich såg for seg at den første perioden høyrer til i det gamle Hellas. I følge han var dette ein kultur som gav uttrykk for ein særskilt angst for død og skjebne. Svaret på denne angsten manifesterer seg i eit forsøk på redusere han til ei frykt for meir eller mindre konkrete objekt som det går an å overvinne (Tillich 2000:45). Her ser det ut til at drøftingane Holgernes gjer i *Mot til å leve* i stor grad er uavhengige av Tillich sine eigne historiske utleggingar i *The Courage to Be*; dei fordrar av den grunn ein kort gjennomgang her. Hos Tillich er det først og fremst stoikarane som står i sentrum, som den filosofiske skulen som han meiner er det einaste reelle alternativet til kristendomen i Vesten. Dette fordi stoicismen i følge Tillich gjev uttrykk for den basale religiøse haldninga ved at han konfronterer problema ved den menneskelege eksistensen (Tillich 2000:9). Holgernes på si side har valt å gå endå lenger tilbake, til Homer og gude-skildringane hans i *Illiaden* og *Odyseen*. Dette for å finne tråden til det «heroiske-aristokratiske motet», forsøket på å overvinne ytre farar. På denne måten kan han konkretisere angsten for skjebnen, som hos Tillich er innsikta i at det som tilfell ein av både lykke og ulykke verken har ein logisk eller moralsk basis, men er vilkårleg (Holgernes 2013:67–68; jf. Tillich 2000:42–47). Slik blir tilhøvet mellom motet og angsten utforska på ein måte som nyttar seg av andre symbol og

førestillingar enn dei vi finn hos Tillich. Holgernes teiknar opp eit bilde av det greske samfunnet som ein tilkjempa orden eller kosmos, som stadig står fare for at kaoset skal bryte inn gjennom syndige handlingar som bryt med denne ordenen (Holgernes 2013:56).

Etter dette skiftar fokuset i boka til ein historisk-sosial vinkling. Kapittel fire, med tittel «Fornuften og den instrumentelle tenkning», søker å konkretisere dei eksistensialistiske spørsmåla i vår og Tillich si samtid. Her blir framstegstanken skildra som

Hos Tillich er det først og fremst stoikarane som står i sentrum, som den filosofiske skulen som han meiner er det einaste reelle alternativet til kristendomen i Vesten.



Illustrasjon: Kaia Nyhus

Tillich arbeidde ut frå det han kalla korrelasjonsmetoden, som byggjer på ei arbeidsdeling mellom dei to disiplinane: Filosofen har som oppgåve å stille spørsmål; teologen har som oppgåve å svare på spørsmåla filosofien stiller.

ein moderne avgudsdyrking, som byggjer på det rasjonalistiske verdsbildet vi kjenner frå mellom andre Galilei og Descartes. I ein kritikk som i hovudtrekk kan minne om den vi finn hos den tidlege Frankfurterskolen, blir utviklinga sett i samanheng med ei aukande isolering av individet frå fellesskapet. Det Tillich og Holgernes vil fram til

er ei forklaring på korleis dei ekstremt kollektivistiske rørslene som herja førre hundreår kunne oppstå. Ikkje uventa blir dette sett i perspektiv av angsten for meiningstap, som stammar frå avmystifiseringa av verda gjennom vitskapen: Når ein opplev at formålsrasjonaliteten brer om seg og lukkar moglegheita for ein genuin morali-

tet, slår individualismen om til eit behov for å høyre til noko større enn seg sjølv, noko ein kan gå fullstendig opp i. Dette blir det kasta lys over ved hjelp av Zapffe sin oppfatning om rolla ulike distraksjonsmiddel spelar i vårt strev for å oppretthalde livet, på trass av den tragedien dette livet er. Holgernes vil med dette vise kvar grensene for den ateistiske eksistensfilosofien går, og kvar han meiner Tillich kan finne ein veg vidare (Holgernes 2013:117–120).

Dette fører til «Humanismens frembrudd», som er tittelen på det femte kapitlet. Humanismen står fram som både ei opning for at mennesket sjølv kan ta ansvar for å forvalte fridomen sin, uhindra av dogmatisk religion og andre ytre maktinstansar, men også ei vidare vending mot det reint materielle og vitskaplege synet på verda, kor Gud blir redusert til ein medhjelpar i den produktive prosessen. I drøftingane av moderniteten i kapittel fire og fem legg Holgernes seg nærare opp til Tillich sine eigne utleggingar enn kva som var tilfelle i den første bolken. Rett nok blir også andre perspektiv trekt inn, men det er mest som supplement og kontrast til Tillich sine poeng, når Holgernes vil finne ut korleis den religiøse trua kan vere noko anna enn det dei ateistiske eksistensfilosofane avviser: altså ikkje ei tru på ein Gud som oppfyller behova våre, dei vere seg intellektuelle eller materielle. Framfor å ha lagt ein kritisk distanse til Tillich, har Holgernes valt å konfrontere humanismen sine alvorlege utfordringar overfor religionen, samtidig som han kritiserer denne tradisjonen for ikkje å finne nokon fullverdige svar på korleis ein bør leve i det meiningslause tilværet som blir lagt til grunn.

Deretter tek Holgernes eit steg tilbake og vi får eit kapittel om Nietzsche og eit om eksistensialismen. Nietzsche er interessant i Holgernes si framstilling, fordi han i kritikken av den verdsferne religionen kristendomen har blitt er den tenkaren som står nærast Tillich sjølv, men også fordi dei står fjernt frå kvarandre i måten dei ser for seg vegen vidare etter Gud sin død på. Der Nietzsche vil kvitte seg med alle restane av kristendomen sitt tankegods, vil Tillich reaktualisere det (Holgernes 2013:145).

Sjølv om det reint formelt let seg trekkje eit skilje mellom den teologiske og den filosofiske forfattarskapen til Tillich, er det ikkje til å kome utanom at dei føreset kvarandre. Tillich arbeidde ut frå det han kalla korrelasjonsmetoden, som byggjer på ei arbeidsdeling mellom dei to disiplinane: Filosofen har som oppgåve å stille spørsmål; teologen har som oppgåve å svare på spørsmåla filosofien stiller. Sjølv om denne delinga ser streng ut på papiret hindra det ikkje Tillich frå å ta på seg begge oppgåvene. Allereie i måten han stiller spørsmåla sine på får vi eit tydeleg inntrykk av korleis svara vil bli sjåande ut. Det ser vi også i dei tre avslutningskapitla av *Mot til å leve*, som har fått namn etter tre karakteristiske termar i Tillich si tenking: «Guden bak gud», «Overskridelsen» og «Kirken under korset». Her blir spørsmålet om korleis det er mogleg for det moderne og rasjonelle mennesket å tru på kristendomen og Gud avgjerande.

III

I nyare tid har det blussa opp att debattar om Gud sin eksistens og kva rolle religionen kan spele i dagens sekulære, vitskapsorienterte og tilsynelatande meiningstomme verdsåskoding (jf. Holgernes 2013:244). Ved å lese Tillich og Holgernes i lys av desse blir det tydeleg at dei gjev oss nokre radikale måtar å takle slike spørsmål på, måtar som burde vere av interesse for både den kristne og den ateistiske sida av debatten. Tillich si utlegging av kristendomen var uortodoks, ikkje berre fordi han tok avstand frå det å sette ein personleg gud i sentrum, men også fordi han så kraftig tok avstand frå ein kvar teologi som såg spørsmålet om Gud sin eksistens som i det heile tatt relevante for kjernebodskapen i religiøst liv og livnad. På ein måte blir Tillich med dette irrelevant for diskusjonen fordi han ikkje vil diskutere desse spørsmåla direkte, men med korrelasjonsmetoden gjer han det mogleg å diskutere kva omgrepet «Gud» betyr på ein måte som gjev meining ut over det at Gud er noko overnaturlig som krev eit trussprang om ein skal tru på Han, eit trussprang som ikkje let seg oppriktig sameine med det vitskapen fortel oss. I innleiinga av *Mot til å leve* skriv Holgernes at «De problemer kirken ofte

har med å imøtegå kritikken som reises fra tenksomme mennesker, er til sjuende og sist et resultat av at den langt på vei er berettiget» (Holgernes 2013:11).

I dette ligg det også ei form for pessimisme i Tillich si tenking. I *Grunnvollene rystes* seier han at «vår tids illusjoner har vært at vi kunne overvinne [endelighet, synd og tragedie] og at vi kunne oppnå trygghet i vår tilværelse» (Tillich 1975:25). Prosjektet hans dreier seg om moglegheita til å vere anstendige menneske på trass av tapet av eit kvart religiøst-etisk fundament etter modernismen sitt inntog. Trusomgrepet hans, som blir utførleg drøfta i *Dynamics of Faith*, og i nokon grad av Holgernes i *Mot til å vere*, er sentrert rundt det Tillich kallar «ultimate concern», som kort sagt er det noko – til dømes nasjonen eller religionen – som krev total underkastning av alle andre aspekt ved eins tilvære. Holgernes illustrerer korleis Tillich

sin protestantisme består i ein syntese av på den eine sida ekstase, skildra slik det blir forstått i mystiske tradisjonar, og på hi sida Martin Luther si vektlegging av den personlege relasjonen til Gud. Trua handlar om å overskride augneblinken og ta mot til seg å fortsette å vere, både etisk, ontisk og åndeleg, på same tid som ein ikkje fornektar den eksistensielle angsten for eit meningslaust univers. Slik distanserer Tillich seg frå det vi vanlegvis meiner med Gud. Han snakkar heller om Guden bak Gud, som først og fremst er eit *symbol* på moglegheita av eit åndeleg liv, og som i seg sjølv ikkje er forståeleg.

Mot til å leve er i og for seg i stand til å på ein klår måte å stille fram desse sidene ved Tillich, men det som gjer boka verdt å lese er først og fremst korleis filosofien kjem i tale med andre tenkarar via Holgernes sine særegne tolkingar.

LITTERATUR

- Holgernes, B. 2013, *Mot til å leve: et møte med Paul Tillichs tanker og tro*, Cappelen Damm Akademisk, Oslo.
- Tillich, P. 1975, *Grunnvollene rystes*, Land og kirke, Oslo.
- . 2000, *The Courage to Be*, Yale University Press, Yale.
- . 2009, *Dynamics of Faith*, HarperOne, New York.

REISEBREV FRA OXFORD

MINE ERFARINGER FRA EIENDOMMELIGE OXFORD

Av Johan Andreas Trovik

«Oxford – where you read with your lover, drink with your tutor, and sleep with your books», skriver en populær studentblogger på bloggen sin, «I'm Having An Essay Crisis». I Oxford blandes århundregamle tradisjoner, utsøkt engelsk arroganse og bemerkelsesverdig britisk elitisme med et rasende høyt intellektuelt nivå. Her spiser du middager i smoking ukentlig og ber bordbønn på latin i store spisesaler fra middelalderen. Så blir du invitertert hjem på te, eller kanskje til kontoret på et glass portvin

Den samme læreren som du senere i uken skal møte som transvestitt på en college-utkledningsfest, en såkalt «bop».

av læreren din for å diskutere et spesielt spennende essay om Kants kategoriske imperativ – den samme læreren som du senere i uken skal møte som transvestitt på en college-utkledningsfest, en såkalt «bop».

Og i Oxford kan man oppleve begivenheter som The Mallard Song, hvor verdensledende akademikere hvert hundrede år går i prosesjon med flam-mende fakler rundt omkring i All Souls College på jakt etter en kjempegås som visstnok skal ha fløyet ut av fundamementene da colleget ble bygget i 1437, mens de synger:

*Hough the bloud of King Edward,
By ye bloud of King Edward,
It was a swapping, swapping mallard!*

Men ikke noe av dette visste jeg da jeg for tre år siden begynte søknadsprosessen. Studiehverdagen i den eksepsjonelle boblen som er Oxford University, ble ikke som noe jeg kunne forestille meg. La meg her forsøke å gi et bilde av hvordan det oppleves.

Oxford er en pen by med omtrent 180 000 innbyggere og 20 000 studenter. Hvert år oversvømmes den av omtrent 3,5 millioner turister. Universitetets spesielle collegestruktur gjør at byen på mange måter er oppslukt av universitetet. Går man fra St Hugh's College i nord til Magdalen (uttales «Mårdlin») College i sør, har man gått tvers gjennom nesten hele byen på omtrent en time, og med det også forbi de førtito andre collegene. Og summen

av alle collegene er Oxford University. Et college i Oxford er et delvis selvstendig, hovedsakelig selvstyrt felleskap av akademikere og studenter. Alle studenter (og lærere) ved Oxford tilhører hvert sitt college. Det er et sted man bor og får servert mat, og er institusjonen som organiserer studiene dine. Det er hjemmet ditt i din tid ved universitetet. Ikke alle collegene tilbyr alle studieprogram, men de fleste tilbyr et variert utvalg, og huser både bachelor-, master- og doktorgradsstudenter. Størrelsen på collegene varierer også. Noen av dem ligner mest på middelalderslott og har enorme tilhørende hager og parker hvor det gresser både ender og hjort, andre er mindre og mer intime, og har færre tilhørende studenter.

Jeg besøkte Oxford for første gang da jeg bodde i Bath som utvekslingsstudent i andre klasse på videregående, men jeg ble ikke slått i bakken av byen. Jeg slo meg til ro med inntrykkene etter å ha gått litt rundt, sugd inn stemningen fra de gamle bygningene, og besøkt et par av stedene hvor scener fra Harry Potter-filmene ble spilt inn. Men ikke mange måneder senere skjønte jeg at det snart var på tide å finne ut hva jeg ville gjøre med livet mitt – jeg hadde ingen anelse. Da dukket minnene fra «byen med de tusen drømmende spir» opp igjen, og jeg husket programmet jeg hørte om der: Philosophy, Politics and Economics. PPE vokste fram på Oxford, ved Balliol College, i 1920-årene og ble utviklet som et alternativ til det mer tradisjonsrike Classics. Det tilbys nå ved en rekke andre universiteter i England og i resten av verden. Målet er å gi en grunnleggende innføring i hvert av de tre fagområdene, og samtidig gi studenter mulighet til å spesialisere seg i et fagfelt om de vil det. For meg var det ideelt: Hvis jeg ikke visste hva jeg ville gjøre, hvorfor ikke forsøke å utsette beslutningen? PPE favnet akkurat så bredt at jeg foreløpig slapp å ta stilling til det vanskelige spørsmålet om hva jeg ville bli. Etter en stund vokste fascinasjonen for universitetet seg sterkere, og snart forsvant all tvil: PPE på Oxford var noe jeg ville gå for.

Et akademisk år i Oxford består av tre terminer. Høstterminen heter Michaelmas, vinterterminen Hilary, og den fineste terminen – sommerterminen – heter Trinity

term. Hver av dem varer i åtte uker. Det er åtte intensive uker. Arbeidet underveis i terminen består hovedsakelig av å skrive essays for så, alene eller med en eller to medstudenter, å forsvare ens resonnement og diskutere essayet og ukens tema med tutoren sin i en såkalt *tutorial*. I hver termin har man to fag, og i hvert fag skriver man mellom seks og åtte essays. Dermed skriver man som regel to essays og har to tilknyttede tutorials i uken. Leselistene til hvert essay kan variere fra tjue bøker du må prøve å få en oversikt over, til en håndplukket samling artikler du skal forsøke å forstå. Det blir mange lange og trette, men også svært givende netter. Ikke så altfor sjelden må man dra en såkalt «all-nighter» for å få ferdig et essay til en tutorial på morgenkvisten. Halvt i svime av mangel på søvn må man så forsøke å forsvare resonnementet man utarbeidet mellom klokken fire og klokken åtte overfor en lærer som har brukt mye av sin akademiske karriere til å utforske dette problemet. Midtveis i terminen, den femte uka, preges av det som kalles «fifth week blues», en emosjonell bølgedal som mange får et sterkt forhold til.

Men med kun 24 uker termintid i året er det også mye ferie: seks uker rundt juletid, seks uker rundt påske, og nesten fire måneder sommerferie. Da reiser de fleste studentene ut av Oxford og hjem. I feriene blir man bedt om å gjøre to ting: konsolidere arbeidet fra forrige termin, og samtidig forberede seg til de neste fagene. Hver termin starter med såkalte *collections*, prøver som blir rettet av colleget ditt, og som man kan få diverse priser for å gjøre det bra på, men som ikke teller noe utover det.

Humaniora- og samfunnsfagsstudenter avlegger nemlig alle eksamenene etter nesten endt studieløp. Det vil si i juni siste året. Da kler man seg pent opp i «subfusc», gutter i sort dress og hvit sløyfe, jenter i sort skjørt og hvit sløyfe, slenger på sin *academic gown*, en kappe som varierer i form og størrelse ut i fra tidligere akademiske prestasjoner, fester en blomst i kragen for å indikere hvor langt du har kommet i eksamensperioden, og har, fordelt på mellom ti dager og tre uker, en tretimers eksamen i hver av de åtte fagene man har tatt. Og våger man å fornærme universitetet ved å gå med sokker med mønster slippes man ikke inn i eksamenslokalet uten en saftig skjennepreken. For PPE-studenter kalles disse eksamenene *finals* og de er alle studenters mareritt. Seks måneder før *finals* har man gjort seg ferdig med alle fag og man begynner å øve. I disse seks månedene selges antidepressiva som varmt brød i apotekene og smattes på av utmattede studenter som om det skulle vært sukkertøy. Men det finnes fordeler med å legge opp studiene slik. Først og fremst gir det mulighet til læring for lærings skyld i de to årene før man må begynne å tenke på

eksamenene. Når man skal prøve å forstå tung filosofi er det befriende å gjøre det helt uten å være tynget av tanken på hvordan man skal få denne forståelsen uttrykt i en eksamensbesvarelse. Ulempen, presset som følger med *finals*, har jeg ennå ikke måttet forholde meg til, så foreløpig kan jeg ikke være noe annet en svært fornøyd.

Oxford preges av analytisk filosofitradisjon og stemningen er avgjort antifransk. Foucault leses som en kuriositet og Derrida skys som pesten. Hvis man vil studere filosofi i et historisk perspektiv kan man gjøre det ved å ta fag som går i dybden på et eller to verk. Hvis man tar faget Early Modern Philosophy (som fram til i år ikke så rent lite arrogant ble kalt History of Philosophy) holder det for eksempel å studere en av rasjonalistene og en av empiristene. Tar man faget Philosophy

of Kant, er man kun nødt til å studere *Kritikk av den rene fornuft*. Men mer populært enn å ta historiske tekstbaserte fag er det å studere fag som tar for seg et (analytisk) filosofisk felt, for eksempel Philosophy of Mind eller Logic and Language. Jeg har likevel valgt å fokusere på klassikerne, og trives godt med det. Litt frustrerende kan det riktignok være å oppleve at Platon til tider blir tatt helt ut av sin historiske kontekst og studert innenfor et rammeverk og med et analyseverktøy som kun er utviklet i løpet av det siste århundre.

Jeg tror likevel den analytiske tradisjonen skal ha mye av æren for at filosofibakgrunn har en såpass høy stjerne i Storbritannia. PPE-studenter fra Oxford går inn i det politiske liv, får jobber i byråkratiet, begynner som diplomater og er ettertraktete i næringslivet. En viktig årsak til de allsidige karriereveiene er de «transferable skills» man får med seg etter å ha studert i Oxford. Man lærer seg å behandle en stor mengde faglitteratur på kort tid, man øves i å analysere kompliserte problemer og i å framstille argumenter og tankerekker klart og tydelig, og man blir vant med å leve under tidspress. Men en like viktig årsak er en dyp anerkjennelse av verdien av holdningene som innprentes i en av å studere filosofi. Det viktigste jeg tar med meg fra Oxford, tror jeg, i tillegg til å bli en ekspert på å knyte tversoversløyfer, er en intellektuell åpenhet, en nysgjerrighet overfor nye problemer og ukonvensjonelle løsninger, samt en fascinasjon for de mest grunnleggende spørsmål rundt vår eksistens.

Våger man å fornærme universitetet ved å gå med sokker med mønster slippes man ikke inn i eksamenslokalet uten en saftig skjennepreken.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Aristoteles fra Kyrene (virksom ca. 325 f.Kr.), gresk filosof, sannsynligvis av den kyreneiske skole. Det eneste som er kjent av innholdet i hans tenkning er at han mente man aldri måtte ta imot en tjeneste fra noen: for enten ville man få problemer når man prøvde å betale tilbake sin gjeld, eller så ville man fremstå som utakknemlig hvis man ikke gjorde det.

Aristoteles fra Mytilene (virksom 2. årh. e.Kr.), gresk filosof av den peripatetiske skole. Hans tenkning er ikke bevart, men ifølge Galen var han en fremtredende intellektuell i sin samtid.

Arius (250/256–336 e.Kr.), presbyter i Alexandria i Egypt og opphav til den antitrinitariske læren som bærer hans navn – arianismen. Sentral for A. var den kristologiske tesen om at Jesus var både skapt og født og at han således var distinkt adskilt fra Guds natur som uskapt. Således var Jesus en del av skaperverket, noe som ofte oppsummeres med slagordet «Det var en tid da Sønnen ikke var». Som den første av alle skapninger var Jesus likevel selv å regne som guddommelig, men hans karakter var altså ikke lik med Gud Faderen, i og med at han var skapt. Jesu skapte natur hadde også konsekvenser for Gud, for siden Sønnen ikke alltid hadde vært, kunne heller ikke Gud alltid ha vært Faderen.

Uenigheten om Jesu natur og relasjonene mellom Gud Faderen, Sønnen og den Hellige Ånd spredte seg snart ut over Alexandrias grenser og opptok store deler av kirken. Denne teologiske splittelsen var en sentral foranledning til at keiser Konstantin i 325 innkalte til det første nikenske konsilet, hvor den opprinnelige nikenske trosbekjennelsen ble utformet. Her ble arianismen ettertrykkelig avvist, og treenighetslæren ble vedtatt. Det var særlig den kristologiske formuleringen hvor Jesus ble beskrevet som «født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen» som rammet den arianske læren. Trosbekjennelsens formulering fra 325 inneholdt også et anatema som eksplisitt fordømte avvikende syn på Jesu natur. Som følge av konsilets beslutning ble A. ekskommunisert og landsforvist som kjetter. Det ble også sendt ut bud om at A.s tekster skulle bli brent, noe som gjør at det meste man vet om hans lære kommer fra hans meningsmotstanderes fremstillinger.

Det tok dog ikke lang tid før A. igjen var inne i varmen, og innen få år fikk han komme tilbake fra eksil samt motta kommunion. Da biskop Alexander i 336 fikk bud fra Konstantin om å motta A. til kommunion, skal han ha vendt seg mot himmelen i bønn om guddommelig intervensjon. Om det var Gud eller en kraftig forgiftning som grep inn vites ikke sikkert, men historien vil ha det til at A. døde på spektakulært vis under sitt inntog til Konstantinopel. Sokrates Skolastikos skriver i sin kirkehistorie at A. døde like ved Konstantins forum, ved at kroppen utstøtte sine innvoller. Arianismen døde imidlertid ikke med A., men den ble på ny fordømt ved konsilet i Konstantinopel i 381. Arianismen skulle likevel vise seg å blomstre frem igjen flere ganger opp gjennom historien. **F.S.**

Arketype (fra gr. ἀρχέ «opphav, begynnelse» og τύπον «mønster, modell»), grunnform, urbilde, prototype. Viktig begrep i flere filosofiske og psykologiske teorier. I Platons idélære er A. idealbilder (former, idéer) for alle sanselige ting. Som bærere av deres ideelle egenskaper er A. det sistnevnte streber mot å realisere. I Jungs analytiske psykologi er A. elementer i det kollektivt ubevisste: medfødte, universelle ideer og bilder som strukturerer våre grunnleggende tanke- og handlemønstre. A. dukker ifølge Jung opp i symbolsk form i myter fra alle kulturer, som f.eks. «treet» eller «den gamle vismannen».

UTENFOR AKADEMIET

«**E**n ateist, en jøde og en apologet gikk inn på en bar...» Er dette begynnelsen på en dårlig vits eller oppskriften på en opphetet debatt? Det er i alle fall begynnelsen på den ellevte utgaven av Utenfor Akademiet. Her følger vi opp forrige utgaves livsstilsråd med noen gode anbefalinger for hva du bør gjøre når du konfronteres av autoriteter – det være seg Gud, Amerika eller ikke-kommunistiske medelever. Her er det altså anledning til å lære ett og annet om hvordan du bør te deg både i denne verden og i livet etter døden! Hvis dette høres for godt ut til å være sant, så sier vi i Pascals ånd: Du kan gagne uendelig mye på å lese vår spalte, men du vinner forsvinnende lite på å la være!

Russells forsvarstale

Vi begynner rett på sak med en innføring i livet etter dødens apologetikk: Hva kan du si dersom Gud selv konfronterer deg med din mangel på tro? I en slik situasjon ville vel selv den mest hardbarkede ateist føle en viss nervøsitet – og det med rette. Likevel er kanskje det beste man kan gjøre å følge Bertrand Russells eksempel. Da han ble spurt om hva han ville sagt til sitt forsvar, svarte han kort og godt: «Ikke nok bevis, Gud, ikke nok bevis.»

Leserne advares likevel mot å følge Russells eksempel i alle livets store spørsmål. En dag under en sykkelturn med sin kone skal han plutselig ha oppdaget at han ikke lenger elsket henne – dette etter åtte års ekteskap. Deretter fulgte 19 år med utroskap før skilsmissen. Kanskje ble denne brå forandringen muliggjort av at Russell var en empirist også når det gjaldt kjærlighet. Om dette er tilfellet, ville han vel sagt noe slikt til sitt forsvar i en eventuell skilsmisssak: «Jeg observerer ikke følelsen av å elske henne i meg selv lenger, så, *eo ipso*, jeg elsker henne ikke lenger.» Uansett: En sterk korrelasjon mellom delte sykkelturner og forvitrrende kjærlighet er ikke, så vidt *Filosofisk supplement* kjen-

ner til, etablert av vitenskapen.

Farvel til adjø!

Forfatter og apologet C. S. Lewis så nok frem til en langt mindre pinlig konfrontasjon med Herren enn den Russell skisserte, og følte seg for øvrig trygg på livet etter døden. I sine memoarer skriver C. S. Lewis' venn Sheldon Vanauken om et møte dem imellom i Oxford før Vanauken skulle flytte hjem til USA. De gode vennene møttes på en restaurant til lunsj. De snakket der om døden og livet etter døden, og ble enige om at oppvåkningen etter døden sikkert ville føles som å komme hjem. Apropos hjem sa Lewis at de måtte holde kontakten etter at Vanauken returnerte til USA. «Men uansett», sa han lystig, «vi kommer til å møtes igjen, her – eller der.» Da vennene skiltes utenfor hotellet, tok de hverandre i hendene, og Lewis sa: «Jeg vil ikke si adjø. Vi kommer til å møtes igjen», og deretter nærmest kastet han seg ut mellom bilene for å krysse gaten. Vel over på den andre siden snudde han seg og ropte så høyt at han overdøvet både biler og busser: «Og forresten, kristne sier aldri adjø!» Ikke engang en snarlig død ville vært nok til å bryte vennskapsbånd mellom kristne som Lewis og Vanauken, med andre ord – her må det sterkere skyts til. Tør vi foreslå ... en sykkelturn?

**Ikke nok bevis,
Gud, ikke nok
bevis.**

Formallogikkens feller

En annen som var sikker i sin sak, var Kurt Gödel. Skulle Gud komme med et svar til Russells påstand om bevismangel, ville Han kanskje ha gjort som Gödel og lagt fram et logisk bevis for sin eksistens. Gödel mente nemlig å ha bevisst Guds eksistens med ren logikk, gjennom en variant av St. Anselms ontologiske argument. («Ikke nok bevis, Gödel, ikke nok bevis», ville kanskje Russell ha sagt.)

Derfor kan det godt tenkes at Gödel ville kommet bedre ut av et møte med Herren enn godeste Russell. Når det gjaldt møter med verdslige autoriteter, derimot, hadde han større vanskeligheter. Og hvilken verdslig autoritet er vel større enn Amerikas forente stater?¹ Det som følger, går ut som en advarsel til alle som tror at formallogikk er på sin plass på alle livets arenaer.

Mens han prøvde å oppnå amerikansk statsborgerskap i 1947, oppdaget Gödel en fatal kontradiksjon i den amerikanske grunnloven som gjorde det mulig for et individ med onde hensikter å overta makten i landet på udemokratisk vis. Selv var Gödel meget ivrig og begeistret over denne oppdagelsen, men hans nære venn Albert

Det som følger, går ut som en advarsel til alle som tror at formallogikk er på sin plass på alle livets arenaer.

Einstein var tydeligvis noe mer jordnær og bekymret seg for at den foreliggende statsborgerskapshøringen kunne gå dårlig dersom Gödel skulle finne det for godt å legge ut om grunnlovens smutthull. Einstein fulgte derfor med Gödel på høringen. Lenge så det ut til at den skulle gå for seg uten problemer, for Gödel hadde tross alt forberedt seg i flere dager (det var slik han kom over den ovennevnte kontradiksjonen), men da samtalen kom inn på Hitlers annektering av Østerrike, kunne ikke Gödel dy seg: «Noe sånt kunne aldri ha skjedd her!» uttalte dommeren, og Gödel grep entusiastisk sjansen: «Jo! Det kan det, og her er beviset!» Men før Gödel fikk begravd sitt håp om statsborgerskap under formallogiske beviser, fikk Einstein og dommeren, som ved et lykketreff også var Einsteins venn, ham raskt over på mindre kontroversiell grunn. Av denne nervepirrende historien om en skjebne som var nær ved å fortapes gjennom formallogisk iver, kan vi trekke følgende lærdom: Den som graver en formallogisk grav for andre (lands grunnlover), faller selv i den – med mindre man har venner som Einstein da, selvsagt. Kanskje Gödel lærte sin lekse og begravde sitt fordømmende bevis på bunnen av sitt betydelige intellekt: Det er i alle fall ingen som lenger vet hva kontradiksjonen besto i.²

Det kosmologiske raut

En annen gudfryktig logiker som bød på et betydelig intellekt, var Thomas Aquinas. Hans oppgjør med sine første autoriteter – mor og far – fikk vi høre om i forrige utgave av Utenfor Akademiet, og han endte opp med å stikke av hjemmefra sent i tenårene for å slutte seg til Dominikanerordenen, naturligvis mot sine foreldres vilje. Ikke et helt gjennomsnittlig tenåringsopprør, med andre

ord. Vi kan tenke oss at dette førte til et bedre forhold til hans Himmelske Far, på bekostning av det med hans verdslige motpart.

Men heller ikke i Dominikanerordenen var Thomas gjennomsnittlig: Hans taushet var tydeligvis langt utenom det vanlige, selv for en munk. Studiekameratene hans ga ham derfor økenavnet «bos mutus» – den stille oxen. Hans læremester Albertus Magnus kunne derimot se den dype bunnen under Thomas' stille vann, og pleide å gi følgende motsvar på slengbemerkningene: «Den lærde rautingen til denne stille oxen vil en dag fylle universet.» Enkelte lesere vil kanskje huske fra forrige utgave at det ikke bare var Thomas' «rauting» som skulle vise seg å bli omfangsrik – etter sigende var vommen hans nær ved å fylle universet helt på egen hånd. Om dette universale omfanget betyr at Thomas (eventuelt hans rauting) er al-lestedsnærværende og dermed identisk med Gud, lar vi det være opp til leseren å avgjøre.

Aldri så gæli!

Etter å ha drevet gjøn med stakkars Thomas i to suksessive numre begynner vi å kjenne et snev av dårlig samvittighet, og lurar på om vår dårlige oppførsel i seg selv kanskje utfordrer Guds autoritet – for hvis Gud er god og allmektig, hvorfor finnes da slik ondskap?³ Nettopp «det ondes problem» er et av apologetikkens hovedtemaer, og den kanadiske marxistiske filosofen G. A. Cohen⁴ mente ut-siktene til en vellykket *teodicé*, en løsning på dette problemet, var svært dystre. Som han sa: «Det finnes mange svar på dette spørsmålet i den teologiske tradisjonen. Noen av dem er elendige, mens andre er akkurat like dårlige.» Som respons til påstanden om at naturkatastrofer, ulykker og lignende ikke egentlig er ondskap, men utfordringer vi må overvinne, trakk Cohen frem følgende anekdote: Etter en flyulykke hvor et titalls mennesker omkom, ble en av de få overlevende intervjuet om hva han tenkte om det som hadde skjedd. Da skal han ha svart: «Det beviser for meg at det må finnes en Gud.» Mon tro hvordan resten av pas-sasjerene ville ha stilt seg til dette gudsbeviset.

I motsetning til de fleste andre ateister mente Cohen likevel at ondskapens tilstedeværelse reiser et slags problem selv om man benekter Guds eksistens. I et kveldsforedrag for studenter, hvor også sitatene ovenfor er hentet fra, tok han opp det han kalte «The Secular Problem of Evil»: Hvorfor eksisterer vonde ting, når det ville vært mye bedre om det bare eksisterte gode ting? Som svar på dette spørsmålet listet han i foredraget opp forskjellige måter vonde ting kan være gode på, eller «Ways that Bad Things Can Be Good», som foredraget het. Hver måte illustrerte han

med en populær amerikansk showtune, som han inviterte publikum til å synge med på. Den første måten kalte han «epistemo-genetisk»: Tilsynelatende vonde ting kan være gode ved at de får oss til å erkjenne godheten ved andre ting. Poenget illustrerte han med sangen «Pennies From Heaven»: «But no one appreciated / A sky that was always blue / ... That's what storms were made for», og så videre. En annen måte vonde ting kan være gode på, ifølge Cohen, er at vi kan *late som* om de er gode, illustrert med sangen «When I pretend I'm gay / I never feel that way / I'm only painting the clouds with sunshine.»⁵ Slik kan man altså utfordre selv det vundes autoritet.

Bøygen

Noen ganger er dine uforsonlige likemenn den autoriteten det er vanskeligst å utfordre, noe Cohen fikk oppleve. I et selvbiografisk kapittel i boka *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* forteller han om oppveksten sin i et jødisk arbeiderklassemiljø i Montreal. Foreldrene sendte ham på en kommunistisk privatskole (!) for jødiske barn, hvor mange av fagene ble undervist på jiddisk, og hvor alle jødiske tradisjoner ble tolket ut av sin opprinnelige teologiske kontekst og inn i en radikal politisk en: Påskefeiringen handlet like mye om opprøret i Warszawa-ghettoen i 1943 som jødene flukt fra Egypt. Ett av emnene som ble undervist på jiddisk, var «Geschichte fun Klassenkampf» (klassekampens historie), hvor Cohen i en alder av åtte kunne være stolt av å ha fått toppkarakteren *alef* (א). Da han senere ble flyttet over til en «vanlig» jødisk skole, måtte Cohen av frykt for å bli utstøtt av sine ikke-kommunistiske medelever dekke over det faktum at han ikke hadde feiret sin bar mitzva. Det gjorde han ved

å hevde at rabbineren hadde kommet hjem til leiligheten Cohens familie bodde i og gjennomført bar mitzvaen der. Sannheten var at bare noen venner av familien hadde vært på besøk under den høyst private «konfirmasjonen» (og slett ingen rabbiner), og i stedet for å lese en bønn fra toraen, som tradisjonen er, hadde Cohen resitert en kapitalismekritisk fortelling på jiddisk av Sholem Aleichem – forfatteren mest kjent for *Spelemann på taket*.

Cohen beholdt for øvrig både den kommunistiske overbevisningen og den ikke-religøse identifikasjonen med jødedommen, begge deler innpodet i oppveksten, livet ut. Heller ikke troen hans på Marx' historiske materialisme ble rokket av kommunismens fall. Som han sa med rikelig glimt i øyet: «At ting ikke gikk som vi forutså, beviser ikke at *vi* tok feil, det beviser at *historien* tok feil.» Slik kan man altså gjøre et forsøk på å motstå selv den urokkelige autoriteten som bæres av tingenes gang. Om ikke annet bør Cohen få poeng for forsøket.

At ting ikke gikk som vi forutså, beviser ikke at vi tok feil, det beviser at historien tok feil.

Coda

Vi tror nå det skulle være god sjans for at du er etterlatt klokere enn før. Tross alt vet du nå hvordan du skal: forsvare deg overfor Gud, skrone på deg en bar mitzva-feiring, sikre deg et statsborgerskap i Statene og synge et svar på det ondes problem. Ikke minst vet du også hvilket ord på «a» du blir nødt til å unngå dersom du lar deg overtale av apologetene. Men ordet er ikke «autoritet». Autoritet kan du både si og motsi så mye du vil. Så lenge autoriteten ikke er Amerika. I så fall må du ha med deg Einstein. Adjø!

Denne utgavens bidrag kommer fra Runar Møland, Sivert Thomas Ellingsen, Gina Othelie Green og Ainar Petersen Miyata. Kjenner du noen morsomme filosofirelaterte anekdoter? Send dem til redaksjon@filosofisksupplement.no.

NOTER

¹ *Filosofisk supplement* stiller seg nøytral når det gjelder de politiske implikasjonene av dette utsagnet.

² Vi føler at det er på sin plass å bemerke at til tross for sine banebrytende bidrag til matematikken og logikken hadde Gödel likevel en svært barnlig (uvennlige stemmer vil kanskje si barnslig) side – hans smak i film og litteratur. Han elsket eventyr og Disney-filmer og så *Snehvit og de syv dvergene* på kino minst tre ganger. Man må altså anta at han trivdes i sitt nye hjemland. Eller kanskje han bare trengte slike atspredelser for å unngå å dvele ved kontradiksjonen i dets grunnlov?

³ Ja, hvorfor finnes i det hele tatt denne spalten? En allmechtig og allgod Gud har vel ingen grunn til å tillate slik tvilsom humor! Leseren inviteres til selv å formulere en logisk gyldig versjon av «den dårlige humorens problem».

⁴ Apropos okser: Cohen var en sentral figur i en gruppe av analytiske marxister som smykket seg med det latinske mottoet «Marxismus sine stercore tauri» («marxisme uten oksens møkk» eller, i deres foretrukne slagord, «Non-Bullshit Marxism»).

⁵ Sjekk ut resten av foredraget selv – et opptak ligger ute på YouTube: <www.youtube.com/watch?v=oH4skQfXk7M&list=RD0H4skQfXk7M>.

PERCEPTUAL REPRESENTATION: CONTENT, CONSTANCIES AND PHENOMENAL CONSCIOUSNESS



MESTERBREV VED CRISTIAN PETTERSEN LAINS

Hva handler masteroppgaven din om?

To sentrale aspekter ved det mentale er 1) representasjon/intensjonalitet, det vil si at det mentale kan rette seg mot eller handle om noe: En mental tilstand kan for eksempel rette seg mot eller handle om tekoppen min, 2) bevissthet, det vil si at det føles som noe å være i en mental tilstand: For eksempel føles det som noe å være i smerte. Oppgaven min handler om hvorvidt disse to aspektene ved det mentale henger sammen.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

De to aspektene kan anses å henge sammen på en dyp måte. Dette følger fra en forening av to teorier: a) Churchlands «Map-Indexing Model of Perception» og b) Giulio Tononis «Integrated Information Theory of Consciousness». Ved å forene a) med b) kan man også forene 1) og 2) over, ved å se på a) som en god teori om 1) og b) som en god teori om 2). På denne måten kan man forstå ytterpunktene – intensjonalitet på den ene siden og bevissthet på den andre – som to sider av noe mer fundamentalt.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Den siste delen av oppgaven er ambisiøs, uhyre spekulativ og ikke på langt nær ferdig. Det er der jeg kommer med mitt positive bidrag som består i å forene Churchlands og Tononis syn i én teori som forklarer både intensjonalitet og bevissthet i samme åndedrag. Jeg liker selvsagt denne delen best, og mener alle burde lese den.

Ellers er det fryktelig mye arbeid lagt ned i Tyler Burge-eksegese, så om du er nysgjerrig på hvorvidt Burge mener bevissthet er nødvendig eller tilstrekkelig for perseptuell representasjon, les kapittel 2!

Hva er dine planer for fremtiden?

Planen er å ta PhD, skrive artikler og bøker, og investere meg rik via Bitcoin 2.0-prosjekter. Jeg har også planer om å lage en samtalegruppe om bevissthet med hovedfokus på Tononis teori, for blant annet psykologer, matematikere og filosofer. Hvis det høres spennende ut, ikke nøl med å ta kontakt! Det er veldig få av oss ...

THE BEAUTY OF FAILURE:



HAMARTIA IN ARISTOTLE'S POETICS

MESTERBREV VED HILDE VINJE

Hva handler masteroppgaven din om?

Den handler om Aristoteles' verk *Om ditekunsten* og det greske begrepet *hamartia*. På norsk kan det kort og greit oversettes med «feil». Likevel har det vært heftig strid om hva som egentlig ligger i begrepet. *Hamartia* brukes i en avgjørende passasje i kapittel 13, hvor Aristoteles forklarer prinsippene bak handlingsforløpet i tragedien. Her skriver han at den tragiske heltens skal oppleve en vending fra lykke til ulykke «på grunn av en feil (*hamartia*)». Dessverre forklarer ikke Aristoteles hva han mener med *hamartia*, og spørsmålet blir: Hvordan skal vi forstå denne feilen? Hva er det egentlig som vipper den tragiske heltens skjebne over i ulykke? Kort sagt: Hva innebærer *hamartia*?

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

I klassisk filologi har man tradisjonelt kunnet skille grovt mellom to hovedtolkninger av begrepet *hamartia*: 1) som en «karakterbrist» eller en moralsk mangel som gjør at heltens går til grunne, eller 2) som en feilvurdering som skyldes mangel på viktig informasjon, og som derfor ikke har noe med moral å gjøre. I tillegg kommer en tredje og noe mindre utbredt tolkning som hevder at *hamartia* kan betegne begge typer feil, og at det er opp til tragediedikterne å avgjøre hva slags feil det er som bringer heltens ut i ulykke.

Jeg undersøker hvilken lesning av *hamartia* som best kan forsvares i lys av Aristoteles' moralfilosofi, og argumenterer for at *hamartia* burde forstås som et begrep med moralske undertoner. Ettersom tolkning nummer to har vært den rådende siden begynnelsen av 1900-tallet, inkluderer oppgaven også en del kritikk av denne.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Først og fremst vil jeg oppfordre andre til å lese Aristoteles' *Om ditekunsten*. Det er et lite, men betydningsfullt verk som har hatt en fascinerende virkningshistorie innen både klassisk filologi og europeisk litteratur. For den som er interessert i hvordan *hamartia* passer inn med Aristoteles' filosofi for øvrig, kan oppgaven bidra med å trekke bemerkelsesverdig forskjellige tolkninger frem i lyset og gi et forsvar for en moralsk lesning av begrepet. Men jeg vil nok ikke anbefale oppgaven til noen som aldri har lest *Om ditekunsten*.

Hva er dine planer for fremtiden?

Først av alt er planen å skrive ferdig denne oppgaven innen midten av november. Hva som skjer etterpå, avhenger av utfallet. Skulle det skjære seg helt, håper jeg i det minste den lever opp til tittelen.

FILOSOFIKUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes.

SPØRSMÅL:

1. Hvem formulerte den første kjente versjonen av det ontologiske argument for Guds eksistens?
2. Hvilken kjent filosof ønsket i sin ungdom å søke en karriere som prest, men gav opp ambisjonen etter å ha opplevd verdens ondskap på nært hold som soldat under andre verdenskrig?
3. Hva er deisme?
4. Hvem er kjent for ha brukt en analogi om en tekanne i bane rundt sola som et forsvar for sin ateisme?
5. Hva er «problemet med den skjulte Gud»?
6. Hvem skrev *Religion innenfor fornuftens grenser*?
7. Hvilken antikk gresk filosof, teolog og poet hevdet at mennesker skaper sine guder etter modell av seg selv?
8. Hvilket berømt og utradisjonelt argument for gudstro presenterte Blaise Pascal i sitt verk *Tanker (Pensées)*?
9. Hvilken tysk filosof og antropolog sa følgende: «To theology, I say, only what it holds sacred is true, whereas to philosophy, only what it holds true is sacred»?
10. Hva er de fire viktigste egenskapene som blir attribuert til Gud i tradisjonell teisme?

SVAR:

1. St. Anselm av Canterbury i *Proslogion*.
2. John Rawls.
3. Troen på at det finnes en Gud som har skapt verden, men som etter skapelsen ikke åpenbarer seg eller griper inn i begivenhetenes gang.
4. Bertrand Russell: «[N]obody can prove that there is not between the Earth and Mars a china teapot revolving in an elliptical orbit, but nobody thinks this sufficiently likely to be taken into account in practice. I think the Christian God just as unlikely.»
5. Et problem/argument som er nært beslektet med «det ondes problem». Grovt forklart går det ut på at det er en (i alle fall tilsynelatende) inkohærens mellom eksistensen av en allgod og allmektig Gud og eksistensen av genuint søkende mennesker som ikke finner Gud.
6. Immanuel Kant.
7. Xenofanes fra Kolofon (ca. 570–485 f.Kr.).
8. Pascals argument, formulert som et veddemål, går ut på at det er mer rasjonelt å tro på Gud enn å la være. Tanken er at du har lire eller ingenting å tape og samtidig uendelig mye å vinne på å tro på Gud. Hvis du velger å tro og Gud finnes, vil du få leve evig i himmelen i livet etter døden. Hvis Gud ikke finnes, er du like død som du ville vært uansett. Motsatt, hvis du velger å ikke tro på Gud og du har rett, er det ingen spesiell belønning som venter deg. Hvis Gud derimot finnes, så vil du ende opp i helvete.
9. Ludwig Feuerbach.
10. Allmektighet, allvitendhet, allgodhet og alleskedsnærhet. Andre kandidater er: uforanderlighet, upåvirkelighet, ekelighet og tidløshet..

NESTE NUMMER

BEVISSTHET

Du som leser dette, er i besittelse av en underlig egenskap: Du er bevisst! Bevissthet er et av de mest omdiskuterte og kontroversielle temaene i dagens filosofiske landskap, og er til og med bæret med sin egen subdisiplin, bevissthetsfilosofi. Dette er heller ikke et utelukkende akademisk tema – bevissthet er noe vi intuitivt føler at vi er i besittelse av, og de fleste vil si at det er en gjennomsyrende og essensiell del av våre liv.

I vestlig filosofi har bevissthet vært et særlig sentralt tema helt siden 1600-tallet. René Descartes hevdet at det er vår bevissthet som gjør oss til det vi er. Etter Descartes' tid er spørsmålene knyttet til bevissthet blitt stadig mer komplekse. Men rent bortsett fra introspeksjon, hvordan skal vi oppnå innsikt i bevissthetens natur? Flere forsøk er gjort på å plassere bevissthet inn i et vitenskapelig verdensbilde, men få har lyktes. Noen filosofer, deriblant David Chalmers, hevder at en utelukkende fysikalistisk forståelse av universet er ute av stand til å integrere bevissthet i verden. Andre, som Daniel Dennett og Patricia og Paul Churchland, mener at vitenskapene allerede er godt i gang med å nærme seg et svar på mysteriene knyttet til bevissthet. Et klassisk spørsmål er hvordan subjektive og mentale tilstander forholder seg til den fysiske verden. Filosofen og psykologen William James merket seg hvordan alle våre bevisste opplevelser er forbundet med elektriske signaler i nervesystemet. Selv var han imidlertid av en søkende natur, og gikk ikke av veien for å antyde at alle ting – også ting helt uten nervesystem – kanskje kunne ha «litt» bevissthet.

På slutten av det 19. og i første halvdel av det 20. århundret undersøkte filosofer i den fenomenologiske tradisjonen strukturer i bevisstheten fra et førstepersonsperspektiv. Felles for dem er at de betoner intensjonalitetsprinsippet: at bevisstheten transcenderer seg selv ved at den alltid er bevissthet *om noe* som ikke selv er en del av den samme bevisstheten. Andre filosofer i samme periode, inspirert av bevegelser som fysikalisme, logisk positivisme og behaviorisme, så derimot på bevisstheten som et obskurt, unødvendig og utilnærmelig tema. I angloamerikansk filosofi ble ikke bevissthet tatt på alvor som et eget tema før i etterkrigstiden. En viktig impuls var Thomas Nagels «What Is It Like to Be a Bat?», hvor han diskuterer fysiske vitenskapers manglende evne til å gjøre rede for bevissthetstilstander: Vitenskapens objektive tredjepersonsperspektiv ser ut til å utelukke det subjektive perspektivet, som bare kan oppleves i førsteperson.

Forsøkene på å forklare forholdet mellom det mentale og det fysiske er blitt stadig mer sinnrike i de siste årene: Panpsykister hevder at all fundamental materie er bevisst, mens «mysterianere», som Colin McGinn, argumenterer for at vi rett og slett ikke *kan* forstå hvordan bevissthet henger sammen med det fysiske. Andre har gjenopplivet ulike former for dualisme, tanken om at bevissthet er noe grunnleggende ikke-materielt. Samtidig prøver filosofer som Dan Zahavi og Alva Noë å bringe innsikter fra fenomenologien inn i den analytiske filosofiens debatter om bevissthetens natur – og alt dette uten at vi har nevnt de enorme implikasjonene bevisstheten og diskusjonen av den har for etikken!

Hva må moderne filosofi og vitenskap gjøre for å løse gåten om bevissthet? Har du noen forslag? Kommer din artikkel eller ditt essay til å lede til en ny æra i spørsmål rundt bevissthet? Hvis du har en god idé, en ferdig tekst, en skisse du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid du vil omarbeide, eller et forslag til intervju eller anmeldelse, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Ta kontakt på e-post: redaksjon@filosofisksupplement.no.

Frist for innsending av tekster, utkast, eller ideer er **21. september**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen, og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Vi tar også imot tekster som går utenfor tema.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, gjerne i svart-hvitt. Filer sendes som 300 ppi/dpi, minimum 15 cm høyde eller bredde, TIFF/JPG, til illustrasjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Bjørn Are Davidsen (f. 1958) er sivilingeniør fra NTNU med tilleggsstudier i bl.a. vitenskapshistorie, sosialantropologi og pedagogikk. Han er lærer, forfatter og innovatør hos Telenor.

Sivert Thomas Ellingsen (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Daniel Joachim Kleiven (f. 1988) er masterstudent i økonomi, ledelse og strategi ved Handelshøyskolen BI i Oslo, og har en bachelorgrad i religion, kultur og samfunn fra Menighetsfakultetet.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB, og en mastergrad i Teknologi, innovasjon og teknologi fra UiO.

Runar Bjørkvik Mæland (f. 1988) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Erlend Winderen Finke Owesen (født 1993) er bachelorstudent i filosofi og juss ved UiB.

Thomas Hanssen Rambø (f. 1991) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO.

Feroz Mehmood Shah (f. 1986) er PhD-student ved UiO.

Atle Ottesen Søvik (f. 1977) er førsteamanuensis i systematisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.

Tomas Midttun Tobiassen (f. 1990) er masterstudent i filosofi og rettsvitenskap ved UiO.

Johan Andreas Trovik (f. 1993) er bachelorstudent i Philosophy, Politics & Economics ved University of Oxford.

Illustrasjon

Åshild Aurlien (f. 1986) studerer produktdesign ved HiOA.

Øystein Bakke (f. 1986) er freelance-illustratør.

Nora Brech (f. 1988) er illustratør.

Jostein Fyllingen (f. 1985) er grafisk designer og har en bachelorgrad i japansk fra UiB.

Kaia Nyhus (f. 1990) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Torstein Theodor Tollefsen (f. 1953) er professor i filosofi ved UiO.