

- 4 **OM Å FORMIDLE RELIGION MED ET SEKULÆRT SPRÅK**
DET HØYESTE GODE, MORAL OG RELIGION I IMMANUEL KANTS
FILOSOFI
Ali Jones Alkazemi
- 18 **DEN MENINGSLØSE WITTGENSTEIN**
Mats Almlid
- 24 **DE FEM VEIER**
THOMAS AQUINAS' GUDSBEVIS OG OPPGJØR MED SKOLASTIKKEN
Stian Ødegård
- 30 INTERVJU MED TORSTEIN TOLLEFSEN
TEOLOGIENS METAFYSISKE NATUR
Ali Jones Alkazemi & Simon Nordberg
- 42 FRA FORSKNINGSFRONTEN
HVORFOR ER DET NOE I DET HELE TATT?
Atle Ottesen Søvik
- 48 FRA FORSKNINGSFRONTEN
ER ALT IGJENNOM GUD?
Einar Duenger Bøhn
- 52 OVERSETTELSE VED ALI JONES ALKAZEMI
UTVIKLING AV RELIGIONSBEGREPET
Friedrich Karl Forberg
- 60 UTDRAG AV *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
TREENIGHETSDOKTRINEN
- 62 MESTERBREV
FABIAN STENHAUG
- 64 **FORRIGE NUMMER**
- 65 **NESTE NUMMER**
- 66 **QUIZ**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

18. ÅRGANG | 3/2022

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, Frifond og IFIKK.

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 200

ISSN: 0809-8220

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 til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Ali Jones Alkazemi
Simon Nordberg

Layout: Sindre Brennhagen

Økonomi: Simon Nordberg

Øvrige medlemmer: Mats Almlid
Mikkel Bergvall Henmo
Jostein Neramoen
Niklas da Silva Mardal
Karl Westergaard
Stian Ødegård

Forside: Caspar David Friedrich, *Ostern Morgen*
(1828–1835)

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom en dobbelt blind vurderingsprosess.

RELIGION (#3/2022)

For Émile Durkheim (1858–1917) var religion et annet ord for det sosiale, det som binder oss sammen, gir ting betydning, orienterer oss, og som ikke kan reduseres til noen av deltakerne eller sammensetningen av dem. Det religionen tematiserer, er overindividuell, en helhet, det som gjør oss til det vi er.

Men det vil være for enkelt å tenke at vi dermed har uttømt religionens kjerne – at det som binder verden og gir den betydning, ikke kun er kjent og observert, men også erkjent og forstått. Faglitteraturen som forsøker å gripe religionens betydning og funksjon i menneskenes liv, er enorm, og religionen kommer nok til å forbli en kilde til mening, veiledning og retning i livet så lenge menneskeheten eksisterer.

Spørsmålet om hvordan vi skal tolke religionens vesen har vært en vedvarende diskusjon i filosofihistorien. I sine kjente forelesninger om religion definerte en av de viktigste moderne protestantiske teologene, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), det religiøse som følelsen av absolutt avhengighet, til hvilket G.W.F. Hegel (1770–1831) svarte at hunder da må være de mest religiøse skapningene av dem alle. Mange hevder at det hos Hegel ikke finnes en absolutt transcendens, og at Gud da blir noe som kun kan gripes innenfor det tenkte og historiske. Samtidig kan man hevde at denne karakteristikken av Hegel er overforenklet, og tenkere som Catherine Malabou (1959–) vil argumentere for at Hegel faktisk gir rom for det hinsidige.

I artikkelen «Om å formidle religion med et sekulært språk: Det høyeste gode, moral og religion i Immanuel Kants filosofi» har Ali Jones Alkazemi redegjort for aspekter ved Kants religionsfilosofi med henblikk på å vise at det også er mulig å lese religiøse kilder innenfor fornuftens grenser. Dette er noe han mener Kants filosofi er et godt eksempel på, siden den står i opposisjon til tidligere religiøs tenkning, samtidig som den ønsker å forstå religion som et særegent fenomen.

Mats Almlid skriver i «Den meningsløse Wittgenstein» om en alternativ lesning av Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus*. Heller enn å lese verket på den tradisjonelle logisk-positivistiske og reduksjonistiske måten, der alt begrenses til å handle om språk, foreslår Almlid at man kan lese Wittgenstein som en mystiker. Wittgensteins mystisisme kommer til uttrykk i hans tilståelse av å ikke kunne fatte virkeligheten fullstendig gjennom språket. Wittgenstein virker tilsynelatende å innrømme at det finnes noe overspråklig som er vi nødt til å anse som uvisst og til dels uåtgripelig.

I «De fem veier: Thomas Aquinas' gudsbevis og oppgjør med skolasitikken» drøfter Stian Ødegård hvordan Thomas' gudsbevis skiller seg fra hans filosofihistoriske forgjengere. Dette kommer til

uttrykk i at hans tenkning lener seg på Aristoteles, noe som ikke var vanlig før ham. Tenkere som Augustin av Hippo eller Anselm av Canterbury er eksempler på at Platon øvde mer innflytelse over kristen tenkning før Aquinas. Ødegård viser gjennom de fem gudsbevisene at Gud ikke kun kan tenkes som en platonisk, stillestående essens, men alternativt som en intelligent skaper og designer.

Nummerets redaktører, Alkazemi og Simon Nordberg, har intervjuet den siste gjenlevende religionsfilosofen ved IFIKK, sannsynligvis noen gang, Tørstein Theodor Tollefsen. I intervjuet diskuterer vi forholdet mellom religion, teologi og filosofi generelt, spesielt hvordan Tollefsen har betraktet dette forholdet i lys av at han er inne i sitt siste år ved universitetet.

I forlengelse sin bok *A Basic Theory of Everything* (2022) har Atle Ottesen Søvik i «Hvorfor finnes noe i det hele tatt?» skrevet om forholdet mellom Gud som skaper av alt, og hvordan vi skal kategorisere Guds form for eksistens. Søvik argumenterer for at Gud ikke kan ha hatt noe forut for sin eksistens, ettersom det ville ha måttet bety at det fantes en eksistens før Gud. Gud skal derfor forstås som noe som er i stand til å komme til eksistens uten årsak, hevder Søvik.

Einar Duenger Bøhn har i «Er alt igjennom Gud?» skissert tanken om at ting i verden eksisterer gjennom noe, og at dette «noe» fra en teistisk synsvinkel kan sies å være Gud. Selv om Bøhn selv ikke tror på Gud, mener han at denne diskusjonen er verdifull for å forstå forholdet mellom verden og det den er laget av. For teisten er alt mulig gjennom Gud, men Gud selv er ikke det han muliggjør, men noe distinkt. Å forstå verden som noe som er gjennom Gud, betyr da at det er en intim relasjon mellom begge deler, men ikke en fullstendig identitet.

Alkazemi har også oversatt en tekst fra tysk som hadde en stor betydning i den såkalte ateismestriden (1798–1800), titulert «Utvikling av religionsbegrepet». Friedrich Karl Forberg (1770–1848) anså seg selv som en alliert av den kritiske filosofen Kant utløste, og forsøkte i teksten å hevde at religion kun kan ha verdi i den grad den gjør oss moralske. Troen på Gud vil her være legitim kun hvis Gud forstås som moralens garantist. Oversettelsen er spesielt relevant i lys av nummerets tekst om Kants religionsfilosofi.

Til slutt foreligger det som alltid et utdrag av vår Leksikryptiske encyklopedi, mesterbrev, quiz samt utlysningen til førstkomende nummer i 2023, «Tegn i tiden».

God lesning!

Ali Jones Alkazemi
& Simon Nordberg
redaktører

OM Å FORMIDLE RELIGION MED ET SEKULÆRT SPRÅK

DET HØYESTE GODE, MORAL OG RELIGION I IMMANUEL KANTS FILOSOFI

Dann Gott liebt keinen Zwang, die Welt mit ihren Mängeln
Ist besser als ein Reich von Willen-losen Engeln;
Gott hält vor ungethan, was man gezwungen thut,
Der Tugend Uebung selbst wird durch die Wahl erst gut.¹

Av Ali Jones Alkazemi

Forkortelser

G: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*

KU: *Kritik der Urteilskraft*

H: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*

R: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

WOT: *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*

1. Problemet

Vanligvis anses opplysningstidens verdier og vitenskapsidealer for å være tradisjonens og religionens oppponent. Det hevdes at fornuften alene har autoritet over hva som er sant, og at tro og dogmatiske forestillinger derfor må vike. Problemet med denne tilnærmingen til religion er at den dermed er villig til å legge verdifulle tradisjoner til side, noe som gjør at man blir lukket i måter å tenke på, man ender opp med å ikke våge å ha en reell konfrontasjon og dialog med vår åndshistorie. På denne måten blir opplysningsidealene selv dogmatiske. En virkelig fornuftig løsning ville derimot vært å være åpen for at også religionen utgjør en særegen tenkemåte og kan være en viktig del av vår tilnærming til virkeligheten.

Den som tenker at opplysningstiden representerer et brudd med religiøs tenkning, tar feil. Opplysningstiden er i stor grad preget av forsøk på å forene fornuften og religionen. Disse ble forstått som gjensidig berikende.² For mange vil dette kanskje være overraskende, ettersom opplysningstidens idéer ofte betraktes som årsaken til religionens forfall og sekulariseringens gradvise overtak.³ I dette synet ignoreres det imidlertid hvordan tenkerne som innledet den moderne filosofien, fra Descartes til Hegel, hadde foreningen av fornuft og religion som et sentralt anliggende i sine respektive prosjekter. Descartes hevdet eksempelvis at Gud kan betraktes som garantisten for kunnskapens orden og fullkommenhet, mens Hegel anså det som en del av opplysningsprosjektet å endre betydningen av gudsbegrepet til å passe i en moderne kontekst (se Jaeschke 2005, 1–19).

Dette er ikke minst noe man ser i Immanuel Kants moral- og religionsfilosofi. Religiøse fortellinger og narrativer er i stand til å kontekstualisere og berike menneskets og samfunnets liv, hevder Kant. Det interessante med hans tilnærming til religion er at den tilgjengeliggjør religiøse tekster og idéer i en sekulær språkdrakt. Det betyr at Kants tilnærming til religion er begrunnet og forklart på en måte som er nærliggende og forståelig for oss i det moderne Vesten, noe som kan bidra til å styrke vår innsikt og relasjon til religion. Med Kants tilnærming til religion lærer vi

ikke kun å forstå religionens hensikt, men også det faktum at fornuften og religionen godt kan leve side om side.

Innsikten om fornuftens og religionens gjensidige forhold er viktig for å kunne overkomme begrensningene i den utbredte forestillingen om at tro er fornuftens motstykke. Som Joseph Ratzinger (pave Benedikt XVI) sier i en samtale med Jürgen Habermas i januar 2004, er det viktig å vise at det ikke foreligger en motsetning mellom vår humanistiske fornuftsarv på den ene siden og religion på den andre. Ratzinger snakker «om et nødvendig avhengighetsforhold, en korrelasjon mellom fornuft og tro, fornuft og religion. De er kalt til å rense og helbrede hverandre. De trenger hverandre, og dette må de akseptere» (Ratzinger 2008, 58). Kants filosofiske posisjon ligner den vi ser i Ratzingers utsagn. I *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (1793) skriver Kant at moral uunngåelig fører til religion, ettersom religionen er utvidelsen av moralen (R, 6:6). Dette er noe som kan forklares uten å måtte forstå religionen som en blind, ubegrunnet tro.

De to vanligste oppfatningene av religion er på den ene siden at religion er overtro og utgjør en haug med påstander som i siste instans mangler bevisgrunn, og på den annen side at religion er hevet over fornuften og at det er et kall til blind tilbedelse av en Gud. Kant er i stand til å aktivt forholde seg til religion uten at han trenger å inn-ta noen av disse posisjonene. Han kaller sitt standpunkt en ren rasjonell tro (WOT, 8:140–2). Det betyr at hans tilnærming til religion handler om å kontekstualisere og symbolisere moralen, en moral som er rasjonelt begrunnet i hans praktiske filosofi. En objektiv, rasjonell moral blir på denne måten understøttet av motiverende krefter som virkeliggjør den.

Dette peker delvis mot hva blant annet Allen W. Wood (2020), Stephen R. Palmquist (2022) og James J. DiCenso (2012) kaller en symbolisme i Kants tenkning.⁴ Det interessante for Kant er nemlig den symbolske tyngden i tolkningene som kan gjøres av religiøse tekster, fremfor at disse er kunnskapskilder i vitenskapelig henseende. Religion får på denne måten en engasjerende karakter stikk i strid med naturalismens blanke avvisning av religionen eller fundamentalismens fornuftsfiendtlige tilnærming. Man kan da også hevde at fundamentalistene og naturalistene således ikke tar religion like seriøst som Kant, ettersom de enten reduserer det religiøse innholdet til naturvitenskapelige diskusjoner, eller aksepterer den dogmatisk uten videre begrunnelse (Wood 2020, 4).⁵ Det må likevel sies at ikke alle Kant-forskere er enige om at Kant forfekter en sym-

bolisme (se Pasternack 2014; Pasternack 2022). Likevel er tolkningen av Kant som symbolist den mest filosofisk interessante, siden den åpner for et bredt tolkningsrom av religiøst innhold som er tilpasset et sekulært språk, i tillegg til å faktisk være en solid tolkning med belegg i Kants verker. Med et sekulært språk mener jeg at Kants religionsfilosofi kan analyseres uten å måtte erklære at man «tror» eller har «møtt Gud». Å forholde seg til religion blir på denne måten noe man aktivt kan øve seg i og dra nytte av. Religion blir således noe tilgjengelig i ens praktiske livsførelse, uten at dette har å gjøre med spørsmål om bevis eller en fornuftsstridig tro.

Jeg skal først gjennomgå de fire argumentene Kant gir for det høyeste gode i de tre kritikkene og religionskriftet. Formålet med dette er å vise måten Kant bygger en filosofisk bro mellom moral og religion gjennom begrepet om det høyeste gode. Deretter vil jeg diskutere tolkningen Kant gjør av den kristne fortelling, og hvordan man skal forstå hans ofte misforståtte begrep om det radikalt onde («das radikal Böse») samt overgangen til det han kaller hjertets omvendelse («die Änderung des Herzes»). Til slutt vil jeg kort forsøke å vise til filosofihistoriske paralleller og fremheve sentrale verdier å ta med videre fra Kants religionsfilosofiske prosjekt. Alt i alt vil målet være å vise at Kant er en viktig kilde i forsøket på å forene fornuft og religion, og at forholdet mellom opplysning og religion ikke nødvendigvis bør forstås som en uforenelig konflikt, men at disse innehar muligheten for et produktivt samspill som er verdt å ta hensyn til.

2. Det høyeste gode

Kants idé om det høyeste gode handler om antagelsene som må ligge til grunn for å være moralsk. Det vil si at det moralske sinnelaget og det praktiske handlingsliv må virke sammen. Dette går inn på Kants kjente etiske formel om at *det som bør være, kan være*. Hvis moralloven krever at verden bør være sånn eller sånn, må dette være noe som også er mulig å virkeliggjøre. For hvis dette ikke hadde vært mulig, ville det heller ikke vært noe moralloven kunne ha krevd av oss. «For if the moral law commands that we *ought* to be better human beings now, it inescapably follows that we must be *capable* of being better human beings» skriver Kant (R, 6:50). Men selv om moralloven og dens objektivitet krever at vi skal følge den, trenger vi også å vurdere hvordan dette konkret skal realiseres i verden. Forskjellen mellom (a) moralloven som forpliktelse i vår natur som fornuftige vesener og (b) hvordan et moralsk liv realiseres i verden, er skillet som kan hjelpe oss å

forstå forholdet mellom moralloven som noe gitt i oss, og postulatene – frihet, Gud og den udødelige sjel – og troen på det høyeste gode som måter å virkeliggjøre moralen i vår tenkning og livsførsel.

Habermas bemerker rettmessig at det først er i religionskriftet at Kants idé om det høyeste gode kommer eksplisitt til uttrykk (Habermas 2019b, 309–10). Det kommer av at Kant i dette verket forsøker å forstå religionen som en forlengelse av sin moralfilosofi, med bakgrunn i hans praktisk-filosofiske verker. Allerede i den første kritikken vil han kalle dette for en moralteologi, som vil si at Kants teologi har moralen som sitt utgangspunkt.

I *Kant and Religion* (2020) skriver Allen W. Wood at Kant på denne måten viderefører en aristotelisk tenkemåte: Hvis man har et bestemt mål i verden, vil man overveie hvilke midler som best egner seg for å oppnå av dette målet.⁶ Wood skriver: «If we find some object attractive but do not intend to take any action to bring it about, then we may *wish* for the object but we do not *will* it» (Wood 2020, 31). I sammenheng med Kants praktiske filosofi er det da ikke riktig å si at moralen kun er en inderlig og immateriell ting, fordi det er minst like viktig å tenke at det finnes noe i verden som korresponderer med moralen i oss. I lys av dette kan det høyeste gode forstås som et håp vi er nødt til å ha for å være moralske i verden, og det er gjennom denne måten å tenke på at religionen viser seg å være nyttig hos Kant (R 6:4–6).

Men hvorfor trenger moralen akkurat religion til dette? Er det ikke mulig å tenke seg måter moralen kan komme til uttrykk på, uten at vi nødvendigvis trenger å ta religionen i bruk? Ifølge Kant er moralloven i oss i stand til å bedømme *hva* som er riktig eller galt, men ikke *hvordan* vi konkret skal motiveres til det riktige og gale. Med andre ord har ikke moralen et innhold, men er utelukkende av *formell* karakter. Selv om vi ikke trenger religion for å vurdere hvorvidt en maksime er moralsk, inneholder moralen ingen motiverende krefter i seg selv. Moralens trenger derfor noe utenfor seg selv for å bli virkeliggjort. Det høyeste gode fungerer derfor som en slags overordnet forpliktelse eller et mål som motiverer vår moralske ferd i verden.

Vi trenger altså et dypere grunnlag som skal gjøre det meningsfullt å være moralske. Selv om dette høyere målet er en regulativ idé,⁷ er ikke dette noe som truer det høyeste godes objektivitet. Habermas kaller det høyeste gode hos Kant for et overmoralisk bud som begrunner ens moralske innstilling. Om dette overmoraliske budet sier han: «Dette overmoraliske budet kan man bare forstå når man kjenner til spørsmålet som det er et svar på: Hvorfor i det hele tatt være moralsk?» (Habermas 2009, 354; oversatt av meg).

Det er her at man også kan trekke en linje til Aristoteles' *eudaimonia*, ettersom både Kant og Aristoteles anser det høyeste gode for å være motivasjonen til å leve dydig og moralsk (se Wood 2020, 35; Wood 2015). Men til forskjell fra Aristoteles anser ikke Kant lykken som noe med iboende verdi, men kun som noe verdifullt så langt det kan bidra til å virkeliggjøre moralen i verden.

Det høyeste gode handler om hva vi subjektivt må anta for å muliggjøre moralen i verden.⁸ Det handler om å strebe for en virkelighet der moralitet og lykke sammenfaller; der verdigheten for lykke (*die Würdigkeit, glücklich zu sein* (KrV, A806/B834)) og lykke (*Glückseligkeit*)⁹ sammenfaller. For Kant er håpet om en slik verden noe som forutsettes når man er moralsk innstilt. Hvis man derimot *ikke* forplikter seg til det høyeste gode, kan det moralske gode fortsatt være objektivt, men det vil bli tydelig at aktøren ikke er moralsk for moralens skyld alene. Å strebe etter det høyeste gode er derimot noe som innebærer at man tror på virkeliggjørelsen av en moralsk verden, og at det derfor gir fullt mening å handle moralsk (KrV, A808/B836). Det er dette Kant antar ligger til grunn hos den som handler i tråd med hans religionsfilosofi.

Troen på Gud og en udødelig sjel kommer parallelt med troen på det høyeste gode. Samlet sett betyr det at å være moralsk er ensbetydende med å velge en livsførsel hvor det høyeste gode er målet. Det er derfor troen på Gud og den udødelige sjel antas hos Kant, siden troen på Gud sikrer at verdigheten til lykke blir viktigere enn øyeblikkelig lykke (behovstilfredsstillelse), mens troen på en udødelig sjel hjelper oss å tenke evig og objektivt, fremfor kortsiktig og relativt.

Det er viktig å påpeke at Gud og andre teologiske begreper ikke er teoretisk erkjennbare for Kant. Med andre ord er ikke Gud eller den udødelige sjel ting vi kan bevise på linje med fysiske objekter, men heller idéer som skal støtte en moral vi vet er objektiv. En slik moralteologi står i kontrast til teologisk moral, der fokuset ligger på å vise at kilden og begrunnelsen for moralen beror på legitimiteten Gud tillegger den. Med andre ord mener Kant at selv Gud er underlagt moralloven, siden han argumenterer for Guds eksistens på bakgrunn av praktiske hensyn – Gud er kun gjeldende siden moralen i utgangspunktet er objektivt gjeldende for alle fornuftsvesener.

3. Kritikk av den rene fornuft (1781)

Det som kjennetegner Kants syn på det høyeste gode i den første kritikken, er hans aktive hensyn til menneskets animalske tilbøyeligheter. Pasternack poengterer at man her kan se Kants inspirasjon fra de skotske sentimentalistene,

især deres tanke om at fornufeten er nødt til å adlyde menneskets følelser (Pasternack 2014, 44–5). Wood påpeker at det ikke betyr at vi følger moralloven *fordi* den medbringer glede, men at forventningen om en slags tilfredsstillelse anses som en avgjørende del av det å realisere moralloven i verden (Wood 2020, 42). Eller som Kant selv skriver: «Morality in itself constitutes a system, but happiness does not, except insofar as it is distributed precisely in accordance with morality» (KrV, A811/B839). Det vil si at lykken ikke kan gjøres til grunnlaget som rettferdiggjør og begrunner moralen, men at lykken likevel kan ha en rolle så lenge den er underlagt moralen.

Som nevnt er det høyeste gode et nødvendig ur-håp man forplikter seg til når man skal leve et moralsk liv (KrV, A811/B839). Det er derimot merkbart at Kants utlegning av det høyeste gode ganske tydelig forsøker å få det verdslige (*Reich der Natur*) til å underlegge seg det moralsk-guddommelige (*Reich der Gnaden*). Han søker å gjøre det verdslige til noe som overensstemmer med det guddommelige, det vil si å underlegge det verdslige det guddommelige. Det høyeste gode går ut på å aktivt ønske realiseringen av dette (KrV, A812/B840), og det skjer uten at man trenger teoretiske bevis på teologiske begreper. Med andre ord introduserer Kant her en utelukkende praktisk, regulativ Gud, og troen på Gud benyttes *bare* for å sikre håpet på et ideelt sted (etterlivet, fremtiden) der verdigheten for lykke og opplevd lykke sammenfaller (KrV, A811–2/B839–40). Alternativet til dette idealet er at moral forblir «empty figments of the brain» (*leere Hirngespinnste*) (KrV, A811/B839), noe som forblir i det indre og formelle.

4. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1785)

I en mindre kjent tekst av Kant, en han skrev mellom den første og andre kritikken, presenterer han en ideell historisk utvikling av menneskeheten som også tar hensyn til en bestemt forståelse av den menneskelige natur. Kants grunnleggende problem i både den første kritikken og «historieskriftet» er hvordan man på best mulig måte skal benytte menneskets naturlige disposisjon til å virkeliggjøre det høyeste gode i verden. Her beskrives våre naturlige evner som ubestemte og uten formål (H, A389). Vårt mål som fornufetsvesener blir dermed å utvikle og rette disse evnene mot et bestemt mål (H, A390). Et eksempel på en egenskap mennesket besitter, er at vi sammenligner oss selv med andre og har en tilbøyelighet til å være sjalu og konkurrerende (*unsocial sociability* (H, 8:20)). Det er riktignok et problem at vi konkurrerer og gleder

oss over andres undergang, men målet må likevel være å anvende denne naturlige disposisjonen på best mulig vis (se H, 8:21). Vi må kunne dra fordel av selv kyniske – og til dels egoistiske – disposisjoner. Det sentrale blir å forstå hvordan man benytter denne nevnte konkurranseevnen i etterstrebelen av det høyeste gode. Det kan faktisk tenkes, hevder Kant, at det er en fordel for realiseringen av et godt samfunn at mennesket besitter de usosiale evnene og tilbøyelighetene som er å finne i dets natur. Begrunnelsen Kant gir, er igjen at det finnes et bestemt formål som forklarer hvorfor vi har denne evnen i det hele tatt. Her kan man for eksempel tenke på måten mennesker vil være i stand til å prestere bedre i et kappløp med andre enn hvis de var alene, og at dette eventuelt ville skyldes det Kant forstår som en konkurranseevne iboende menneskets natur. Disse tilbøyelighetene har ingen moralsk verdi i seg selv, men er midler for målet om å virkeliggjøre en moralsk verdensregjering. Ønsket om å realisere det høyeste gode gjør menneskenaturen og hele verdens for øvrig til midler for målet om foreningen av moral og lykke i individets og samfunnets liv.¹⁰

5. Kritikkk av den praktiske fornuff (1788)

I Kants andre kritikkk er vi vitne til en mindre komplisert forståelse av det høyeste gode og hvordan man skal etterstrebe denne (se Wood 2020, 46; Pasternack 2014, 47). Men her er problemstillingen ikke hvordan man både skal være moralsk *og* tilfredsstille vår animalske disposisjon. Kant går vekk fra den første kritikkens tilfredsstillelsesentretre modell og går over til å tenke at moralloven alene skal motivere oss. Han inntar et «strengere» standpunkt, siden fokuset ikke lenger er å mediere mellom lyst og plikt. Etter å ha forklart hvordan det høyeste gode hverken går ut på å tolke dyd som lykke (slik stoikerne gjorde) eller forstå lykke som dyd (slik epikureerne hadde gjort), skriver Kant at etterstrebelen av det høyeste gode må bero på det aprioriske og transcendentale alene (KpV, A203). Det vil si at vi ikke ville vært frie, og derfor heller ikke moralske, hvis vi hadde hatt et heteronomt¹¹ forhold til lykke. Lykke som sådan er derfor ingen viktig variabel for virkeliggjørelsen av en moralsk verden (se KpV, 203–15). Men poenget er heller ikke å undertrykke lykken eller kontrollere alle våre impulser hele tiden, sånn som stoikerne forsøkte å gjøre. Kant vil heller finne et grunnlag for handling som gjør dyriske drifter, spontane følelser og relative omstendigheter irrelevante overfor moralen.

Således er lykken ikke en viktig variabel i den andre kritikken. Her tar Kant snarere til orde for at moralloven er subjektets eneste beveggrunn. Det betyr at vi simpelthen

Caspar David Friedrich, *Felsenlandschaft im Elbsandsteingebirge* (ca. 1822–1823). Henret fra Wikimedia.



må ville realiseringen av det høyeste gode i verden, og at alle tanker og gjenstander tjener kun til å støtte opp under dette. For å forstå hva Kant gjør her, skiller Habermas mellom moralloven som kognitiv prosess (*kognitiver Vorgang*), og som motivasjon for handling (*Handlungsmotivation*). Kants mål er hovedsakelig å forstå moralloven kognitivt, mens han i den tredje kritikken og religionskriftet vil gå over til å utforme det konkrete innholdet for handling og motivasjon basert på den kognitive innsikten (Habermas 2019b, 346). Skillet mellom den første kritikken og de etterfølgende verkene er således at lykken blir en sekundær variabel, fremfor å være noe man er nødt til å ta hensyn til.

Pasternack skriver at Kant fra og med den andre kritikken gjør troen på det høyeste gode til en *plikt* (Pasternack 2013, 47–8, se også KpV, A109). Vi *skal* ville det høyeste gode siden moralloven *krever* det av oss i verden. Hvis Gud eksisterer, vil Kant hevde, så må han takke moralloven for dette (se Wood 2020, 45–9). Gud utgjør her en funksjon innad moralen, som vil si at Gud er en sekundær avledning av en objektiv moral avledet av apriorisk kunnskap om moralen. Her ser vi på en tydelig måte at Kants religiøse tenkning er et forsøk på å bygge en bro mellom en overlevert religion og opplysningstidens idé om en sekulær moral avledet av menneskets fornuft. Forholdet mellom moral og religion er som forholdet mellom middel og mål, med religion som middel og moralen som mål. Som vi skal se, var ikke dette ukontroversielt av Kant å hevde, men la oss først skissere hans tanker fra den tredje kritikken.

6. Kritikk av dømmekraften (1790)

Det mest vesentlige ved overgangen fra den andre til den tredje kritikken, er at Kant ikke lenger opererer med en *ren* praktisk fornuft (Pasternack 2013, 51). I den andre kritikken ble det tydelig at moralen har en absolutt forrang i Kants tenkning. Men i den tredje kritikken hevder Kant at selv om man godt kan forholde seg til moralen uten å måtte ty til troen på Gud eller andre begreper, er et gudløst alternativ ikke å anse som det beste. Selv om Gud og den udødelige sjel beholder sin moralske begrunnelse, blir disse begrepene likevel sentrale for å sikre at moralen ikke *oppveies* som et rent inderlig og meningsløst system. Kant bruker Spinoza, som var ateist,¹² som eksempel for å vise at alle rasjonelle vesener kan vite hva som er godt eller ondt, men at det er lite formålstjenlig og motiverende å være ateist. Kant hevder at virkeligheten er meningsløs og voldelig for den som ikke tror på det hinsidige. Derfor hevder Kant at vi bør ty til idéen om noe transcendent når vi overveier hvor utrolig tom og meningsløs virkeligheten faktisk er. Således vil Kant at vi går utover verden slik den fremtrer,

og hengir oss til noe høyere. Om Spinoza skriver Kant:

Deceit, violence, and envy will always be rife around him, although he himself is honest, peaceable, and benevolent; and the other righteous individuals that he meets in the world, no matter how deserving they may be of happiness, will be subjected by nature, which takes no heed of such deserts, to all the evils of want, disease, and untimely death, just as are the other animals on the earth. And so it will continue to be until one yawning grave devours them all—just and unjust, there is no distinction in the grave—and hurls them back into the abyss of the aimless chaos of matter from which they were first drawn—they that were able to believe themselves the final end of creation (KU, §87).

Med andre ord mener Kant at troen på Gud og bruken av religiøse kategorier er vår vei ut av nihilisme.¹³ Både vitenskapelig kunnskap, som er ervervet gjennom den teoretiske fornuft, og moralen, som man får kunnskap om gjennom den praktiske fornuft, sier begge hva som er mulig og umulig for fornuften og moralen, men ingenting om *hvordan* vi skal tenke og handle oss frem til et fullverdig liv. Det gjør derimot de teleologiske dommene som Kant utlegger i den tredje kritikken, der begrepet om Gud gjør oss i stand til å fullkommenliggjøre et dypere formål i naturen (KU, §86; Wood 2020, 50).

7. Religionen innenfor fornuftens grenser (1793)

Kants moralteologi kommer hovedsakelig til uttrykk på to nivåer i religionskriftet. Det første går ut på *individets* evne til å forme et narrativ som gjør at det streber etter det høyeste gode. Det andre angår forsøket på å utforme et *sosialt* fellesskap som samlet kan kjempe for virkeliggjørelsen av en moralsk verdensorden. Habermas kommenterer: «Kant er i dette tilfellet fullstendig klar over at han gjør om to forskjellige handlemåter til plikt: På den ene siden den individuelle handling med utgangspunkt i den moralske lov, på den annen side samarbeidet med andre om et moralsk utmerket historiefilosofisk mål, men som kun er mulig å oppnå sammen gjennom oppfølging og kollektiv anstrenge (noe han iblant identifiserer med det 'høyeste gode')» (Habermas 2019b, 358; oversatt av meg). Kants idé om det høyeste gode finner her sitt uttrykk i en individuell og kollektiv moralteologi. På denne måten sier Kant både noe om hva individet er forpliktet til å håpe i etterstrebelen av det høyeste gode, og hva man som fellesskap kan oppnå utover individets begrensede innflytelse og handlingsmuligheter (se R, 6:94).

På dette stadiet blir det stadig vanskeligere å skille mellom moral og religion hos Kant, ettersom han i religionskriftet skisserer en tenkemåte som har som mål å være en overgang fra den formelle moralen han objektivt begrunner i sine praktiske skrifter, til den konkrete tilnærmingen til virkeligheten utformet i religionskriftet.

Det vesentlige å få med seg her, er hvordan Kant begrunner religionen innenfor fornuftens grenser. Det gjør han ved å forstå religionen med utgangspunkt i moralen. Moralene, på sin side, er allerede begrunnet i tidligere skrifter, slik at Kant ikke benytter tid på å begrunne denne på nytt.

Kant kobler moralen og religionen sammen i det første forordet ved å forklare at selv om moralen ikke trenger en forestilling om resultater og mål i verden for å rettferdiggjøres, så kan det likevel være nødvendig å referere til et endelig mål. Det kommer ikke av at dette målet skal *begrunne* moralen, men snarere fordi man burde, hvis man skal kunne sies å ha tatt moralloven på alvor, ha en viss håpefull innstilling (R 6:4–5).

Det er viktig at man ikke tolker dette som at Kant ser på Gud som et grunnlag for moralen. Mennesket kan, som vi så i den andre og tredje kritikken, godt ha innsikt i moralen uten støtte i en guddom. Det er imidlertid sentralt at man, parallelt med å ty til moralloven, har konkrete moralske tiltak som gjør at man tar moralen seriøst. Moralene fører på denne måten nødvendigvis til religion, hevder Kant, ettersom religionens kjerne nettopp består i å virkeliggjøre en værensrelasjon med moralloven som grunnlag (R 6:6). Med andre ord blir innsikten i morallovens objektivitet, og den religiøse innstillingen som følger av denne innsikten, like viktige – ja, parallelle.

Hvis en person vil bli et bedre menneske, men ikke endrer vesentlige deler ved seg selv, som sine vaner og sin tankegang, er det for Kant, og sannsynligvis for de fleste andre, lite som tilsier at dette mennesket faktisk vil endre seg (se R, 6:83). Når man har besluttet å strebe etter det høyeste gode, som er et mål moralloven forplikter oss til å ha, kommer dette til uttrykk ved at man engasjerer seg i de overleverte religiøse fortellingene og skriftene på en måte som beriker vår moralske ferdsel.

Spørsmålet som da gjenstår, er hvilken fortelling man skal jobbe med for å utforme en moralsk tilværelse. Videre i denne teksten vil vi hovedsakelig forholde oss til den kristne fortellingen, ettersom det er den Kant fokuserer på i religionskriftet.

8. Potensialet Kant ser i den kristne fortelling

Hva gjør den kristne fortellingen verdifull i moralsk hen-

seende? Utenom det åpenbare, nemlig at Kant levde i Königsberg i en tid preget av luthersk og pietistisk kristendom, er det verdt å vurdere om det faktisk er noe unikt ved den kristne fortellingen – noe som gjør den verdifull i etterstrebelen av det høyeste gode. Filosofisk sett er dette mer interessant enn å redusere Kants religionsfilosofi til et blott produkt av hans historiske omgivelser, eller å bruke hans fremstilling som nok et bevis på den kristne fortellings sannhet. Med andre ord er motivasjonen min hverken historisk eller teologisk, men filosofisk. Et filosofisk blikk vil her gå ut på å vurdere om det er noe iboende den kristne fortellingen som gjør at den kan være en legitim måte å føre et moralsk liv på. For å vurdere dette, må man først avklare hva den kristne fortellingen er, for deretter å se hvordan den kan egne seg til etterstrebelen av det høyeste gode.

Den kristne fortellingen er, grovt sagt, utformet med utgangspunkt i Adam og Evas utkastelse fra paradiset og arvesyndens opprinnelse.¹⁴ Menneskets iboende prioritering av synd fremfor det gode, er noe mennesket selv ikke er i stand til å overkomme, noe som kommer til uttrykk i det jødiske folks historiske suksess med utbredelsen av synd (Sodoma, Gomorra, Ninive) og måten Gud aldri klarte å korrigere dem helt til å bli fullstendig gode. Med kristendommens utbredelse tilgir derimot Gud menneskene for å ikke vite hva de gjør (Lukas 23:34). Gud sender sin sønn for å bli drept av menneskene, noe som er Guds måte å vise at han tilgir menneskene for deres synder. Gud forsoner seg med mennesket ved å ofre sin elskede sønn Jesus Kristus (Johannes 3:16–21). Denne tilgivelsen fra Gud blir sett på som vår frigjørelse fra vår iboende hang til synd, noe som stadfestes ved å hengi seg til Kristus i det kristne liv.

Igen er det verdt å bemerke at religion for Kant er en moralsk religion. Det vil si at når Kant hevder at mennesket bærer på en hang til onde handlinger, eller at det kan reddes ved å se opp til og etterfølge moralske idealer som Jesus Kristus, er alt dette gjort for å symbolisere etterstrebelen av det høyeste gode. Dette er viktig å bemerke, ettersom Kant allerede fra den første kritikken av gjør det tydelig at religiøse kategorier ikke er av interesse for vår spekulative fornuft. I religionskriftet poengterer Kant at man derfor ikke kan få en *teoretisk* forståelse av ondskap og andre religiøse kategorier (Wood 2020, 66–7). Kant gjør det klart at bedømmelsen av menneskenaturen som enten god eller ond, er et valg (R, 6:25), og at forestillingen om menneskets frihet ikke bør tenkes som truet av diverse omstendigheter i verden (R, 6:41). Spørsmålet om hvordan man både kan være fri og samtidig hevde at mennesket

er iboende ondt, besvares ved å poengtere at dette ikke er en fortelling om hva som teoretisk eller vitenskapelig sett er bevisbart, men hva som er til det beste for vår *moraliske* livsførsel (se Wood 2020, 145). Kant anser det altså som best for mennesket å leve *som om* menneskearten er et vesen med en iboende hang til det onde, og at det kun er ved å forandre sin grunnleggende innstilling (*Gesinnung*) til verden at man kan bli frelst.

Religionen har på denne måten som jobb å kontekstualisere vår moralske virkelighet, og den kristne fortellingen om faller og frelsen gjennom Kristi korsfestelse leses utelukkende med dette som mål: «[...] [T]he only truly religious function of divine revelation is to provide symbolic representations» (ibid., 176). Disse fortellingene og symbolene skal indikere moralens virkeliggjørelse. Kriteriet Kant setter for valg av religion og retning, er hvorvidt den er i stand til å realisere en moralsk livsførsel. På denne måten er ikke Kants religionsfilosofi begrenset til kristendommen, men kan omfatte alle religioner og trossystemer, så lenge de bidrar til moralens utvikling (se Wood 2020, 161).¹⁵

Her er det verdt å ta en liten digresjon, siden denne innsikten hos Kant vil kulminere i ateismestriden som fant sted fem år etter religionskriftet ble utgitt. Ateismestriden var en konflikt hvor Johann Gottlieb Fichte, Kants elev, endte opp med å miste stillingen sin som professor ved Universitetet i Jena grunnet anklager om ateisme. I et skrift han publiserte som svar til Friedrich Karl Forbergs «Entwicklung des Begriffs der Religion» (1798), som foreligger på norsk for første gang til denne utgaven av *Filosofisk supplement*, skriver Fichte likesom Forberg at troen på Gud er håpet om en moralsk verdensregjering, samt at ateister likesom kristne kun har religion for så vidt som de tror på denne moralske verdensregjeringen. De forholder seg altså utelukkende til religion som en utvidelse av moralen, fremfor som noe i seg selv, på lik linje med Kant. Kant ville derimot ikke vært fullstendig enig med Fichte og Forberg i formuleringene deres, ettersom Kant fremdeles anså den religiøse overleveringen som verdifull. Denne overleveringen er derimot ikke nødvendig i Fichtes tenkning, som man ser i hans *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), som ble utgitt ved hjelp av Kant. Mange trodde at denne boken nettopp var Kants egen, noe som ikke er rart siden Fichte uten tvil representerer en religionsfilosofisk ekstremvariant av Kants moralske religion.

Men tilbake til Kant. Kant skiller mellom to varianter av religion: kultisk religion og moralsk religion. Kultreligionen beskrives som å gå ut på at mennesket ikke

kan gjøre så mye med hvordan ting er, og at Gud derfor vil ordne det meste. Her finnes det ikke noe behov for å forbedre seg, fordi Gud er på vår side og støtter oss. Kultreligionen er således passiviserende og en konstant trussel, ifølge Kant. Den moralske religionen, på sin side, tjener derimot til å forbedre oss og hjelpe oss overgå våre evner gjennom troen på noe overpersonlig og transcendent. Her tenker man at det ikke er vesentlig hva Gud kan gjøre for at vi skal bli gode, men hva vi kan gjøre for å gjøre verden til et mer moralsk sted (R, 6:51–2; se også 6:83–4; 6:133).

Igjen er det verdt å dvele ved det spesifikt kristne i Kants tenkning. Habermas argumenterer i store deler av *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) for at Kants filosofi ikke hadde kunnet finne sted uten arven fra Luthers torementlære (Habermas 2019a, 30). Kort oppsummert handler torementlæren om at det finnes to ulike måter Gud utøver sin makt på: det åndelige (*coram deo*) og det verdslige (*coram mundo*). Det åndelige grenser rundt troen, hjertet og Gud, mens det verdslige utgjør det tilbøyelige, materielle og rasjonelle. Et direkte uttrykk for torementlæren i religionskriftet er å finne i Kants bruk av skillet mellom den synlige og usynlige kirke (R, 6:101–2). Mens den synlige menighet fysisk skal romme de troende for å utgjøre et samfunn, er det egentlige moralske samfunnet noe som finner sted i den usynlige menighetens tro. Likeledes er det vesentlige ikke kun at man empirisk sett utfører gode handlinger, men at maksimene man handler etter skal være i tråd med moralloven. Habermas påpeker for øvrig også at torementlæren må ha hatt innflytelse på Kants lære om to verdener: «[Kant] følger Luthers deling mellom de to epistemiske innstillingene som en tro kan ha: overfor Gud – *coram Deo* – og overfor verden – *coram mundo*. I lys av den første forstår han en innstilling som tilrettelegger for en [ren] teoretisk og praktisk, selvlovgivende fornuft, mens han ved den andre forstår forstandens objektiverende kraft som noe jordisk og verdslig» (Habermas 2019a, 30; oversatt).

Noe som er verdt å påpeke, er at det nettopp på grunn av Luthers torementlære er slik at Kant og protestantiske land fikk en åpenhet overfor andre trossystemer, ettersom det vesentlige for Luther ikke er det ytre (regler, handlinger, fraser), men det indre – maksimen, samvittigheten og hjertet.¹⁶ Ingen kan si eller forstå hjertet utenom Gud, og ingen kan se hverandres tro – det vil si ingen verdslig autoritet eller person. Kant sier nesten akkurat det samme i religionskriftet når han påpeker at hverken andre eller en selv er i stand til å se maksimene man handler etter (R, 6:63). Likeledes er Kants religionsfilosofi åpen for alle

tros- og livssyn så lenge de oppfyller kravene om rasjonell tro.

Den tyske nykantianeren Bruno Bauch skriver i sin bok *Luther und Kant* (1904) at Kant filosofisk oversetter Luthers idé om forholdet mellom tro og handling.¹⁷ Tro er det som redder oss, og handlinger er ingenting uten en slik tro. I Paulus ser vi også antydninger til en slik lære: «For vi er overbevist om at mennesket blir rettferdiggjort ved tro, uten lovgjerninger» (Romerne 3:28). Bauch kaller troen for en formal-praktisk tro, mens handlingen er dogmatisk-innholdsmessig. Det formal-praktiske knyttes til Kants begrep om *Gesinnung* og maksime (det indre). På den andre siden finner man det dogmatisk-innholdsmessige (det ytre), som er materialet troen «benytter» for å komme til uttrykk. «Et godt menneske bærer det gode frem av sitt hjertes gode forråd, og et ondt menneske bærer det onde frem av sitt onde forråd; for hva hjertet flyter over av, det taler hans munn» (Lukas 6:45). Det vil si at selv om en handling alene ikke nødvendigvis sier noe om maksimen i ens hjerte, er det nettopp gjennom handlingen at maksimen i det hele tatt kommer til uttrykk. Det religiøse innholdet blir av både Kant og Luther prinsipielt betraktet som troens springbrett, og det blir her opp til individet å forme *moralske* forestillinger med utgangspunkt i det overleverte materialet. Den kristne fortellingen fungerer overordnet som et godt narrativ om bevegelsen fra menneskets forfall til dets frelse, og dette anser Kant som en overlevering med mulighet for en ren rasjonell tro.

9. Det radikalt onde

Kant beviser aldri at mennesket er radikalt ondt i religionskriftet. Mange har kritisert idéen om mennesket som radikalt ondt for å stride imot Kants lære om mennesket som et autonomt vesen. Et eksempel er Samuel Loncars artikkel «Converting the Kantian Self: Radical Evil, Agency, and Conversion in Kant's *Religion within the Boundaries of Mere Reason*» (2013). Denne teksten er viet til å problematisere en viss motsetning mellom Kants autonomibegrep og fremstillingen av mennesket som radikalt ondt. Loncar hevder at Kant motsetter seg hele sitt «tidligere» begrep om menneskets autonomi, og derfor hele sitt kritiske forfatter-skap frem til religionskriftet, idet han formulerer idéen om det radikalt onde i religionskriftet. Dette er ikke Loncar alene om å mene, da det er flere tenkere som hevder at Kants idé om frihet og moral strider imot tanken om at mennesket har en iboende hang mot det onde. Hele denne diskusjonen er derimot, slik jeg ser det, overflødig og meningsløs. Grunnen til dette er at disse omtalene ignorerer at Kants religionskrift er en utvidelse av moralteorien

hans, fremfor et oppgjør med denne. En som faktisk leser tekstene, vil derfor fint forstå at Kant ikke ser en motsetning mellom mennesket som radikalt ondt og mennesket som et fritt vesen. Man må ganske enkelt forholde seg til Kants tilnærming til religion med *hans hensikt* in mente, hvilket er en moralsk, ikke teoretisk, hensikt. Det vil si at det autonome mennesket, ifølge Kant, forholder seg til en fortelling om dets iboende ondskap fordi det er *gagnlig* for dets etterstrebelser av det høyeste gode. Å tenke at mennesket er ondt *egner seg* til å motarbeide ens feilbarlige og lystorienterte natur, og trenger i så henseende ikke å være mer enn en regulativ idé. At mennesket forteller seg selv at det er ondt for å forsøke å være bedre, gjør derfor Loncars påstand om en diskrepans mellom autonomi og det radikalt onde hos Kant til en direkte feillesning. Kant gjør det klart at det ikke er mulig å forstå ondskapens opprinnelse i teoretisk henseende, og at det heller ikke er viktig (R, 6:43). Fortellingen vi forteller oss selv for å leve moralsk, er det vesentlige, ikke om hver lille del av fortellingen kan bevises av fysikken eller biologien. Loncars argumentasjon er i tillegg problematisk siden den antar at Kant ikke var konsekvent i sin vurdering av forholdet mellom to svært viktige begreper i sin filosofi. Rent hermeneutisk er det også verdt å legge til at Loncars beskyldning derfor er direkte slapp.

Som sagt er ikke Loncar alene om å tenke at begrepet om det radikalt onde er et svakhetstegn hos Kant. Schiller anså begrepet for å være en skandale, og Goethe tenkte på det som en skamplett på hans filosofi. I nyere tid har også Richard J. Bernstein i sin bok *Radical Evil* (2002) ansett det som en svakhet hos Kant at begrepet om det radikalt onde ikke blir forsøkt bevist (Loncar 2013, 346; Wood 2020, 86–7n). Alle disse kommentarene tar derimot ikke i betraktning at Kants hensikt var å vise hvordan det kan være verdifullt for oss moralske aktører å forstå mennesket som ondt. De overser at Kant opererer med en moralteologi, fremfor en menneskepessimisme eller teologisk moral. Vi skal nemlig bli bedre mennesker av det hele, og det høyeste gode er målet. Det gode ved å betrakte menneskearten som ond, er at man da vil anse det som en sentral oppgave å stadig forbedre seg individuelt og kollektivt, og hele tiden jobbe for å motkjempe ondskapen i verden. Hvis man derimot så på mennesket som et godt vesen, ville det vært lite som måtte endres. Å tenke at mennesket er ondt krever nemlig at vi tyr til en aktiv selvkritikk og forsøker å endre oss. Vi skal også se dette i Kants begrep om hjertets endring.

Først er det derimot viktig å forstå roten til det onde i mennesket. Når Kant hevder at mennesket er radikalt

ondt, mener han utelukkende den delen av oss som handler mot moralloven – *sinnelaget* (R, 6:32; 6:58). Det er altså ingen psykiske eller kroppslige evner i oss som er onde, men derimot at vi tidvis benytter dem på en måte som motsetter seg moralloven. Mennesket har nemlig en tendens til å behandle seg selv som et unntak og ikke handle i tråd med det kategoriske imperativ. Vi gjør det ikke hele tiden, men når vi selv vil. Og at vi velger å følge moralloven eller ei, alt etter hva vi føler for, gjør at mennesket har en iboende hang (*Neigung*) til det onde og egoistiske.

Det handler således ikke bare om selve handlingene man utfører. For hvis man i sitt hjerte handler moralsk for egeninteressens skyld, vil det moralske kun være tilsynelatende.¹⁸ Enten er man universelt og moralsk *innstilt* – og dermed god – eller ikke. Det hele kommer an på det Kant kaller sinnelag (*Gesinnung*), som han beskriver på følgende måte: «The disposition [*Gesinnung*], i.e. the first subjective ground of the adoption of the maxims, can only be a single one, and it applies to the entire use of freedom universally» (R, 6:25).

Spørsmålet blir videre hvordan overgangen fra et ondt til et godt sinnelag skal finne sted. Det er på forhånd verdt å bemerke at Kant aldri tenker at vi kan bli fullstendig gode. Dette inngår i den samme begrunnelsen som tidligere: Det er mer verdifullt å tenke at man hele tiden kan forbedre seg, enn å tenke at man er eller snart vil bli fullkommen. Det er her verdt å henvise til Kants særegne tolkning av Adam og Evas fall. Heller enn å tenke at vi arver synden fra de første menneskene rent biologisk, tenker Kant at vi bør bruke denne fortellingen som en allegori for å sky unna umoral overhodet (Pasternack 2014, 123). Å tenke at vi kan ordne opp i onde handlinger vi har begått, er ikke like optimalt som å tenke at hver synd er fullstendig og uhelbredelig. Denne tolkningen er mer i tråd med unntaksløsheten i Kants morallov, hans såkalte *rigorisme*: Hver gang vi gjør noe galt, viser vi at mennesket er fullstendig ondt og råttent fra roten av; og hver gang vi gjør godt, er mennesket fullstendig godt (R, 6:22; 6:26). Hver gode eller syndige handling – som har sitt grunnlag i vårt sinnelag – blir på denne måten et valg som stadig på ny bestemmer definisjonen av mennesket. Motsetningen til dette er tanken om at handlingene rent empirisk kan gjenkjeldes og balanseres med hverandre over tid. Kant skriver:

Every evil action must be so considered, whenever we seek its rational origin, as if the human being had fallen into it directly from the state of innocence. For whatever his previous behavior may have been, whatever the natural causes influencing him, whether they

are inside or outside them, his action is yet free and not determined through any of these causes; hence the action can and must always be judged as an original exercise of his power of choice (R, 6:41).

Vi er altså ansvarlige for måten vi velger å definere menneskets grunnleggende innstilling til moralloven *hver eneste gang* vi handler. Gjennom en slik fortelling, tenker Kant, innstiller vi oss på å handle så bra som overhodet mulig hver gang vi handler. Vi kan dermed se hvordan hans tolkning av Adam og Evas fall passer hans kompromissløse og konsekvente tilnærming til moralloven. Ser vi derimot et øyeblikk vekk fra Kants «strenghet», bør vi også legge merke til at dette muliggjør en mye mer tilgivende holdning til mennesker som over lang tid har opparbeidet en ondskapsfull og råtten livsførsel, ettersom de til enhver tid kan «vende om» til å handle i tråd med moralloven og fødes på ny. Han fortsetter:

However evil a human being has been right up to the moment of an impending free action (evil even habitually, as second nature), his duty to better himself was not just in the past: it still is his duty *now*; he must therefore be capable of it and, should he not do it, he is at the moment of action just as accountable, and stands just as condemned, as if, though endowed with a natural predisposition to the good (which is inseparable from freedom), he had just stepped out of the state of innocence (ibid.).

Kant mener her at det ikke har noe å si om vi lever ut våre særegne livshistorier, situasjoner og forløp. Det hele kommer an på vår *Gesinnung*. Interessant nok er denne strengheten samtidig det som også er kilden til en eventuell «tilgivelse» og «omvendelse». Vi kan når som helst omdefinere oss selv: velge mellom å forbli i ondskap og umoral, eller velge moralloven og etterstrebelen av det høyeste gode. Hvordan gjør vi sistnevnte?

10. Hjertets endring og personifiseringen av det gode prinsipp

Før vi går inn på å forklare hvordan hjertets endring finner sted, er det verdt å bemerke at det hos Kant er viktig for mennesket å vite at det kan bli godt. Det er helt sentralt at vi ser en vei ut fra vår ondskap. For hvis vi simpelthen var onde, ville det ikke være noe håp om å unnsnippe en slik hjelpeløshet. Vi kunne også ikke kalt oss selv for onde om det i utgangspunktet ikke var mulig å være god. Muligheten av å bli god bør derfor presenteres samtidig



med idéen om vår onde natur. På denne måten streber vi oss *bort* fra det onde og *mot* det gode. *Vekk* fra et ondt sinnelag, *til* et godt hjerte. Eller som navnet på tredje kapittel i religionskriftet lyder: «The victory of the good principle over the evil principle, and the founding of a kingdom of God on earth» (R 6:93).

En av måtene vi kan finne vei ut av ondskapen på, er ved å se opp til noen. Kant antyder her at man burde følge Kristi eksempel, *imitatio Christi*. Det konkrete forbildet vi skal etterligne, er Jesus. Jesus fungerer som et ideal for mennesket. Han var noen som konsekvent holdt stand og som fulgte den moralske lov i svært utfordrende omstendigheter. Kant skriver: «For human beings cannot form for themselves any concept of the degree and the strength of a force like that of a moral disposition except by representing it surrounded by obstacles and yet – in the midst of the greatest possible temptations – victorious» (R, 6:61). Kant mener at mennesket har en iboende hang til å etterligne sine medmennesker (R, 6:109), og at Jesus er å anse som det perfekte individ å etterligne, ettersom Jesus er selve symbolet på utholdenhet og troskap til moralloven (R, 6:61). Kant forutsetter i så måte at Jesus er noen vi kan bli like(re), og at han derfor bør forstås som et menneske, fremfor en uopnåelig guddom (R, 6:63–4). Dette strider imot den vanlige oppfatningen blant kristne av Jesus som en person av uopnåelig perfeksjon, men det er en bemerkning Kant tenker er viktig for at Jesus-idealet skal kunne motivere oss til å bli bedre mennesker. For hvis Jesus simpelthen var perfekt og ikke hadde en menneskelige side, ville han ikke vært mulig å etterligne eller se opp til. Han ville da vært en Gud eller engel man bare skulle

underkaste seg, fremfor selve eksempelet på hva det vil si å leve i takt med moralloven. Når Kant legger vekt på at Jesus også er et menneske, blir både det guddommelige og det menneskelige forent. Å ville leve opp til et slikt ideal er blant annet det som forårsaker en endring i hjertet vårt. Som Kant formulerer det: «This predisposition to the good is cultivated in no better way than by just adducing the *example* of good people (as regards their conformity to the law), and by allowing our apprentices in morality to judge the impurity of certain maxims on the basis of the incentives actually behind their actions» (R, 6:48). Kant tenker seg altså at den samme evnen til å konkurrere vi så fra historieskriftet, nå gjør seg gjeldende i form av at vi imiterer og ser opp til gode rollemodeller.

Begrepet om hjertets endring er noe Kant viderefører fra pietistisk teologi (Wood 2020, 110). Hjertets endring handler, kort fortalt, om at man gjør en helomvending for å leve i pakt med Gud. Når Kant snakker om hjertets endring, anvender han flere ganger en nytt/gammelt-menneske-metafor fra apostel Paulus' brev til efeserne (R, 6:48; 6:74; 6:121; 6:163; 6:196; 6:198). Paulus skriver: «Når det gjelder deres tidligere ferd, så må dere nå avlegge det gamle menneske, som er fordervet ved de forførende lyster. Men bli fornyet i deres ånd og sinn. Og ikle dere det nye menneske, som er skapt etter Gud i den rettferdighet og hellighet som er av sannheten» (Efeserne 4:22–4). Begrepet om hjertets endring synes å romme overgangen fra en tilstand «som er fordervet ved de forførende lyster», til å prioritere maksimer «som er av sannheten». Kant beskriver det som «a *revolution* in the disposition of the human being (a transition to the maxim of holiness

of disposition)» (R, 6:47) når mennesket plutselig velger moralloven fremfor å handle i strid med den. Dette står i motsetning til dydsetikkens vekting av gradvis endring, der det sentrale er perfektjoneringen og forbedringen av ens karakter, fremfor en grunnleggende vesensendring i ens innstilling. I tillegg poengterer Kant at man faktisk kan ha et ondt sinnelag og samtidig være dydig, siden man godt kan være dydig på grunn av ting som tjener egeninteressen eller andre (onde) hensikter enn moralloven:

A human being here considers himself virtuous whenever he feels himself stable in his maxims of observance to duty – though not by virtue of the supreme ground of all maxims, namely duty, but [as when], for instance, an immoderate human being converts to moderation for the sake of health; a liar to truth for the sake of reputation; an unjust human being to civic righteousness for the sake of peace or profit, etc., all in conformity with the prized principle of happiness (R, 6:47).

Dette poenget er igjen ganske luthersk, ettersom det vesentlige for å bli god ikke er gjerninger, men tro (*Gesinnung*). Som Pasternack skriver: «Kant repeatedly points out that our fundamental moral worth is not a matter of virtue, but a function of the order of incentives within our supreme maxim» (Pasternack 2014, 132). Sinnelaget – vår øverste maksime – må endres, og det er dette som bestemmer hvorvidt vi til syvende og sist kan regnes som gode eller ei.

At det ikke skjer gradvis, men plutselig, gjør at Kant beskriver det som en *revolusjon* (R, 6:47).¹⁹ Det er nemlig noe man bestemmer seg for, og som endrer hele hensikten med vår eksistens. Selv om Kant ikke diskuterer forholdet mellom det høyeste gode og hjertets endring, er det ganske tydelig at hjertets endring nettopp består i å bestemme seg for å strebe etter det høyeste gode: «From this it follows that a human being's moral education must begin, not with an improvement of mores, but with the transformation of his attitude of mind and the establishment of a character [...]» (R, 6:48). Man velger å heve seg over en meningsfattig nihilisme og forsøker aktivt å gjøre verden til et sted som overensstemmer med den moralske lov. Hjertets endring er på denne måten en teologisert variant av Kants begrep om det høyeste gode, der man innstiller seg på å leve et moralsk liv. Skillet mellom en sekularisert og religiøs forståelse handler her om hvordan man formulerer denne virkeliggjørelsen. Begrepet om det høyeste gode er det sekulære utgangspunktet, mens å aktivt innstille seg på dette, er noe Kant beskriver med et religiøst språk som en

endring i hjertet og sinnelaget og som dermed beskrives med et religiøst språk. Kants tilnærming går dermed fra å først begrunne moralen sekulært, for så å vende tilbake til religionen med dette utgangspunktet.

11. Avsluttende bemerkninger

I denne teksten har jeg redegjort for forholdet mellom moral og religion i Kants filosofi. Hensikten med denne redegjørelsen har vært å vise en måte å tilnærme seg religionen på som ikke utelukker de historiske overleveringene. Kant gjør dette gjennom en moralsk teologi, som vil si at man forholder seg til religion med hensikt om å fremme moralloven. Det høyeste gode betegner idealet som moralen etterstreber, og det er her religionens særegenhet gjør seg gjeldende, ifølge Kant (R, 6:4–6).

Men selv om Kant er i stand til å tegne opp en overgang fra en sekulært begrunnet moral til religion, er det merkbart at disse forblir skilt i hans filosofi. Med andre ord er det merkbart at Kant hele tiden fastholder en strenghet i å bemerke at religionen *kun* er av moralsk nytte. Symbolet (religionen) må ikke forveksles med hensikten (moralloven) (se Palmquist 2019, 78–9). På denne måten står det alltid en fornuft bak som legger til rette for at tilnærmingen til religion forblir strengt moralteologisk. Således er fremstillingen av religion hos Kant dypst sett sekulær.

Tenker vi derimot på måten religion ellers forstås av svært mange religiøse mennesker i verden, pleier man heller å tenke at religionen har forrang over moralen, eller at moralen hviler på garantien en Gud eller et guddommelig innordnet kosmos kan tilby. Når vi derfor ser at Kant gjør det motsatte, har vi god grunn til å tenke at det ikke vil være appellerende for dem som allerede er religiøse. På den annen side er det tydelig at Kants tilnærming kan fungere som en inngang for dem som har kvaler med religionens innhold.

Tar vi opp en konkret innvending, kan man si at Kant ikke tillater særlig mye plass til den religiøse erfaringen. For selv om han i sin religionsfilosofi er i stand til å skape en dialog mellom fornuften og den religiøse overleveringen, er det tydelig at fornuften forblir på vannersiden og derfor ikke gir noe rom for det følelsesmessige mange forbinder med den religiøse erfaringen. Det er med andre ord en stadig fare for at Kant reduserer troen til fornuftige formuleringer og dermed ser på religionens og troens innhold som noe rent tenkt, noe den ikke er (se Ratzinger 1993, 15–48). Sagt annerledes kan man godt hevde at Kants sekulære og fornuftige tilnærming til religion fremmedgjør en viktig religiøs dimensjon. Vi kan også her trekke inn Luthers fiendtlighet mot filosofien og hans avvisning av en

skolastisk tilnærming til teologiske spørsmål. For Luther var det ikke fornuften, men ren tro (*sola fide*) som gjaldt. Et mulig svar til dette fra Kants side kan være at det er en absurd tanke å ønske en tilnærming til religion utenom fornuften, ettersom religionens hensikt utelukkende er moralsk (og derfor fornuftig) (Wood 2020, 4–9). Dernest ville Kant svart at en tro som ikke kan begrunnes med fornuften, vil være blind, tilfeldig og uten et stødig grunnlag. Hvordan man kan nærme seg religionen på en annen måte enn via moralen, vil imidlertid måtte diskuteres i en annen tekst, ettersom Kants religionsfilosofi fullstendig utelukker en religion begrunnet utenfor moralen.

I sum

Denne teksten har forsøkt å formidle religionens innhold med utgangspunkt i Kants religionsfilosofi. Gjennom begrepet om det høyeste gode kan religion ifølge Kant benyttes for å etterstrebe et slikt mål. Den kristne lære om syndefallet og korsfestelsen av Jesus kan i lys av dette leses som en fortelling om menneskets ferd fra ondt til godt. Med Kant er vi i stand til å vise hvordan fortellinger som dette kan motivere oss til å leve moralsk. Og selv om man kan innvende at fornuftige formidlinger av religiøse fortellinger går på bekostning av den religiøse opplevelsen, vet vi at Kant ikke anerkjenner en tilnærming til religion utenom moralen. Religion blir således kun virkelig religion innenfor fornuftens grenser.

LITTERATUR

- Aristoteles. 2000. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauch, Bruno. 1904. *Luther und Kant*. Classic Library.
- DiCenso, James. 2011. *Kant, Religion, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 2009. «Die Grenze zwischen Glauben und Wissen». I *Kritik der Vernunft*, av Jürgen Habermas, 342–386. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2019a. *Auch eine Geschichte der Philosophie I*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2019b. *Auch eine Geschichte der Philosophie II*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, Joseph Ratzinger, og Florian Schuller. 2008. *Sekulariseringens dialektikk*. Oslo: St. Olav forlag.
- Jaeschke, Walter. 2005. «Philosophy of Religion After the Death of God». I *Philosophy and Religion in German Idealism* av William Desmond, Ernst-Otto Onnasch, Paul Cruysverghs, 1-19. Berlin: Springer.
- Kant, Immanuel. 1966. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- . 1981. *Kritik der Urteilkraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1982. «Kritik der praktischen Vernunft». I *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, av Immanuel Kant, 103–302. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1983. «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.» I *Werke: Band 9*, av Immanuel Kant, 33–50. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- . 1996. «Critique of Practical Reason». I *Practical Philosophy*, av Immanuel Kant, 133–271. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. «Groundwork of The metaphysics of morals». I *Practical Philosophy*, av Immanuel Kant, 39–108. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. «Religion Within the Boundaries of Mere Reason». i *Religion and Rational Theology*, av Immanuel Kant, 39–216. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. «The conflict of the faculties». i *Religion and Rational Theology*, av Immanuel Kant, 233–328. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. «What does it mean to orient oneself in thinking?» i *Religion and Rational Theology*, av Immanuel Kant, 7–18. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2007. «Idea for a universal history with a cosmopolitan aim». I *Anthropology, History, and Education*, av Immanuel Kant, 108–120. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2017. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Loncar, Samuel. 2013. «Converting the Kantian Self: Radical Evil, Agency, and Conversion in Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason». *De Gruyter*: 346–366.
- Palmquist, Stephen R. 2019. «Does Tillich Have A Hidden Debt To Kant?» *Journal of Philosophical Theological Research*: 73–88.
- . 2022. «How is Religious Experience Possible? On the (Quasi-Transcendental) Mode of Argument in Kant's Religion». *Kantian Review*: 81–89.
- Pasternack, Lawrence R. 2014. *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. London and New York: Routledge.
- . 2022. «What is Wrong with the Recent Semiological Interpretation of Kant's Religion», *Kantian Review*: 91–99.
- Ratzinger, Joseph. 1993. *Innføring i kristendommen*. Oslo: St. Olav forlag.
- Skirbekk, Gunnar. 2021. *Religion i moderne samfunn*. Oslo: Dreyers forlag.
- Wood, Allen W. 2020. *Kant and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOTER

- 1 Albrecht von Haller *Über den Ursprung des Übels* (1734).
- 2 «Ateisme var på mange måtar ei fransk oppfinning frå slutten av 1700-talet. Jamvel ein kritisk opplysningsfilosof som Voltaire var deist. [...] I utgangspunktet, i Den nye tid, var det på mange måtar ei nært og positivt forhold mellom religion og vitenskap, ikkje minst blant naturforskare» (Skirbekk 2021, 32).
- 3 Kantforskeren Stephen R. Palmquist siterer en viss foreleser som skal ha sagt: «No single philosopher has done more damage to the Christian religion than Immanuel Kant!» (Palmquist 2019, 74). For de som forholder seg til den første kritikken, fremstår Kant riktignok som en religionsskeptisk filosof, ettersom han i denne boken motbeviser rasjonelle argumenter for Guds eksistens. Misforståelsen kommer nok fra dette. Når man derimot kommer inn i Kants praktiske filosofi og teori om det høyeste gode, ser man at misforståelsen nettopp var en misforståelse. Pasternack skriver også: «[...] many have come to see Kant as no friend of to religion, having created, so it seems, substantial barriers to any credible positive theology. This, however, was not his intention. Although his writings contain numerous arguments against many religious tenets, they are not actually against these tenets as such, but against how they have been appropriated by the metaphysical tradition» (Pasternack 2014, 17).
- 4 Tidligere i år påpekte Palmquist at det er et tydelig formål å se i Woods tolkning av Kant. På nytt og på nytt forklarer Wood måten symboler er helt essensielle for å få tilgang til religion ifølge Kant. Palmquist skriver: «Wood repeatedly associates symbolism with the very *possibility* of religious experience ([Wood 2020] p. 151): 'To say that the life, death, and the resurrection of Jesus Christ symbolizes something about the moral change in ourselves is not to say that we reject what is presented through the symbol. [...] For the symbol is what gives us experiential access to what it symbolizes.' Religious experience would therefore be impossible without the symbols provided by some historical faith» (Palmquist 2022, 82).
- 5 «To think authentically about true religion requires that we consider claims about God *symbolically*. No doubt it has been mainly philosophers and theologians who have raised the difficult questions about what religious symbols truly mean and how they are to be interpreted. Kant should be seen as this kind of philosopher» (Wood 2017, 7).
- 6 «We deliberate not about ends, but about things that are conducive to ends. For a doctor does not deliberate about whether to cure, nor an orator whether to persuade, nor a politician whether to produce good order; nor does anyone else deliberate about his end. Rather they establish an end and then go on to think about how and by what means it is to be achieved. If it appears that there are several means available, they consider by which it will be achieved in the easiest and most noble way; while if it can be attained by only one means, they consider how this will bring it about, and by what further means this means is itself to be brought about, until they arrive at the first cause, the last thing to be found» (Aristoteles 2000, 43).
- 7 En regulativ idé hos Kant betegner noe som ikke er bevist, men som det er sentralt å leve «som om» det var sant. Det tydeligste eksemplet på dette hos Kant, er Gud. Kant kom i den første kritikken frem til at man ikke kan bevise Guds eksistens teoretisk, men at det likevel er helt sentralt å handle «som om» Gud eksisterte for å garantere moralens overlegenhet over lykke og andre øyeblikkelige ting.
- 8 «Objects that must be thought *a priori*, either as consequences or as grounds, if pure practical reason is to be used as duty commands, but which are transcendent for the theoretical use of reason, are mere *matters of faith*. Such is the *highest good* which has to be realized in the world through freedom – a concept whose objective reality cannot be proved in any experience possible for us, or consequently, so as to satisfy the requirements of the theoretical employment of reason, while at the same time we are enjoined to use it for the purpose of realizing that end through pure practical reason in the best way possible, and, accordingly,

its possibility must be assumed» (Kant 2007, 297–8).

- 9 Noe interessant å merke seg, er at man på tysk kan skille mellom *Fröhlichkeit* (øyeblikkelig glede) og *Glückseligkeit* (lykke). Den sistnevnte kan sies å ha en eudaimonisk konnotasjon, slik at man kan være lykkelig, selv om man ikke alltid er glad. Kant, derimot, ser på begge disse som utlukkende i seg selv, og at det viktigste er – som vi ser utover teksten – *verdigheten* til å være lykkelig (eller glad, for den saks skyld).
- 10 Kant nevner ikke det høyeste gode eksplisitt i dette skriftet. Likevel er det en implisitt antagelse at det nettopp er dette som er formålet med hele diskusjonen i skriftet. Her er for eksempel et sitat fra historieskriftet som viser hvor tilstede det høyeste gode faktisk er: «*One can regard the entire history of the human species in the large as the completion of a hidden plan of nature to bring about an inwardly and, to this end, also an externally perfect state constitution, as the only condition in which it can fully develop all its predispositions in humanity*» (H, 8:27).
- 11 Med heteronomt menes motsetningen til autonomt, der man istedenfor å være selvløvgivende regieres av noe utenfor seg selv. Eksempler Kant gir på dette, er troen på Gud eller å leve et liv som vektlegger lykke (G, 441–5).
- 12 Det er verdt å understreke at Spinoza var en selverklært ateist. Det bør derimot sies at det ikke er utelukket å tolke Spinoza på andre måter, f.eks. ved å påstå at hans filosofi ikke nødvendigvis ender opp i en ateisme.
- 13 Kant brukte ikke denne betegnelsen, som først forekom i Friedrich Heinrich Jacobis skrift *Jacobi an Fichte* (1799) i lys av ateismestrident. Ettersom Fichte var elev av Kant, er det interessant å bemerke at synet han fremmet er svært likt Kants religionsfilosofi. Den vesentlige forskjellen er at Kant ser en verdi i religiøs overlevering, mens Fichte godt kunne se for seg en moralreligion uten å trenge historisk belegg for dette.
- 14 Jeg er klar over at arvesynden først ble popularisert av Augustin. Fremstillingen av kristendommen som jeg tar utgangspunkt i, er inspirert av måten den fremstilles av Martin Luther. Og naturlig nok var Luther nettopp en monk fra augustinerordenen. Samtidig er det helt umulig for meg å utelukke at denne fremstillingen er generaliserende, og det får i så fall være et stempel jeg er nødt til å godta.
- 15 Interessant nok peker Wood på at det ikke nødvendigvis må være religion, men også psykoterapi, som kan ha funksjonen av å utforme et selvrefleksivt og meningsfullt narrativ for individet.
- 16 For en utførlig diskusjon av dette, anbefales andre bind av det nevnte filosofihistoriske verk av Habermas. Her peker Habermas nettopp på måten religionsfrihet og toleransen overfor ulikt trosinnhold var noe som fulgte direkte av det lutherske skillet mellom tro og handling samt regimentlæren. I reformasjonen var det en sentral endring at ingen kunne fortelle individet hva det trodde, slik at troen i stadig større grad beveget seg mot den private sfære. Her kan vi også se forløperen til det som senere skulle bli utformingen av sekulære samfunn. Noe annet som er verdt å nevne, er at Luther selvfølgelig ikke benytter de samme begrepene som Kant, selv om det er det er Kants begreper jeg nevner. Likevel er det de samme delingene begge tenkerne opererer med, som gjør setningen lite problematisk.
- 17 «It is, rather, through faith that we must confront our state of sin and find our way to redemption. Religion is not, for either Luther or Kant, an intellectual enterprise, but a matter for the heart, a practical problem that demands a practical rather than theoretical solution» (Pasternack 2013, 18).
- 18 Dette peker mot hva han i *Grunnlegging av moralens metafysiske* kaller for å handle i *overensstemmelse* med plikten, i motsetning til å handle *av* plikt. Det vil si at man kan gjøre noe godt grunnet andre ting enn at det er godt, eller at man kan gjøre noe godt *fordi* det er godt. Førstnevnte er tilfeldigvis i overensstemmelse med moralen, mens sistnevnte er en moralsk handling. Se (G 4:397–9).
- 19 Wood bemerker at Kant riktignok beskriver denne endringen i hjertet som plutselig, men at det i realiteten er en gradvis perfektjonering som alltid vil finne sted og forbedre seg (se Wood 2020, 89–90; R 6:48).

DEN MENINGSLØSE WITTGENSTEIN

Av Mats Almlid

Det finnes ganske visst noe som ikke kan uttrykkes i ord. Dette viser seg, det er det mystiske.
(Wittgenstein 1999, 6.522)

Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* har tradisjonelt blitt forstått som et slags manifest for hele den logisk-positivistiske bevegelsen, der han tilsynelatende fremstiller en dogmatisk ekskludering av muligheten til å forstå verden på en annen måte enn gjennom empiri og logikk. Men som vi skal se, vil en slik lesning lede frem mot et sentralt undergravende paradoks: Dersom påstandene i verket hans er meningsfullt sanne, kan ikke påstandene være meningsfulle. Deres egen meningsfullhet impliserer deres meningsløshet.

Jeg mener vi dermed må forkaste en slik forståelse av verket, til fordel for en lesning der boken i seg selv forstås som meningsløs. Dersom man leser verket som en åpenbaring av filosofiens grenser, uten å avvise det som *er* utenfor disse grensene, ser man at mange av fagfilosofiens problemstillinger overlates til noe utenforspråklig. Med en slik lesning kan Wittgenstein leses på en radikalt ny måte, og forstås i lys av en lang tradisjon av apofatiske mystikere som går tilbake til mystikeren Dionysos Areopagiten, også kjent som Pseudo-Dionysos.

1. Den logisk-positivistiske lesningen av *Tractatus*

Fra et idéhistorisk perspektiv er det åpenbart at Wittgensteins *Tractatus*, i det store og det hele, har hatt mest påvirkning på den angloamerikanske filosofien. Wienerkretsen, gruppen som gis æren for å ha utformet den logiske positivismen, hadde Wittgenstein som et forbilde, og prosjektet deres gikk ut på «å virkeliggjøre programmet som Russell og Wittgenstein hevdet å ha banet vei for – en utledning av alle meningsfulle utsagn om

verden [...] fra grunnleggende, umiddelbart verifiserbare utsagn» (Nordin 2014, 254).

Det logisk-positivistiske prosjekt har på mange måter dødd ut, men arven fra det er åpenbart. Konstruksjonen av ideelle språk, for å klargjøre og sette grenser for vår forståelse av virkeligheten, finner vi i deler av språkfilosofien også i dag. Et klart eksempel på denne innflytelsen er begrepslig ingeniørkunst: teorien om hvordan man kan erstatte, og forbedre, begreper. Den språklige vendingen i filosofien i seg selv kan tilskrives Wittgenstein, i tillegg til hans læremestre Bertrand Russell og Gottlob Frege. Åpenbart kan den språklige vendingen sies å ha et kompleks opphav enn som så, men disse tre skikkelsene var i hvert fall svært sentrale i fremveksten av angloamerikansk språkfilosofi.

Men hva er problemet med en slik logisk-positivistisk lesning av Wittgensteins *Tractatus*? Gitt at vi antar at Wittgenstein produserer meningsfulle sannheter i verket, oppstår det noen kritiske problemer. For Wittgenstein består verden av atomære fakta, og proposisjoner konstruerer «bilder» av verden. For at et slikt bilde skal kunne representere et bestemt faktum må de, på et eller annet vis, dele logisk struktur. Det vil si at det må være en korrelasjon mellom det proposisjonen konstruerer og de faktiske forholdene i verdenen. Historisk har dette synet blitt kalt *korrespondanseteorien om sannhet*. Men dette medfører en kontradiksjon, siden påstandene innad i *Tractatus* ikke er empiriske på den måten som Wittgenstein krever for at påstander skal være sanne. Logisk form, det setningen «må ha til felles med virkeligheten for å kunne fremstille den»

(Wittgenstein 1999, 4.12), kan ikke selv være et bilde. Det vil si, påstandene selv svarer ikke til noe i verdenen slik vi kan begripe den.

Vi står overfor et paradoks, og dette er et paradoks vi kjenner igjen i den klassiske kritikken av det logisk-positivistiske prosjekt. For Rudolf Carnap var alle sannheter enten empiriske fakta eller tautologier. Han skriver i artikkelen «Empirisme, semantikk og ontologi» at svar på spørsmål om eksistens innen et rammeverk, «kan finnes enten ved rent logiske metoder eller ved empiriske metoder» (Carnap 1968, 167). Felt som ikke primært bruker logiske eller empiriske metoder, som etikken og metafysikken, mangler dermed kognitivt innhold og er meningsløse. Vi finner en lignende idé i *Tractatus*, hvor Wittgenstein skriver at det kan «heller ikke finnes etiske setninger» (Wittgenstein 1999, 6.42). Men påstanden Carnap selv kom med, at «sannheter er enten empiriske eller tautologiske», er – akkurat som i *Tractatus* – hverken empirisk eller tautologisk.

For å klargjøre nøyaktig hvordan dette blir en kontradiksjon, kan vi ta utgangspunkt i påstanden «meningsfulle sannheter er enten empiriske eller tautologiske», som vi her kaller teori P . Hvis teori P er sann, må P selv enten kunne bekreftes med empiri, eller være en tautologi. Åpenbart kan ikke P være en tautologi, ettersom det da ikke ville sagt oss noe som helst om verdenen. P er heller ikke empirisk, for hvilket sanseinntrykk ville kunne fortalt oss noe om sannhetens natur? Problemet kan formaliseres på følgende måte:

P1) Teori P : for alle \emptyset er det tilfellet at \emptyset er en meningsfull sannhet hvis, og bare hvis, \emptyset er en tautologi eller \emptyset kan verifiseres empirisk.

P2) Teori P er ikke en tautologi, ettersom prinsippet om meningsfullhet er en påstand om verden.

P3) Teori P kan ikke verifiseres empirisk, ettersom det ikke eksisterer noe sanseinntrykk i verden som kan fortelle oss om en vilkårlig setning er meningsfull eller ikke.

K) Gitt teori P , er teori P ikke en meningsfull sannhet.

Ut fra dette må man konkludere med at dersom P er sann, er P meningsløs. Merk at dette ikke nødvendigvis gjør at P er usann, men heller at P ikke kan ha en sannhetsverdi i det hele tatt. For at en setning skal ha en sannhetsverdi, må

det uttrykke en proposisjon. Og for at noe skal uttrykke en proposisjon, må det først være meningsfylt. Eksempelvis uttrykker ikke setningen «hei, du der!» en proposisjon i det hele tatt, ettersom det er en imperativsetning. På samme måte uttrykker ikke, ifølge denne logisk-positivistiske tolkningen, P en proposisjon. Wittgenstein anerkjenner selv dette, og skriver følgende:

Mine setninger oppklarer ved at den som forstår meg, når han ved deres hjelp – med dem som trinn – har hevet seg over dem, til slutt erkjenner at de er meningsløse. (Han må så å si kaste vekk stigen etter å ha klatret opp.) Han må overvinne disse setningene. Da ser han verden riktig (Wittgenstein 1999, 6.54).

Kanskje man her kan løse dette problemet ved å erstatte teori P med teori P_1 : at alle meningsfulle sannheter er enten empiriske, tautologiske, eller selv P_1 . Sagt på en enklere måte: «Alle meningsfulle sannheter, utenom denne, er enten empiriske eller tautologiske». Det vil si, P_1 bekrefter seg selv. Problemet med en slik tilnærming er, som Saul Kripke påpeker i artikkelen «Outline of a Theory of Truth», at setninger som bekrefter eller avkrefter seg selv er ugrunnede (Kripke 1975, 694). Det vil si, de er upåvirket av hvordan verden faktisk er. Sannhetsverdien til P_1 er ikke bekreftet eller avkreftet av verdens faktiske forhold, og dermed gir den liten mening som en teori om sannhet.

Men hvis det er tilfellet, hvorfor i det hele tatt lese *Tractatus*, hvis alt den består av er meningsløse setninger? Vi ønsker jo gjerne at filosofi skal si oss noe om verdenen, være seg i normativ eller deskriptiv forstand. Jeg tror det her er viktig at vi studerer nærmere det Wittgenstein mener faller utenfor ordene, og dermed filosofien: meningsløsheten selv. I et forsøk på å «redde» Wittgenstein må vi prøve oss på en alternativ tolkning av *Tractatus*.

2. *Tractatus* som meningsløs

I artikkelen «Mysticism and Nonsense in the Tractatus» foreslår Michael Morris og Julian Dodd at vi bør lese Wittgenstein som en «mystisk» tenker. For dem betyr det at han med viten og vilje produserer meningsløse setninger, i et forsøk på å fremvise filosofiens grenser. Og ikke bare det, men også at det som faller utenfor får en viktig rolle i Wittgensteins tilnærming til virkeligheten.

Før vi går inn på den «mystiske» Wittgenstein, må vi ta for oss Wittgensteins «antifilosofiske» tendenser. Å kalle Wittgenstein en «antifilosof» virker kanskje litt rart, men

poenget er at han avviser måten man tradisjonelt har gjort filosofi på. Mer spesifikt stiller Wittgenstein seg kritisk til metafysikk og metafysikkens metoder. Et eksempel fra *Tractatus* er at «om viljen som bærer av det etiske kan ikke noe sies. Og viljen som fenomen er bare av interesse for psykologien» (Wittgenstein 1999, 6.423).

Men hvorfor er det slik at metafysikken ikke kan besvare disse spørsmålene? I den logisk-positivistiske tolkningen dreide det seg om metafysikkens meningsløshet, og det gjør det i en «mystisk» lesning også. Men forskjellen her dreier seg om forholdet mellom sannhet og metode. For i en «mystisk» lesning er det ikke slik at metafysikkens temaer er helt uinteressante for oss. Det er snarere det at det er umulig å få dem til å passe innenfor språkets grenser. Det vil si, vi må revurdere måten vi har forsøkt å nå verden på.

Men hvis ikke metafysikk, og dermed heller ikke fagfilosofi, strekker til, hva skal erstatte det? Vi finner ingen åpenbar kandidat i *Tractatus*, og det er en god grunn til det. Prosjektet til Wittgenstein går nettopp ut på å vise at å besvare store filosofiske spørsmål på klassisk vis, er umulig. Hele boken ender jo tross alt med påstanden: «Om det man ikke kan tale må man tie» (Wittgenstein 1999, 7). Vi kan ikke anvende språket på noe utenforspråklig.

Det er likevel åpenbart at dette er en dimensjon han ikke ønsker vi skal ignorere. Det finnes «ganske visst noe som ikke kan uttrykkes i ord. Dette viser seg, det er det mystiske» (Wittgenstein 1999, 6.522). I «A Lecture on Ethics» hevder Wittgenstein at forsøket på å skrive om etikk og religion representerer en tendens i menneskesinnet som han respekterer dypt (Wittgenstein 1965, 12). Anekdoter fra Wittgensteins eget liv peker også mot at han i større grad verdsatte det utenforspråklige. Følgende er en beskrivelse fra den gang Wittgenstein deltok på et møte med den logisk-positivistiske Wienerkretsen:

Sometimes, to the surprise of his audience, Wittgenstein would turn his back on them and read poetry. In particular – as if to emphasize to them, as he had earlier explained to von Ficker, that what he had *not* said in the *Tractatus* was more important than what he had – he read them the poems of Rabindranath Tagore [...] whose poems express a mystical outlook diametrically opposed to that of the members of Schlick's circle (Monk 1990, 243).

Videre kan man også peke på at logikken, som strukturerer det logiske rommet vi befinner oss i, selv ikke tilhører det logiske rommet. Det gjør heller ikke væren, som er

selve betingelsen for eksistens i utgangspunktet. Det ville følgelig vært absurd å påstå at dette utenforspråklige ikke er av betydning for Wittgenstein! Så vi befinner oss i en merkelig posisjon der Wittgenstein ikke mener en filosofisk metode kan gi oss svarene på de store spørsmålene, men uten at dette innebærer at det er en dimensjon som er uviktig for oss. Tvert imot – denne utenforspråklige dimensjonen fremstår som den viktigste.

For Morris og Dodd er det dette som er poenget med *Tractatus*. Den skal få oss til å innta et mystisk perspektiv, der vi ser verden som en begrenset helhet, med grensene synlige for oss (Morris og Dodd 2009, 16). Dette henter de fra proposisjon 6.45: «Følelsen av verden som begrenset hele er det mystiske» (Wittgenstein 1999, 6.45). *Tractatus* forsøker dermed å frembringe en følelse i oss, ikke simpelthen å få oss til å akseptere proposisjoner. Den gir oss meningsløshet, men en meningsløshet som er opplysende. Den forsøker å vise oss noe, men ikke gjennom språket.

For å klargjøre dette enda mer, kan vi sammenligne Wittgensteins tenkning med tradisjonell metafysikk. Tradisjonell metafysikk søker sannheter som beskriver Værens fundamentale struktur. Dette kan være sannheter som «substanser er utstrakte i rommet», «partikularia er instanser av universalia» eller «enhver hendelse forutsetter en årsak». Ifølge *Tractatus* ville disse sannhetene vært sannheter om virkelighetens struktur – og siden virkelighetens struktur er proposisjonens struktur, kan det ikke være slike sannheter. Logisk form kan ikke selv representeres av en setning. «So the business of the *Tractatus* is that of getting us to see something that escapes philosophy, because philosophy is always concerned to say something» (Morris og Dodd 2009, 17).

Men her er det likevel viktig å påpeke at dette innebærer ikke at det som faller utenfor det logiske rom, er uvirkelig, bare at det ikke kan representeres gjennom språk. Det har en væren, men på en annen måte enn det som man kan si noe om. Et konkret eksempel er objekter, for objekter i seg selv finner man ikke i det logiske rommet. Det består av «totaliteten av kjensgjerninger, ikke av ting» (Wittgenstein 1999, 1.1). Objekter er altså noe mystisk. De befinner seg utenfor det som man kan si noe om, men likevel spiller de en essensiell rolle for hvordan vi forholder oss til virkeligheten. De må, som Wittgenstein selv skriver, vise seg.

Oppsummert kan en forståelse av Wittgenstein som meningsløs åpne opp for en helt annen Wittgenstein enn den vi så i den logisk-positivistiske lesningen av *Tractatus*. Ved å påstå at *Tractatus*' formål ikke nødvendigvis er å lage en filosofisk «teori om alt», men heller at den tegner opp

filosofiens grenser, samt anerkjenner at det eksisterer noe utenfor disse grensene, oppløser du motsigelsen funnet i en logisk-positivistisk lesning. Hvis vi tar denne tolknin-gen videre, er det mulig å se likhetstrekk mellom den mys-tiske Wittgenstein og kristne mystikere.

3. En kristen-mystisk forståelse av Wittgenstein

Vi kan ta denne tolkningen et steg videre og se at mange av idéene som ligger til grunn for idéen om *Tractatus* som meningsløs, også kan leses i kontekst av kristen mystikk. Mer spesifikt vil jeg her sammenligne Pseudo-Dionysos og den mystiske Wittgenstein og argumentere for at det er visse likhetstrekk. Årsaken til at denne likheten er in-teressant, er fordi den åpner opp for flere tolkninger av *Tractatus* – og da igjen flere måter å forstå virkeligheten på.

Ettersom Wittgenstein har åpnet opp for en utenfor-språklig dimensjon, kan man med rette undre seg over hva denne dimensjonen består av. Problemet med tekst som format er at det aldri vil kunne nå denne dimensjonen – jeg vil aldri kunne beskrive den direkte i en tekst som den-ne. Videre kan ikke denne utenforspråklige dimensjonen forstås logisk, for den faller utenfor det logiske rommet.

Det virker dermed vanskelig å knytte Wittgenstein opp mot en katafatisk teologi, altså en teologi der Gud beskrives gjennom affirmative dommer om Guds væren. Dette er fordi en affirmativ påstand må beskrive et fak-tum, og Gud i en wittgensteiniansk forståelse av virkeli-gheten kan hverken være et faktum eller et objekt som kan beskrives i et faktum. Gud «åpenbarer seg ikke i verden» (Wittgenstein 1999, 6.432). Hvis Gud eksisterer, må Gud transcendere den.

Dette kommer enda tydeligere frem i Wittgensteins «A Lecture on Ethics», hvor han påpeker at mange religiøse setninger fremtrer for oss som allegorier, der Gud sammen-likes med mennesket. Et konkret eksempel Wittgenstein peker på, er at når vi sier vi føler oss trygge i Guds hender, mener vi ikke bokstavelig talt at vi befinner oss i hendene til Gud. Det er heller snakk om en absolutt følelse av trygg-het. Men en sammenligning er alltid en sammenligning av noe, og dette «noe» må kunne representeres ved språket. Og siden Gud ikke kan representeres slik, er det nytteløst å forsøke å si noe om Gud (Wittgenstein 1965, 10).

Men hva så med å knytte Wittgenstein opp mot en ikke-katafatisk teologi? Earl Stanley B. Fronda på-står i *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought* at *Tractatus* kan settes inn i en lang tradisjon som går til-bake til den kristne mystikeren Pseudo-Dionysos (Fron-da 2010, 44). Dionysos Areopagitten, bedre kjent i dag under navnet Pseudo-Dionysos, ettersom «forfatteren nå antas å

være en syrisk munk som levde på begynnelsen av 500-tal-let» (Hansen 2000, 51), har hatt stor påvirkning på kris-ten mystikk. La oss så undersøke noen sentrale idéer hos Pseudo-Dionysos og sammenligne dem med idéene vi fin-ner i *Tractatus*.

Den sentrale teorien til Pseudo-Dionysos er den såkal-te apofatiske teologi, en teologi der Gud aldri kan direkte beskrives gjennom ordene. Språket eller logikken strekker ikke til for å forstå Gud, så man nærmer seg heller Gud ved å beskrive hva Gud *ikke* er.¹ I likhet med Wittgenstein blir det hos Pseudo-Dionysos dermed en vektlegging av stillhet: «når vi stiger inn i det mørke som er ovenfor tan-ke livet, så finner vi ikke kortfattethet, men fullstendig ord-løshet og tankeløshet» (Dionysos Areopagiten 2010, 59).

Gud blir så en transcendent figur, som «er bortenfor det hele» (Dionysos Areopagiten 2010, 61). Forbi logikken, påstanden og språket. Språket kan, som hos Wittgenstein, bare beskrive objekter i logisk rom i relasjon til hverandre. Det kan aldri beskrive det utenfor. Det å forenes med Gud kjennetegnes så av *apofasis*, å transcendere alt. Det er når vi har overskredet alt, og intet mer kan tales om, at vi opp-lever mystisk opplysning.

Noe ord finnes ikke for den, ikke noe navn, ikke noen kunnskap. [...] I det hele tatt finnes det ikke noe standpunkt om den, men heller ikke noe å ta bort. Alle de standpunkter vi enn lager med den og alt vi enn tar bort fra den, så etablerer vi ingenting og tar ikke noe bort [...] (Dionysos Areopagiten 2010, 61).

Man kan si det her oppstår et slags fideistisk skille mellom kunnskap og åpenbaring, der Wittgenstein og Pseudo-Dionysos beskriver fornuften og troen som separate. Prosessen opp mot Gud kan ikke være en rasjonell prosess, men heller «knyttet til menneskets innerste eksistensielle lengsler etter ro, etter opphavet, etter enhet» (Hansen 2000, 53).

Mens Wittgensteins *Tractatus* gir oss hva vi kan si om tingene innenfor det logiske rommet, åpenbarer Pseudo-Dionysos det som man ikke kan si noe om. På det viset utfyller de to tenkerne hverandre. De «fullfører» på et vis hverandres system. Til syvende og sist strekker ikke språket til for å besvare de spørsmålene vi ønsker å få besvart. Har vi med denne avsporingen til Pseudo-Dionysos, og kristen mystikk, beveget oss for langt utenfor teksten selv? Her vil jeg si svaret både er ja og nei. En tolkning må alltid forlate teksten, men det å gi oss en ny måte å lese teksten på, vil jeg mene er verdifullt i seg selv.

4. Å lese *Tractatus* på rett måte

Mange vil kanskje bestride denne lesningen av Wittgenstein. Det er også fullt mulig at Wittgenstein selv ville stilt seg kritisk til en slik mystisk lesning av hans verker – det vil vi aldri få svar på. I denne seksjonen vil jeg likevel argumentere for at det ikke har noe å si. Målet med å lese en filosofisk tekst kan ikke være å lese teksten på det viset forfatteren selv intenderte, men heller på den måten som åpner opp for flest mulige, og best mulige, meninger.

Når man leser et filosofisk verk, vil det alltid være rom for flere ulike tolkninger. Ikke bare fordi språket i seg selv er tvetydig, men også fordi vi alltid befinner oss innenfor en spesifikk historisk kontekst når vi tilnærmer oss et verk. Vi vil aldri kunne gå inn i den historiske konteksten en tekst er skrevet. Sann sett innebærer det å forstå en tekst alltid et problem knyttet opp mot hvorvidt man har forstått den på rett vis.

Jorge Luis Borges beskriver hvordan denne horisonten kan begrense oss i novellen «Averröes' ettersøkelse». Novellen forestiller seg vanskelighetene Averröes muligens hadde da han skulle oversette *Poetikken* av Aristoteles, ettersom han trolig hadde liten forståelse av hva et skuespill var (Borges 2010, 291–299). Averröes' historiske kontekst gjorde det vanskelig for ham å «forestille seg hva et drama er, uten å ha noen anelse om hva et teater er [...]» (Borges 2010, 299). Videre påpeker Borges at han selv heller aldri vil kunne forstå Averröes, ettersom også han befinner seg i en annen kulturell kontekst. Kulturen vi befinner oss i, setter alltid en grense for muligheten til å forstå en tekst.

På den andre siden åpner denne tvetydigheten opp for en frihet i fortolkningen, slik at vi kan lese en tekst slik vi selv ønsker. Roland Barthes skriver i «The Death of the Author» at leserens fødsel krever at forfatteren er død. Det vil si at forfatterens intensjon ikke lenger er viktig for å gi teksten mening – verket står alene. Utfra dette kan vi stille spørsmålet om hva en god lesning av teksten er, hvis det ikke er å rekonstruere forfatters intensjon.

I filosofien trekkes gjerne barmhjertighetsprinsippet frem som en kandidat for hvordan man skal tilnærme seg en tekst. Barmhjertighetsprinsippet går ut på at en tekst bør tolkes slik at den gir mest mulig, og best mulig, mening. Vi bør altså ha en ydmykhet overfor teksten, i betydningen å tolke den slik at vi er mest mulig enig med den. Donald Davidson beskriver prinsippet som følger:

We make maximum sense of the words and thoughts of others when we interpret in a way that optimizes agreement (this includes room, as we said, for explicable error, i.e. differences of opinion) (Davidson 2001, 197).

For å så returnere til Wittgenstein, er det tydelig at den «mystiske» tolkningen som nå er åpnet opp, ikke nødvendigvis er urett – til tross for at Wittgensteins intensjon ved *Tractatus* kan ha vært annerledes.² Men er vår tolkning overlegen den logisk-positivistiske tolkningen? La oss undersøke dette nærmere.

Som vist i seksjon 1 av teksten ender den logisk-positivistiske tolkningen av *Tractatus* opp i selvmotsigelser. Denne selvmotsigelsen oppstod primært fordi vi tok enkeltpåstandene i *Tractatus* til å være meningsfylt sanne, og kriteriet vi brukte for å etablere meningsfullhet var Wittgensteins bildeteori. En slik tolkning vil dermed ikke skape størst mulig enighet for leseren, og bør ved barmhjertighetsprinsippet forkastes.

Det følger ikke rent deduktivt fra dette at *Tractatus* må leses som et mystisk verk, bare at å tolke både *Tractatus*' påstander og påstandsinnhold som meningsfulle medfører en motsigelse. Dersom man ønsker det, er det for eksempel mulig å lese *Tractatus* som et etisk verk, i stedet for et religiøst et. Det er for øvrig også mulig å lese verket i lys av en slags skeptisisme om det å i det hele tatt kunne vite noe som helst.

Jeg vil likevel argumentere for at en mystisk tolkning åpner opp for mer interessante diskusjoner, samt ekspanderer det Wittgenstein forsøker å åpne opp for oss utenfor språket. *Tractatus* alene gir oss bare det som kan sies, men med en mystisk tolkning får vi også åpenbart hva som ikke kan sies. Vi får dermed en mer helhetlig forståelse av den tidlige Wittgensteins filosofi, i tillegg til å få satt hans tenkning i et system.

5. Konklusjon

Dersom man leser Wittgenstein som en logisk positivist, der påstandene han kommer med i *Tractatus Logico-Philosophicus* er meningsfullt sanne, innebærer det at de er meningsløse. Det er dermed et paradoks iboende en slik tolkning, og ved barmhjertighetsprinsippet bør vi derfor forsøke å finne en alternativ måte å forstå teksten på.

I denne teksten har jeg foreslått at ved å betrakte *Tractatus*' påstander som meningsløse, åpenbarer det seg en mystisk dimensjon hos Wittgenstein. Videre kan man fra denne tolkningen trekke linjer til apofatiske mystikere som Pseudo-Dionysos og lese *Tractatus* inn i denne tradisjonen. Mot denne bakgrunn åpner man opp for det som ikke kan sies, og i tillegg unngår man antagelsene som medførte paradokser for den logisk-positivistiske tolkningen.

LITTERATUR

- Barthes, Roland. 1986. «The Death of the Author». I *The Rustle of Language*, av Roland Barthes, 49–55. New York: Hill & Wang.
- Borges, Jorge Luis. 2010. «Averrøes' søken». I *Samlede fiksjoner*, av Jorge Luis Borges, 291–299. Oslo: Agora.
- Carnap, Rudolf. 1968. «Empirisme, semantikk og ontologi». I *Rudolf Carnap*, redigert av Ingemund Gullvåg, 165–185. Oslo: Pax.
- Davidson, Donald. 2001. «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». I *Inquiries into Truth and Interpretation*, av Donald Davidson, 183–198. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/0199246297.003.0013.
- Dionysios Areopagiten. 2010. «Den mystiske teologi: brev til Timoteus». I *Den levende kjærlighets flamme: Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*, redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen, 56–61. Oslo: Gyldendal.
- Fronda, Earl Stanley B. 2010. *Wittgenstein's (Misunderstood) Religious Thought*. Bind 1 av *Philosophy of Religion: World Religions*, redigert av Jerome Gellmann. Leiden: Brill.
- Hansen, Jan-Erik Ebbestad. 2000. «Dionysios Areopagitten». I *Den levende kjærlighets flamme: Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*, redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen, 50–55. Oslo: Gyldendal.
- Kripke, Saul. 1975. «Outline of a Theory of Truth». *The Journal of Philosophy* 72 (19): 690–716. DOI: 10.2307/2024634.
- Monk, Ray. 1990. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of a Genius*. New York: The Free Press.
- Morris, Michael og Julian Dodd. 2009. «Mysticism and Nonsense in the Tractatus». *European Journal of Philosophy* 17 (2): 247–276. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2007.00268.x.
- Nordin, Svante. 2014. *Filosofene: Vesterlandsk tenkning i det 20. århundre*. Oslo: Dreyers Forlag.
- Wittgenstein, Ludwig. 1965. «A Lecture on Ethics». *The Philosophical Review* 74, (1): 3–12. DOI: 10.2307/2183526.
- . 1999. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oslo: Gyldendal.

NOTER

1 I formallogikkens språk kan en slik påstand forstås som å ha den generelle formen «det finnes ikke en x, slik at x er Gud og x er A», der A er et vilkårlig attributt. En slik påstand bekrefter ikke Guds eksistens, men benekter den heller ikke.

2 Her er det viktig å påpeke at jeg ikke sier intensjonen til Wittgenstein med *Tractatus* nødvendigvis var annerledes, men snarere at intensjonen hans ikke egentlig har noe å si.

DE FEM VEIER

THOMAS AQUINAS' GUDSBEVIS OG OPPGJØR MED SKOLASTIKKEN

I denne teksten drøfter jeg Thomas Aquinas' gudsbevis, som han presenterer gjennom sine såkalte fem veier. Før jeg går inn på selve beviset, tar jeg for meg Aquinas' filosofihistoriske kontekst, der jeg undersøker hvordan Aquinas' forståelse av Gud samt hans gudsbevis skiller seg fra hans skolastiske forgjengere. Sentralt her er at Aquinas markerer et oppgjør med skolastikken som kom før ham, ved blant annet å endre spørsmålet om hva det vil si å bevise Guds eksistens.

Av Stian Ødegård

Introduksjon

I dag tenker vi gjerne at Aquinas er en skikkelse som representerer skolastikken *par excellence*, men dette er langt fra sant når vi ser på Aquinas i historisk kontekst. Den franske filosofihistorikeren Étienne Gilson gikk så langt som å hevde at Aquinas' teologi og filosofi var et opprør mot skolastikken som kom før ham (Gilson 1957, 366–7). Dette vil være tema for første del av teksten, der jeg skal ta for meg skillet Aquinas markerte mellom å tenke på Gud som *essens*, og Gud som *eksistens*. Aquinas selv var sterk en forkjemper for å tenke på Gud som eksistens. Det er på bakgrunn av dette at vi i dag tenker at gudsbeviset skal *bevise* Guds eksistens, framfor å bevise at vi kan *kjenne* Guds essens, slik de tidligere gudsbevisene à la Anselm ettertrebet. I neste del av teksten kommer jeg til å ta for meg Aquinas' gudsbevis – de fem veier – ved å nøye undersøke hver individuelle vei, hvor jeg skal se på de metafysiske prinsippene hver av dem lener seg på, med henblikk på å drøfte deres styrker og svakheter. Her kommer det til å bli sentralt å trekke inn tenkere både før og etter Aquinas. Etter å ha tatt for meg gudsbeviset, skal jeg til slutt se på det i sin helhet og vurdere dets metodiske og filosofiske grunnlag.

Filosofihistorisk kontekst

Før Aquinas var kristen filosofi dominert av en sterk platonisk innflytelse – og følgelig av Platons (og noe av nyplatonikeren Plotins) teologi om Det ene¹ –, som de kristne anså som svært kompatibelt med deres monoteistiske forståelse av Gud. Eksempler på slike filosofer er Augustin av Hippo og Anselm av Canterbury. Det er her Aquinas' oppgjør med skolastikken starter, da han hovedsakelig lente seg på Aristoteles, noe som var helt nytt i kristen teologi og filosofi på den tiden. Gilson peker på at før Aquinas, la filosofene Anselm og Augustin stor vekt på å identifisere Platons begrep om Det ene med den samme guden vi finner i Bibelen, og da spesielt bibelverset i annen Mosebok 3:14, der Gud forteller til Moses at «Jeg er den jeg er». Gud presenteres her som uforanderlig og stillestående; «jeg er» impliserer også at han ikke konkret er *noe*, men at Gud simpelthen er væren som sådan. Her er det ikke vanskelig å se parallellen med Platons Det ene, som også presenteres som essensielt uforanderlig og stillestående. For Anselm og Augustin blir altså Gud med dette også den suverene essens, den reneste konsentrasjon av å *være*, uten noe forandring eller aksidens (Gilson 1957, 50).

Aquinas anså dette som svært problematisk. For hvis Gud er essens, og essens er det mest grunnleggende i væren og for vesener, hva er det da som forårsaker at disse essensene faktisk eksisterer, og følgelig at disse enkelte vesenene eksisterer? Med andre ord, hva er det som tar essenser fra den konseptuelle eller abstrakte sfæren, og gjør dem ekte i den eksistensielle sfæren rundt oss? Mennesket eksisterer og har sin essens (å være et fornuftig dyr, skal vi tro Aristoteles), men man kan også se for seg et vesen som ikke eksisterer, eksempelvis en enhjørning. En enhjørning har også en essens (f.eks. kan den sies å være en hestelignende skapning med horn på hodet), men helt uten å faktisk eksistere! Eksistens ligger altså på ingen måte *iboende* essensen. Forestillingen om at essens nødvendigvis må være ontologisk primært, førte mange av Aquinas' forgjengere til å hevde at eksistens kun var en aksidentell egenskap ved hver eksisterende substans (Gilson 1957, 37). At predikatet «eksistens» hos Gud derved skal være en aksidens, slår oss som åpenbart problematisk. Det er derfor Aquinas hevdet at det snarere er eksistens som *må* ha ontologisk forrang, og at dette er tett knyttet til Gud og hans eksistens. Gilson peker på at Gud i Aquinas' filosofi ikke er en uforanderlig essens eller substans, men selve værensakten (eller på engelsk: *the act-of-being*); Gud er det vesenet som tar essenser og gjør dem ekte – realiserer dem – i den eksistensielle sfæren (Gilson 1957, 34). Her er det sentralt å forstå *handlingen* som ligger i Aquinas' forståelse av Gud, altså at Gud ikke er en uforanderlig substans som virkeligheten later ut til stråle ut av, men at Gud er den *rene akt* som i sin værensakt har skapt virkeligheten. Betydningen av dette kan imidlertid være noe vanskelig å fatte ved første øyekast, men det vil særlig bli sentralt når vi senere skal se på bevisene.

Denne ontologiske uenigheten om forrang fører oss videre til et avgjørende skille i metoden de ulike filosofene bruker i søken etter Gud. For Anselm og Augustin – som var sterkt påvirkede av Platon – er Gud noe du kan kontemplere deg fram til alene. Sagt annerledes, kan man ifølge Anselm og Augustin sette den ytre virkelighet til side, til fordel for å søke Gud ene og alene i tankene. Som Anselm skriver i *Proslogion*: «Enter the private chamber of your mind, shut out everything except God and whatever may help you to search for him» (Anselm 1996, 245). Dette er fordi Anselm forstår Gud som essens, og følgelig mener at Gud befinner seg klarere i den tenkbare sfæren enn i den ytre og fysiske sfæren; da sinnet også soleklart befinner seg i den tenkbare sfæren, må vi søke etter Gud her. Aquinas' forgjengere var derfor mer opptatt av

å *kjenne* Guds eksistens enn å formulere et konkret *bevis*. For Anselm er Guds essens nærmest noe du kan *gjenerindre* deg til i platonisk stil; å lete etter et bevis for Gud ute i den sansbare verden, blir en omvei når man opererer med en ontologi der sjelen og det tenkelige allerede er nærmere Gud enn den fysiske verden. Problemet slik Aquinas ser det, derimot, blir at dersom vi bare søker Gud i det tenkbare eller *det konseptuelle*, så har vi ingen måte å forklare Guds eksistensielle kvalitet på. Det er altså på grunnlag av denne ontologiske uenigheten om eksistens og essens at Aquinas som kjent avkrefter Anselms *a priori* ontologiske gudsbevis, og mener vi heller må se etter et bevis for Gud *a posteriori* – ute i virkeligheten som omgir oss, gjennom erfaringen. Følgelig har altså virkeligheten en annen valør hos Aquinas enn hos hans platonske forgjengere. Der den fysiske virkeligheten i platonismen er en lavere utstråling av Det ene, som via sansene bedrar sinnet og leder oss vekk fra det klare og det gode, blir den fysiske virkeligheten hos Aquinas og Aristoteles presentert som harmonisk og nøye designet av en tilgrunnliggende, intellektuell skaper.

Thomas Aquinas' gudsbevis

Thomas Aquinas' gudsbevis består av fem deler, eller fem *veier*. Dette vil naturligvis føre til noen formelle spørsmål rundt beviset: Har vi her å gjøre med fem *individuelle* bevis? Er bevisene avhengig av hverandre, eller er hvert enkeltbevis tilstrekkelig alene? Dette er spørsmål de lærde strider om, men Gilson, som jeg skal fortsette å lene meg på i denne teksten, peker på at hver enkelt vei alene er tilstrekkelig for å bevise Guds eksistens, men at hver vei samtidig peker ut nye sider og detaljer av hva det vil si at Gud eksisterer (Gilson 1957, 67).

Aquinas' bevis bygger naturligvis på hans metafysikk. I første bevis kommer jeg derfor til å gå langt mer grundig til verks for å forklare metafysikken som ligger til grunn, enn i de fire neste bevisene. Dette er fordi mange av de metafysiske prinsippene som brukes i det første beviset, også tas i bruk i resten av bevisene, og prinsippenes funksjoner behøver derfor ikke å forklares igjen. Det er også verdt å nevne, av hensyn til redelighet og transparens, at jeg henter alle bevisene fra Aquinas' verk *Summa Theologica* del 1, spørsmål 2, artikkel 3.

Første bevis: Bevegelse

Aquinas presenterer det første beviset som følger: Sansene våre forteller oss at det er bevegelse i verden. Hva enn som er i bevegelse, er satt i bevegelse av noe annet enn seg selv. Ingenting kan bli satt i bevegelse uten å være i *potensiell be-*

vegelse av det det blir beveget av, og ingenting beveger seg uten å være i *aktualisert bevegelse*. For det å bevege en ting er å ta den fra *potensiell bevegelse* til *aktualisert bevegelse*, og ingenting kan bli aktualisert uten at det blir aktualisert av noe som allerede er i *akt*. Det er umulig for noe å være *potensielt* og *aktualisert* samtidig (f.eks. potensielt og aktuelt varmt samtidig – da er det bare aktuelt varmt). Så ingenting kan være både *den som beveger* og *den som blir beveget*, altså at noe beveger seg selv av egen kraft. Følgelig er alt beveget av noe annet enn seg selv. Denne sekvensen med *bevegere* og *bevegede* kan ikke gå uendelig tilbake, og vi må derfor slutte oss til en første *ubeveget beveger*, som altså er Gud. Det er verdt å nevne at Gud ikke bare er en ubeveget beveger, men mer nøyaktig den uaktualiserte aktør, eller at Gud er *ren akt* – han er helt uten *potens*.

Aquinas har selv hentet beviset fra Aristoteles, og det er derfor instruktivt å redegjøre for typiske trekk ved den aristotelisk-thomistiske metafysikk. Det er særlig to grunnleggende ting som først må bli bevist før selve beviset kan bli ansett som gyldig, nemlig premissene om at (1) alt er beveget av noe annet enn seg selv, og (2) at vi ikke kan ha en uendelig rekke med bevegere. Disse premissene blir bare demonstrert på et overfladisk nivå i Aquinas' bevis, og vi må derfor se til Aristoteles' verk *Fysikken* for å utdype det.

For premiss (1) kan vi finne tre demonstrasjoner hos Aristoteles. Første demonstrasjon lager en hypotese om hva en ting som kan bevege seg selv, ville sett ut som, og viser at dette ville vært umulig. For at noe skal kunne bevege seg selv, må den ha bevegelsen iboende seg selv (får ikke bevegelsen utenfra), bevegelsen må angå *hele* tingen umiddelbart (ikke «dyttet» av f.eks. en av dens deler), og den må være satt sammen av deler (alle ting som beveger seg har deler, ifølge Aristoteles). Likevel følger det at dersom én av delene til denne tingen skulle slutte å bevege seg, må altså *hele* tingen slutte å bevege seg. Men dette er motstridende, for det betyr at dens mobilitet og hvile er avhengig av én del, og ikke det hele, som vi først påsto at den skulle være (*Fysikken* VII 1). I neste demonstrasjon viser Aristoteles at jo nærmere vi undersøker en type bevegelse, jo klarere ser vi at bevegelsen ikke stammer fra selve tingen som beveger seg, men at den kommer utenfra: Hvis noe er beveget av *aksidens*, er det ikke beveget av seg selv. Videre, hvis noe er beveget gjennom *tvang*, så er det heller ikke beveget av seg selv. Dernest er også det som er beveget av *naturen* (f.eks. min *menneskelige natur* som skaper bevegelse i kropp og sinn), heller ikke beveget av seg selv. Vi finner altså ingen type bevegelse som stammer fra den bevogende tingen selv. Bevegelsen viser seg alltid å til slutt

komme utenfra (*Fysikken* VIII 4). Siste demonstrasjon er allerede tydelig implisert i Aquinas' bevis, og trenger ikke mye forklaring: én ting ikke kan være i potens og i akt – i bevegelse – samtidig (*Fysikken* VIII 5). Med dette kan vi si at første premiss er bevist.

Når vi nå skal bevise premiss (2), finner vi to demonstrasjoner hos Aristoteles. Første demonstrasjon går ut på at en uendelig sekvens umulig kan overleve på de endelige tingene sekvensen består av. Aristoteles hevder at endelige legemer kun kan bevege seg på endelig tid, hvilket vi aldri kan få en uendelig sekvens ut av (*Fysikken* VI 7, VII 1). Andre demonstrasjon er nokså intuitiv. Dersom vi hadde hatt en uendelig sekvens, må vi spørre oss selv hvor den får sitt «første dytt» fra. Men siden den er uendelig, vil vi aldri komme fram til et slikt «første dytt». Sekvensen har derfor ingen kilde som har satt i gang det hele (*Fysikken* VIII 5). Med dette kan vi si at andre premiss også er bevist.

Utover den aristotelisk-thomistiske metafysikken som ligger i bunn, peker Gilson på at denne sekvensen av bevegelse også nødvendigvis er *hierarkisk*. Jo lenger bak vi går i bevegelsesårsakene, jo mer perfekte og mektige blir årsakene, helt til vi til slutt ender opp hos Gud. Det trengs altså et allmechtig vesen i starten, et vesen som er tilstrekkelig nok til å skape rekken. I det thomistiske bildet kan eksempelvis ikke menneskets natur bli satt i bevegelse av enklere legemer eller entiteter (Gilson 1957, 65). Et eller annet som er overlegent menneskets natur må aktualisere det og ligge som en årsak bak.

Et umiddelbart og viktig spørsmål vi nå må stille oss, er hvordan kan vi vite at guden dette beviset peker ut, er den klassisk monoteistiske guden som Thomas Aquinas og de kristne prøver å bevise. Altså at det er én gud som er allmechtig og allvitende. For hvis beviset ikke tilstrekkelig peker ut denne guden, mister beviset mye av sin religiøse hensikt og kraft. Er det f.eks. mulig å se for seg at det kan være ikke bare én uaktualisert aktualiserer i starten av sekvensen, men muligens to eller flere? Åpner det i så fall opp for en polyteisme Aquinas' øvrige tenkning ikke er kompatibel med?

Den katolske filosofen Edward Feser hevder dette ikke er tilfelle. Først av alt, hvis det skulle vært mer enn én uaktualisert aktualiserer, ville dette ført til at det måtte være et eller annet som skiller den ene fra den andre. Hvis det ikke er en slik differensierende egenskap, har vi følgelig ikke to av dem, men bare én. Dersom det er noe som skiller den ene fra den andre, impliserer dette at en av dem mangler noe den andre har, altså at den har et eller annet uaktualisert potensiale. Ergo ville den altså ikke oppfylt gudskriteriet om å være en uaktualisert aktualiserer (Feser 2017,

36). Videre må denne guden være allmektig og allvitende. Allmektig fordi den har aktualisert alle tenkelige potensialer, og allvitende fordi alt det skapte ligger innenfor gudens rekkevidde (Feser 2017, 37).

Feser trekker også inn et interessant spørsmål der de lærde strides: Er Gud innenfor eller utenfor tid? Feser konkluderer selv, med Aquinas' gudsbevis *in mente*, at Gud må være utenfor tid. For dersom Gud er innenfor tid, ville han være objekt for den endringen tidens flyt skaper, noe som derved ville implisert at han har et uaktualisert potensiale (Feser 2017, 36). Den britiske filosofen Antony Flew sier seg også enig i dette, men da på grunnlag av Einsteins relativitetsteori. I monoteisme er det stor enighet om at Gud befinner seg utenfor rommet, og dersom vi trekker inn Einsteins relativitetsteori, innebærer dette at alt som er i rom, også er i tid. Følgelig er det en umulighet at Gud kan være i tid uten å være i rom og (Flew 2007, 151–2). Den amerikanske filosofen Richard Swinburne mener imidlertid at dette ville være motstridende med tanken om at Gud er allvitende. Hvis Gud ikke var til stede i året 1789, vet han da noe om den franske revolusjonen? Hvis ikke, er ikke Gud allvitende. Swinburne mener altså – kontra Flew og Feser – at Gud må befinne seg fullstendig til stede i hvert av tidens øyeblikk; Gud må være allestedsnærværende temporalt og spatialt (Swinburne 2010, 10). Likevel bygger ikke Swinburne på thomistisk filosofi, så at han trekker andre slutninger, er lite overraskende.

Andre bevis: Virkning og årsak

Neste beviset er temmelig likt det forrige, men vi skal også se hvordan det skiller seg fra det forrige og gir et nytt perspektiv på saken. Aquinas presenterer beviset som følger: Sansene våre forteller oss at det finnes virkningsårsaker. Det ser ikke ut til å være noe som er sin egen årsak. Dette later også til å være umulig, for hvis noe er sin egen årsak, må det eksistere *før* seg selv, som åpenbart er umulig. Likevel har vi sett at det er umulig å ha en uendelig sekvens av virkningsårsaker. Vi må derfor ha én første virkningsårsak, som altså er Gud.

Når vi nå ser denne slående likheten, er det instruktivt å spørre hva forskjellen egentlig er: Hva er det dette beviset retter søkelyset mot, som det første ikke gjorde? Gilson peker på de ulike aspektene hvert av bevisene legger vekt på. Forrige bevis la åpenbart vekt på bevegelse, men her er det snakk om virkningsårsaken til alt. Altså, Gud er ikke bare årsaken til bevegelse, men også den generelle årsaken til *væren*; dersom Gud bare skulle vært årsak til bevegelse, er ikke dette tilstrekkelig for å forklare hvordan han også er årsaken til væren samt alle eksisterende vesener (Gilson 1957, 67).

For å belyse dette beviset, kan vi kontrastere det med David Humes velkjente forståelse av årsak og virkning. Ifølge Hume er nemlig kausalitet – at hver årsak har sin virkning – langt mindre nødvendig og åpenbart enn det vi mennesker tror det er. Vi kan lett se for oss hvordan en kausal rekke vil se ut, men dette er ikke fordi det er noe nødvendig forbindelse mellom årsak og virkning. Det er snarere på grunn av det Hume kaller «custom and habit»: det har simpelthen blitt en vane for oss at virkninger følger årsaker. Ifølge Hume er det ingen nødvendig forbindelse mellom årsak og virkning, da denne nødvendigheten kun er noe vi projiserer over på verden fra vårt eget sinn. Vi merker en nødvendig sammenheng mellom tanken om å bevege kroppen (årsaken), og å faktisk bevege kroppen (virkning), derfor tror vi at den samme forbindelsen også eksisterer reelt ute i verden. Men denne nødvendigheten finnes ikke i noe utenfor oss. Skulle den imidlertid ha gjort det, ville vi ikke hatt noen måte å erkjenne den på – hverken sansene eller intellektet kan gripe den (Morris 2022). Med andre ord har vi ikke noe fornuftig grunnlag å basere kausalitet på, utover hvordan vi erfarer den. Å motbevise dette, samt vise at årsak og virkning faktisk forekommer med en nødvendig forbindelse slik Aquinas lener seg på, vil være avgjørende for å demonstrere at beviset er gyldig. Flew har selv prøvd å motbevise Humes kausalitets skeptisisme, ved å blant annet påpeke at Hume begikk en performativ selvmotsigelse i og med at han ikke levde livet sitt som om kausalitet ikke var ekte, og at han i andre verk ser ut til å operere med et forholdsvis ordinært kausalitetsbegrep (Flew 2007, 58). Flews innvending forblir likevel *ad hominem*. Det adresserer ingen sider ved selve *argumentet* til Hume. Hvordan Hume selv levde, er fullstendig irrelevant for argumentet. Feser peker på at det er noe ironisk over at David Hume som empiriker var så skeptisk til kausalitet, da sansene våre så åpenbart ser ut til å fortelle oss at kausalitet er ekte (Feser 2017, 42). Likevel er dette også et tomt *ad hominem*-forsøk på å avvise poenget. Om Hume var empiriker eller ikke, har lite å si når argumentet alene er så sterkt. Personlig kan jeg bare komme fram til et slags kompromiss: Vi kan riktignok ikke bevise at det er en nødvendig sammenheng mellom årsak og virkning, men vi kan heller ikke bevise at det *ikke* er det. Likevel er ikke dette særlig fruktbart heller. Det er fristende å nevne at Immanuel Kant kom med en ganske populær løsning på Humes kritikk av kausalitet, men å ta for oss den ville vært lite fruktbart da Kants filosofi ellers er svært lite kompatibelt med både Thomas Aquinas og Aristoteles' metafysikk.

Tredje bevis: Kontingens og nødvendighet

Neste bevis går som følger: Noen ting er kontingente (de blir til og deretter tilintetgjøres). Det er umulig at alt er kontingent, fordi når noe er kontingent, finnes det et tidspunkt der det ikke eksisterer – og hvis alt er kontingent, må det følgelig finnes et tidspunkt der ingenting fantes. Men hvis det var et punkt der det ikke fantes noe, hvordan har det seg da at det finnes noe nå? Det må følgelig, siden det eksisterer noe nå, være et eller annet *nødvendig*. Det er mulig å få ens nødvendighet utenfra en selv, men som vi har sett kan vi heller ikke ha en uendelig rekke med nødvendige vesener eller entiteter. Det må derfor være et eller annet i starten av sekvensen som er nødvendig i seg selv, som ikke har fått det utenfra, og dette er det vi kaller Gud.

Vi ser at det tredje beviset følger samme mønster som de to forhenstående: Denne grunnleggende bestanddelen av virkeligheten kan ikke ha en uendelig sekvens, og må følgelig stamme fra Gud. Premissene her kan likevel slå oss som mindre intuitive, og mange har pekt på et mulig logisk hull. Bare fordi alle ting (i en verden der alt er kontingent) vil ha et tidspunkt der de ikke eksisterer, følger det ikke derved at det finnes et tidspunkt der *ingenting* eksisterer (Feser 2009, 93). Det kan eksempelvis være et univers med bare kontingente ting der de eksisterer etter hverandre, med litt overlapp, slik at det aldri er et tidspunkt der ingenting eksisterer.

Feser avkrefter imidlertid at Aquinas har begått en slik feil, og hevder argumentet heller handler om at dersom vi er gitt uendelig tid, må vi til slutt få dette resultatet (Feser 2009, 94). Likevel er ikke Fesers poeng særlig overbevisende, da det nesten ser ut til å lene seg mer på sannsynlighet (sannsynligheten for at de kontingente tingene eventuelt tilintetgjøres er så høy at vi kan slå fast at slik er det) enn metafysiske prinsipper.

Beviset kan ellers se ut til å ha litt historisk signifikans, all den tid det kan minne om en slags proto-modallogikk, som de seneste tiårene har blitt svært populært innenfor analytisk filosofi. I vår tid har vi for eksempel den amerikanske filosofen Alvin Plantinga, som selv har skapt et gudsbevis, som lener seg på slike logiske konsepter.

Fjerde bevis: Grader av væren

Neste bevis skiller seg fra de andre. Det går som følger: Vi aner ting som er mer eller mindre godt, sant eller edelt. Det må altså være noe som er mest sant, mest edelt, og ikke minst noe som er størst i væren – for det som er mest sant, er størst i væren (ifølge Aristoteles). Det som er størst i sitt henseende, er årsaken til alt i dette henseende. Det må derfor være noe som er årsaken til væren, godhet og

andre perfektjoner av ting. Dette er, ifølge Aquinas, Gud.

Beviset er slående da dets objekt er av en helt annen natur enn de tidligere bevisene. De tidligere bevisene har tatt for seg fenomener som er åpenbart for det blotte øye – fysiske fenomener vi alle kan se –, men her ser vi ut til å skifte kurs, i retning av det mer abstrakte. Likevel handler ikke dette om at Aquinas her prøver å bevise Gud gjennom det konseptuelle, men snarere at hva som kan sies å være «sansbart», er noe annet i thomismen enn hva vi i moderne tid pleier å tenke. Gilson poengterer at det i thomismen ikke bare er stoffet/materien som er erkjennbart for sansene. Dette vil på ingen måte gi mening i et thomistisk rammeverk, da det er nettopp (den mer abstrakte) formen som gjør substanser forståelig for mennesket (Gilson 1957, 73–4). Aquinas befinner seg altså fortsatt i den sansbare sfæren. I enden er det Gud som er værensakten som gir stoffet sin form og gjør verden forståelig for mennesket; Gud er den største graden av – samt opphavet til – all væren.

Femte bevis: Teleologi

Femte og siste bevis går som følger: Vi ser at ting som mangler kunnskap, altså naturlige legemer (planter, enkle organismer, etc.), er rettet mot et mål eller en hensikt (gresk: *telos*). De gjør ting som er best for dem (f.eks. vokser planter slik at de får optimalt med sollys og gode røtter – vi ser altså en *harmon*i). Disse tingene har ikke kunnskap, og målrettetheten deres må derfor stamme fra noe annet enn dem selv. Det må altså være et intelligent vesen som retter disse skapningene mot dette målet.

Naturen er ifølge Aquinas teleologisk innrettet. Her må vi igjen huske at Aquinas forstår formen på lik linje med alt annet sansbart: Når naturen har en harmonisk form, må denne formen ha en årsak som også er harmonisk; å si at harmonien man ser i naturen er tilfeldig, blir for Aquinas det samme som å si at det finnes en virkning uten en årsak (Gilson 1957, 75).

En kjent innvending mot dette beviset er hva vitenskapen har vist oss etter Aquinas' tid: Darwin har i stor grad bevist at det er naturlig seleksjon og mutering som gjør at naturen forekommer som planlagt og harmonisk. Ifølge moderne evolusjonsbiologer er naturen grunnleggende sett mekanisk – den ser bare ut til, gir bare skinn av, å være teleologisk. Likevel ville det være en feiltolkning å si at dette avkrefter Aquinas' tanker og andre designargumenter (som William Paleys), fordi det gir oss bare et nytt spørsmål: Hvordan forklarer vi at evolusjon finner sted? De sentrale byggeklossene i evolusjon (DNA og RNA) skiller seg nemlig ut fra all annen død materie vi kjenner: de har

en evne til å kopiere seg selv. Flere filosofer, deriblant tidligere nevnte Antony Flew, slår fast at vitenskapen ikke er tilstrekkelig for å forklare DNA, og at det derfor må være en intelligent skaper som står bak (Flew 2007, 123). Vi finner ingen naturlov som med tvingende nødvendighet skaper DNA og videre det målrettede (teleologiske) livet mennesker, dyr og planter har (Flew 2007, 131).

Likevel er det verdt å nevne at Flews gudsforståelse er vesensforskjellig fra Aquinas' gudsforståelse. Der Aquinas slår fast at Gud må eksistere nettopp fordi verden har en harmonisk natur vi mennesker klarer å fatte, og som leder oss henimot en skaper (som alle hans bevis peker mot), slår Flew fast at Gud må eksistere nettopp fordi vi *ikke* klarer å forklare visse fenomener i naturen (nemlig DNA og livets tilblivelse).

Konklusjon

Nå som vi har presentert samtlige av Aquinas' fem veier, kan vi vurdere beviset i sin helhet, samt sammenligne det nøyere med andre gudsbevis. En ting som er slående, er hvor metafysisk intrikate bevisene og diskursen rundt dem kan bli. Man kan tilsynelatende gå fram og tilbake i det uendelige på hvorvidt Aquinas' premisser og konklusjoner er gyldige (noe mange akademikere for så vidt gjør). Vi sitter da igjen med spørsmålet: Er dette noe den enkelte troende skal gjøre? Vil det virkelig lede folk til å tro på Gud, eller havner man heller opp i en uendelig diskurs om metafysiske detaljer? Det er blant annet slike spørsmål Blaise Pascal har *in mente* når han skriver i *Pensées*: «If there is no God, he is infinitely beyond our comprehension. [...] We are thus incapable of knowing either what he is or if he is. [...] Who then will blame Christians for not being able to provide reasons for their belief, since they profess a religion which they cannot provide a rational basis?» (Pascal 1996, 257). Vi vil altså, ifølge Pascal, aldri kunne slutte oss til eksistensen av Gud gjennom et slikt bevis som Aquinas tar for seg. Pascals begrunnelse for å likevel være troende, er derfor radikalt annerledes: Hvis Gud finnes, har du alt å vinne ved å tro på ham, men dersom Gud ikke finnes, taper du ingenting på å leve et dydig liv der du har fulgt Guds ord (Pascal 1996, 258).

Å tro på Gud utelukkende på grunn av de instrumentelle godene som følger med, blir imidlertid en diskusjon for en annen tekst. Likevel er det kanskje nettopp et slikt steg vi må ta, dersom vi virkelig ønsker å kjenne Gud. Her kommer vi tilbake til Anselm og Augustin, som la vekt på at man ikke skal forstå for deretter å tro, altså komme fram til Gud i fornuften for deretter å slutte seg til ham i tro. Troen skal komme først – gjerne i en erkjennelse av at

man ikke klarer å forstå verden uten Gud –, og deretter kan man se at forståelsen kommer (Anselm 1996, 246). Det er for så vidt relevant å trekke fram at Aquinas var troende hele sitt liv, og at han (så langt vi vet) ikke lente sin personlige tro på gudsbevisene. Bevisene var hovedsakelig filosofiske og skolastiske øvelser, som også skulle vekke interesse for ikke-kristne, da særlig versjonen man finner i bevisene i *Summa Contra Gentiles*. At Aquinas derfor ikke lagde bevisene med henblikk på en intellektuell diskurs, er et fullt plausibelt alternativ.

LITTERATUR

- Anselm of Canterbury. 1996. «The Existence of God: Anselm of Canterbury, *Proslogion*». I *Western Philosophy. An Anthology* (red.: J. Cottingham): 244–247. Blackwell Publishers.
- Blaise Pascal. 1996. «The Wager: Blaise Pascal, *Pensées*». I *Western Philosophy. An Anthology* (red.: J. Cottingham): 256–259. Blackwell Publishers.
- Flew, A. 2007. *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, 1. utgave. HarperCollins.
- Feser, E. 2009. *Aquinas: A Beginners Guide*. One World Publication.
- Feser, E. 2017. *Five Proofs of the Existence of God*, 1. utgave. Ignatius Press.
- Gilson, E. 1957. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Victor Gollancz LTD.
- Morris, E. 2022. «David Hume». I *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (red.: Edward N. Zalta). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/hume/#IdeNecCon>, lastet ned 29.11.2022.
- Swinburne, R. 2010. *Is there a God?* Oxford University Press.
- Thomas Aquinas. 1996. «The Five Proofs of God: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*». I *Western Philosophy. An Anthology* (red.: J. Cottingham): 249–250. Blackwell Publishers.
- Thomas Aquinas. 1981. *Summa Theologica*. Sheed & Ward.

NOTER

- 1 «Det ene» gir åpenbart større assosiasjoner til nyplatonikere å la Plotin enn til den opprinnelige filosofien til Platon. Likevel velger jeg konsekvent å bruke dette uttrykket (selv når det hovedsakelig refererer til Platon) fordi det klarere illustrerer poenget i teksten. Man kan alternativt lese det som «Det godes idé» (som er mer i tråd med Platons egen filosofi), og poenget forblir det samme.

TEOLOGIENS METAFYSISKE NATUR

INTERVJU MED TORSTEIN TOLLEFSEN

Av Ali Jones Alkazemi & Simond Nordberg

Illustrasjon av Cornelius Nordberg & Simon Nordberg

Torstein Theodor Tollefsen er professor i filosofi ved Universitetet i Oslo. Han har fordypet seg i ikoner og senantikk kristen tenkning, spesielt Maximos Bekjenneren. I 2000 forsvarte han doktoravhandlingen sin *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, som ble trykket som bok med samme tittel i 2008 (Oxford University Press). Han har også nylig sendt inn sin andre kommende bok om Maximos Bekjenneren til forlaget Brepols. Utover dette har han skrevet *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (2012) og *St Theodore the Studite's Defence of the Icons. Theology and Philosophy in Ninth-Century Byzantium* (2018), samt redigert *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (2019) og *Love: Ancient Perspectives* (2021). Tollefsens fokus på kristen tenkning gjør at han også er respektert og anerkjent innen religionsfag og teologi på verdensbasis, og i anledning dette nummeret har vi samtalt med ham om hvordan han oppfatter relasjonen mellom teologi og filosofi. Tollefsen fullfører også sitt siste år med undervisning ved universitetet før han pensjonerer seg, og vi har derfor også spurt om hvordan han reflekterer over sin lange karriere ved universitetet.

Ettersom det er siste gang du underviser i religionsfilosofi, ville vi spørre om hva som har vært den røde tråden gjennom karrieren din, og hva du tenker at arbeidet har gått ut på.

I utgangspunktet tenkte jeg fra en teistisk synsvinkel og var interessert i metafysikk. Jeg har nemlig alltid vært troende, så det var rimelig for meg å gå denne retningen, og nå har jeg syslet med dette i nesten 50 år. Jeg har alltid befunnet meg i spenningen mellom teologi og filosofi, og da er det nærliggende å tenke at det er om å gjøre å finne klare grenser mellom det ene og det andre, samt å ha klare definisjoner på ting. Det er nå mange ting som bør defineres i dette terrenget, slik som teologi, filosofi, tro og viten, tro og tanke. Jeg har i grunnen aldri funnet meg tilfreds med noen enkel oppfatning om hvordan disse forholdene bør forstås. På en måte synes jeg det har vært greit, for hadde jeg frenetisk vært ute etter å definere grensene, ville jeg nok ha blokkert muligheten til å se nye ting underveis. For meg har det vært vanskelig å se den klare grensen mellom teologi og filosofi. Det kan være fordi at jeg i stor grad har arbeidet med senantikken kristne tenkning, og den er jo veldig annerledes enn det man forbinder med kristen tenkning her i landet, hvis man overhodet forbinder noe med kristen tenkning. Nå virker det som at man altfor ofte forbinder kristendommen med idioti, og religion generelt med tull. Den senantikke kristendommen er jo veldig intellektuell i forhold til bildet man har av den her i landet.

Så grensen mellom teologi og filosofi er vanskelig å finne, derimot var mange av de tenkerne



jeg har vært opptatt av heller interessert i å forsøke å formulere det som for deres tid var kontroversielle trosspørsmål i et språk som gradvis ble mer og mer filosofisk fra 300-tallet og frem til 800-tallet.

Kan man si, sånn overordnet, at det du har behandlet er forholdet mellom filosofi og teologi, og hvorvidt det er en forskjell mellom dem? Er det noe skille i det hele tatt, slik du ser det?

Ja, for arbeidet mitt har gått ut på å forstå, fra en filosofisk synsvinkel, hva disse personene jeg har vært interessert i har tenkt. Og det betyr at jeg i liten grad har vært opptatt av om «er dette er filosofi?» eller «er dette teologi?», «er dette tro» eller «er dette viten?» – fordi det er en svært moderne konstruksjon akkurat det der. Selve problematikken rundt disse skillene dukker opp i skolastikken, for eksempel i Thomas Aquinas *Summa Theologiae*, første spørsmål, som handler om kristen teologi. Men i det førskolastiske materialet som jeg driver med, er ikke dette tematisert på noen som helst måte.

Ordet «teologi» vekker så mange assosiasjoner, og jeg tror ikke at de som først melder seg her i landet er helt dekkende for hva jeg driver med. For det vi kaller for «metafysikk», kaller Aristoteles for «teologi». For meg handler dette om å forstå hva Gud er, og hvis vi antar at verden er skapt av Gud, så handler det om hvordan vi kan forstå denne skapelsen og hvordan prinsippene i Guds intellekt er avgjørende for den orden vi kan erfare.

Du er jo filosof og ikke teolog, og selv om det kanskje er feil å hevde at teologien ikke er vitenskapelig, så anses jo filosofen historisk sett for å være teologiens og mystikkens vitenskapelige motstykke, som en sekularisert form for tenkning, i motsetning til en mer teosentrisk tenkemåte. Og da kan man kanskje tenke at det er noe unikt ved det filosofiske? For du har jo tross alt tatt et valg om å bli filosof fremfor teolog?

Ja, det har jeg. Det var naturlig å bli det – å gå den veien. Nå må jeg plumpe ut i en del ting som jeg vet at kanskje ikke er så behagelig å si i konteksten av dette instituttet. Jeg har vært her i veldig mange år. Det har vært ganske pluralistisk i den forstand at man har kunnet drive med hva man vil, så lenge man driver med seriøse saker. Folk har visst hvor jeg har befunnet meg, og det har ikke vært noe plagsomt det. Men instituttet har ikke akkurat

vært et sted som har invitert til åpenhet omkring de tingene jeg driver med, det har det ikke. Likevel har det gjennom ganske mange publikasjoner på gode internasjonale forlag vist seg at jeg gjør en jobb for dette instituttet.

Så for å plumpe ut i det: Man sier jo gjerne at filosofi er kjærlighet til visdom, som er en floskel man begynner med når man skal snakke til en skoleklasse og forklare hva filosofi er, hvilket man jo ikke helt klarer. Men for meg er spørsmålet: Hvis filosofien er kjærlighet til visdom, hva er da visdom? Jo, fra min teistiske innfallsvinkel er visdommen en person, nemlig Jesus Kristus, som da inneholder i seg selv alle prinsippene for verdensordenen; når jeg sier at jeg er interessert i metafysikk, så er jeg interessert i å forstå hvordan, fra en slik synsvinkel, virkeligheten metafysisk sett er konstituert.

Du nevner at Kristus utgjør metafisikkens kjerne, og da kan vi spørre litt om Maximus Bekjenneren, som arbeidet ditt hovedsakelig har gått ut på å tolke. Han er jo ikke så kjent, og derfor lurte vi på om du har lyst til å si noe om hva som er sentralt i hans tenkning og hva som gjør han viktig.

Ja, jeg begynte å interessere meg for filosofi fordi jeg hadde en slags oppfatning av at hvis jeg skal forstå livet på en meningsfull måte, så må jeg forholde meg til de mest grunnleggende realitetene i virkeligheten. Du kan si at det er en slags metafysisk drift som var der fra begynnelsen. Dette sa jeg ikke til så veldig mange, men det var drivkraften. Det å være lykkelig var ikke så interessant, og det synes jeg ikke er så interessant nå heller. Men jeg tenkte og tenker at erfaringen av å stå i forhold til en slags grunnleggende realitet, er viktig. Vi mennesker er forskjellige, og min *habitus* har nok vært at jeg har alltid hatt et veldig nært forhold til naturopplevelsen, naturerfaringen. Erfaringen av naturen er nærmest at den på sett og vis «snakker» til meg. For en stund siden fortalte noen meg: «Vet du hva Vetlesen har gjort i det siste? Han har blitt *panpsykist!*», som om det var en slags katastrofe. Jeg er ikke panpsykist, men jeg har alltid opplevd naturen som et «nærvær» av en spesiell art, og denne fornemmelsen har på en måte vokst seg sterkere med årene. Det er en slags erfaring av at det er et tynt skall mellom oss og en annen realitet som man kan si er det fundamentale, og som bærer denne sansbare virkeligheten.

Ok, så begynte jeg da å lese en del greske kirkefedre. Jeg leste faktisk igjennom ganske mange i oversettelse. Og så fant jeg denne Maximos Bekjenneren. Det var veldig fascinerende, og jo mer jeg gravde meg ned i hans tekster, desto mer så jeg at dette her var et slags metafysisk system, et system av prinsipper som ligger bakenfor konstitueringen av den synlige materielle virkeligheten. Og med ett eneste sentrum i Gud, og i Kristus, som du da kan si er knutepunktet for alle de prinsippene som kosmos er konstituert utfra. Dette fant jeg veldig fascinerende. Jeg har ikke funnet noen annen tenker i gresk-kristen eller latinsk tradisjon som har noe tilsvarende. Det måtte vel være den latinske forfatteren Johannes Scotus Eriugena. Han kunne jo lese gresk, så han oversatte noe av Gregor av Nyssa og Maximos Bekjenneren til latin. Og disse to hadde en sterk påvirkning på hans tenkning. Jeg har ikke jobbet noe med ham, men jeg har lest noe av ham i et middelalder-seminar jeg har holdt gående i omkring 30 år.

Du snakket om kosmos og prinsippene, så vi lurte på hva det vil si å forklare noe metafysisk? Vil det si å identifisere et prinsipp og redusere all pluralitet til dette prinsippet?

Det er vel litt slik. La meg nevne åpningsordene i Johannesevangeliet: I begynnelsen var Ordet – på gresk *logos* – og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Hele den senantikke, kristne litteraturen bruker ordet *logos* for å betegne Kristus. Og for Maximos fører dette til at han assosierer den ene *Logos* med de mange *logoi*, som er flertall av «logos». De mange er omfattet av den ene *Logos* og de gjenspeiler aspekter ved den ene. Og disse mange *logoi* er de guddommelige prinsippene som konstituerer individer, arter og klasser i det totale kosmos. Alt som er, blir da en gjenspeiling av Gud/Logos. Ikke slik at Gud gjør seg selv immanent, men slik at Gud/Logos lar seg *avspeile* i det materielle. Dette appellerer til min sans for naturen, fordi det gjør at når jeg erfarer gjenstander i naturen, som jeg synes er inntrykksfulle, så er det at de skulle være gjenspeilinger av Gud/Logos en veldig fascinerende tanke og erfaring.

Du nevnte også at Jesus var knutepunktet, på hvilken måte da?

Vel, fordi han er den ene som mangfoldet av *logoi* hører til i. Han er den ene Logos som lar de mange *logoi* bli manifestert og dermed gjenspeilet i skapelsen.

Han er Gud, og han er, kan du si, ifølge senantikk kristen tenkning, den ved hvem verden er skapt. Hvis man tenker på den nikenske trosbekjennelsen, så heter det at *Vi tror på én Gud, den allmektige Fader, skaper av himmel og jord, av alt synlig og usynlig. Vi tror på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn, født av Faderen før alle tider, Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen som Faderen. Ved ham er alt blitt til. – Ved ham, ja.* Så der har vi Gud Faderen som skaper ved Kristus. Disse er likestilte, like evige og like opprinnelige. Maximos har en kontemplasjon i et skrift som heter «Kapitler om den guddommelige økonomien», i kapittel 2.1, en treenighetskontemplasjon, som er utrolig intrikat, hvor poenget er å vise at alle tre hypostasene – Faderen, Sønnen, og Den hellige ånd – er like opprinnelige. I dette skriftet gir han, i filosofisk terminologi, uttrykk for det gjensidige forholdet mellom disse og skiftningen mellom at det er ett vesen, men tre hypostasier.

Gud og Kristus synes å nevnes oftere enn Den hellige ånd. Hvilken rolle spiller den hos Maximos?

Ja, den har en viktig rolle den også. Men det mest markante hos Maximos er hvordan alt kan betraktes utfra Kristus, som det metafysiske grunnprinsippet. Jeg har kalt det en *kristosentrisk kosmologi*. Det var en term jeg innførte da jeg drev med doktoravhandlingen min. Og han som jeg hadde støtte hos da, professor Lars Thunberg i Sverige, som på det tidspunktet fortsatt var den viktigste Maximosfortolkeren etter krigen, var litt skeptisk i utgangspunktet, men så ble han mer overbevist etter hvert. Nå virker det som at denne termen, denne idéen, er etablert blant alle de som har kommet etter meg i forskningen. Det virker som at mange tar det som en selvfølge, uten at de lenger trenger å referere til meg.

Noe annet som er interessant i studiet av Maximos, er at det i lang tid var noe teologene skygget unna fordi at det ble regnet som forferdelig vanskelig. Til å begynne med, da jeg begynte med dette og var på konferanser i utlandet, spurte folk

meg hva jeg drev med: «Maximos Bekjenneren» – «oh ...» sa de da. Men etterpå, de siste 15–20 årene, har det vokst frem en *enorm* interesse for skriftene hans. Det er en god del filosofer som også har begynt å grave seg inn i det. Det er veldig fint.

Det er kanskje hovedsakelig en kristologi man finner i Maximos?

Jo, men det er jo veldig metafysisk hele greia, da. Så du må jo ha litt anlegg for metafysikk for å drive med den saken. Maximos har jo også en antropologi som er veldig interessant. Det var det Lars Thunberg skrev sin gedigne doktoravhandling om. Det var også elementer av den antropologien som Michael Frede var interessert i da han begynte å bli interessert i viljebegrepet i tidlig kristendom. Han skrev jo også noe om viljebegrepet og fri vilje hos de tidlige kirkefedrene, og han hadde kunnet gjøre mye mer hadde det ikke vært for at han så tragisk døde. Frede er jo en av de mest kjente moderne antikkfilosofene.

Nå toucher vi bare overflaten ved disse temaene, for tingene som jeg driver med, er jo ganske kompliserte og intrikate når man går inn i tekst-materialet og forsøker å fortolke og formidle det. Jeg har nettopp sendt min fjerde bok til Brepols, et forlag på kontinentet, ikke til Oxford University Press denne gangen. Dette vil bli min andre bok om Maximos.

Hva handler den om?

Den handler om mye av det samme som den første, men det er flere nye ting der, og flere «gamle» ting er utdypet. Jeg har kunnet håndtere spørsmål som har dukket opp i løpet av de over 20 årene som har gått siden doktoravhandlingen, og de snart 20 år siden den første boken. Til tross for at det er flere filosofer i terrenget nå, så er det veldig få som har skrevet noe banebrytende nytt om de metafysiske temaene.

Når du sier at det ikke er noe nytt som har skjedd i Maximos-forskningen, er du da redd for at det kanskje stilner?

Nei, jeg er ikke det. Det er mest når det gjelder metafysikken at det ikke er så mye nytt. Det virker for meg som at de fleste som skriver om Maximos,

gjentar det som allerede er sagt av for eksempel Lars Thunberg. Man gjentar de samme mønstrene når det gjelder de metafysiske strukturene med *Logos* og *logoi*, men man interesserer seg for mange andre ting, antropologi, viljebegrepet og sånt. Og en del for mystikken, da, det er ganske mye der, og for begrepene om tid og evighet.

Så det er ikke det at man ikke har noe mer å si om ham?

Nei, det er jeg helt sikker på. Det er noe jeg husker fra en Maximos-konferanse fra 1990-tallet en gang, en bitteliten konferanse i Oxford, hvor Lars Thunberg var en av de fremste deltakerne. Jeg sto med ham og kona hans ute i bakgården på det stedet vi var og tok en røyk; de røykte ganske så mye, de to. Thunberg var en fremtredende luthersk teolog, veldig respektert internasjonalt; han er død nå, han var oppi årene den gangen jeg ble kjent med ham. Så sier kona hans at «nå kan det ikke være noe mer å si om denne fyren». Lars smilte litt underfundig, for han hadde nok sine mistanker. Det har jo vært svært mye som har skjedd siden den gangen. På den forrige Oxford Patristic Conference ble det sagt at to figurer overskygget hele konferansen, nemlig Augustin og Maximos. Dette er store konferanser som hvert fjerde år samler 800–1000 deltagere fra hele verden.

Hadde Maximos påvirkning på sine samtidige og sine etterkommere?

Maximos hadde påvirkning på veldig mange som kom etter ham, men bysantinerne oppfattet ham som forferdelig komplisert. Det er en historie om Anna Komnena, datter til keiser Alexios I Komnenos. Hun skrev en bok *Alexiaden* som handler om hennes fars regjeringstid. Hun forteller at hun en dag i palasset så sin mor komme gående med en bok under armen av «filosofen og teologen Maximos». Og da hadde hun spurt moren, «Hvordan våger du å lese sånt?». For det er jo så utrolig intrikat og vanskelig, så det er tydelig at bysantinerne oppfattet Maximos som vanskelig lesning. Hvis man ser på setningene i noen av skriftene hans, så kan de til tider være uhyrlig lange. Det blir som en rebus, nesten. «Hvor er subjektet?», «Hvor er verbalet?», «Hva gjør vi med resten?». Det var en gang jeg konsulterte med Eyjólfur Emilsson

om en setning jeg syntes var veldig vanskelig, og da sa han: «Ja, hva vil du at det skal stå der, da?». Dette la jeg også merke til da jeg jobbet med den siste boka. Det finnes to forskjellige engelske oversettelser av et av de aller viktigste verkene til Maximos. Det slo meg da jeg først så på gresken, og så på oversettelsene, at oversetterne hadde hatt store problemer med å få god mening ut av den intrikate teksten. I noen tilfeller gav de opp og parafraserte en omtrentlig oversettelse. Det fantes altså ledd i enkelte greske setninger som ikke var i den ene eller andre engelske oversettelsen. Filosofisk sett var dette utilfredsstillende, fordi nyansene som gikk tapt var filosofisk interessante. Dermed måtte jeg kjempe meg gjennom teksten til en tilfredsstillende oversettelse på egenhånd, men jeg har heldigvis noen jeg kan konsultere i slike tilfeller.

Hva tenker du er verdien av å studere antikk filosofi, fremfor å bare engasjere seg med tankene og ideene selv, uavhengig av det historiske? Hva er verdien av å gå tilbake til disse gamle antikke filosofene fremfor å filosofere uavhengig av dem?

Jeg mener at tenking har en historie. Jeg tror ikke så veldig på dette om at man kan oppdage virkeligheten fra *scratch*, ved hjelp av en metode. Jeg tror at menneskelig tenkning har utviklet seg skrittvis gjennom en historie. Det betyr at vi står på skuldrene til veldig mange andre bakover, og at det er mange interessante perspektiver som kan vinnes ved å se lenger bakover i historien. Samtidig blir man oppmerksom på hvor ting begynte å endre seg fra et paradigme til et annet, for å bruke det uttrykket der, noe som jo er ganske avgjørende for hvilke sympatier og antipatier man får for ting. Jeg er fullt klar over at jeg ser ut til å være litt førmoderne. Og for min del tror jeg imidlertid det er viktig. Jeg leste en strålende artikkel her forleden fra en som har vært professor i medisinsk etikk i Texas, som tydeligvis har tyske røtter og heter Tristram Engelhardt jr. Han beskrev sin vei fra den katolske kirke til den ortodokse kirke, og det han beskrev var fryktelig interessant, fordi han gav en ganske omfattende diagnose av utviklingen i vestlig tenkning siden skolastikken, som har preget moderne katolsk teologi mye inntil annet vatikankonsil. Han mente tydeligvis at med vatikankonsilet forsvant katolisismen nesten, den desintegreerte til pluralisme, samtidig som han hevder at «den sko-

lastiske perioden», fra 1200-tallet til konsilet, er annerledes enn de første tusen år. Han tenkte at skolastisk filosofi hadde vært svært viktig for ham, men at den er en skolastisk-kristen tenkemåte, som ikke gjenspeiler de første tusen år.

Engelhardt beskriver også en utvikling som, etter hans mening, går i retning av at filosofien generelt avlaster seg fullstendig fra gudsbegrepet som en overordnet forklaring på noe. Han sier for eksempel at han godtar tanken om at Kant er ateist og at gudsbegrepet bare spiller en regulativ rolle, det er ingen realitet, og at Hegel er ateist, for der er det Filosofien, da med stor F, som overtar Guds rolle. Han hevder også at i det øyeblikket man følger denne utviklingen, åpner man for en filosofisk pluralisme som ikke gir de beste løsningene moralsk, metafysisk, vitenskapelig. Engelhardt anså derfor den ortodokse troen som mer korrekt, ettersom den fremdeles forholder seg til det som ble tenkt de første tusen årene av kristendommen, der det ikke er denne problematiske pluralismen. Jeg synes det han sier er interessant og tankevekkende.

Hvilken rolle tenker du at filosofien spiller i våre liv, til forskjell fra i teologien? Og hvilken rolle spiller filosofien i samfunnet for øvrig?

Jeg tenker at man bør være forsiktig med å hevde at filosofien er noe vi ikke trenger, eller at man kan tilnærme seg en forståelse av kristendommen uten filosofi, som mange gjør. For det er filosofien som gjør at vi kan stille kritiske spørsmål. Jeg mener at man må benytte de filosofiske ressursene man har til å tenke om blant annet teologiske temaer, enten disse er dogmatiske eller moralske. Kun da vil det fungere.

Men som situasjonen er nå, så mener jeg at når man avlaster seg fra all gjennomtenkning av temaer, så blir det slik som det nå er med Den norske kirke. Det blir et hav med synsing, mener jeg. Det blir underlig, for man aksepterer det ene og det andre, og limer ting sammen litt som man vil. For å si det med rene ord, kjenner man ikke helt igjen kristendommen i det. Man har for lite kunnskap om kristen tenkning gjennom historien, og er for lite villig til å tenke filosofisk og teologisk gjennom sentrale spørsmål.

Selv om jeg mener at Thomas Aquinas går en helt annen gate enn det jeg gjør, tenker jeg at



Caspar David Friedrich, *Kreuz im Gebirge (Schloss Friedenstein)* (1823). Hentet fra Wikimedia.

han tross alt er en person som har tenkt igjennom veldig mange ting systematisk og ordentlig. Derfor bør han også kunne være en kilde for protestanter i dag som vil tenke systematisk og ordentlig om teologiske og samfunnsspørsmål. Det er min oppfatning.

Så man kan da si at filosofien er upartisk midt i det hele?

Ja, men da får man det til å virke som om filosofien er teologiens tjenestepike.

Ja, eller vitenskapens tjenestepike? Man kan kanskje tenke seg at disse utfyller hverandre. At teologien egentlig ikke er teologi hvis den ikke har en filosofisk impuls i seg, likesom vitenskapen vil gå i blindgater hvis den ikke også understøttes av filosofien.

Det er jeg helt enig i. Likevel er det vanskelig å redegjøre for det eksakte forholdet mellom disse, og jeg vil helst at områdene skal flyte sammen i hverandre så langt det er mulig. Filosofien bør alltid være sentral, ettersom det filosofiske beror i det å tenke klart, konsistent og koherent med de beste filosofiske midlene man har. Det er ingen grunn til at dette ikke også skal gjelde for teologiske, likesom matematiske eller politiske, spørsmål.

Kunne vi foreslått tanken om at filosofien i seg selv da er tom, siden det trenger et materiale å forholde seg til? Sann at når du snakker om vitenskap, epistemologi, metafysikk eller etikk, så er ikke filosofien selve innholdet, men snarere måten man stiller grunnleggende spørsmål og tenker gjennom disse på?

Jeg har litt sympati for den tenkemåten der og måten den formuleres på. Jeg skrev faktisk en artikkel i en bok i serien *Contemporary Philosophy*, som ble utgitt av Guttorm Fløistad på Springer i sin tid. Han redigerte en serie i mange bind, hvor det siste var *vol. 10 – Philosophy of Religion* (2010). Og der hadde jeg to artikler: «Christianity and Philosophy» var en av dem, mens den andre het «The Philosophy of Images».

Images?

Bilder, ikoner. Uansett, så tror jeg at jeg i «Christianity and Philosophy» gikk i den gata som du beskriver nå. I tillegg husker jeg også at en kol-

lega sa til meg at man kan tenke på ethvert spørsmål på en filosofisk måte.

Ja, som et verktøy?

Ja. Men jeg er ikke helt sikker på om jeg kjøper idéen fullstendig i dag. Jeg synes likevel at den er verdifull.

Ja, for det gir egentlig ikke mening å si at man bare er filosofisk? Altså må man ha et innhold for å gjøre det filosofisk?

I det minste er det en fruktbar måte å se det på, men samtidig kan man påstå at filosofien utgjør en slags livsvisdom. Dette har røtter tilbake til antikken, hvor tanken er at filosofien utgjør en måte å leve på. Du har det også hos kynikerne. Idéen var at man lever en bestemt livsstil, og at resultatet av denne livsstilen utgjør det man kunne kalt for en filosofi som besto av gjennomtenkte og grunnleggende forestillinger. Dette er jo også noe som har hatt stor påvirkning på tidlig-kristen tenkning gjennom det monastiske livet. Og når man skal snakke om kynikerne som om de tilhører filosofihistorien, skjønner jeg ikke helt hvorfor tidlige monastikere ikke også regnes med i denne filosofihistorien. Kynikerne er innbyrdes forskjellige og interessante, men Gud, så rare de er.

Men går vi tilbake til det som har vært i hodet mitt siden jeg begynte å drive med filosofi, så har det vært spørsmål som «hva er *virkeligheten* egentlig?» og «hva er forholdet mellom filosofi og teologi?». Og til tross for å ha tenkt på dette konstant, har jeg bare noen pragmatiske svar å gi fra ulike deler av mitt liv.

Ja, det virker ikke å være en motsetning. Filosofien bærer ikke med seg bestemte konklusjoner og oppfatninger på forhånd, og å filosofere består vel da ikke i å ha noen spesifikke premisser utenom de som sakens natur allerede krever av tenkningen?

Ja, det er godt mulig. Men jeg er ikke helt sikker. Det er jo litt besnærende å tenke på den måten, og det minner meg fremdeles på den artikkelen jeg nevnte. Jeg syntes den gang at det var en fruktbar måte å tilnærme seg spørsmålet på, og jeg synes fortsatt det er tilfellet. Likevel er jeg ikke helt sikker på om jeg kan innestå helt for dette synspunktet.

Så det er filosofi selv om det er teologi? Filosofi er det som gjør noe sant? Så hvis man hadde snakket om treenigheten på en filosofisk måte, så er det i kraft av at det er filosofisk gjennomtenkt at det blir sant?

Ja, kanskje det, men det er vel sånn at de viktige spørsmålene er vanskelige å svare på – det kan ta litt tid.

Uansett tror jeg at jeg i hele livet mitt har vært opptatt av det man på engelsk ville kalle for et *ultimate concern*. Det er en term som jeg har fra en teolog ved navnet Paul Tillich, som ble ganske berømt en periode, men jeg vet ikke om han har så mange tilhengere nå. Jeg vet ikke om han var kalvinist eller lutheraner eller hva, men jeg tror at det er det som har drevet meg. Alltid. Jeg tror at veldig mange av de som er her, er drevet av noe slikt, men det er litt forskjellige «concerns» de er drevet av.

For meg har det vært en eksistensiell dimensjon til dette, men det vet jeg ikke om gjelder for alle. Men så er spørsmålet: «Var det veldig viktig i løpet av denne prosessen å komme frem til en konklusjon?». *Nei*, jeg vet ikke om det var det. Det var mye viktigere å, kan man si, *ane konturene av noe*, å være åpen for at man må revidere noe som man ikke forstår helt og som må gjennomtenkes på nytt i lys av nye impulser.

At man ikke kan komme frem til konklusjonen, men alltid arbeide «som om» man lette etter den?

Ja, «som om». Jeg har alltid vært forsiktig med å tenke at det finnes noe jeg kan påstå som er hinsides enhver kritikk.

Jeg skriver i den siste boken min at det ikke er sikkert om denne senantikke filosofien er en senantikke relikvie eller en historisk levning. Det kan godt være at den fortsatt har en viss gyldighet, men da må man selvsagt foreta en grenseoppgang og komme til en slags konklusjon om forholdet mellom metafysikk og vitenskap.

Samtidig, slik jeg ser det, trækker denne metafysikken over noen vitenskapelige selvfølgeligheter. For eksempel dette med teleologi. For når man forholder seg til den metafysikken jeg snakker om, så kommer det klart frem at det er et overordnet *telos* og et *kosmos*, og at tingene i det kosmiske systemet har et høyere formål. De senantikke tenkerne kunne nok ha kjøpt idéen om at livet har utviklet

seg slik som evolusjonsteorien sier, gjennom millioner av år, helt greit. Derimot kunne man ikke sagt at prosessen er uten *telos*. Det vil for eksempel evolusjonsbiologier si, vil de ikke det? At det ikke er noen iboende mål eller at prosessene er drevet mot dette?

Spørsmålet blir da hvilke av de to delene som har rett. For de sier jo helt motsatte ting, nemlig at den ene er med formål, mens den andre er uten formål?

Ja.

Og én av dem må være riktig.

Det er jeg enig i. Da må man argumentere, og det går jo. Men hvor langt det går, det er vanskelig å si. For å tenke dette trenger man god tid, og det er vanskelig i våre dager hvor alle ting går for kjapt. Til dette trenger man virkelig et seminar. Man trenger å sette seg ned og diskutere disse tingene *ordentlig* – ikke bare sånne kjappe innlegg. Man må være villig til å se hvilke implikasjoner disse ulike standpunktene har, og da må man kanskje komme frem til at seminaret egentlig trenger flere semestre.

Man trenger en åpenhet?

Ja, og spørsmålet er jo om man ønsker det. Eller om man tenker at det er tilstrekkelig å avvise andres oppfatninger. Jeg synes egentlig at et seminar er ønskelig, men det vil ta veldig mye tid ...

Ja.

Noe som jeg tenkte på nå, var ordet *materie*. Det var noe som egentlig begynte med Gregor av Nyssa. Det forekommer i noen av tekstene vi har kikket på i seminarerne mine. Dette har jeg grublet en del over og jeg har skrevet en artikkel om til et portugisisk nettstedsskrift, og artikkelen skal publiseres igjen i en antologi. Da vil jeg spørre hva som egentlig er materiens grunnbestanddel. Og allerede når man stiller dette spørsmålet, er det noe problematisk, nemlig ordet «grunnbestanddel». Heisenberg sier et sted, i en av artiklene han skrev om filosofi og fysikk, at moderne atomer ikke er som et udelelig legeme à la Demokrit, men noe annet. Han sammenligner det med den platonske formen. Det er

noe som man *bare* kan beskrive matematisk.

Så skriver jo fysikere i artikler om elementærpartikler og elektroner på en måte som ser ut til å implisere en legemlighet. Men hvis det ikke er legemlig, hva er det da? Jeg prøvde å spørre en bekjent av meg som er pensjonert nå, en professor i kvantemekanikk, om dette. For det er mange formuleringer å finne der matematikere og fysikere snakker om disse som små ting. Men er det kanskje snarere en hendelse? Min bekjente svarer tilbake til meg at det nå er flere fysikere som mener at det er en slags *hendelse*.

En hendelse?

Ja, en hendelse.

At det er historisk?

Det som interesserer meg her, er jo at det da kan bety at denne fysiske virkeligheten egentlig er mer i retning av noe intelligibelt, heller enn av noe vulgært «sånt» (*prøver å gripe luften*). Det er det jeg lurar på. Gregor av Nyssa mener blant annet at virkelighetens sansbare ting dypest sett er intelligible konstellasjoner, uten at han går helt over i berkeleyansk fenomenalisme. Det er en type realisme. «Elementene» er ikke sinnsbaserte, for de ville eksistert selv om vi døde. Så det er det som førte meg videre til spekulasjoner om at sjel–legemedualismen kanskje kan se annerledes ut fra denne synsvinkelen. Jeg prøvde å få så mye ut av dette i artikkelen uten at det skulle høres ut som diletantisme, for det kan jeg ikke fordra, nei, sånt synes jeg blir for dumt.

Så spørsmålet er: Hva er materie, og hva er vår forståelse av materie?

Ja, men også vår vulgære forståelse av materie!

Vi holdt på å spørre: «Hva er det intelligible?» ... men da legger man bare til et annet ord.

Ja, det er her det blir vanskelig. For det er ikke et reservoar av gode ord tilgjengelig med hvilket vi kan tenke adekvat om enhver sak. Man kunne sagt at det er noe «åndelig», men da blir det også et «gateord». Da baller det plutselig på seg med mye rart.

Men «det intelligible», det er også problematisk å si, så vidt jeg skjønner, for man har vanligvis det klassiske skillet mellom det sanselige og det intelligible, og begge de to begrepene er basert på at noe enten kan *sanses* eller *forstås*, hvor det erkjennende subjektet straks er til stede.

For store deler av mitt liv her på instituttet har det ikke vært så veldig lett å være åpen om disse tingene som jeg driver med. Jeg har ikke kunnet vente meg noen respons for det, siden de andre er så opptatte av sånne andre ting som vurderes som *virkelig* seriøse. Men når jeg ser tilbake på det hele og hvordan ting har blitt, så kan jeg bare si at jeg har gjort min plikt i ganske stor grad. Jeg har skrevet fire bøker på engelsk, mange artikler som er utgitt i mange gode kanaler, hvilket har bidratt mye til instituttets økonomi og dens slumpende kasse. Men nå tenker jeg at det på tide å gi blaffen, og så får vi gjort det klart hvor jeg hører hjemme.

Gjøre det klart hvor du hører hjemme?

Hvor jeg hører hjemme, ja.

Hvor hører du hjemme, da?

Nei, for *hvor* i filosofien hører jeg egentlig hjemme? Kanskje et sted som noen vil tenke at ikke er filosofi. Det spiller uansett ikke noen rolle for meg, fordi jeg har min kontaktflate helt andre steder.

Ja, det er ikke viktig å kalle din filosofi noe spesifikt?

Ja. Jeg har ingen dårlig samvittighet.

Men tenker du å drive med filosofi og skrive etter du har pensjonert deg?

Ja. Nå har jeg nylig skrevet ferdig to artikler, og så ble den siste boken sendt inn i begynnelsen av august.

Så skriver jeg på to artikler til, der den ene skal være selvbiografisk – det er til en antologi som skal hete *Turning East*, som skal bestå av bidrag fra filosofer som har konvertert til den ortodokse kirke. Her skal jeg skrive om min vei til den ortodokse kirke. Richard Swinburne publiserte sin historie i en tidligere antologi.

Er det noen prosjekter etter du er ferdig med det her?

Ja, etter disse artiklene er ferdige, og hvis det ikke kommer flere artikkelforespørsler – for de dukker gjerne opp, og så er det så lett å si ja når deadline er et år fra nå, selv om det blir litt kjedeligere når det nærmer seg. Joda, etter dette gyver jeg løs på en ny bok.

Og hva skal den handle om?

Det vet jeg. Jeg har ikke tittelen, men den skal handle om naturvern.

Dette hintet mye av filosofien du har snakket om til, at det er en relasjon mellom mennesket og verden på en ganske grunnleggende måte, i logos som medierer mellom Gud og verden. Er det sånn du tenker på det?

Ja, det har slått meg. For Arne Johan Vetlesen har jo kjørt sin vei på det der, og den siste boka hans, *Cosmologies of the Anthropocene* (2019), der har han jo andre idéer enn meg, og han bruker også helt andre kilder, og han beveger seg mot noe i retning av en panpsykistisk idé. Det vil ikke jeg gjøre, men det er likevel noen ting han skriver om som har en viss berøring med det jeg driver med, og hvor vi begge nok tenker likt om når det begynte å gå riktig galt.

Uansett, hvis jeg skriver denne boken, ville jeg brukt en del plass på det som er sentralt hos Maximós, et annet kapittel om det som er relevant hos Dionysios Areopagiten, som er fryktelig interessant. En fortolker som heter Eric Perl, som jeg aldri har møtt, har en utrolig interessant filosofisk tolkning av Dionysios. Jeg har ellers mye mer på lager. Jeg har laget en plan for boken, som ligger på computeren hjemme. Så tenker jeg «hvem er målgruppen?», og da antar jeg at målgruppen er medlemmer av kristne kirkesamfunn, og inni disse kirkesamfunn finnes det noen titusener av teologer og titusener til hundretusener av prester. Det er mot disse jeg vil forsøke å henvende meg. Og så får jeg håpe at det blir et godt bidrag.

Til siste spørsmål: Da du begynte på filosofi, så hadde du vel en slags idé om hva du skulle utforske og finne mer ut av. Men sånn utdanningssystemet er lagt opp nå, så har man mye frihet og gjør ting litt som man selv velger. Derfor vil vi spørre

hva du tenker er viktig for folk som kommer til filosofien, hva de bør lese eller tenke over.

Det synes jeg at er et vanskelig spørsmål. Da jeg begynte å studere filosofi, var det sånn for meg og mange andre at man gjorde det man hadde lyst til å gjøre, og det har jeg siden tenkt er det man kommer til å bli best til. Hvis du følger de tingene du har mest lyst til å gjøre, vil du også bli best til det. Det er mulig det er litt vel dristig å si det nå, men at man ikke skal la seg styre av hva departementene og statsministerne sier at vi kommer til å ha behov for i framtiden, tror jeg ikke er så dumt. Det er ikke sikkert at det behovet vil være like klart om ti år. Så det jeg tenker er at du bør gjøre det du er mest interessert i.

Men du får inntrykk av at folk kommer hit uten at de helt vet hvorfor de gjør det?

Eller, de har kanskje lest noe Nietzsche eller noe sånt og har en overfladisk idé om filosofi. Men dette utgjør jo ingen langsiktig plan, og mange faller jo av etter hvert. Derfor lurte vi på om det var noen inngang du tenkte var bedre eller mer hensiktsmessig. For filosofi er et svært vanskelig fag, og derfor kan det tenkes at det finnes bedre eller verre strategier.

Ja, det stemmer at det er en del frafall, og herregud (*ler*), det er jo kjempevanskelig! Det er ikke noe som er vanskeligere enn akkurat det, altså. Men det er ikke godt å gi råd i denne situasjonen, det er det ikke.

Men i alle fall å følge interessene?

Ja, det synes jeg at man skal, at man må følge interessen sin og gjøre det – for det er det man blir best til, det man er interessert i.

Så du har ingen strenge planer, som at «alle må lese Platon» eller «alle må lese Aristoteles», at «dette eller hint er grunnleggende» ...

Nei, sånn har jeg aldri vært. Fordi jeg har sett så mye av at man sier at *dette* er saliggjørende – og det er interessant at jeg med mine oppfatninger kanskje vil kunne virke mer pluralistisk enn mange andre i så måte. Jeg ville ikke sagt at det er bare én ting som er viktig eller én ting som man *må* lese. Jeg tenker heller at hvis livet hadde vært dobbelt så

langt eller tre ganger så langt, så kunne jeg godt ha satt meg skikkelig inn i mye av det andre er opptatt av. Det er en rekke ting jeg kunne ha tenkt meg å forstå bedre – analytisk filosofi, fenomenologi, for eksempel.

Men man rekker det ikke?

Nei, og da må man prioritere. Jeg husker noe Egil Wyller sa en gang, og det kan høres rart ut, nemlig at «en filosof må først og fremst være interessert i alt». Det er mange ting jeg godt kunne tenkt meg å drive med filosofisk, men det er bare at det ikke har vært tid til det. Og en ting til: Selv om jeg tenker hele tiden, så tenker jeg tenker nok litt langsomt, men det er greit. Det betyr at jeg føler meg nokså trygg i det som jeg driver med, men jeg er også litt doven.

Doven, på hvilken måte?

Nei altså, når kvelden kommer, setter jeg meg foran den skjermen der (*peker på monitoren*). Jeg er selektiv, men jeg ser på filmer, drikker litt vin, hygger meg. Dessuten maler jeg litt, landskap, rullestoner og ikoner ...

Det er ikke bare filosofi hele dagen?

Nei ...

24 timer, hele døgnet ...

Nei, eller jo, det er det. Også om natta. Det tikker og går hele tiden. Sånn at jeg trenger de der «rommene» med film og maling for å la det jeg har lest, synke, det gjør jeg.

FRA FORSKNINGSFRONTEN

HVORFOR FINNES DET NOE I DET HELE TATT?

Av Atle Ottesen Søvik

Hvorfor finnes det noe i det hele tatt? Det hjelper ikke å svare «fordi Gud har skapt det», for Gud er her inkludert i begrepet «noe», slik at spørsmålet er hvorfor noe som helst (en eventuell Gud inkludert) eksisterer i det hele tatt.

Dette er det dypeste spørsmålet man kan stille om virkeligheten. Men er det egentlig mulig å *stille* et slikt spørsmål, eller er spørsmålet basert på illegitime forutsetninger? Og er det egentlig mulig å *svare* på et slikt spørsmål, eller går det nødvendigvis utover hva enhver mulig teori kan svare på? Hva er en rimelig tolkning av spørsmålet, og hva slags type svar ville vært et godt svar?

I denne artikkelen skal jeg først diskutere hvordan spørsmålet bør forstås (del 1). Deretter skal jeg diskutere hva vi kan forvente og hva vi kan håpe på av et mulig svar (del 2). Jeg ser kort på noen alternative svar som har blitt foreslått (del 3), før jeg så foreslår et konkret, nytt svar (del 4). Det nye svaret som foreslås er presentert i en nylig utgitt bok (Søvik 2022), men er her utvidet med noen ekstra momenter.

Del 1: Hvordan forstå spørsmålet om hvorfor noe finnes i det hele tatt?

Ingen teori kan svare på alt. Hvis vi spør om hvorfor noe konkret (A) finnes, kan vi angi et svar (B), og så kan vi spørre videre hvorfor B finnes. Slik kan vi fortsette i det uendelige, slik at det virker som at vi ikke kan gi noe endelig svar på hvorfor noe finnes i det hele tatt. Alle teorier forklarer noe ved å integrere det i et større teoretisk rammeverk (Puntel 2008, 9), men da synes det også å følge at det alltid vil forbli noe som er uforklart, siden enhver ny forklaring krever en ytterligere utvidelse av teorien for å bli forklart.

Disse refleksjonene vil kunne få oss til å tenke at spørsmålet om hvorfor noe finnes, er feil. Spørsmål kan være feilaktige dersom de forutsetter noe usant, inkonsistent eller selvmotsigende. Et eksempel kunne være spørsmålet «hvorfor har du sluttet å slå kona di?» hvis du aldri har slått kona di.

Man kan dermed argumentere for at spørsmålet om hvorfor noe finnes, er feil, og det er klart at det går an å stille spørsmålet basert på feilaktige forutsetninger. Hvis man for eksempel spør hvorfor noe finnes, og forutsetter at før noe fantes, var det et opprinnelig valg mellom om noe skulle finnes eller ikke, så blir det en selvmotsigende forutsetning der noe finnes før noe finnes.

Men det går også an å stille spørsmålet uten problematiske forutsetninger. Man kan stille spørsmålet på følgende vis: Kan vi forstå mer av hvordan det har seg at noe finnes i det hele tatt? Kanskje svaret er ja, kanskje er svaret nei, men det er ikke problematisk å utforske om det går an å forstå mer om verdens opphav. Det er slik spørsmålet forstås i denne artikkelen.

Del 2: Hva vi kan forvente og hva vi kan håpe på av et mulig svar på spørsmålet

I denne delen skal jeg presentere fire kjennetegn på hva vi kan forvente og håpe på av et svar på spørsmålet om hvorfor noe finnes i det hele tatt.

A) Vi kan håpe på, men ikke forvente, et vanlig type svar
Filosofen Nicholas Rescher diskuterer hva vi kan forvente av et svar på spørsmålet om hvorfor noe finnes i det hele tatt. Han sier at vi ikke kan forvente et svar som ligner andre svar (Rescher 2018, 184). Et grunnleggende svar på hvor verden kom fra, eller en dypeste forklaring på alt,

ville også være en forklaring på årsakssammenhenger og naturlover, så det er å forvente at det ikke er den vanlige typen forklaring der vi refererer til årsaker eller naturlover, siden disse er inkludert i de tingene vi ønsker å forklare. Det ville vært fint om det var en slags forklaring vi var vant til, men det burde ikke være en overraskelse om den er forskjellig fra alle andre forklaringer. Når noe allerede eksisterer, ønsker vi at forklaringer skal være enkle og som de andre. Men hvis vi skal forklare hvorfor noe eksisterer i det hele tatt, har vi ingen grunn til å forvente et enkelt svar som ligner på andre forklaringer, selv om det ville vært fint.

B) Vi kan håpe på et enkelt svar, men har grunn til å forvente noe komplisert

Vi kan heller ikke forvente at et grunnleggende svar skal være noe veldig enkelt. Det er et vanlig ønske i fysikk og metafysikk at de grunnleggende byggesteinene skal være enkle. Daniel Dennett argumenterer mot Gud som en forklaring ved å si at en forklaring på alt skal være som en kran bygget av enkle deler, ikke en krok fra himmelen som henger i intet (Dennett 1995, kapittel 3). Denne påstanden er rimelig i mange forklaringsammenhenger, som for eksempel evolusjon, der arter er godt forklart når vi ser de små trinnene som brakte dem frem. Man kunne forstå intuisjonen også når det kommer til en ultimat forklaring om at man ønsker at de grunnleggende byggesteinene skal være så nær ingenting som mulig, slik at det er en gradvis vei fra ingenting, til nesten ingenting, og så endelig til alt.¹

Men det er ingen vei fra absolutt ingenting til noe. Absolutt ingenting betyr intet potensial og ingen mulighet for noe, og da er det umulig at noe kommer fra ingenting, verken noe enkelt eller noe komplekst. Siden overgangen fra absolutt ingenting til noe er umulig, er det ingen grunn til å tenke at det er lettere for absolutt ingenting å bli noe enkelt enn å bli noe komplekst.²

Derimot har vi grunn til å tro at virkelighetens opphav er noe komplekst. Det er fordi alt som noensinne har blitt til (naturlover, galakser, bevissthet og alt) og alt som har skjedd, må ha vært mulig helt fra starten av. For hvis det hadde vært umulig fra starten av, kunne det ikke ha skjedd. Virkelighetens opphav må altså være noe som hadde i seg potensialet til alt som siden har skjedd, hvilket gir oss grunn til å forvente noe komplekst. Vi kan håpe at virkelighetens opphav er enkelt og usammensatt, for det vil gi færrest ubesvarte spørsmål. Men vi har ikke grunn til å forvente at det skulle være noe enkelt.

C) Vi kan både forvente og håpe på et sirkulært svar

For å unngå løse tråder i en teori om hvorfor noe finnes, argumenterer filosofen Nicholas Rescher for at den siste løse tråden må bindes til seg selv, som en slags løkke, fordi en ultimat forklaring må være sirkulær og selvforklarende hvis den skal være ultimat eller endelig (Rescher 2018, 188). Sirkulær resonnering er ofte problematisk siden det er lite informativt. Derimot er det en dyd for en ultimat forklaring å være sirkulær, siden den ellers ikke ville ha vært ultimat eller endelig.

Filosofen Lorenz Puntel er enig med Rescher i at en ultimat forklaring må være sirkulær. Han underbygger det med et enkelt resonnement, som etter mitt skjønn er svært overbevisende: Vi kan ikke forklare væren med ikke-væren. Vi kan ikke forklare virkeligheten med noe som ikke er virkelig. Noe som ikke er virkelig eller ikke eksisterer, kan ikke være forklaringen på det virkelige som eksisterer.

D) Vi kan ikke forvente et fullstendig svar, men kan håpe å forstå mer og svare på mer

Puntel utdyper sitt resonnement ved å si at det å forklare væren med væren (eller virkeligheten med noe virkelig) ikke er en meningsløs sirkelslutning fordi vi kan eksplisere interne relasjoner i virkeligheten (Puntel 2022, 101). Sagt på en annen måte: Vi forstår virkeligheten bedre ved å forstå hvilken del av virkeligheten som forklarer resten av virkeligheten, og hvordan.

Vi har sett at vi ikke kan forvente at én teori kan forklare alt. Men vi kan be en teori om å forklare mer, og å forklare mest mulig. Om det er noe en teori ikke kan forklare, kan vi se til alternative teorier for å finne den som forklarer mest. Spørsmålet om hvorfor noe finnes i det hele tatt, er det samme som spørsmålet om vi kan forstå mer om virkelighetens opphav. Svaret på spørsmålet vil da være å utforske de interne strukturer ved virkeligheten for å se om vi kan finne en del av virkeligheten som lar oss forstå mer om hvorfor noe finnes i det hele tatt.

Del 3: Noen alternative syn på hvorfor det finnes noe i det hele tatt

Når det gjelder den ultimate forklaringen av verden, argumenterer Rescher for at det ikke kan være et faktum, siden vi prøver å forklare alle fakta. Følgelig kan ikke et faktum forklare alle fakta. Han argumenterer for at det eneste mulige alternativet til fakta, er verdi, og at verdien er den ultimate forklaringen på verden. Verden eksisterer fordi den er til det beste, og dette er en aksiologisk forklaring (Rescher 2018, 195). John Leslie er kanskje den mest

kjente talsmannen for en slik type forklaring, som Leslie kaller *aksiarkisme* (Leslie 2013).

Jeg synes det er en dårlig forklaring å si at alt finnes fordi det er godt at alt finnes. Fordi jeg forsvarer en naturalistisk tilnærming til metaetikk, forstår jeg ikke etiske verdier som noe unikt sammenlignet med deskriptive saksforhold.³ Derimot tenker jeg at verdier er en del av det vi ønsker å forklare, og at vi ikke forstår mer om hvorfor noe finnes ved å si at det er verdier som har frembrakt alt annet.

Puntel har en alternativ teori om virkelighetens opphav, som er som følger: Det er ikke mulig at absolutt alt er kontingent, altså at det var mulig at det ikke eksisterte. For hvis det var mulig at absolutt alt er kontingent, hadde det også være mulig at absolutt ingenting eksisterte. Men det er ikke mulig at absolutt ingenting eksisterte. Derfor kan ikke alt være kontingent – noe må eksistere med nødvendighet.

Puntel gir ulike grunner til hvorfor det er umulig at absolutt ingenting eksisterer: For eksempel måtte det da være sant at absolutt ingenting eksisterer, men i så fall eksisterer denne sannheten om en verden der ingenting eksisterer. Dersom absolutt ingenting eksisterte, så måtte det være mulig at absolutt ingenting eksisterer, men en mulighet forutsetter noe som gjør det mulig, og dermed kan ikke absolutt ingenting eksistere. Vi kan ikke forstå ideen om absolutt ingenting, siden vi bare kan forstå noe som er strukturert i relasjon til noe annet som også er strukturert, mens det ikke er mulig å tenke seg noe strukturløst. Puntel konkluderer med at det må være en del av virkeligheten som eksisterer med nødvendighet (Puntel 2008, 441–60).⁴

Han resonnerer videre omkring forholdet mellom virkelighetens kontingente og nødvendige del: Den nødvendige delen må være opphav til den kontingente delen, siden den nødvendige delen er nødvendig for den kontingente. Og han argumenterer for at når det finnes bevissthet i den kontingente delen, så blir det bare forståelig om bevissthet kom fra den nødvendige delen. Denne nødvendige bevisste delen av virkeligheten, som er opphav til den kontingente delen, kaller Puntel for Gud (ibid., 447).

Jeg følger Puntel i at det må finnes en del av virkeligheten som er opphav til resten. Men det er ikke gitt at den må være bevisst, for det er tilstrekkelig at den har i seg potensialet for bevissthet. Dermed blir det åpent om den bør kalles Gud eller ikke.

Jeg mener også det er uavklart i hvilken forstand værens opphav hos Puntel er nødvendig. Begrepet «nødvendig» kan forstås på mange måter. Det kan forstås som logisk nødvendig i betydningen noe det er selvmotsigende å benekte, eller det kan forstås som kondisjonalt nødvendig,

der X er en nødvendig forutsetning for Y. Puntel argumenterer for at den nødvendige virkeligheten er nødvendig i begge disse betydningene, men gir det også mening å si at den var nødvendig før det fantes noe kontingent? Hva betyr i så fall det? Hvorfor finnes det en nødvendig del av virkeligheten i utgangspunktet? I artikkelens neste del skal jeg foreslå et svar.

Del 4: Forslag til svar på spørsmålet om hvorfor noe finnes i det hele tatt

Denne delen begynner med et tankeeksperiment der vi forsøker å presse tankene til det ytterste, og tenke oss noe som egentlig ikke lar seg tenke. Se for deg at du fjerner alt som finnes i verden, slik at du til slutt har fjernet alt. Se også for deg at du går tilbake i tid til før noe som helst har skjedd. I en slik situasjon: Hva kunne skjedd?

Det kunne ikke skjedd noe som var forårsaket, i den forstand at det var en tidligere årsak som forårsaket det. Det som begynte å skje, måtte ha skjedd uten årsak. Det måtte ha vært noe som hadde evne til å begynne å eksistere uten årsak. Denne beskrivelsen kan vi la være betegnelsen for det svaret vi nå skal utforske, nemlig at verdens opphav er kraften til å begynne å eksistere uten årsak.

To umiddelbare innvendinger melder seg, og vi tar dem i tur og orden. Første innvending er at forestillingen om en kraft til å begynne å eksistere uten årsak, synes selvmotsigende: Den eksisterer først som en kraft til å begynne å eksistere uten årsak, og så begynner den å eksistere? Slik beskrevet er det selvmotsigende, så det kan ikke være riktig. Men kan det forstås på en konsistent måte?

Her blir det avgjørende hvordan vi forstår tid. Er tid fundamentalt sett bevegelse, slik at uten bevegelse finnes ingen tid (slik Aristoteles tenkte)? Eller er tid noe som kan eksistere selv om ikke det finnes bevegelse (slik Newton tenkte)? Dette er et tradisjonelt spørsmål i tidsfilosofi. Mitt syn er at det ikke finnes tid uten bevegelse. Det er ikke plass til å forsvere det her, men jeg har levert et langt forsvar et annet sted (Søvik 2022, kapittel 9). I denne artikkelen bare forutsettes en slik tidsforståelse som del av forklaringen.

Hvis tid grunnleggende sett er bevegelse, går det an å forstå «det å begynne å eksistere fra ingenting» og «det å alltid ha eksistert» som det samme. Tanken er at det en gang fantes en første bevegelse, og da begynte tiden. Merk at dette var for en endelig tidsperiode siden. Det finnes dermed to ulike tolkninger av «alltid å ha eksistert»: enten «å ha eksistert siden tidens begynnelse» (for en endelig tidsperiode siden) eller «å ha eksistert fra evighet av» (for en uendelig tidsperiode siden).



Caspar David Friedrich, *Garnmåske* (1818). Hænet fra Wikimedia.

Det er problematisk både å forestille seg at noe har eksistert i evig lang tid bakover og å forestille seg et startpunkt for tiden. Om noe har eksistert i evig lang tid bakover, forstår vi ikke hvordan noe slikt kunne kommet i stand. Det er også vanskelig å forstå hvordan noe som begynte for uendelig lenge siden, kunne komme frem til i dag. Det er som at noen skulle telle ned fra uendelig, og så komme til... 4, 3, 2, 1, 0–ferdig. Jeg går ikke videre på den diskusjonen nå, siden det uansett er et alternativ jeg avviser. Vi går derfor heller over til det motsatte problemet, som er at det også synes umulig at tiden skulle starte på et bestemt tidspunkt for en endelig tid siden.

Den andre innvendingen er at ingenting kan komme fra ingenting, så kraften til å begynne å eksistere forutsetter en verden der det var mulig at kraften til å begynne å eksistere kunne begynne å eksistere. Innvendingen reiser spørsmålet om hvordan vi skal forstå modalitet: Hva betyr det å si at noe er mulig eller umulig? Jeg forsvarer kombinatorialisme om modalitet, som betyr at mulighet betyr konsistens med gitte forutsetninger, mens umulighet betyr inkonsistens med gitte forutsetninger.

For eksempel er noe logisk mulig eller umulig hvis det er konsistent eller inkonsistent med gitte forutsetninger om ords betydning, eller fysisk mulig eller umulig hvis det er konsistent eller inkonsistent med gitte forutsetninger om naturlover og saksforhold, eller metafysisk mulig eller umulig hvis det er konsistent eller inkonsistent med virkelighetens grunnleggende strukturer. Tilsvarende analyse gjelder også om hva som er etisk mulig/umulig, juridisk mulig/umulig, mulig eller umulig i sjakk og fotball, osv. Det er ikke plass til en diskusjon om modalitet her, men et lengre forsvar finnes et annet sted (Søvik 2022, kapittel 3). Her forutsettes bare modalitetsforståelsen som del av forklaringen.

Hvordan skal vi da tenke om mulighet i en situasjon der ingenting finnes? I bredeste forstand av ordet «mulighet» kan det defineres som *ikke-umulighet*. Men det sier oss ikke så mye. Hva kan vi si om hva som er mulig eller umulig i en hypotetisk situasjon der ingenting finnes? Vi kan i hvert fall si at hvis ingenting finnes, så er det ingen grunn til at det skulle være slik at det er umulig at noe kan skje. Det kan ikke være absolutt ingenting og samtidig umulig at noe skulle skje, siden noe i så fall måtte gjøre det umulig. Siden jeg forstår umulighet som inkonsistens gitt noen forutsetninger, er ikke konseptet om umulighet mulig å anvende dersom det ikke finnes forutsetninger.

Det kan i en slik situasjon ikke være en grunn til at det skulle være umulig at noe kan skje. Det kan bare være en grunn til at det skulle være mulig at noe kan skje. Og

den eneste mulige grunnen til at noe kan skje hvis ingenting finnes, er kraften til å begynne å eksistere uten årsak. Tanken er altså at hele verden i dette tilfellet sammenfaller med denne kraften som har kraften og muligheten til å begynne å eksistere i seg, og derfor ikke trenger en årsak utenfor seg eller før seg.

Når noe faktisk har skjedd, må det alltid ha vært mulig at noe kunne skje. Denne muligheten har vi beskrevet som kraften til å begynne å eksistere uten årsak. Den har alltid eksistert i betydningen at den har eksistert siden tidens begynnelse, som var for en endelig tidsperiode siden.

Så kan man selvsagt spørre: Hvorfor finnes kraften til å begynne å eksistere uten årsak? Og da er svaret: Fordi den har evne til å begynne å eksistere uten årsak. Hvis du spør *hvorfor* den har den evnen, så er svaret at den *er* den evnen. Og hvis du spør *hvorfor* den *er* den evnen, så er svaret: fordi $A=A$. Vi har kommet til den grunnleggende forutsetning for å kunne stille et spørsmål i det hele tatt, nemlig at $A=A$ og at ikke vi kan si p og ikke-p samtidig og med henblikk på det samme.

Konklusjon

Hvorfor finnes noe i det hele tatt? Fordi kraften til å begynne å eksistere uten årsak er en del av virkeligheten. Alternativt – hvis Gud finnes – hvorfor finnes Gud? Fordi kraften til å begynne å eksistere uten årsak er en del av Guds vesen.

Dette er ikke et meningsløst og sirkulært svar, for den eneste mulige måten å besvare spørsmålet på, er å tydeliggjøre interne strukturer i virkeligheten. Og det sier oss noe interessant om hvordan virkeligheten er: Vi har grunn til å tro at det finnes en kraft til å begynne å eksistere uten årsak.

I boken *A Basic Theory of Everything* dukker en lignende grunnleggende og årsaksløs kraft opp flere ganger. I diskusjon om eksistens, om naturlover og om energi, ble det igjen og igjen tydelig at vi måtte forutsette en underliggende kraft til endring og bevegelse. Hvis det er snakk om samme kraft, lar det oss samtenke eksistens, naturlover og energi i verden – det som tilfører ild og kraft til fysikernes formler. Det er interessant at det er mange paralleller mellom et ateistisk og teistisk svar på hvorfor noe (evt. hvorfor Gud) finnes. Begge bør tenkte at det finnes en kraft til å begynne å eksistere uten årsak, og at denne hadde i seg potensialet for alt som siden har skjedd. Enten var den bevisst fra starten av, og fortjener å kalles Gud, eller så hadde den bare i seg potensialet for bevissthet, og fortjener ikke å kalles Gud. Uansett er det interessant å leve i en virkelighet der vi har grunn til å tro at en slik kraft finnes.

LITTERATUR

- Dennett, Daniel C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Leslie, John. 2013. «A Proof of God's Reality». I *The Puzzle of Existence* (red.: Tyron Goldschmidt): 128–43. New York: Routledge.
- Linnebo, Øystein. 2018. *Thin Objects: An Abstractionist Account*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*. 2 vols, *The Berkeley Tanner Lectures*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Puntel, Lorenz B. 2008. *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Oversatt av Alan White. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Puntel, Lorenz B. 2022. *Sein und Nichts, Das ursprüngliche Thema der Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rescher, Nicholas. 2018. *Understanding Reality: Metaphysics in Epistemological Perspective*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Søvik, Atle O. 2022. *A Basic Theory of Everything: A Fundamental Theoretical Framework for Science and Philosophy*. Berlin: DeGruyter.

NOTER

- 1 Se for eksempel Linnebo 2018, 10. Linnebo snakker om matematiske objekter som «tynne objekter», forstått som at «lista er lav for at de skal eksistere» («low bar for existence»), fordi de krever lite av virkeligheten for å eksistere. Det er vanskelig å gi innholdsmessig mening til disse påstandene, siden eksistens synes å være et spørsmål om enten–eller og ikke et spørsmål om grader av eksistens.
- 2 Også Derek Parfit argumenterer for at vi ikke kan vite at de grunnleggende byggestener må være enkle (Parfit 2011, 645–8).
- 3 Se forsvar for naturalistisk metaetikk i Søvik 2022, kapittel 14.
- 4 Merk at Puntel insisterer på å snakke om «væren» istedenfor «eksistens», mens jeg her forenkler og kaller det «eksistens».

FRA FORSKNINGSFRONTEN

ER ALT IGJENNOM GUD?

Av Einar Duenger Bøhn



Caspar David Friedrich, *Kreuz an der Ostsee* (ca. 1815). Hentet fra Wikimedia.

Jeg utforsker for tiden påstanden om at *alt eksisterer igjennom noe*. Jeg kaller det for tesen om *igjennomværen*. Den er ment å forstås helt bokstavelig talt.

For ikke så lenge siden spikket jeg min egen trekopp, som jeg drikker kakao og kaffe av når jeg går skog- og fjell-turer. Den koppen *er*, i form av at den *eksisterer igjennom* treverket. Jeg har som et annet eksempel en katt som heter Selina. Hun *er*, i form av at hun *eksisterer*, igjennom kroppen sin. Ikke minst, *er* jeg og min bevissthet igjennom kroppen min. Det er slik jeg *eksisterer*, igjennom kroppen min. Bokstavelig talt.

Jeg er ikke identisk med kroppen min. Selina er heller ikke identisk med sin kropp, og koppen min er ikke identisk med treverket den er laget av. For vi hadde nok alle overlevd litt forandring av det mer nøyaktige materialet vi er laget av, noe det materialet selv ikke hadde gjort. Materialet vi er laget av, eksisterte i en forstand før oss, og vi kunne kanskje i prinsippet ha overlevd i et annet materiale, noe det materialet strengt tatt ikke kunne gjort. Men da har både koppen min, Selina og jeg forskjellige identitetsbetingelser fra det materialet vi er laget av, og da kan vi ikke være identisk med det materialet, strengt tatt. For som kjent, hvis A og B er identiske, så deler de alle egenskaper, så hvis A og B ikke deler alle egenskaper, som vi så i tilfellene over, så er A og B ikke identiske, strengt tatt. Jeg hevder derfor heller at koppen min, Selina og jeg ikke er identiske med, men *er igjennom*, det materialet vi er laget av. Jeg mener det helt bokstavelig talt.

Helt generelt hevder jeg bokstavelig talt at *alt er igjennom noe*, og at det er på akkurat det forklaringsnivået vi bør legge oss. Med andre ord: Den beste måten å forklare forholdet mellom en ting og det materialet den er laget av, er ved hjelp av frasen *å være igjennom*. Enhver ting *eksisterer igjennom* noe annet.

Det er i hvert fall den filosofiske påstanden jeg utforsker for tiden. Som alltid når jeg utforsker nye teser, så forsøker jeg, i tillegg til å klargjøre hva de innebærer, å anvende dem på ting og tang, for å sjekke om det fungerer, om det faktisk har noe filosofisk forklaringspotensial. I dette lille essayet skal jeg sjekke om den har noe interessant forklaringspotensial innenfor religionsfilosofi.

Men først må vi se litt mer på hva påstanden min innebærer. Å si at alt er igjennom noe, er som sagt et forsøk på å si noe om forholdet mellom en ting og det den er laget av. Trekoppen min er en ting som, ifølge påstanden om å være igjennom, er igjennom et materiale. Det betyr at i stedet for å identifisere trekoppen med treverket den er laget av (som en klassisk funksjonalistisk materialist som for eksempel David Lewis (1986) ville gjort), så identifiserer jeg heller

trekoppen med dens partikulære form slik den er igjennom et materiale, nemlig treverket den er laget av.

For noen ringer det nok noen klassiske antikke bjeller når du leser dette, med assosiasjoner til debatten mellom Platon og Aristoteles angående hva former er samt om de kan eksistere uavhengig av stoff. Men personlig kobler jeg tesen om å være igjennom noe med en annen tese jeg utforsker for tiden, en tese jeg kaller *væren som informasjon* (se Bøhn 2019, 2021, 2022). For hva er egentlig former, både partikulære og generelle former, som er igjennom stoff? Ifølge *væren som informasjon* er det simpelthen *informasjon*, i betydningen en distinksjon som utgjør en forskjell. Formene som utgjør min trekopp, Selina og meg selv, som alle er igjennom materialet vi er laget av, er informasjon i form av distinksjoner som utgjør en forskjell. Trekoppen er med andre ord egentlig bare informasjon i form av en distinksjon i virkeligheten som utgjør en forskjell (i forhold til alt annet). Denne forskjellen slår ut igjennom treverket. Det samme gjelder Selina og meg selv. Vi er distinksjoner i virkeligheten som utgjør en forskjell igjennom kroppene våre.¹

Helt generelt: Alt er til syvende og sist bare distinksjoner som utgjør forskjeller igjennom noe (som igjen egentlig bare er andre distinksjoner som utgjør forskjeller).

Jeg skal som sagt ikke bruke plassen i dette essayet til å videre utforske tesen om *væren som informasjon*, ei heller sammenkoblingen av den med tesen om å være igjennom noe, da jeg utforsker alt dette i både forhenværende og pågående arbeider.² Påstanden om at alt er igjennom noe, er nemlig logisk uavhengig av påstanden om at *væren er informasjon*, men jeg vil bare her påpeke at de passer godt sammen i en helhet, og gir en ny og interessant vri på den antikke debatten om forholdet mellom form og stoff. Nå skal jeg heller se på en mulig anvendelse av påstanden om å være igjennom noe innenfor religionsfilosofi, uten å forholde meg til påstanden om *væren som informasjon* mer spesifikt.

Anta at det finnes en Gud som har skapt hele virkeligheten. Hva er så en god forståelse av forholdet mellom Gud og hans skaperverk? Han har skapt virkeligheten, men hva betyr det å skape noe, mer eksakt, i den sammenheng? Jeg har for eksempel spikket og dermed skapt trekoppen min, men hva består dette forholdet i, mer eksakt? Jeg har utformet koppen slik den nå er igjennom treverket, men treverket var der fra før, og jeg selv er ikke igjennom det treverket i noen som helst bokstavelig forstand (selv om min «ånd» kan kanskje sies å fortsette å leve igjennom trekoppen etter min død ...). Jeg er heller mer bokstavelig talt årsaken til at koppen nå er igjennom det treverket. Når det kommer til Gud er det derimot litt annerledes, fordi han hadde ikke noe ma-

teriale å lage virkeligheten fra til å begynne med. Gud har skapt virkeligheten fra intet, sies det. Det er i hvert fall den klassiske fortellingen jeg er interessert i her. Hvis Gud er forstått som skaperen av alt, så kan det ikke ha vært noe før han skapte det; bortsett fra Gud selv, selvfølgelig. Han skapte ikke seg selv fra intet. Det er umulig. Gud har derimot nødvendigvis og alltid eksistert i seg selv. Gud er dermed, i denne fortellingen, det eneste som eksisterer igjennom seg selv og ikke igjennom noe annet. Gud er slik sett grunnlaget for alt, inkludert seg selv. En god måte å forstå det på, er ved hjelp av formuleringen om at Gud er selve væren som sådan. Det er for eksempel slik både Anselm (1998) og Aquinas (2008) forstår Gud, samt for eksempel Descartes (1992), slik jeg forstår ham. Gud er selve væren som sådan; det er slik han som eneste ting kan eksistere igjennom seg selv heller enn igjennom noe annet. For væren er åpenbart nødt til å være igjennom seg selv.

Med en slik forståelse begynner det å vise seg interessante konturer i vår religionsfilosofiske sammenheng med påstanden om at alt er igjennom noe. For alt kan på trivielt vis sies å være igjennom væren, for ingenting er utenom å være. Alt som er, viser seg i og igjennom væren som sådan. Men hvis Gud er væren som sådan, så er og viser alt seg i og igjennom Gud som sådan. Både trekoppen min, Selina, og jeg er da igjennom Gud; hver på vår egen måte, riktignok (og heldigvis, vil jeg tilføye), men igjennom Gud allikevel.

En slik forståelse gir god mening til påstanden om at Gud har skapt virkeligheten utfra ingenting. For som sagt, Gud selv er væren som sådan, som nødvendigvis alltid har vært. Gud har dermed simpelthen skapt alt igjennom væren som sådan, nemlig seg selv. Alt er og eksisterer slik sett til syvende og sist igjennom Gud.

For noen ringer det kanskje et par schopenhauerske og nietzscheanske bjeller nå. Schopenhauer påstod nemlig at alt er manifestasjoner av en underliggende blind vilje (Schopenhauer 1969), mens Nietzsche (2017) påstod at alt er manifestasjoner av en vilje til makt. Teisten jeg har i mente sier heller at alt er manifestasjoner av en underliggende Gud, eller guddommelig vilje. Der Schopenhauer så bakkenfor alt en underliggende meningsløs og blind vilje som forårsaket smerte, og Nietzsche så en underliggende vilje til å herske, ser teisten jeg har i mente en underliggende vilje til noe godt, kanskje til syvende og sist en guddommelig lykke. Men de forenes i at de alle tre ser en form for underliggende vilje, en væren som vil noe; de er bare uenige om hvordan og hva den vil. Merk at vi er her egentlig tilbake til metafysikkens opprinnelse, og ikke minst førsokratikerne, som for eksempel Heraklit, som forsøkte å si noe om hva som ligger til grunn for virkeligheten.

Jeg har alltid tenkt at mens det ondes problem er det beste argumentet mot at det finnes en Gud, så er designargumentet (også kalt det teleologiske argumentet) det beste argumentet for at det finnes en Gud. Jeg kan selvfølgelig ikke gå inn på disse to argumentene her, men designargumentet hviler på at vi kan, på en eller annen måte, se i virkeligheten at den er skapt med en intensjon (se Bøhn 2016; hør Bøhn 2022b). Jeg ønsker her bare å påpeke at dette, det beste argumentet for eksistensen av en gud (dog ikke det beste *mot*), gir enda mer mening sammen med tesen om at alt til syvende og sist er igjennom Gud, som også betyr at Gud egentlig viser seg i alt. Det gjelder derfor bare å forsøke så godt det lar seg gjøre å se etter. Man finner som kjent ingenting før man vet hva man ser etter. Designargumentet hviler, slik jeg ser det, på antakelsen om at noe, for eksempel livet og bevisstheten vår, *krever* en forklaring utover tilfeldigheter, og den beste forklaringen på disse fenomenene er ikke tilfeldighetenes spill (se Bøhn 2016; hør Bøhn 2022b). Det gjelder å se akkurat det, at livet og bevisstheten vår *krever* en forklaring.

Klarer vi å se det? Noen ganger tenker jeg ja (Bøhn 2016), mens andre ganger tenker jeg nei (Bøhn 2019). Det er uansett det som er det dypeste religionsfilosofiske spørsmålet, etter min mening. For hvis vi bare ser det, så kan vi begynne å diskutere hva som utgjør den beste forklaringen på det vi ser, og der tror jeg en vilje bak vinner over tilfeldighetenes spill. Men hvis vi ikke ser at det kreves en forklaring, så finner vi heller ingen forklaring.

La meg begynne å avslutte med å bringe litt inn igjen tesen jeg nevnte tidligere, om at alt egentlig bare er informasjon, i form av distinksjoner som utgjør en forskjell. Med den tesen ombord kan vi si at det Gud skapte når han skapte alt utfra seg selv, var dermed bare distinksjoner i seg (Gud) selv, distinksjoner som utgjør forskjeller for ham selv og alle andre distinksjonene han trakk opp, for eksempel for oss mennesker. Slik håper jeg å ha skissert, riktignok veldig grovt, men skissert allikevel, et verdensbilde, og ikke minst et mulig teologisk verdensbilde, som henger sammen og gir god mening. I hvert fall et verdensbilde verdt å undersøke nærmere.

Men sier dette verdensbildet egentlig noe nytt, for ikke å si noe substansielt? Det kommer litt an på hva man mener. Jeg ser ikke noe mål i det å si noe nytt i seg selv – jeg vil helst si noe substansielt. Jeg vil heller si noe gammelt på en ny og mer substansiell måte, enn noe nytt på en gammel og mindre substansiell måte. Jeg tror, og håper å ha vist, at formuleringen at alt er igjennom noe nettopp sier noe gammelt på en ny og mer substansiell måte. Det gir en ny og substansiell vri på den antikke debatten om forholdet mellom form og stoff. Former er informasjon som er igjennom stoff, som alt

sammen igjen bare er informasjon, som er igjennom Gud.

Noen vil nok tenke at vi bør si mer om hva det betyr at noe er igjennom noe annet. Men bør vi egentlig det? All forklaring må stoppe et sted. Filosofien har helt siden antikken diskutert forholdet mellom en ting og det den er laget av. Det er for eksempel blitt sagt, og sies fortsatt, at en ting er *ontologisk avhengig* av det den er laget av (Fine 1995), eller at den er *konstituert* av det den er laget av (Baker 2013), eller at den er *grunnlagt* i det den er laget av (Rosen 2010). Alle tre alternativene er forsøk på å forklare i hvert fall deler av forholdet mellom en ting og det den er laget av (som egentlig bare er en ny vri på spørsmålet om forholdet mellom form og stoff). De sier henholdsvis at trekoppen min er ontologisk avhengig av treverket den er laget av, at den er konstituert av treverket den er laget av, og at den er grunnlagt i treverket den er laget av. I litteraturen diskuteres disse tre forsøkene som tre forskjellige forsøk, selv om de av og til forsøker å si noe av det samme.³ Er ontologisk avhengighet, konstitusjon eller grunnlegging egentlig bedre steder å stoppe forklaringen?

Påstanden om at alt er igjennom noe, forsøker å ta begrepet om å være igjennom noe bokstavelig og forene de tre nevnte forsøkene i et nytt vokabular som er mindre teknisk, mer intuitivt og mer allment kjent. De tre nevnte forsøkene skiller relativt skarpt mellom trekoppen og treverket den er laget av, men tesen om å være igjennom noe gjør forskjellen mellom de mindre. Det er ikke slik at vi har trekoppen på den ene siden og treverket den er laget av på den andre siden, som to helt forskjellige ting, som står i en teknisk definert relasjon. Det virker unaturlig, og er ikke et naturlig hvilepunkt for tanken. Det er heller slik at trekoppen viser seg igjennom treverket; det er slik den i det hele tatt er. Personlig ville jeg tilføyd at trekoppen er informasjon som viser seg igjennom (fordi den er «kodet» i) treverket. Tesen om å være igjennom noe finner slik en god formulering for den intime relasjonen vi leter etter, en relasjon som er nesten identitet, men ikke helt.

I dette lille essayet har jeg forsøkt å vise at på liknende vis kan en teist si at alt er igjennom Gud, og slik finne en god formulering for den intime relasjonen mellom Gud og hans skaperverk, en relasjon som er nesten identitet, men ikke helt. Det forklarer også hvordan Gud kan ha skapt noe ut av ingenting annet enn seg selv. Dette gir i sin tur mer plausibilitet til, og interesse omkring, selve tesen om at alt er igjennom noe, helt uavhengig av om man tror det finnes en gud eller ikke, da det viser at tesen har generell forklaringsverdi. Jo flere steder og områder en påstand blir relevant, jo mer interessant er den. Tesen om igjennomværen vil med tiden vise seg ved dens filosofiske frukter, alt i alt.

For mange, inkludert noen håpefulle ikke-teister som meg selv, kan det også være en trøst å se litt mer nøyaktig hvordan alt og alle muligens kan forenes i og igjennom en og samme Gud. For ekte filosofer ønsker seg tross alt til syvende og sist et helhetlig verdensbilde som gir best mulig mening.

LITTERATUR

- Anselm. 1998. *Anselm of Canterbury: The Major Works*. Redigert av Brian Davies & G. R. Evans. Oxford: Oxford University Press.
- Aquinas, T. 2008. *Selected Philosophical Writings*. Redigert av Timothy McDermott. Oxford: Oxford University Press.
- Baker, L. R. 2013. *Naturalism and the First-Person Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Bøhn, E. D. 2016. «Why This Universe?». I *Talking Seriously about God*, redigert av Asle Eikrem & Atle O. Søvik. Münster: LIT Verlag.
- . 2019. «How Cellular Automata Dissolve the Fine-Tuning Argument». I *Maurinian Truths – Essays in Honour of Anna-Sofia Maurin on her 50th Birthday*, redigert av Tobias Wahlberg & Robin Stenwall. Lund University.
- . 2019b. *God and Abstract Objects*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2021. *Hva er metafysikk?* Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2022. *Teknologiens filosofi*. Oslo: Cappelen Damm.
- . 2022. Finnes det en Gud? *Burde vært pensum*. NRK podkast.
- . 2023 (kommende). «Review of Ross Cameron's *Chains of Being*». *Philosophical Quarterly*.
- . (ms). Being as Information.
- . (ms). Being Through.
- Cameron, R. 2022. *Chains of Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Dembski, W. A. 2014. *Being as Communion: A Metaphysics of Information*. London: Routledge.
- Descartes, R. 1992. *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. Oversatt av Asbjørn Aarnes. Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Aschehoug.
- Fine, K. 1995. «Ontological Dependence». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95: 269–290.
- Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Nietzsche, F. 2017. *The Will to Power*. Penguin Classics.
- Rosen, G. 2010. «Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction». I *Modality: Metaphysics, Logic and Epistemology*, redigert av Bob Hale & Aviv Hoffmann. Oxford: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A. 1969. *The World as Will and Representation*, Volume 1–2. New York: Dover Publications Inc.
- Wheeler, J. A. 1989. «Information, Physics, Quantum: The Search for Links». I *Proceedings III International Symposium for Foundation of Quantum Mechanics: 354–358*, redigert av H. Ezawa, S.I. Kobayashi, & Y. Murayama. The Physical Society of Japan.

NOTER

1 For mer fra opprinnelsen til tesen om at væren er informasjon, se for eksempel Wheeler (1989), Chalmers (1996) og Dembski (2014).

2 Se Bøhn 2019, 2021, 2022, ms1, og ms2.

3 For en nylig diskusjon av alle tre sammen, se for eksempel Cameron (2022); som jeg diskuterer i Bøhn (kommer i 2023).

OVERSETTELSE

UTVIKLING AV

RELIGIONSBEGREPET

Oversettelse ved Ali Jones Alkazemi

Introduksjon

Til dette nummeret av *Filosofisk supplement* har jeg skrevet en tekst om Kants religionsfilosofi. Når man først tenker på forholdet mellom Kant og religion, tenker nok de fleste på da han i *Kritikk av den rene fornuft* (1781) erklærte Guds eksistens for uviss. Dette skriver han som en avvisning av alle de klassiske bevisene for Guds eksistens.

Likevel avviser ikke Kant religionen fullstendig. Allerede i den første kritikken alluderer han til at han ikke er villig til å la troen på Gud, en udødelig sjel og friheten motbevises på grunnlag av det han kommer frem til i verket. Resultatet han hadde oppnådd er at vi ikke kan vite noe som helst om Gud, en udødelig sjel og friheten, ettersom kunnskap erverves gjennom erfaring, og at det ikke er mulig å si noe sikkert om disse gjennom erfaringen.

Kant syntes at det var spesielt problematisk at hans første kritikk ikke ga rom for friheten, og at vi faktisk kunne sies å være det stikk motsatte av frie, nemlig determinerte. Det er på grunn av dette problemet at vi i hans system er vitne til hans kontroversielle skille mellom tingen i seg selv (*Ding an sich*) og tingen for meg (*Ding für mich*). For siden Kant ikke kunne finne frem til at mennesket er fritt i sin teoretiske filosofi, begrenset han kunnskapen i dette systemet for å gi rom for tro (KrV, Bxxx). Troen har her som hensikt å muliggjøre tanken om en frihet i en sfære som overgår vår kunnskap (*noumenon*). Dette diskuterer han utfyllende i den første kritikken forord til andre utgave.

Det er ved antagelsen om våre begrensede erkjennelsesevner at Kant gir rom for sin moralfilosofi. Faktisk antar han at erkjennelsesevnen er begrenset *kun* for å gjøre moralen mulig. Moralens er, ifølge Kant, avhengig av at

vi er frie, at det finnes en gud, og at livet ikke bare varer et øyeblikk. Med disse tre «postulatene», som det heter i *Kritikk av den praktiske fornuft* (1788), har vi også allerede kommet inn på Kants religionsfilosofiske tenkning. Troen på Gud kommer nemlig av at Gud, på en måte som overgår vår erkjennelsesevne, garanterer moralens objektivitet. I forhold til religiøse fortellinger om åpenbaring og utvelgelse, tenker Kant at disse overleveringene er verdifulle i den grad de er i stand til å motivere oss til å være moralske i verden.

Et umiddelbart problem er imidlertid at disse postulatene og hellige skriftene kun er deler av Kants moralfilosofi, fremfor å utgjøre selvstendige og opphøyde størrelser. Kants forhold til religion er gjennomgående preget av dette: Moralens har *alltid* forrang over all religion og alle idéer om noe høyere. Religiøse kategorier og symboler, som Guds sønn eller Gud selv, blir derfor *bare* hjelpemidler, støttehjul for etterstrebelser av det som ifølge Kant er vår livsførsels sentrale anliggende, nemlig moralen.

Teksten som her foreligger, med originaltittelen *Entwicklung des Begriffs der Religion* (1798) av Friedrich Karl Forberg, må leses i denne sammenhengen. Forbergs artikkel var med på å igangsette det som heter «ateismestriden» (*Atheismusstreit*) i årene 1798–1800. Ateismestriden oppstod da Johann Gottlieb Fichte i 1798 ble beskyldt for å være ateist og derfor mistet stillingen sin som professor ved universitetet i Jena. Fichte var elev av Kant og kom til å bli den mest sentrale figuren i initieringen av den tyske idealismen. Seks år før ateismeanklagen ble Fichte kjent over hele Tyskland etter at publikum forvekslet hans første bok, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), med



Fotografi av Simon Nordberg

det kommende og forventede religionskriftet til Kant.¹ Grunnen til denne misforståelsen var at Fichtes bok hadde en anonymisert forfatter, at Kant hadde hjulpet til med å utgi boken, og at tenkemåten i boken var i en tydelig forlengelse av Kant.

Grunnen til den berømte Fichtes ateismeanklage, som førte til at han mistet stillingen sin ved Jena i 1798, var at han hadde skrevet et tilsvar til teksten som nå er oversatt.² Det kontroversielle ved dette var blant annet at Forberg hevdet at ateister kunne være moralske, noe Fichte supplerte i sitt skrift ved å hevde at troen på Gud og troen på en moralsk verdensregjering er ensbetydende med hverandre. Med andre ord separerer begge tenkerne troen på Gud, moral og frelse fra tradisjonell, overlevert kristendom, og dette startet den enorme diskusjonen vi kjenner som ateismestriden. Fichte var personlig ikke ateist, og forsøkte til og med å forsvare seg med et skrift i 1789. Til tross for dette er diskusjonene fra denne striden svært fruktbare i drøftelsen av forholdet mellom teologi og filosofi. Denne konflikten, i hvert fall i denne tids protestantiske kultur, handlet om filosofiens tendens til å overanalysere og «dripe» troens følelsesmessige og transcendent dimensjon. Det vil si at filosofien, som vi så med Kant, har en tendens til å integrere Guds transcendens til simpelthen å utfylle en bestemt funksjon i et filosofisk system. Dette er dommen som ganske kjent ble gitt av Friedrich Heinrich Jacobi i sitt kjente bidrag i denne striden, *Jacobi an Fichte* (1799), som også noen ganger kalles *Brief über den Nihilismus*. Det er blant annet gjennom dette brevet at Jacobi har blitt kjent for å popularisere begrepet *nihilisme*. Jacobis beskyldning av Fichte handler om at det som er godt eller sant er nødt

til å bero på en godhet og sannhet som kommer forut for og som transcenderer subjektet selv. Det er kun på et slikt grunnlag at fornuften kan ha verdi, hevder Jacobi (Jacobi 2004, 208). Sagt på en enklere måte, anser Jacobi det som meningsløst og farlig å tenke at moral og sannhet er reduserbart til subjektet alene, ettersom dette betyr at moralen er en tom tanke og at sannhetssøken er et annet ord for selvbekreftelse.

Til slutt, hvem er forfatter av foreliggende skrift, Friedrich Karl Forberg? Han var elev av Karl Leonhard Reinhold, en viktig tenker i sin tid som bidro til å popularisere Kant i Tyskland. Fra 1792 til 1796 var Forberg dosent ved universitetet i Jena og underviste i moralfilosofi, antropologi og kritisk filosofi. Han var stort sett enig med Kants påstander om å avvise de tradisjonelle gudsbevisene og heller forstå religionen praktisk, det vil si som noe underlagt moralloven. Med denne bakgrunnen skriver han *Utvikling av religionsbegrepet*, som utkom i 1798 i Fichtes tidsskrift, *Philosophische Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*.³ Forbergs sentrale anliggende er å utvikle et begrep om en moralsk religion, noe han mener at er den eneste legitime formen for religion. God lesning!

Utvikling av religionsbegrepet (1798)⁴

Av Friedrich Karl Forberg

Religion er intet annet enn en *praktisk tro på en moralsk verdensregjering*; eller, for å uttrykke det samme med et kjent hellig språk, en *levende tro på Guds rike som skal komme over jorden*.

Hver som tror på en moralsk verdensregjering, og riktignok tror dette praktisk,⁵ han har religion, og kun han har religion.

Det sier seg selv hva en moralsk verdensregjering skal være: Hvis det gode endelig lykkes å tilkomme i verden, så er det en moralsk verdensregjering. Er derimot dyder og laster fullstendig likegyldige for skjebnen, så finnes det ingen moralsk verdensregjering. *Guddommen* er den opphøyde ånd som regjerer verden etter moralens lover; og dette er det eneste begrepet om Gud som religionen trenger, eller som religionen først blir mulig gjennom. De spekulative⁶ begrepene om Gud som det mest virkelige, uendelige, absolutt nødvendige vesen, er fremmed for religionen, eller i det minste likegyldig til den. Religionen kan, hvis den oppdager begrepene, gjøre noe praktisk med dem, men religionen kan også være foruten begrepene hvis de ikke oppdages. Religionen kan bestå likeså godt med polyteismen som monoteismen, likeså godt med antropomorfismen som spiritualismen. Hvis kun moral blir verdensregjeringens regel, så er det ellers likegyldig om man tror på en monarkisk eller aristokratisk grunnlov for verden, og hadde de overjordiske vesenene som man før trodde var guder, kun handlet moralsk, så var det ingenting å innvende mot dette fra hjertets side. Spekulasjonen som kjenner sine grenser, hadde ikke hatt noe å innvende mot dem, og kunsten ville kun sørget over deres fravær.

Det finnes en moralsk verdensregjering, og en guddom som regjerer verden etter moralske lover; – den som tror dette, har religion.

Så oppstår spørsmålet: *Hva er denne troen grunnlagt på?*

Det finnes tre kilder som vi alle til slutt må trekke våre overbevisninger fra. Det er *erfaring*, *spekulasjon* og *samvitighet*. En av disse skal så være religionens kilde.

«Vi lærer ut fra erfaringen at det finnes en moralsk verdensregjering» ville vært som å si: Vi ser i erfaringen foran øynene våre at det til slutt lykkes for det gode, og at det onde mislykkes. Men dette er akkurat det vi *ikke* ser foran øynene våre, og det har vært alle rettskafne menneskers klager fra tidenes morgen at det onde så ofte seirer over det gode. Det er heller det motsatte som kan utledes av erfaringen: nemlig at verden *ikke* regjeres moralsk, eller

at det i det minste er et ondt geni som krangler med et godt geni om verdensherredømme, og at det noen ganger er den gode, men mest av alt den onde, som har overhånden. Hvem enn som søker guddommen utenfor seg selv i tingenes løp, vil aldri finne ham. Han vil møte «Djevlels verk» fra alle sider, men kun sjeldent, og alltid sjenert og tvilende, vil han kunne si: «her er Guds hånd!».

Kanskje lykkes *spekulasjonen* mer med å finne en guddom, fordi det [i hvert fall] ikke er erfaringen! – Hvis det var tilfellet, så måtte det gis visse teoretiske grunnsetninger som med sikkerhet tillot seg virkeligheten av en moralsk verdensregent. Mange slike har blitt lagt frem, og blant de merkverdige er følgende: selve begrepet om det mest fullkomne vesenet inneholder allerede virkeligheten av dette vesenet; noe tilfeldig forutsetter noe absolutt nødvendig, og orden er ikke mulig uten en ordnende ånd. Men ikke en eneste av disse såkalte prinsippene fra den teoretiske fornuft kan sies å være pålitelig ved nærmere inspeksjon, hver av dem har i sitt indre en helt vilkårlig og ubeviselig forutsetning som man kun trenger å oppdage for å oppløse det hele. Et begrep om det mest perfekte vesen alene inkluderer *ikke* eksistens i seg; for intet begrep om noe inkluderer eksistensen i seg, men kun i anskuelsen er eksistensen, og bare hvis anskuelsen kommer i tillegg til begrepet, er begrep og eksistens forent. Ikke engang begrepet om det aller mest fullkomne vesen som summen av all virkelighet inneholder eksistens. For eksistens er ingen realitet, og overhodet ingen kvalitet. Hadde det vært en kvalitet, så måtte man i alle fall på spørsmålet «*hva er det?*» kunne svart: det er en ting som er, – som jo uten tvil ingen fornuftig person (i fullt alvor) ville svare.

«Det tilfeldige forutsetter noe absolutt nødvendig» – det har andre sagt, og dermed sluttet seg til eksistensen av en guddom. Men hva er tilfeldig? Er det det som man kan tenke seg ikke-eksistensen til? I så fall finnes det ikke noe begrep om noe absolutt nødvendig i hele sfæren av menneskets eksistens, fordi det ikke er noe sted å finne en ting som man samtidig ikke kan forestille seg ikke-eksistensen til. Er det tilfeldige da noe som ikke alltid eksisterte, men som oppsto en eller annen gang? Så forutsetter riktignok det også noe som det oppsto gjennom – en årsak som ga det tilfeldige sin eksistens. Men hvorfor fantes denne årsaken ikke tidligere hvis den nødvendigvis var til stede? Ville den ikke? Men hva gjorde at den endret sin vilje? Således forvandler det absolutt nødvendige seg selv til noe tilfeldig, og gjennom spørsmålsstilling møter vi på en grense som vi er nødt til å gå utover.

«Orden», sier noen andre, «er ikke mulig uten en ordende ånd». – Og hvorfor ikke? Fordi vi ikke kjenner til

noe annet prinsipp for orden enn forstandens? Men siden når er grensen for vår kunnskap blitt til grensen for det mulige? Og hvor i verden blir orden funnet så utvilsomt at man slutter seg til eksistensen av en guddom? I det fysiske? Men en dyktig byggmester er jo på lang vei ingen moralsk verdensregent! En stor kunstner er langt ifra å være Gud! I det moralske? Men ville en lovtale om en verden «som ikke er som den skal være» ikke heller utgjort en satire av guddommens moralske orden, noe som egentlig lyder som en protest mot guddommens eksistens? Kunne det sett verre ut i verden enn det ser ut nå? Kunne det gått verre enn nå hvis et ondt og fiendtlig, ondsinnet vesen [Djevelen] hersket over verden, eller i det minste delte den med et godt geni [Gud]? Kunne et forsvar av Satan for å tillate det gode være mindre grundig mislykket enn et forsvar av Gud for å tillate det onde?

Hvis så hverken erfaring eller spekulasjon kan finne guddommen, så blir det intet annet igjen å basere religionen på enn *samvittighetens* bemerkninger. Og sånn er det faktisk. Religionen er hverken produkt av erfaringen eller et funn av spekulasjonen, men heller ene og alene frukten til et moralsk godt hjerte. Erfaringen og spekulasjonen er utilgjengelige for guddommen, og kun det gode mennesket har forretten til å erkjenne ham, kun et rent hjerte får lov til å skue guddommen – og bemerkningen til en stor vismann: «Salige er de rene av hjertet, for de skal se Gud!» inneholder først i den nåværende tankeforbindelse sin sanne, dype og hellige mening!

Man kan da spørre seg hvordan og på hvilke måter det kun oppstår religion i hjertet til det gode mennesket.

For å si det kort: Religion oppstår ene og alene utfra *det gode hjertets ønske om å ville motta det godes overhånd over det onde i verden*. I et ondt hjerte finnes ikke denne type ønsker. Av ham kan man ikke forvente noe som religion. I mellomtiden er intet menneske så ondt at det med alvor skulle ønske at det onde fjernet det gode fra jordskorpen. Dette ville ikke være en kjeltrings ønske, men Satans. Riktignok finnes det på jorden en religion for de gode menneskene, men ingen for de onde. Trodde man på det godes endelige undergang, på et Satans rike på jorden, så var religionen et helvete. Men i den ondeste kjeltring er ikke denne typen tro, men kun irreligiøsitet.

Jeg tenker meg at religionen oppstår omtrent slik i et godt hjerte:

Det er en ganske kjent sak at enhver ønsker det som han har mest interesse i, og ønsker at alle andre mennesker utenom ham tar opp interessen i det –, at det han erkjenner som en sann og rett person, også ville bli erkjent som sann og rett av alle andre mennesker. Dette ønsket er dypt

rotfestet i den menneskelige natur, og er umulig å utrydde. Det går heller ofte over i den heftigste lidenskap, og uten dette ønsket i den menneskelige natur ville det vært ganske likegyldig for oss om andre var enige eller forkastet våre meninger: I stedet er det ikke likegyldig for oss, men heller årsaken til en indre glede, mens det motsatte forårsaker misnøye. Idéen om muligheten for en fremtidig overensstemmelse mellom alle menneskers tanker i alle dommer, svever uavlatelig foran hvert tenkende menneskes øyne. Enhver ønsker at ens overbevisninger skal kunne herske og bli allmenngyldige. En tidsalder da overensstemmelsen mellom alle mennesker i alle dommer fant sted, ville vært *hodenes gylne tidsalder*. Det ville vært tidspunktet da alle feil forsvant fra jordskorpen, og intet annet enn sannhet fantes i alles hoder. Sannheten ville seiret fullstendig over det gale, og *sannhetens rike* hadde vist seg på jorden! Det er alle tenkende menneskers mål, målet som gjør at de deler tankene sine med hverandre, som gjør at de til ethvert tidspunkt utfordrer og retter på hverandre. Det er grunnen til at de fortsetter å være virksomme og å utvikle seg, for at sannhetens rike snart skal vise seg på jorden. Gjennom dette felles endemålet står alle tenkende hoder i forbindelse med hverandre i et fellesskap. Denne forbindelsen, hvor alle tenkende mennesker står ufrivillig og utilsiktet, og til og med ofte uten å vite om det, og som har som formål å få alle mennesker til å gradvis bli enige i alle dommer for å akselerere ankomsten av sannhetens rike på jorden – denne enheten er *republikken av lærde*, der fornuften er øverst og hvert tenkende menneske en borger. I republikken av lærde gjelder kun én eneste trosartikkel, og denne lyder: «Tro at sannhetens rike skal komme på jorden, og gjør alt du kan på ditt sted for at det snart skal komme gjennom formidling og belæring, forskning og prøving, og vær ellers ubekymret om det er vellykket. Ettertrakt kun sannhetens rike, så skal resten – nemlig fortjenesten – komme av seg selv!» – Sannhetens rike er således et *ideal*. For gitt den uendelige variasjonen av egenskaper som naturen ser ut til å ha hatt så stor glede av, kan det aldri forventes at det noen gang vil være enighet mellom alle mennesker i alle vurderinger. Sannhetens rike vil dermed aldri komme, og den endelige hensikten med republikken av lærde vil etter alt å dømme ikke bli oppnådd til evig tid. Ikke desto mindre vil den umistelige interessen for sannhet i brystet til ethvert tenkende menneske til evig tid arbeide mot alle feil med all sin styrke og å spre sannhet i alle kanter; det vil si, å fortsette *som om* feilen en dag kunne dø ut og at sannheten var den eneste herskeren som var å forvente. Og nettopp dette er karakteren til en type natur som i likhet med mennesket er bestemt til å nærme seg idealet i det uendelige.

Akkurat som det foran øynene til alle tenkende vesener konstant svever en idé om muligheten for en fremtidig overensstemmelse mellom alle mennesker i alle dommer, svever også konstant idéen om en generell enighet om det *gode* i alle moralsk gode mennesker, idéen om en generell spredning av rettferdighet og velvilje. For ethvert velmenende menneske, alle som har interessen for dyd i hjertet, ønsker og må ønske at han ikke er det eneste rettferdige mennesket på jorden, at alle mennesker rundt ham hyller det gode sånn som han hyller det; at lastene litt etter litt forsvinner fra jordskorpen, og at det endelig kommer en tid hvor kun gode mennesker bor fredelig og vennlig med hverandre på jorden. Dette tidspunktet, hvis det skulle funnet sted, ville vært tidspunktet for det godes allmenne herredømme over det onde, *hjertenes gyldne tidsalder, rettferdighetens rike på jorden*. Det er enhver rettskaffen persons innerste ønske at dette tidspunktet en gang vil komme, og det må være det innerste ønsket for enhver rettskaffen, så sant han er en rettskaffen, og likesom for ham som elsker dyden, der interessen for dyd ikke kan være likegyldig. Imidlertid er dette ikke et tomt, uvirksomt ønske, men den rettskafnes mest alvorlige bestrebelse, å fremme det godes seier over det onde, å så langt som mulig fordrive det onde fra jordens overflate, å utrydde alle slags overgrep, og å akselerere ankomsten av rettferdighetens og fredens rike (som er Guds rike) på jorden. Det er å anse som alle gode menneskers endelige mål at det går i retning av rettferdighet i verden, og at rettferdigheten endelig triumferer over urettferdigheten. For ettersom alle mennesker samarbeider for å oppnå dette endemålet, så oppstår det en forening mellom alle gode mennesker for oppnåelsen av dette ene målet. *Kirken* er foreningen av alle gode mennesker for frembringelsen av alt det gode, og enhver rettskaffen er grunnet sin rettskaffenhet, men også *kun* på grunn av denne, medlem av kirken, og medlem av «menigheten av helgener på jorden». Kirkens mål er at det gode skal herske over det onde, at rettferdighetens rike skal komme til syne på jorden. I denne kirken er hverken uenigheter eller splid. Alle medlemmer av kirken samler seg kun rundt rettskaffenhetens banner. Det er kun én kirke, og alle rettskafne tilhører denne ene. Det er kun kirken som gjør salig, og det er ingen frelse å finne utenfor den. Fantet det mer enn én kirke, så måtte det finnes to rettskaffenheter – og selve begrepet om dette motsetter seg!

Altså er det enhver rettskaffens ønske og bestrebelse å gi det gode ledelsen over det onde i verden, og at det onde til slutt og så mye som mulig skal utryddes fra jordens overflate. Alle gode mennesker har det samme ønsket og den samme iveren, og slik oppstår en forening av alle men-

nesker om et endemål; denne foreningen er kirken, eller, «menigheten av helgener på jorden».

Men så oppstår spørsmålet: Er dette da et mulig endemål som alle mennesker ønsker å oppnå? De vil frembringe det godes suverenitet, de vil opprette rettferdighetens rike på jorden, at dyden skal være det mest hverdagslige, lastene det mest uhørte, seder og skikker skal bli sedelige. Er da alt dette overhodet mulig? Eller er det kanskje ikke mer enn en enkel og tom kimære? Kan man håpe at en gyllen tidsalder av rettferdighet og den evige fred skal ankomme jorden, eller skal man heller frykte det motsatte, at også fremtidens verden, og i evigheten dertil, skal forbli i trøbbel?

Det er sant at hvis det gode mennesket hørte mindre på stemmen i sitt hjerte enn på erfaringens stemme rundt seg, så ville det ganske fort være nødt til å oppgi sitt håp om bedre tider, og likeledes gi avkall på sin streben etter å nærme seg en bedre tid med alle midler som står i ens kraft. Overfor sin egen person har han selvsagt sin plikt tydelig for øyet og for hjertet: overfor sin egen person gjør han sannelig alt slik at det kan bli mindre urett i verden; men han ser seg rundt – og hvor få finner han med lik innstilling? Menneskene rundt ham gjør det motsatte av alt han gjør, og de lykkes nettopp fordi de er en masse! *Han* skisserer flere velgjørende planer for sine brødre, for å fjerne misbruk, for å utrydde fordommer, for å spre opplyste innsikter til alle deler av menneskets sfære; men grunnet ondskapen til den ene, og gjennom dumheten til den andre, ser det ofte bare ut som om det medfører enda mer forvirring, skade og ulykke! *Han* vil viske uretten fra verden, og fremdeles er det som om «urett blir drukket som vann» omkring ham. Han streber etter at Guds rike, det vil si sannhetens og rettferdighetens rike, skal vise seg på jorden; men mot slutten av sitt livsløp ser det ut som om menneskene ikke har blitt bedre. Uretten er ikke mindre på moten, og lidenskapen – riktignok den villeste av dem alle, herskesyke og eiersyke – herjer over menneskeheten så skamløst som ellers. Rettferdighetens, ærlighetens og troens språk lyder som dårskap i verdens ører. Fremdeles er selvøshet, ubestikkelighet og generøsitet det sjeldneste og mest beundringsverdige synet, og fremdeles overlever krigenes ansvarløse barbari. Og de tingene som man i det små og i private relasjoner anser som straffbart og skadelig, blir ikke kun tolerert i store og offentlige forhold, og hos de som er rettens forsvarere, men er selve det som fører til ære og berømmelse! – Alt dette ser det moralsk gode mennesket. Hva skal nå *han*, den eneste, gjøre overfor en umoralsk verden? Skal også han slutte å motsette seg urettferdighetens strøm? Skal han heller la det gå i verden som

det allerede går, uten å anstrenge seg videre, istedenfor å ofre seg for et idealistisk mål som aldri kan oppnås? Skulle han trekke seg tilbake og slutte å stå foran kløften fordi hans gjerninger og drifter, hans kamper og lidelser, til syvende og sist er forgjeves, og fordi verden ifølge andres vurdering ikke blir bedre, men verre enn det var i gamle dagers uskyld, enkelhet og ærlighet? Bør den rettskafne tenke slik, handle slik?

«*Nei*» – roper en høy stemme til hans gode hjerte – «du skal gjøre godt og ikke bli trett!» Tro på dyden og at den til slutt vil seire! Håp at rettferdigheten til slutt skal ha overtaket over urettferdigheten, og den gode sak over den onde! Vær virksom så lenge det er dager til å virke, og la ingen mulighet du har for å stifte det gode gå forbi. Tenk over at det kommer en lang natt etter deg hvor ingen vil eller kan gjøre det gode, og hvor det gode som du gjør vil være en eneste stjerne av håp for «landets redelige!» Gjør det du kan for at det skal bli bedre, og lysere, og mer opplyst, og edlere, og ærligere, og vennligere, og at det blir mer rettferdig i verden, og vær ubekymret om utfallet! Ikke tro at noe godt eller som du i det hele tatt planlegger, uansett hvor lite, umerkelig og uanselig, blir borte i tingenes tilfældige flyt! Tro at det foreligger en tydelig plan til grunn, der det godes endelige seier er medregnet! Tro at Guds rike, sannhetens og rettferdighetens rike, skal vise seg på jorden, og streb kun etter at det skal komme! Tro at alt avhenger av din lille innsats, og at et opphøyd geni styrer over skjebnen, slik at alt som du påbegynner først skal fullendes etter noen århundrer! Tro at for hvert skritt som du har villet ta for den gode sak, viser det seg at for hver dag du har mistet så skal det bli medregnet av guddommen at du lever alle dine dager i evigheten, og at det som er til det beste for verden avhenger av om du vinner eller taper for hver dag som går! Det er sant at du ikke kan bevise alt dette vitenskapelig, at det må være slik, men «Nok!», sier ditt hjerte deg, «du skal handle slik, *som om* det var sånn, og når du handler på denne måten, så viser du gjennom dette at du har religion!».

Dette er måten religion oppstår, og kun kan oppstå, i hjertet til et godt menneske. Det gode mennesket *ønsker* at det gode skal herske over hele jorden, og han *føler seg* bundet av sin *samvittighet* til å gjøre alt han kan for å oppnå dette målet. Hvorvidt dette målet er mulig, *vet* han riktignok *ikke*, fordi han ikke kan bevise det. På lik linje kan han ikke bevise umuligheten av det. Det står ham altså fritt å tro hva han ønsker og vil. Han *tror* altså at målet om det godes overhånd er et mulig mål, at et Guds rike, som et sannhetens og rettferdighetens rike, skal grunnlegges på jorden. For dette er det han ønsker og vil. Når han spe-

kulerer, kan han la være å svare på om hvert mål er mulig eller umulig. Kun når han handler må han holde på som om han hadde bestemt seg for muligheten, han må strebe etter å komme nærmere hvert mål. For hadde han holdt på som om det var likegyldig for ham om det var rettferdig eller urettferdig på jorden, ville han ikke stifte det gode som han kunne stifte, og ikke hindre det onde som han kunne hindre, siden det til slutt ville være umulig å gjøre engler ut av mennesker. Han ville ikke kunne bedra seg selv med at det er vitnet av en stor og opphøyd tenkemåte å handle etter den motsatte maksimen: han selv ville på grunn av sin lille og feige maksime fremstå foraktelig i egne øyne.

Religion er derfor ingen likegyldig sak som man kan holde som man vil, men en *plikt*. Det er plikt å tro på en slik orden av ting i verden hvor man kan regne med at alle gode planer vil bli vellykket, og hvor anstrengelsen for å fremskynde det gode og forhindre det onde absolutt ikke er forgjeves; eller at det er ett og det samme å tro på en moralsk verdensregjering eller på en Gud som regjerer verden etter moralske lover. Denne troen er ikke plikt i *teoretisk* henseende, det vil si, en uvirksom spekulasjon, men en *praktisk* tro, det vil si, for så vidt den er *maksime* for virkelige handlinger. Med andre ord er det ikke plikt å tro at en moralsk verdensregjering eller en Gud som moralsk verdensregent *eksisterer*, men det er kun en plikt å handle *som om* man trodde det. I refleksjonens eller disputeringens øyeblikk kan man holde på som man vil; man kan presentere seg som teist eller ateist alt ettersom man mener å forklare seg gjennom den spekulative fornuft, fordi det her ikke er snakk om religion, men om spekulasjon. Ikke om rett eller urett, men om sannhet og illusjon. Kun i det virkelige livet hvor man *handler* er det en plikt å ikke handle som om man forutsatte at det var forgjeves å slite seg ut for det gode i verden; at det er forgjeves å svømme mot strømmen; at den enslige, til tross for sin store vilje, ikke kan utrette noe mot mengden; at det er dårskap å ville omgjøre en verden av narrer og skøyere til engler; at det i en verden fylt av dårer først og fremst er nyttig å høste profitt for de kloke, og ellers bare la sakene gå som de gjør. I disse maksimene ville man handlet mot sin egen samvittighet. Man ville handlet som om man på forhånd visste at ens gode hensikter ville mislykkes, fordi man ikke visste noe for sikkert; at det var like sannsynlig at våre hensikter ville fremskyndes som å ødelegges. Hver maksime (*irreligiøsitetens* maksime) er altså pliktstridig og syndig. Foran sin samvittighet kan ingen svare med en annen maksime enn at han skal stifte det gode og hindre det onde i de øyeblikk man vet og kan gjøre det; hvor man uten å vil lede seg av bekymringer om hvorvidt man har kraft til å

være vellykket, og uten å betrakte hvert gode og skjønne og store innfall som en betrodd penge man skal dra nytte av; å uavlatelig arbeide for å forberede det sanne og gode i vår sfære; og, hvis man har kreftene til det, (for kraft er en tjeneste,) – å reformere verden etter idealer, etter håpet om at tilfeldighetene (eller en guddom, som er en ellers ukjent makt) skal rydde alle vanskeligheter av veien: vet vi ikke med en gang hvordan og når? Og at hvis vi med ærlighet og iver gjør vår plikt og streber etter Guds rike, så vil det øvrige – nemlig, at det vil være vellykket – til sin tid tilkomme oss (eller våre etterkommere) av seg selv. Disse maksimene er religionens maksimer, og religion er således intet annet enn troen på at den gode sak vil være vellykket; på lik linje er irreligiøsitet intet annet enn fortvilelsen over den gode sak. Religion er derfor ikke en nødhjelp for menneskelig svakhet (dette er den så fort man tenker seg religionstroen som en teoretisk tro). For den moralske viljens makt viser seg aldri så herligere og mer opphøyd enn i maksimen til det religiøse mennesket: *Jeg vil at det blir bedre, selv når naturen ikke vil det!* Irreligiøsitet er åndens sanne og egentlige svakhet, men en *selvforskyldt* svakhet. For ettersom ingen tviler på den gode sak ved sine innsikter (selv om man kastet et eneste blikk på skjebnens bok), så er det ellers bare latskapen som unngår å prøve seg etter noen få mislykkede forsøk, slik at den angivelige ufruktbarheten i disse forsøkene ikke er noe annet enn et påskudd av den late for å bestikke tregheten til sin moralske dømmekraft og samvittighet, men hvor den sistnevnte egentlig aldri kan bestikkes.

Det er *forfengelige spørsmål* som man må fremlegge mot slutten av en teori, hvis man vil vite om man (en *man* som selv forfatteren går under) har tilegnet seg teorien eller ikke. Man må kun besvare disse spørsmålene i samme stil som de stilles i, og ikke i en systematisk stil hvor det ikke er sikkert om vitenskapen eller uvishheten har gjort flest fremrykk.

De forfengelige spørsmålene hva gjelder religion er følgende:

Finnes Gud? Svar: Det er og forblir uvisst. (For dette spørsmålet er spurt utfra spekulativ nysgjerrighet, og det hender nysgjerrigheten ganske rett når den igjen stiller seg avvisende til spørsmålet.)

Kan man forvente av ethvert menneske at det tror på en Gud? Svar: nei. (For spørsmålet tar uten tvil opp tro på en teoretisk måte og denne måtens særegne forståelse av sannhet. Denne teoretiske meningen er da den eneste som den gemene språkbruk anerkjenner, og som filosofene kanskje ikke skulle ha forlatt.)

Er religionen forstandens overbevisning eller en viljens

maksime? Svar: Den er ikke forstandens overbevisning, men en viljens maksime. (Hva som blir igjen for forstanden, er overtro).

Hvordan handler det religiøse mennesket? Svar: Han blir aldri trett av å fremme den sanne og gode sak i verden, selv når planene hans ofte mislykkes, og religionen består i at han aldri blir trett og aldri fortviler; og det finnes ingen religion i det hele tatt som fantes for fornuften utenom denne.

Kan man forvente religion fra ethvert menneske? Svar: Uten tvil, akkurat som man forventer av ethvert menneske at det handler samvittighetsfylt; og irreligiøsitet (fortvilelse over den gode sak uten tilstrekkelige grunner) er samvittighetsløshet.

Hvor mange trosartikler finnes det? Svar: to. Troen på dydens udødelighet og troen på et Guds rike på jorden. Troen på dydens udødelighet er troen på at det alltid fantes og vil finnes dyd på jorden, at dyden aldri vil dø ut, og at tilbøyeligheten til å finne dyd og gode hensikter er overalt, selv ved de svakeste bevis, og å bare erkjenne laster og onde hensikter ved de sterkeste bevisene. Troen på et Guds rike på jorden er maksimen om å arbeide for å fremskynde det gode så lenge som umuligheten av å lykkes ikke er bevist. Og religionens motto overhodet er: «Salige er de som ikke ser, men likevel tror!»

Er rettskaffenhet mulig uten religion? Svar: nei. (Rettskaffenhet uten religion og religion uten rettskaffenhet er like umulige. Den første ville vært rettskaffenhet, uten interesse for rettskaffenhet, og den andre ville vært interesse for rettskaffenhet, uten rettskaffenhet.)

Kan man være rettskaffen uten å tro på en Gud? Svar: ja. (For i spørsmålet er det uten tvil spurt om en teoretisk tro.)

Kan en ateist ha religion? Svar: Helt klart. (Om en dydig ateist kan man si at han erkjenner den samme Gud i sitt hjerte som han fortrenger med sin munn. Praktisk tro og teoretisk vantro på den ene siden, og teoretisk tro som er overtro og praktisk vantro på den andre siden, kan uten tvil sameksistere.)

Hvordan forholder religionen seg til dyden? Svar: som delen til helheten. (En av de eneste fremtredelsene til den dydige karakter, er ved religionen som maksimen for den utrettelige standhaftighet i fremskyndelsen av det gode, til tross for alle hindringer.)

Kan man lære religion? Svar: ja. (På samme måte som man kan og bør lære rettferdighet, føyelighet og tålmodighet – nemlig gjennom øvelse.)

Er religionen dydens hjelpemiddel? Svar: nei. (For målet og middelet kan umulig være ett. Religionen hjelper ikke *dyden*, men heller kun dydene. Den gjør ikke karakteren mer

dydig, men beriker erkjennelsen av den dydige karakter.)

Er religionen lastens skrekkmiddel? Svar: heller ikke. (Overtroen kan være lastens skrekkmiddel, men aldri religionen. Den som frykter guddommen, har ennå ikke funnet den. Det er dydens lykke å finne guddommen, og lastens ulykke å ikke kunne finne noe.)

Skal noen gang Guds rike vise seg på jorden som et sannhetens og rettferdighetens rike? Svar: Det er uvisst, og hvis man skal bygge på erfaringen hittil, og sammenligner den med en uberegnelig, uendelig fremtid, så er det usannsynlig.

Kunne det istedenfor Guds rike heller vise seg et Satans rike på jorden? Svar: Det ene er like visst og uvisst som det andre.

Er ikke dermed helvetes religion like solid som de gode menneskenes religion på jorden? Svar: Det ene har for spekulasjonens panel ikke mer og ikke mindre for seg enn det andre.

Er religion tilbedelse av guddommen? Svar: på ingen måte. (Det er ingenting å gjøre for et vesen hvis eksistens er uviss, og som vil være uviss til evig tid. Den som bare gjør noe fordi Guds vilje forlanger det, er overtroisk. Hvis vi skal la være å leke med ord, finnes det ikke en eneste plikt overfor Gud.)

Er teorien som stilles frem om religion også den sanne og riktige? Svar: uten noen tvil; forutsatt, nemlig, at religionsbegrepet skal være begrepet om noe fornuftig og ikke noe ufornuftig. (Var det derimot intet annet begrep om religion som kunne finnes enn det som har vært vanlig siden årtusener (en kult om et overmenneskelig vesen), så var religion en kimære, og det kunne ikke være mer snakk om den av folk med forstand. Likevel er uttrykket «religion» fornuftig, men likevel fremlagt med de samme gamle begrepene. Så får hver person bestemme for seg selv om han synes det er tilrådelig å knytte et gammelt uttrykk til et nytt begrep, og dermed utsette seg for faren av å bli overkjørt av den samme betydningen, eller å legge de gamle uttrykkene fullstendig til side, men samtidig gjøre det desto vanskeligere å finne en inngang.)

Og endelig, *er ikke begrepet om en praktisk tro mer et lekent enn et ærlig filosofisk begrep?* Svaret på dette forfengelige spørsmålet overlater man ganske enkelt til den egnede leser selv, og dermed overlater man samtidig dommen om hvorvidt forfatteren av den nåværende teksten egentlig bare ville leke med leseren til slutt!

OVERSATT TEKST

Forberg, Friedrich Karl. 1910. «Entwicklung des Begriffs der Religion». I *Johann Gottlieb Fichte, Werke. Auswahl in sechs Bänden. Fichtes Werke. Dritter Band.*, av Johann Gottlieb Fichte, 135–150. Leipzig: Fritz Eckhardt Verlag.

ØVRIG LITTERATUR

Fichte, Johann Gottlieb. 1792. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.*

Jacobi, Friedrich Heinrich. 2004. «Jacobi an Fichte». I *Friedrich Heinrich Jacobi, Werke. Band 2, 1.* av Friedrich Heinrich Jacobi, 187–225. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel. 1793–4. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*

———. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft.*

———. 1781. *Kritik der reinen Vernunft.*

NOTER

1 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793–4).

2 *Ueber den Grund unsers Glauben an eine göttliche Weltregierung* (1798).

3 Og Friedrich Immanuel Niethammer, en elev av Reinhold likesom Forberg.

4 Oversettelsen er fra tredje bind av *Johann Gottlieb Fichte Werke: Auswahl in sechs Bänden* (1910).

5 Mitt notat: *Praktisk* betyr den delen av menneskets liv som innebærer å handle. Kant tenkte at vi ikke kunne sies å ha moral eller holdes ansvarlige hvis vi ikke var frie, slik at hans praktiske filosofi først var mulig ved å anta mennesket som et fritt vesen. Med dette utgangspunktet grunnlegger han sin moralfilosofi, og det er i og med at man antar mennesket som et fritt vesen at Forberg, likesom Kant, forstår Gud som en viktig del av moralen. Guds rolle går ut på å sikre håpet om at de som er moralske til syvende og sist vil lykkes med sin moral, mens de umoralske vil mislykkes

6 Mitt notat: *Spekulativ* betyr det samme som *teoretisk*. Denne tenkemåten utgjør et forsøk på å forstå verden med utgangspunkt i tenkningen selv. Filosofihistorisk er dette karakteristisk for rasjonalister som Gottfried Wilhelm Leibniz eller René Descartes. Et typisk eksempel, som også er relevant for denne teksten, er å bevise Guds eksistens ved bruk av gudsbevis og rent tenkte argumenter.

UTDRAG AV DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Teleologisk argument for Guds eksistens: et argument som sier at verdens kompleksitet og intrikate struktur ikke kan forklares som et resultat av naturlige prosesser, men at denne kompleksiteten må være et produkt av et intelligent vesen. Likeledes kan man si at begreper som nødvendighet, tilfeldighet, eksistens og kausalitet ikke gir mening uten å henvise, direkte eller indirekte, til et intelligent allmektig vesen.

Treenighetsdoktrine: betegner forholdet de tre hypostasene Faderen, Sønnen og Den hellige ånd har til den ene Gud. En treenighetsdoktrine svarer på spørsmålet om hvordan Gud kan være én og tre på samme tid. Et eksempel på hvordan man kan forklare dette forholdet, er det som kalles *ett-selv-treenighetsdoktrinen*. Ett-selv-doktrinen sier at Gud er ett selv, men at de tre personene – Faderen, Sønnen og Den hellige ånd – er forskjellige aspekter eller modaliteter ved Gud. Aspekter eller modaliteter ved noe kan for eksempel være iboende egenskaper, relasjonelle forhold, virksomheter, handlinger, og så videre. De tre personene er da tenkt som forskjellige egenskaper ved Gud. Man kan si at de tre hypostasene utgjør en forklaring av hvem Gud er.

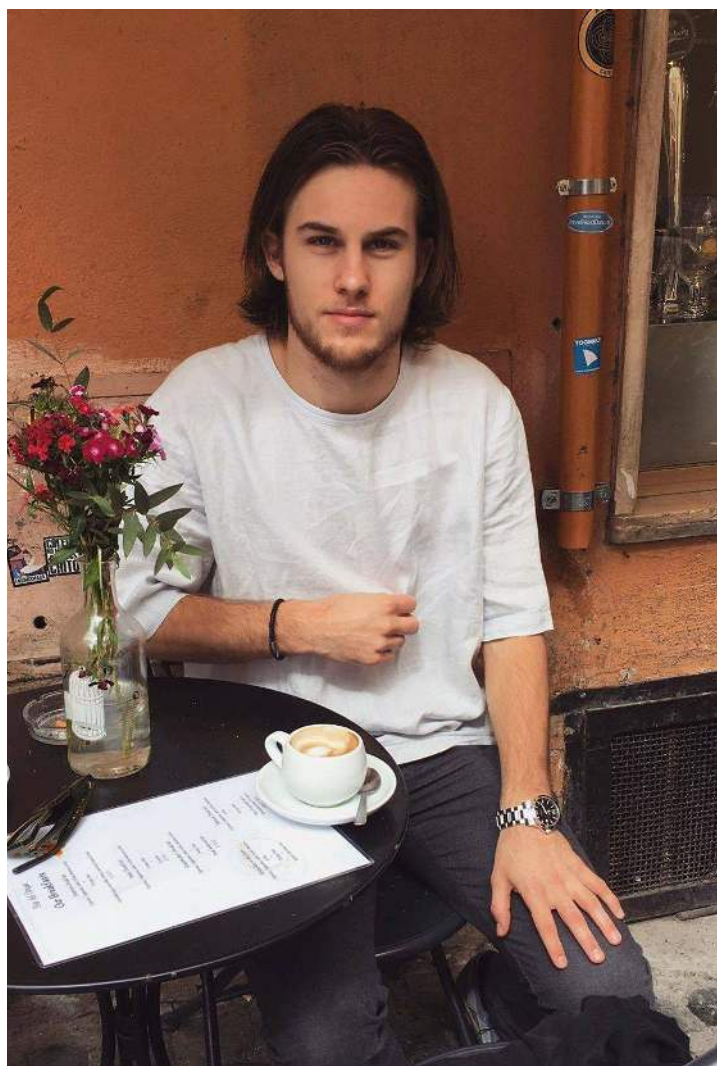
Et annet eksempel på en treenighetsdoktrine finner vi hos den britiske filosofen Peter Geach. Geach argumenterer for at vi bør forstå Guds identitet som en relativ identitet, i motsetning til en numerisk identitet. Denne doktrinen innebærer at de tre hypostasene ikke er identiske med Gud, men at personene er forenet i forholdet deres til Gud. Ifølge denne doktrinen gir det ikke mening å si at Gud er identisk med de tre personene, men at de tre personene er forenet under Gud – de tre personene eksisterer som Gud. Man kan til dels sammenligne det med hvordan eksempelvis en hund og et menneske er forenet i at de begge er dyr. Hunden og mennesket er begge unike arter, men de tilhører like fullt samme overordnede kategori. Med treenigheten forholder det seg imidlertid noe annerledes, siden Faderen, Sønnen og Den hellige ånd alle er forenet i Gud, slik hunden og mennesket er forenet i kategorien «dyr», men Gud er ikke en generell kategori, men snarere en singular kategori. Man kan visualisere dette ved å tenke seg tre kryssende sirkler som former et overlappende sentrum, hvor da sirklene er personene og sentrum er Gud. **S.N.**

Übermensch er et viktig begrep i Friedrich Nietzsches filosofi. Med begrepet søker Nietzsche å erstatte transcendentale og religiøse idealer med et ideal som er mer immanent. *Übermensch* kan forstås biologisk, det vil si at det kan tolkes som en stadig pågående utvikling – en utvikling som er ment å overskride menneskets nåværende tilstand, akkurat som mennesket «overskred» arten de utviklet seg fra. For at en slik utvikling skal finne sted, mener Nietzsche det er nødvendig å overkomme våre latente moralske og metafysiske fordommer, nettopp fordi disse fordommene kun er levninger fra en fremmed fortid. De gir oss ikke en reell mulighet til å forstå vår egen tid, men er kun overleverte (og feilbarlige) rester fra en svunnen tid. Idealet *Übermensch* er derfor, kort fortalt, et ideal om fornyelse, et ideal basert på en grunnleggende antidogmatisme.



Fotografi av Simon Nordberg

IS THERE A THEORETICAL FOUNDATION FOR MORAL EXTENSIONISM IN JOHN RAWLS' CONTRACTARIAN THEORY?



MESTERBREV VED FABIAN STENHAUG

Hva handler masteroppgaven din om?

Masteroppgaven min handler om hvorvidt man kan tilskrive også ikke-menneskelige dyr moralsk status og direkte moralske rettigheter på grunnlag av John Rawls' kontraktteori. Eller litt mer teknisk sagt: Hvorvidt det er et teoretisk grunnlag for *moralsk ekstensjonisme* i John Rawls' kontraktteori.

Dette spørsmålet om forbindelsen mellom Rawls' teori og dyreetikk, som jeg da utforsker i masteroppgaven, har i en eller annen form vært debattert i over 40 år. Rawls' eget syn var at det *ikke* virket mulig å utvide kontraktteorien han utvikler til å inkludere ikke-menneskelige dyr på en naturlig måte, siden de ikke er å anse som «moralske personer». Med andre ord forfektet Rawls et såkalt «logosentrisk» syn, hvor moralsk status forutsetter en tilstrekkelig høy grad av fornuftsevner. Og siden ikke-menneskelige dyr ikke besitter de fornuftsevnene som kreves, så faller de dermed utenfor den «moralske sfæren», slik Rawls ser det.

Hovedspørsmålet i den aktuelle debatten er da hvorvidt denne «logosentrismen» egentlig følger av det rammerverket Rawls' teori representerer. En alternativ idé som har vært diskutert, er at fornuftsevnen er en moralsk *arbitrær* egenskap som, i kraft av å være moralsk arbitrær, bør være blant de egenskapene som «uvitenhets slør» ekskluderer fra det velkjente tankeeksperimentet i Rawls' teori. Ideen her er egentlig ganske enkel: På samme måte som hudfarge er en naturgitt egenskap som ikke bør ha noe å si for hvilke moralske prinsipper vi velger å akseptere, er vår kapasitet for fornuft noe som er gitt fra naturens side og som vi i liten grad har noen reell kontroll over. I likhet med hudfarge, bør derfor ikke fornuftsevner ha noen innflytelse på vår vurdering av moralske prinsipper.

En av de mest kjente forsvarerne av nettopp denne ideen er filosofen Mark Rowlands. Jeg utforsker og evaluerer i all hovedsak hans argument, som kort fortalt søker å etablere en sammenheng mellom de grunnleggende kantske elementene i Rawls' kontraktteori på den ene siden,

og dyrs moralske status på den andre siden – med særlig vekt på ikke-menneskelige dyrs følelsesevne, eller *sentience*.

Hva argumenterer du for/imot?

Jeg ender til syvende og sist opp med å argumentere for Mark Rowlands' tese om at man kan bruke Rawls' teori for å tilskrive ikke-menneskelige dyr moralsk status og direkte moralske rettigheter, i kraft av teoriens såkalte kantianske kjerne. Med andre ord svarer jeg «ja» på hovedspørsmålet i masteroppgaven min, og peker, i samsvar med Rowlands, på dyrs evne til å føle nytelse og lidelse («*sentience*») som særlig relevant i denne sammenheng.

Samtidig stiller jeg meg kritisk til hvorvidt Rowlands' argument for denne tesen egentlig lykkes, og utarbeider et forslag til hvordan det kan og bør styrkes. I den forbindelse ser jeg mot filosofene Allen Wood og Christine M. Korsgaards respektive forståelser av hvordan og hvorfor Kants verditeori gir grunner til å inkludere alle vesener med følelsesevne eller *sentience* i den moralske sfæren – ikke bare tilstrekkelig rasjonelle aktører, slik en mer tradisjonell lesing av Kant vil tilsi. Dette setter jeg deretter i sammenheng med Rawls' teori, som effektivt sett blir et forsvar av Rowlands' konklusjon.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

For den som er interessert i John Rawls' filosofi generelt, og *A Theory of Justice* spesielt, er masteroppgaven min et illustrerende eksempel på hvor rik og kompleks hans kontraktteori faktisk er. Jeg bruker jo på mange måter «Rawls mot Rawls», i den forstand at jeg utforsker det jeg mener er en spenning mellom selve teorien og implikasjoner Rawls selv trakk fra den. Og for den som er interessert i dyreetikk, tror jeg masteroppgaven min kan være en god innføring i hvilke muligheter og utfordringer kontraktteori som rammeverk har når det kommer til spørsmål om dyrs moralske rettigheter. For den som eventuelt er kjent med debatten jeg forholder meg til allerede, vil jeg si at det er to mer spesifikke grunner til å lese oppgaven min. For det første er koblingen jeg trekker mellom Kants verditeori og Rawls' kontraktteori et originalt, og sannsynligvis noe kontroversielt, bidrag til debatten. For det andre resulterer den i en klar oppfordring til tilhengere av Rawls' kontraktteori om å ta spørsmålet om hvilke direkte moralske forplikter vi har til ikke-menneskelige dyr, på alvor – noe jeg også vil oppfordre leseren til å tenke over og vurdere!

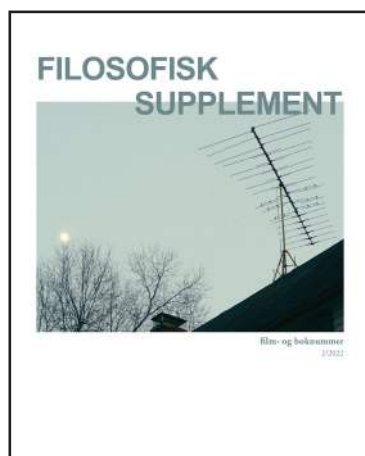
Hva er dine planer for fremtiden?

På kort sikt har jeg gleden av å jobbe som vitenskapelig assistent på forskningsprosjektet «Dynamic Territory» (DynamiTÉ), parallelt med å studere praktisk-pedagogisk utdanning ved UiO. På lengre sikt så er planen å kunne drive med formidling av filosofi, enten i form av undervisning, forskning, eller begge deler. Jeg har som mål om å ta en doktorgrad i filosofi og forfølge mine faglige interesser innen academia – men det er selvsagt lettere sagt enn gjort. Vi får se hvilke sjanser som byr seg!

FORRIGE NUMMER

FILM

(#2/2022)



Omfang: 72 sider

Redaktør:

Ali Jones Alkazemi

Priser:

1 utgave: 65,-

3 utgaver: 150,-

5 utgaver: 250,-

Abonnement på *Filosofisk supplement* (4 utgaver i året): 180,-

Besøk filosofisksupplement.no for mer informasjon om abonnement, tidligere utgaver og pakkepriser.

Vi sender portofritt!

I lys av at modernitetens tenkemåte er kjennetegnet av idealet om fornuftstro og upersonlig objektivitet, kunne man da tenkt at filmen er modernitetens medium *par excellence*. Det kommer av at filmen er spesielt kjennetegnet av dens evne til å gi tilskueren en følelse av å stå utenfor filmens hendelsesforløp, likesom dommeren betrakter og bedømmer saken uten personlig innblanding. Filmen som sådan har dermed bestemte filosofiske premisser innbakt i selve mediet, noe allerede Walter Benjamin og Theodor W. Adorno med skrekk la merke til tidlig i det 20. århundre. Men hvilke filosofiske premisser er filmmediet basert på? Hva gjør filmen med oss, og hvordan påvirker dette mediet oss som individer og samfunn?

Gilles Deleuze skal i sitt store tobindsverk om film ha delt mediet inn i to sentrale aspekter: bevegelse og tid. Disse er ikke filosofiske begreper som anvendes *på* filmen, men begreper som allerede er sentrale *i* filmen som kunstform. Forsøket på å anvende filosofien på filmen anser Deleuze som lite konstruktivt mens vi ser at dette aktivt gjøres i verkene til Slavoj Žižek. I dette nummeret av *Filosofisk supplement* behandler vi både filmens filosofi og filosofi anvendt på film.

Tekstbidrag av: Leo Hansson Nilson, Dag August Schmedling Dramer, Ali Jones Alkazemi, Sindre Brennhagen, Sverre Granmo Hertzberg, Niklas da Silva Mardal, Harald Wiborg Bøe.

NESTE NUMMER

TEGN I TIDEN

(#1/2023)

Kommer vi alltid for sent til vår egen tid, slik Hegel som kjent mente? Kan man føre regnskap over historien først når den er forbi, slik Minervas ugle først letter i skumringen? Eller kan vi allerede nå se antydninger til – og sirkle inn – definerende karakteristika ved vår egen samtid?

Den spanske filosofen Marina Garcés skriver følgende i boken *For en ny radikal opplysningstid* (H//O//E, 2022): «Vår tid er definitivt tiden da alt tar slutt, inkludert tiden selv». Ifølge Garcés har vi, i løpet av kort tid, vært vitne til hvordan troen på fremskrittet – være seg i politisk-revolusjonær eller tekno-utopisk drakt – sakte, men sikkert, har forvitret. De store narrative, ideologiene, har mistet sin overbevisningskraft og møtt sine respektive endelikt. Vi befinner ikke lenger i den postmoderne tilstand, hevder Garcés, i det umiddelbare «etter» etter at modernitetens store visjoner og prosjekter har svunnet hen. Nei, vi befinner oss snarere i den *posthume* tilstand, skal vi tro Garcés, en «henstandstid vi kommer inn i når vi har forstått og til dels akseptert den reelle muligheten for vår egen ende».

Er det noe som tilsier at Garcés har rett i sin analyse? Hvilke observerbare symptomer understøtter i så fall hennes diagnostisering av vår tid?

For å ta det åpenbare: verdens artsbestander synker, skogene står i brann og havene bugner av plast. Jordens biologiske og kulturelle mangfold forsvinner. Det er igjen krig i Europa. Stadig flere strever med å få endene til å møtes i hverdagen og havner følgelig under fattigdomsgrensen. I hver bidige nyhetssending konfronteres vi av et utall forskjellige kriser: klimakrise, flyktningkrise, strømkrise, og så videre. Det er ikke vanskelig å oppdrive eksempler på at vår tid er en urolig og uoversiktlig tid.

Men har man ikke, til enhver tid, hevdet at ens egen tid er særegen? Er det noe ved våre nåværende utfordringer som er spesielle, som er historisk nye, sågar presedenssettende? Hvis så, hvorfor?

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som bakser med presserende spørsmål for – samt tendenser og fenomener i – vår tid, være seg politiske, natur- og miljøorienterte, sosioøkonomiske, moralfilosofiske, og så videre. Vi tar også inn bidrag fra andre fagdisipliner, så lenge teksten beskjeftiger seg med et filosofisk tema, én eller flere spesifikke filosofer, eller på andre måter kan sies å ha en filosofisk brodd.

Vil du bidra med en tekst eller illustrasjon til neste utgivelse av *Filosofisk supplement*? Send oss en e-post med idéutkast, en tidligere oppgave du vil omarbeide, skisser, forslag til anmeldelse eller ferdige tekster på **bidrag@filosofisksupplement.no**. Vi vurderer også tekster som går utenfor tema. **Innsendingsfrist er 31. januar 2023.**

Alle innsendte bidrag leses anonymt i tråd med «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen, vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending.

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten.
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes dersom teksten din blir godkjent).

QUIZ

SPØRSMÅL

1. Fullfør setningen: Gud er allvitende, allmektig og ...
2. I hvilket år ble det første økumeniske konsil avholdt?
3. Hvor fant det sted?
4. Hva er et annet begrep for «det ondes problem»?
5. Hvilken filosof utga i 1710 et innflytelsesrikt verk om nettopp det ondes problem?
6. Hvilken britisk religionsfilosof var gjennom brorparten av sin karriere kjent for sitt ateistiske synspunkt, før han i 2004 gjorde en helomvending, noe som resulterte i boken *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind* (2007)?
7. Selv om betegnelsene «sunnislam» og «sjiaislam» ikke kom i vanlig bruk før mot slutten av 900-tallet, kan man like fullt spore splittelsen mellom dem tilbake til et bestemt år. Hvilket?
8. Hva skyldtes denne splittelsen?
9. Hvilken britisk forfatter og journalist skapte i 2007 furore med boken *God Is Not Great*?
10. Hva var den forholdsvis polemiske undertittelen på nevnte bok?
11. Hva heter forfatteren som debuterte i år (2022) med romanen *Til troende*?
12. Hvilken norsk litteraturkritiker utga i år essaysamlingen *Å lese etter troen*?

12.	Tom Egil Hverven.
11.	Ulla Svalheim.
10.	<i>How Religion Poisons Everything.</i>
9.	Christopher Hitchens. (khalifah).
8.	Etter profeten Muhammads død oppstod det en splid om hvem som var hans rettmessige etterfølger
7.	År 632.
6.	Antony Flew.
5.	Gottfried Leibniz.
4.	<i>Theodice.</i>
3.	I Nika.
2.	År 325.
1.	Allgod.
	SVAR



Fotografi av Simon Nordberg

BIDRAGSYTERE

Tekst

Ali Jones Alkazemi (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Mats Almlid (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Einar Duenger Bøhn (f. 1977) er professor i filosofi ved UiA.

Simon Nordberg (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Fabian Stenhaug (f. 1997) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Atle Ottesen Søyvik (f. 1977) er professor i systematisk teologi ved UiO.

Stian Ødegård (f. 2001) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Bilder

Cornelius Nordberg (f. 1998) er student ved Göteborgs universitet.

Simon Nordberg (f. 2000) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Øvrige bilder hentet fra åpne nettkilder.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.**

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!