Verklighetsförankrat

En analys av verklighetsuppfattningen hos Richard Dawkins och Alister McGrath och deras diskussion

Jona Granlund, 29781

Pro Gradu avhandling inom teologisk etisk med religionsfilosofi

Handledare: Anni-Mari Laato

Fakulteten för humaniora, psykologi och logopedi

Åbo Akademi

2019

Ämne: Teologisk etik med religionsfilosofi	
Författare: Jona Granlund	
Arbetets titel: Verklighetsförankrat – En analys av verklighetsuppfattningen hos Richard Dawkins och Alister McGrath och deras diskussion	
Handledare: Anni-Mari Laato	Handledare:

Abstrakt:

År 2004 gav Richard Dawkins ut boken *The God Delusion*. Alister McGrath gav som en direkt reaktion på detta ut boken *The Dawkins Delusion* 2007. Detta arbete analyserar den uppfattning om verkligheten som båda ger uttryck för i sina böcker.

Dawkins anser att det inte finns någon religiös sanning eftersom detta skulle innebära att en gudom uppkommit till följd av en mycket lång utvecklingsprocess. Detta antagande anser Dawkins är ytterst otroligt. Detta leder också till att den grund som religionen säger sig vila på inte heller kan anses som sann och han förespråkar istället en världsbild helt byggd på vetenskap. Moral skall inte baseras på religion utan istället på ett mer altruistiskt förhållningssätt gentemot andra.

McGrath anser att religion och vetenskap inte är två exklusiva entiteter utan att dessa svarar på aningen olika frågor. Vi kan och skall söka svar på vad som är sanning. McGrath ser inte religion som roten till världens problem utan användningen av religion som maktmedel. Som motkraft till detta lyfter McGrath upp Jesus som exempel på en hållbar moral som också är inkluderande gentemot andra grupper.

Både Dawkins och McGrath placerar sig i den grupp som kunde kallas metafysiska realister det vill säga att man anser att det finns en korrekt sanning och att vi kan komma fram till denna sanning. Däremot skiljer de sig i det att medan Dawkins inte ärknar med en entitet utanför människan räknar McGrath inte bort möjligheten att en sådan entitet kunde existera.

Den inbördes förståelsen mellan de olika positionerna blir därför beroende av ifall man kan godta den andra sidans argument som giltiga även när de går emot den egna uppfattningen om vad som är en korrekt syn på vad verkligheten är.

Nyckelord: Richard Dawkins, Alister McGrath, realism, metafysisk realism, verklighetsuppfattning, sanning, ateism, nyateism

Datum: 29.04.2019	Sidoantal: 79

Innehåll

1 Inledning 4
1.1 Frågeställning 5
1.2 Material 6
1.3 Upplägg 7
1.4 Avgränsning 7
1.5 Metod 8
1.6 Problemställningar 9
1.7 Relevanta termer 10
2 Verkligheten 11
2.1 Metafysisk realism 11
2.2 Intern realism 15
2.3 Anti-realism 18
2.4 Non-metafysisk realism 19
3 Ateism genom tiderna 23
3.1 Antikens Grekland 23
3.2 Medeltiden mellan 400-1400 28
3.3 Sen medeltid till upplysningstiden 30
3.4 Modern tid från franska revolutionen till idag 32
4 Dawkins 35
4.1 Religiös sanning 35
4.2 Religiös grund 40
4.3 Moral 45
5 McGrath 49
5.1 Religiös sanning 49
5.2 Religiös grund 52
5.3 Moral och etik 58
6 Dawkins vs McGrath 64
6.1 Allmänt 64
6.2 Religiös sanning 64

6.3 Religiös grund 67
6.4 Etik och moral 69
6.5 Johannessons modell som jämförelsegrund 71
7 Sammanfattning 73
8 Litteraturförteckning 75
8.1 Litteraturförteckning 75
8.2 Övrig litteratur 75
8.3 Otryckt material 78

1 Inledning

Människan har alltid haft ett behov av att ha berättelser för att förklara sin verklighet. Vi har skapat och skapar system för att förklara varför saker och ting ser ut och fungerar som de gör. Allihop har en egen uppfattning om hur verkligheten ser ut och ingen av dessa uppfattningar är till 100 % överensstämmande med någon annans uppfattning. Vissa verklighetsföreställningar kommer naturligtvis att likna varandra mera medan andras föreställningar om verkligheten kommer att vara totalt olika.

I den västra kultursfären pågick i början av 2000-talet en livlig diskussion om nyateism kontra religion som en följd av Richard Dawkins bok *The God Delusion*. Diskussion handlade mycket om förhållandet mellan kyrka och stat och till exempel vilken roll en privat religiös övertygelse får spela i det offentliga rummet.

Orsaken till att just detta ämne kommit att intressera mig är att jag sett både bra och dålig argumentering från båda sidor i debatten. Vissa avfärdar den andra sidan som felaktig eftersom den är fel, vissa lyssnar på argumenten och funderar för att sedan antingen ta ställning för eller emot. Några har bra argument medan andra bara säger att den andra har fel per definition eftersom själva utgångspunkten är felaktig. Vad jag började fundera kring var om det kan vara så att själva utgångspunkten för hela diskussionen är så olika att man inte kan förstå den andra eller om något annat ligger bakom. Talar man helt enkelt från en så olik kontext att själva innehållet och uppfattningen om vad den andra säger ändrar när man diskuterar. Var och hur syns vår egen verklighetsuppfattning i det hela?

Man kanske kan invända att det här är en ”gammal” diskussion, att den inte längre förs i de termer och i den kontext som jag kommer att ta upp den i den här pro gradun. Det är helt rätt. Kontexten är en annan och diskussionen är en annan. Vad jag kommer att se på här är inte det man ser när man idag öppnar tidningar eller artiklar. Är då inte hela denna avhandling ett meningslöst studium av en gången diskussion för att kunna få en examen? Mitt svar på det här är att det definitivt inte är en meningslös eller

ovidkommande fråga. Frågan om hur vi uppfattar vår verklighet påverkar oss alla på ett så centralt plan att den är så långt ifrån ovidkommande man kan komma.

Allt eftersom diskussionen ändrat form och allt mer blivit en del av vårt kulturella samhällsbygge har vi i viss mån internaliserat hela diskussionen. Vad jag vill lyfta fram är de bakomliggande grunderna för att bättre kunna förstå varför vi diskuterar som vi gör och varför vi intar vissa positioner som vi anser vara självklara. Och vad är då bättre sätt att göra detta på än att gå till de moderna källorna och se på hurdan världsbild dessa har? Eftersom hela vår verklighet bygger på hurdan världsbild vi har är det av största vikt att ta reda på detta för att öka förståelsen för den egna världsbilden och för att bättre förstå de som inte delar denna världsbild.

Det finns i dagsläget många som arbetat med frågeställningar som berör teologi och ateism och det finns ännu mer skrivet om enbart teologi eller ateism. Däremot finns det betydligt mycket mindre skrivet där man jämför teologins och ateismens verklighetsuppfattningar och ännu färre verk som ser närmare på diskussionen mellan dessa två.

1.1 Frågeställning

I den här avhandlingen kommer jag att se närmare på den världsbild som Richard Dawkins ger uttryck för i sin bok *The God Delusion* och den som Alister McGrath ger uttryck för i sin reaktion på Dawkins genom boken *The Dawkins Delusion*. Tanken är inte att säga vilken som är bättre utan att jämföra dem sinsemellan för att försöka lyfta fram likheter och olikheter.

De frågor jag kommer att se närmare på är vilken deras uppfattning om verkligheten är och hur deras syn på sanning ser ut. Jag kommer också att se närmare på hur deras verklighetsuppfattning ser ut i förhållande till varandra och ifall det finns en

gemensam grund för diskussion mellan deras ståndpunkter.

1.2 Material

Mitt huvudmaterial består av Richard Dawkins *The God Delusion* och Alister McGraths *The Dawkins Delusion*. Jag kommer dessutom att ta hjälp av McGraths *Dawkins' God, Genes, Memes, And The Meaning Of Life*. Dessa böcker får representera den nyateistiska och den teologiska sidan i det hela.

Dawkins har påverkat mycket av den diskussion som förs inom populärkulturen när det kommer till frågor som berör ateism och teologi. Hans bok låg som bäst tvåa på Amazons lista på bäst säljande böcker. När det kommer till den diskussion som förs idag är det oftast Dawkins som kommer på tal och i en sådan situation är det naturligt att han får representera den nya generationens ateister. Hans tankar om religion är de som oftast förs fram även om man inte alltid lägger hans namn till dem.

McGrath å sin sida har kommit att representera den teologiska sidan av debatten. Orsaken till detta är att både McGrath och Dawkins har en liknande kulturell bakgrund (brittisk universitetsvärld) och att han gått i direkt diskussion med Dawkins angående just *The God Delusion*. Det finns också andra som kunde representera denna position men jag har här valt att fokusera på McGrath som representant för teologin.

Förutom dessa två kommer jag också att använda mig av Aku Visalas uppställning om vilka utmaningar teologin möter från nyateismen för att bestämma vilka frågor jag ser närmare på. Dessutom kommer jag att använda mig av Karin Johannesons uppställning och indelning av verklighetsuppfattning. Hennes indelning kommer att utgöra den bas enligt vilken jag bedömer Dawkins och McGraths verklighetsuppfattning och ifall och var de möts.

1.3 Upplägg

Upplägget i denna avhandling är att jag först kommer att gå igenom Karin Johannessons olika sätt att uppfatta verkligheten (kap. 2). Efter detta kommer jag att se närmare på ateismen ur ett historiskt perspektiv och då specifikt från ett västeuropeiskt perspektiv (kap. 3). Kapitlet finns till för att få en lite bredare inblick i ateismens idéhistoria för att bättre kunna förstå grunden till nyateismen som den representeras av Dawkins. I kapitel fyra respektive fem kommer jag att se närmare på Dawkins och McGrath i tre olika frågor. De frågor som tas upp grundar sig på Aku Visalas artikel *Utmaningen från den nya ateismen* där han lyfter upp tre utmaningar som nyateismen ställer teologin inför.[1] Dessa tre frågor berör:

1. Religiös sanning
2. Religiös grund
3. Moral

Det sjätte kapitlet handlar om att jämföra Dawkins och McGrath och att se hur de placerar sig i Johannessons schema över verklighetsuppfattning. I det sjunde och sista kapitlet kommer jag sedan att kort sammanfatta arbetet och de slutsatser jag kommit fram till.

1.4 Avgränsning

Huvudmaterialet kommer att vara avgränsat till Dawkins huvudverk *The God Delusion* och McGraths *The Dawkins Delusion*. McGraths bok *Dawkins' God, Genes, Memes, And The Meaning Of Life* som är reflektioner över Dawkins tidigare produktion

[1]Visala 2010, 31.

kommer också att finnas med. Orsaken till detta är att jag anser att hela diskussionen bör ses som en helhet och därför finns det skäl att också ta med McGraths andra bok för att bättre förstå var McGrath positionerar sig gentemot Dawkins.

Till synodalmötet för Borgå stift 2010 i Karleby skrev Aku Visala en artikel som berörde konkreta utmaningar som den nya formen av ateism ställer på teologin och de utmaningar som teologin enligt honom står inför. I detta arbete går jag närmare in på de frågor som Aku Visala tar upp som teologins utmaningar från nyateismen. Dessa utmaningar får sedan utgöra ramen inom vilken både Dawkins ateism och McGraths teism behandlas. Jag har valt dessa specifikt eftersom det underlättar arbetet med att ha en konkret avgränsning när det gäller vilka frågor som man skall se närmare på. Visalas framställning om ateismens tre utmaningar för teologin utgör en bra avgränsning för att kunna se närmare på vissa specifika delar av Dawkins och McGrath.

I frågan om verklighetsuppfattning har jag valt att använda mig av Karin Johannessons uppställning om olika former av realism för att åskådliggöra olika positioner man kan inta i frågan om verkligheten.

Den historiska ateismen kommer i motsats till Dawkins och McGrath inte att behandlas utgående från Visalas tre punkter utan kommer istället att behandlas som en större helhet. Man kunde tänka sig att också behandla denna del utgående från Visalas tre punkter men skulle då ställas inför ett par problem. Vilka delar skall man fokusera på och vem skall få representera de olika ståndpunkterna för de olika perioderna? Därför har jag valt att försöka se ateismen som en historisk idé som jag försöker följa.

1.5 Metod

Detta arbete kommer främst att arbeta med två metoder. För kapitel 2-5 använder jag mig av en deskriptiv materialanalys för att klargöra de olika framställningarna. I kapitel

sex använder jag mig däremot av en komparativ analys mellan Dawkins och McGrath med stöd av Karin Johannessons olika former av realism.

1.6 Problemställningar

Ifall man likt Mattias Martinson anser att teologin i dagens läge opererar på ateistiska premisser[2] kan man ifrågasätta vikten av att se på de frågor jag valt att se på. Även om den akademiska teologin i mångt och mycket verkar i en ateistisk miljö och med ateistiska förutsättningar är den diskussion som undersöks mer än en akademisk diskussion.

Diskussionen i sig engagerar både ateistiska och teologiska lekmän och professionella och går därför utanför den akademiska verklighetens ramar. I mångt och mycket är teologi och ateism åtskilda entiteter för gemene man och betraktas som motsatta ståndpunkter och därför blir det också omöjligt att komma fram till någon gemensam grund för dem. Därför anser jag att det är viktigt att se hur diskussionen fungerar och löper för att bättre kunna förstå den spänning mellan ateism och teologi som finns och som kommer till uttryck i den dagliga diskussionen mellan teologer och ateister.

Ett problem som kan dyka upp är att det är ett väldigt smalt sampel av hela diskussionen och uppfattningen av verkligheten. Man kunde argumentera för att en bredare grund skulle vara till gagn för studien. Däremot är det för just den här studien mer användbart att se mera specifikt på en diskussion istället för att se på hela den diskussion och det diskussionsklimat som uppkom efter Dawkins bok. Den uppgiften lämnar jag åt någon annan.

[2] Martinson 2010, 12-16.

1.7 Relevanta termer

Detta arbete kommer att handskas med flera olika termer som behöver definieras redan i början av arbetet. Till de centrala delarna hör både religion och livsåskådning. Dessa kommer att användas parallellt med varandra. Med livsåskådning avser jag en större samling tankar enligt vilket man upprättar sin verklighetsuppfattning. Denna samling kan, men behöver inte omfatta tankar som räknar med en gudom. I de fall jag talar om religion menar jag specifikt en livsåskådning som förutsätter någon form av gudom.[3]

Termerna gud och gudom kommer också båda att användas och dessa definieras båda som en entitet som står utanför människan och som kan agera självständigt och på ett sätt som är främmande för människan. Dessa termer kommer att användas parallellt med varandra.

[3] Jag är medveten om att denna definition av religion lämnar vissa livsåskådningar från Asien som oftast ses som en religion utanför definitionen men eftersom detta arbete handlar om ett västerländskt perspektiv är detta irrelevant i sammanhanget.

2 Verkligheten

Vi har alla vår uppfattning om hur verkligheten är utformad. Vår uppfattning om verkligheten styr hur vi uppfattar och erfar de intryck vi dagligen får och därför behöver man börja med att definiera olika sätt som man kan uppfatta verkligheten på.

Karin Johannesson talar i sin bok *Gud för oss* om ett antal olika sätt som vi kan uppfatta verkligheten. De olika sätt hon tar upp är:

- Metafysisk realism
- Aletisk realism
- Intern realism
- Anti-realism
- Non-metafysisk realism

Den aletiska realismen som Johannesson talar om är till sin natur så närstående den metafysiska realismen[4] att de båda kommer att behandlas som metafysisk realism i det här arbetet. De övriga realismerna kommer däremot att beskrivas för att ge en överblick över hur man kan dela in verkligheten.

2.1 Metafysisk realism

Johannesson börjar definiera den metafysiska realism utgående från den definition som finns i *Cambridge Dictionary Of Philosophy*:

[4] Johannesson 2002, 94-95.

> In it's wildest sense, the view that (a) there are real objects (usually the view is concerned with spatiotemporal objects), (b) they exist independently of our experience or our knowledge of them, and (c) they have properties and enter into relations independently of the concepts with which we understand them or of the language with which we describe them[5]

Från citatet ovan kan man lyfta upp tre egenskaper som är viktiga i denna definition av metafysisk realism:

1. Objekt existerar.
2. De existerar oberoende av vår erfarenhet av dem.
3. De kan agera självständigt från vår förståelse av dem.

Den första punkten innebär att objekt existerar, inte enbart som en idé utan att dessa objekt också har en fysisk existens. Utan denna existens kan vi inte heller varsebli vår omgivning. För en metafysisk realism behöver alltså objektet existera som fysiska objekt.

Den andra punkten betyder att objektets existens är något som är oberoende av vår perception av objektet i fråga och dess existens. Vare sig vi är medvetna om något eller inte är oväsentligt eftersom objektet existerar fristående från vår vetskap om det. Vi behöver varken varsebli ett objekt för att det skall existera eller ens veta av att det existerar till att börja med.

Den tredje punkten talar om agerandet hos objektet och att objektets agerande är självständigt. Det innebär att objektet agerar oberoende av vår vetskap. De kan förstås agera som reaktion på oss men objektets agerande är samtidigt självständigt och oberoende av vårt eget agerande och vår existens.

[5] Audi 1995, 144.

Johannesson menar att just denna definition av metafysisk realism innebär att alla blir metafysiska realister. Hon menar att ingen vid sina sinnens fulla bruk på allvar menar att ett träd slutar existera om man inte längre tror på det. För att kunna särskilja olika definitioner av realism behöver man enligt henne därför gå djupare in på dem för att se de små skillnader som finns. Johannesson lyfter fram Hilary Putnams definition på metafysisk realism istället för den definition som finns i Cambridge Dictionary of Philosophy. Denna definition består enligt Johannesson av tre centrala delar.[6]

Den första delen är att det finns en avgränsad totalitet av objekt. Dessa objekt i sin tur är inte beroende av vårt medvetande för sin existens. Detta motsvaras av de två första punkterna i *Cambridge Dictionary Of Philosophy.* Dessa objekt utgör vad Johannesson kallar verkligheten-i-sig. Hon menar att det i denna verklighet kan finnas företeelser som vi i vår perception av verkligheten kan erfara men som de facto händer i verkligheten-i-sig. Vi behöver således inte vara medvetna om alla saker som pågår i verkligheten-i-sig eftersom det vi erfar enbart är den verklighet som vi kan erfara och inte hela verkligheten-i-sig. Man kan beskriva detta som att sitta i ett rum och verkligheten är det som finns inom rummets fyra väggar medan verkligheten-i-sig innefattar inte bara vad som finns innanför rummets väggar utan också det som finns på utsidan av väggarna.[7]

Den andra delen är att det finns en enda riktig förståelse av verkligheten-i-sig. Enligt Johannesson förutsätter detta inte att en metafysisk realist skulle behöva ha tillgång till hela sanningen. Eftersom verkligheten-i-sig existerar oberoende av vår varseblivning behöver sanningen om verkligheten-i-sig inte heller uppfattas för att vara sanning. Sanningen existerar oberoende av oss men behöver för den skulle inte uppfattas.[8] Sanning är sanning oberoende av om vi känner till den eller inte.

Den tredje delen är sättet vi talar om sanning. Sanningen behöver på något sätt korrespondera med verkligheten för att vara sann. Precis som i punkt två behöver den metafysiske realisten inte ha tillgång till hela sanningen även om hen inte alltid kan veta

[6] Johannesson 2002, 28-29.
[7] Johannesson 2002, 29.
[8] Johannesson 2002, 30.

om en sann utsaga är sann eftersom hen inte nödvändigtvis har en fullständig kunskap om verkligheten-i-sig. Johannesson sammanfattar den tredje ståndpunkten så här:

> Korrespondensen beskrivs på olika sätt av olika metafysiska realister. Gemensamt för samtliga metafysiska realister är dock antagandet att det är fullt möjligt att vi inte vet om eller kan veta om att en utsaga är sann. Vi kanske inte har några metoder med hjälp av vilka vi kan kontrollera huruvida utsagan är sann eller inte. Vi kanske aldrig kommer att ha tillgång till några sådana metoder. Vi kanske rent principiellt inte kan känna till sanningar av det aktuella slaget. Det hindrar dock inte utsagan från att vara sann, enligt den metafysiska realisten, om den korresponderar mot förhållandena i den av oss oberoende verkligheter.[9]

Inom den kristna tron lyfter man ofta upp kristendomens universalitet och tidlösa sanning som sanningar. Detta kan ses som ett tecken på en metafysisk realism. Ofta byggs teologiska tankegångar upp utifrån någon form av metafysisk realism. Man ser Gud som något utanför ens direkta varseblivningssfär och Gud blir därför vad man kunde kalla Gud-i-sig. En fristående enhet som existerar oberoende av vår varseblivning och som inte är beroende av våra utsagor för att vara sanning. Johannesson menar att om den metafysiska realismen uppfattas som den enda möjliga ståndpunkten om realism blir också ett förkastande av den metafysiska realismen ett förkastande av Gud-i-sig.[10]

Johannesson menar vidare att om man förkastar den metafysiska realismen kommer också våra möjligheter att tala om Gud-i-sig på ett förståeligt sätt att försvinna. Utan en metafysisk realism kan vi varken tala om Gud-i-sig som existerande eller icke-existerande. Johannesson menar däremot att ”vi kan dock tala om den Gud som vi kan beskriva och erfara, Gud-för-oss, som existerande eller icke-existerande.”.[11] Det finns i

[9] Johannesson 2002, 30.
[10] Johannesson 2002, 41-43.
[11] Johannesson 2002, 44.

det här fallet en skillnad mellan gud som existerande entitet och gud som hen beskrivs av människor.

2.2 Intern realism

Till skillnad från den metafysiska realismen är det betydligt lättare att avgränsa vad som menas med en intern realism. Johannesson pekar ut förhållandet mellan sanning och rationell accepterbarhet som det primära för den interna realismen. Den interna realismen kommer till uttryck i att det är vi själva som avgör vad som skall uppfattas som den riktiga världen. Den interna realismen räknar alltså inte med en verklighet-i-sig på samma sätt som metafysisk realism gör. Johannesson sammanfattar den interna realismen med följande:

> Vad som räknas som ett faktum och vad som inte ska göra det är något som avgörs av oss, med hjälp av våra kriterier. Våra kriterier är baserade på våra värden. Om våra värden hade varit annorlunda hade våra kriterier, och i förlängningen, vad vi uppfattar som verkligt också sett annorlunda ut. Vi hade då beskrivit andra förhållanden som fakta än de vi nu anser vara förtjänta av den beteckningen. Vi hade då haft andra uppfattningar om vad som finns och vad som inte finns och om det existerandes egenskaper.[12]

Vad man uppfattar som sant, oberoende av situation, blir beroende av vilken teori man använder sig av och ger kredibilitet. Johannesson tar som ett konkret exempel på detta upp hur många saker man har på sitt bord. Beroende på teori kan det vara lika rätt att säga att man har 12 saker som att säga att man har 472 saker även om man skulle tala om samma bord i samma situation. Den teori som kommer fram till tolv saker räknar

[12] Johannesson 2002, 134.

enbart helheter (t.ex. en penna med kork är en sak och en bok är en sak) medan den som säger att de har 472 saker använder sig av en teori som räknar delar av helheter som egna saker (t.ex. en penna med kork är två saker och en bok är 372 saker eftersom man räknar penna och kork som skilda och varje sida i en bok också som skilda saker i samma helhet). Beroende på vilken teori som man går in för att använda kommer verklighetsuppfattningen att se olika ut. Ju närmare två teorier står varandra desto mer kommer också deras världsbild att likna varandra.[13]

Som nämndes tidigare är det viktigt att teorier är rationellt accepterbara. Rent konkret betyder det att varje ny teori skall ses i förhållande till tidigare relevanta teorier, passar den ihop med tidigare teorier eller fyller den i luckor den tidigare teorin haft. Johannesson menar att:

> En vetenskaplig teori som är användbar för oss måste göra det möjligt för oss att säga något sant om det observerbara. En teori som, till exempel, anger att människor kan gå genom stängda dörrar är inte användbar för oss. Även om vad som kan anses vara observerbart kan diskuteras och även om det faktum att goda teorier ska göra det möjligt för oss att säga något sant om det observerbara kan ifrågasättas innebär den empiriskt iakttagbara yttervärldens beskaffenhet en viss begränsning för vårt teoriskapande. Vi kan inte avgöra vad som ska räknas som yttervärld oberoende av teori men vi kan inte utforma vilka teorier om yttervärlden som helst om de ska vara användbara för oss.[14]

På dylika sätt kan man få fram en rationell acceptans av en teori. Johannesson knyter också här an till tanken om det goda livet. Det goda livet här avser vad det är att vara människa och bärare av det mänskliga. Acceptansen skall enligt Johannesson knytas till det specifikt mänskliga.[15]

---

[13] Johannesson 2002, 134-135.
[14] Johannesson 2002, 138.
[15] Johannesson 2002, 137.

I olika delar av världen har man däremot i olika tider haft olika uppfattningar om vem som skall uppfattas som människa. Skall kvinnor räknas som bärare av det mänskliga? Färgade? Judar? Hur ser man på ”den andra”? I hela denna frågeställning finns en konkret spänning inbyggd. Vi kan inte verka oberoende av teorier, den egna kulturen och egna erfarenheter när vi skapar teorier som beskriver hur vår verklighet ser ut. Eftersom vi är präglade av vår bakgrund i fråga om skapandet av teorier är vi också präglade av redan utformade teorier när vi skall avgöra huruvida en teori är sann eller inte.

Detta medför att alla reagerar olika på en given teori. Ett mycket konkret exempel på detta är de teorier som fanns inom tredje riket. Teorin som då var gångbar var att icke-arier var andra klassens medborgare och därför inte bärare av det mänskliga. När man reflekterade kring det goda livet behövde man därför inte ta hänsyn till dessa grupper eftersom de inte behövde ta del av det goda livet. Denna syn var förhärskande inom riket medan andra delar av världen under samma tidsperiod såg annorlunda på saken. Även om den nazistiska tankegången inte ses som rationell idag var den i den rådande kulturen en rationell teori. Konflikten som uppstår mellan nazisten och den som inte är nazist gäller vid första anblick vem som är bärare av det mänskliga. Går man däremot ett steg längre är det en fråga om vilken syn man har på fakta och vilka teorier som man lägger vikt vid.[16]

Dern interna realismens sanning vilar på teorierna och rationell acceptans istället för att teorierna skulle vila på sanning. Orsaken till detta är att den interna realismen inte räknar med en verklighet-i-sig som inte till fullo är iakttagbar för oss som människor. Vad som ses som sanning blir då enbart en fråga om vilken teori man tror på. Det finns således inom den interna realismen ingen tidlös sanning utan varje tid skapar sin egen sanning.[17]

[16] Johannesson 2002, 138-142.
[17] Johannesson 2002, 153-155.

2.3 Anti-realism

Anti-realism kan definieras på så sätt att sanning är vad vi kan bevisa. Det finns ingenting som en verklighet-i-sig utan den objektiva verklighet av vad vi kan erfara är verklighet. Sanningen återfinns i vår möjlighet att bevisa saker. Denna bevisning måste i sin tur ligga i enlighet med den verklighet vi kan erfara.[18] Sanning och erfarenhet går i den här formen av realism hand i hand.

En av följderna av detta är att sanningen samtidigt ändras och inte ändras under historiens gång. Ifall man tar påståendet att ”de antika filosoferna gick ofta omkring i trädgården iklädda toga” kan det ha varit sant under antiken eftersom man då visste filosoferna trivdes med att gå omkring i trädgården iklädda toga. Samma utsaga under medeltiden med användning av de metoder som fanns tillgängliga kunde ge resultatet att antikens filosofer inte alls trivdes i trädgården med toga och därför var också utsagan falsk under denna tid. Orsaken till det här är att de metoder för verifiering och de modeller man använde sig av inte stämde överens med den verklighet som rådde under antiken. I ett senare skede kan påståendet däremot igen vara sant eftersom man då har raffinerat de metoder som används för att gå igenom fakta och kommit fram till att de antika filosoferna av någon anledning ofta gick i trädgården iklädda toga. Påståendet i sig själv har inte ändrat under historiens gång medan vår uppfattning om det har ändrat under samma tid. Vår uppfattning om vad som är sanning har däremot ändrats utan att själva påståendet eller den ursprungliga kontexten skulle ha ändrats. Sanning och vad som är sanning är beroende av de verktyg vi har för att ta reda på vad som är sanning.[19]

Med andra ord kunde man uttrycka det så att medan en metafysisk realist skulle säga att en sats är antingen sann eller falsk finns inte denna distinktion hos en anti-realist utan allt är beroende av de verktyg man har för att utröna svaret på frågan ifall den är sann eller falsk. Sanningen ligger då inte längre i orden eller påståendet i sig utan hos den

[18] Johannesson 2002, 173-175.
[19] Johannesson 2002, 196-197.

som analyserar och försöker utröna vad som är sanning. De metoder vi har kan därför göra en sats både sann eller falsk medan satsen i sig själv varken är sann eller falsk.

2.4 Non-metafysisk realism

Den fjärde och kanske mest svårförståeliga av Johannessons realismer är vad hon samlar under begreppet non-metafysisk realism. Den non-metafysiska realismen ser hon som en slags motpol till de andra typerna av realism och det är också just denna form av realism som Johannesson själv företräder i sitt tänkande.

Till sin natur verkar den non-metafysiska realismen som Johannesson företräder vara en blandning med delar de andra realismerna hon tar upp i sin bok. Väldigt långt handlar det för Johanneson om tolkning och översättning mellan olika scheman och personer. Hon menar att det är möjligt att via vissa gemensamma nämnare göra antaganden och översättningar från en persons realism till en annan. Johanneson utgår här från att det finns en s.k. verklig verklighet som existerar oberoende av oss och som delas mellan människor.[20]

Skillnaden här jämfört med t.ex. den metafysiska realismen som också anser att det finns en verklighet oberoende av oss är själva perspektivet på den här verkligheten. För en metafysisk realist skulle perspektivet vara von oben d.v.s. den verkligheten kan fullt endast förstås från vad man kunde kalla ett gudsperspektiv utanför människan. Johanneson igen menar att den non-metafysiska realismen räknar med en oberoende verklighet samtidigt som den inte behöver just det här gudsperspektivet utan istället kan bygga sin förståelse utgående från ett mänskligt perspektiv.[21]

Allt det här innebära att man kan räkna med en delad mänsklig verklighet och i förlängningen sanning som inte är beroende av en gudoms existens för att vara sann.

[20] Johanneson 2002, 272-273.
[21] Johanneson 2002, 273.

Garanten för verkligheten skulle då flyttas från en gud vi inte kan förstå till fullo till oss själva som i mötet med den andra kan utröna olika skillnader och nyanser mellan verklighetsuppfattning hos individer. Hon menar vidare att vi också kan räkna med att i själva diskussionen mellan olika uppfattningar kan det uttryckas varierande distinktioner mellan de som diskuterar och att man oberoende av dessa distinktioner kan föra en meningsfull diskussion. I korthet att man kan förstå andra uppfattningar med stöd av en delad allmänmänsklig verklighet.[22]

I den non-metafysiska realismen har språket betydelse som innehållsbärare och förmedlare. Vi kan bara dela vår uppfattning med de som delar vårt språk och dess användning. Ta som exempel satsen ”jag sov gott i natt eftersom min säng är ergonomiskt utformad”. Ifall man ser orden i den betydelse vi idag använder dem betyder den här satsen att man kunnat sova bra förra natten eftersom man har en säng som stöder ens kropp och gör att vila är möjlig att uppnå. Om vi istället går till en språkmiljö som helt skild från vår egen språkuppfattning inte har koncept om varken sängar eller ergonomi eller som använder radikalt andra ord för dessa fenomen skulle inte satsen vara förståelig. Däremot kunde satsen ”klag zasaze u kibbon muffa dil nomnom” i den kulturen förmedla exakt samma budskap i den språkmiljön samtidigt som den i våra öron skulle vara oförståelig.

En andra svårighet är just själva ordens användning. Vad händer ifall vi har samma ord men använder dem annorlunda? Kunde satsen vi laborerat med översatt istället förstås som ”ingen var i huset eftersom den politiska ledningen i landet kommer att bli korrupt” ifall orden har en annan betydelse än vad vi är vana vid? Det korta svaret är ja. Det här skulle motsvaras av att ha ett delat språk men ordens användning skulle se olika ut mellan parterna. Språket är alltså något som är större än själva orden men som samtidigt kan delge olika värden åt det vi vill återge med språket vi använder oss av.[23]

Samtidigt menar Johanneson att även om vi har ett varierande språk som skulle distansera oss från varandra i själva förståelsen av språket finns det en möjlighet att skapa

[22] Johanneson 2002, 242-244.
[23] Johanneson 2002, 231-235.

påståenden som kan förstås av båda. Detta måste då ske med delade referenspunkter som båda kan erfara även om själva erfarenheten av dessa objekt eller fenomen också i sig själva kan vara skilda och distinkta mellan de olika parterna. I grund och botten handlar det om vårt sätt att uppfatta, tolka och se vad som finns omkring oss på ett för oss meningsfullt sätt.

En annan viktig punkt i Johannesons resonemang bygger på att alla påståenden skall vara verifierbara med tillräckliga instrument för ändamålet. Ett intressant exempel som Johanneson tar upp och som berör både språk och innehåll är texter skrivna med hieroglyfer. Före Rosettastenen var en tolkning av hieroglyfer omöjlig att göra eftersom det saknades referenspunkter mellan hieroglyfer och det moderna språket. Däremot skulle vi troligen uppfatta hieroglyftexter som ett språk även om vi inte kunde ta del av själva innehållet. Efter Rosettastenen förändrades däremot denna verklighet. Rosettastenen hjälpte till att skapa linjer mellan våra egna referenser och de referenser som hieroglyfskrivarna arbetade med och utgående från dessa kan vi få en inblick i hieroglyfernas texter och den vägen också bättre förstå det schema av referenser som används i hieroglyfer för att sedan kunna tolka nya hieroglyfer.[24] Här behövdes alltså en övergripande tolkning mellan två olika referensramar för att göra de ursprungliga texterna förståeliga för den andra gruppen.

Samtidigt gör vi också det grundläggande antagandet att vi de facto har möjligheten att över huvud taget kan förstå och tolka hieroglyfer. Orsaken till att vi alls ger den möjligheten en tanke är att vi utgår från att det finns någon form av verklighet som binder oss samman som människor och som är förstådd av oss. För att detta skall kunna lyckas behöver det alltså finnas en verklighet som existerar oberoende av människan och som kan uppfattas av människan och som delas mellan människor genom olika tider och i olika kulturer. Man kunde kanske säga att själva grunden för ett gemensamt språk finns eftersom våra uppfattningar om verkligheten har mycket gemensamt med varandra. Tillräckligt mycket för att det skall finnas möjlighet att bygga upp ett täckande schema

[24] Johanneson 2002, 227-228.

som gör att en förståelse över själva språkgränsen är möjlig. Språket skulle alltså formas efter vår omgivning och vara beroende av vår uppfattning om verkligheten för sitt innehåll men den verklighetsuppfattning som vi har skulle samtidigt vara delad med andra eftersom den skulle bygga på en verklighet som existerar mellan och oberoende av människor.

3 Ateism genom tiderna

Det här kapitlet kommer att se närmare på ateismen genom historien med start i det antika Grekland. Vidare från antiken kommer jag att gå vidare till medeltiden, upplysningstiden och sedan den moderna tiden.

Den bakomliggande tanken är att ge en överblick över hur ateismen tagit sig uttryck i olika skeden i historien. Eftersom huvudfokus för detta arbete inte ligger på den historiska delen kommer detta kapitel att hållas relativt kort och varje tidsperiod kommer bara kort att beröras.

Orsaken till valet av just dessa tidsperioder är att antiken ligger som grund för mycket av vårt västerländska tänkande idag och behöver därför behandlas. I och med upplysningstiden hände väldigt mycket inom filosofin så den får också stå för sig själv. Mellan dessa båda behövs en brygga och det får medeltiden utgöra medan den moderna tiden handlar om hur ateismen sett ut i en mer modern tappning.

3.1 Antikens Grekland

Själva begreppet ateism och vår förståelse av det grundar sig helt och hållet på perspektiv. Sammanhanget och diskussionspartnern är två viktiga delar av detta perspektiv. När vi idag talar om ateism sker detta ofta från ett specifikt kristet perspektiv ifall inget annat sägs. Ateismen blir således ett avståndstagande till den kristna guden även om andra gudar också räknas med. Men det är oftast den kristna guden som en västerländsk ateist tar avstånd från.

Den ateistiska världsbilden i antikens Grekland upprätthölls av olika filosofiska skolor. Dessa såg som sin uppgift att ifrågasätta sin värld och omgivning för att kunna

förstå och förklara existentiella frågor. Detta innefattade också att kunna ifrågasätta själva gudarna. I det samhället var det inte en lätt sak att göra eftersom gudarna och gudsdyrkan var en synnerligen integrerad del av kulturen och samhället så ett ifrågasättande av gudarna var samtidigt ett ifrågasättande av själva kulturen och samhället man var en del av.

Den första filosof vi känner till som ifrågasatte tanken att gudar är moraliskt högre stående än människor var Protagoras.[25] Tyvärr är vår kunskap om Protagoras begränsad och det lilla vi vet kommer från andrahandskällor däribland Platon. På grund av detta har frågan också ställts ifall denna Protagoras alls existerat eller ifall det bara är ett samlingsnamn för en filosofisk skola och inte en person. Däremot är den frågan här egal eftersom det är själva tankarna vi skall se på. I någon form kan vi fortfarande se hans tankar idag även om de till sin utformning har en lite annan gestalt. Protagoras tankar kan sammanfattas i tre huvudteser:

1. Orthoepeia – Vår språkanvändning och syntax är bärare av vad vi egentligen ger uttryck för. Språket blir det sätt genom vilket vi försöker tillgodogöra oss kunskap om verkligheten.

2. Människan som måttstock – Rätt och fel och hur vi bedömer dessa kan och skall enbart bedömas från ett specifikt mänskligt perspektiv. Gudar eller annat kan inte utgöra grunden för vår bedömning av rätt och fel utan denna bedömning skall alltid göras från ett mänskligt perspektiv.

3. Agnosticism – Vi är inte förmögna att ta ställning i fråga om gudarna, varken om deras väsen eller deras existens, eftersom vi helt enkelt vet för lite om dem till att börja med för att ens kunna säga ifall de existerar än mindre vad deras natur är.[26]

Ifall man ser på Protagoras med ett modernt perspektiv så skulle det knappast

[25] Poster A.
[26] Poster A.

direkt klassas som ateism utan snarare som en form av agnosticism. Detta även om ateism och agnosticism hos många ses som mer eller mindre synonymer. Diskussioner idag förs ofta i svartvita termer vilket gör att utrymmet för en agnosticism inte är särdeles stort i den diskussionen.

Ser vi däremot på själva texten så handlar Protagoras första utsaga väldigt mycket om språk och språkanvändning. Det handlar om att kunna använda korrekta ord i korrekta sammanhang och vid korrekt plats. Samma tolkning om ordanvändning är också mycket viktig inom ett juridiskt språkbruk där ordval och konstruktioner kan få mycket olika innebörd beroende på de val man gör vid valet av ord. Jämför satserna ”Lena förde bilen till verkstad eftersom batteriet dött” och ”Lena förde bilen till verkstad eftersom den inte startade”. Båda kan betyda samma sak och innehålla samma sak samtidigt som den andra satsen också ger möjligheten att problemet inte var med batteriet utan det var ett för henne okänt problem. Ord och ordval har en viktig betydelse när vi skall uppfatta vår omgivning.

Protagoras andra utsaga handlar om hur vi skall förstå rätt och fel. För Protagoras är den enda möjligheten till det här att göra det utgående från människan. Dessutom är det inte fråga om vilken människa som helst utan bedömningen av rätt och fel måste alltid utgå från en själv. Orsaken till det här är att vi aldrig kan lära känna andra så bra att vi skulle kunna veta hur de tänker i alla frågor. För att återgå till Johannesson så kommer Protagoras in i en intern realism i det att det alltid är människan själv som måste avgöra vad som är rätt och fel utan inblandning av yttre krafter. Ingen annan kan avgöra vad som är korrekt för en annan utan den bedömningen måste alltid enligt Protagoras komma från den person som handlar.

Den tredje utsagan handlar om människans förhållande till gudarna. Protagoras menar att vi vet för lite för att ens kunna yttra något om gudarnas natur över huvud taget, än mindre om deras existens eller icke-existens. Vår kunskap och möjlighet för att ta till oss kunskap motsvarar inte vad som skulle behövas för att ge en korrekt utsaga i dessa frågor. Detta kan jämföras med den grekiska filosofen Xenofanes som menade att gudarna inte skapat människan utan att det är människan som skapat gudarna till att

likna människor.[27] Xenofanes menar alltså att vi kan veta en del om gudarna och det vi vet om dem är att de i sin tur är skapade av människor för att vara som människor.

Protagoras två första punkter kan man stöta på i olika filosofiska diskussioner ännu idag medan Xenofanes tankar om att människan skapat sina egna gudar till att vara lika människan är något som också det överlevt och i olika former diskuteras ännu idag.

Dessa teorier skulle inte med dagens mått kallas för specifikt ateistiska. Skillnaden mellan världen idag och den antika världen är ändå att i den antika världen var gudarna närvarande i vardagen på ett helt annat sätt än vad de är idag. Vare sig det kom till att göra en resa eller laga mat eller idrotta eller att försöka förutspå vädret fanns gudarna med i den hellenistiska kulturen. Allt i hela samhället var beroende av välviljan hos gudarna och man försökte blidka dem med olika offer och riter.

Om man som Protagoras och Xenofanes gjorde och ifrågasätter gudarna skall det ses som ett mycket stort steg. Att människan själv är ramen för rätt och fel och inte en självagerande gudom var revolutionärt. Man ifrågasatte en av själva samhällets grundpelare nämligen gudarnas existens och natur. Även om det alltså inte var fråga om en renodlad ateism behöver man se på deras uttalanden från den kultur de levde i och i den kulturen skulle dessa uttalanden lätt kunna ses som en form av ateism. Både att vi vet för lite för att alls kunna säga något över huvud taget och att det är vi själva som skapat gudarna åt oss själva för att likna oss. Båda dessa tankar återfinns inom den ateism man kan se idag.

Man kan inte tala om ateism i det antika Grekland utan att också nämna Epikuros. Epikuros hade en mycket starkt uttalad tro på vetenskapen och vår förmåga att förstå och tolka vår omgivning. En av hans grundtankar var att allting i världen, vare sig det är fråga om människor eller gudar eller till och med själar består av atomer och tomhet.[28] Som en följd av detta blev också hans syn på olika fenomen annorlunda än vad som var vanligt. En jordbävning eller vulkanutbrott var för honom inte en följd av gudarna utan berodde

[27] Johansen 2005, 48-49.
[28] O'Keefe A.

på mekaniska reaktioner hos atomerna. Som en direkt följd av det här blev också gudarna för Epikuros mera etiska ideal som vi kan sträva till men som vi inte behöver vara rädda för.

Epikuros företrädde också vad som närmast kunde klassas som en form av proto-darwinism i det att han ansåg att det inte fanns design i naturen utan att saker och ting utvecklats för att fylla olika behov. Tänder var till exempel för Epikuros inte designade för att bita i saker utan ett resultat av ett behov av att kunna bita i saker.[29] Allt det här kombinerat med hans syn att vi alla är uppbyggda av atomer som samlats till en större helhet och att allt i hela universum också är uppbyggda av enbart atomer och tomhet gjorde att han uppfattades som en företrädare för en ateism. Världen skulle inte förklaras utgående från gudarnas vilja utan från mekaniska reaktioner hos atomerna. Intressant nog såg sig inte Epikuros själv som en ateist utan såg mer att han gav en alternativ och bättre förklaring till hur världen fungerade.[30]

Synen på ateism är hela tiden bundet till den kultur som man befinner sig i när diskussionen förs. Skulle diskussionen om ateism föras under romartiden är det lätt hänt att det skulle vara romarna som skulle uppfatta de kristna som ateister eftersom de inte omfattade de romerska gudarna. [31] Förutom att de inte omfattade de romerska gudarna omfattade de inte heller sätten att dyrka gudarna och stod dessutom utanför den socio-kulturella gemenskapen som fanns när det kom till förhållandet till gudarna. De kristna i det romerska riket sågs alltså som ateister just på grund av sin annorlunda syn på gud och sitt annorlunda sätt att dyrka denna gud i förhållande till vad kutymen var i det romerska samhället. Med tanke på detta blir det av yttersta vikt när vi talar om gud och icke-gud eller religion och icke-religion att samtidigt diskutera själva språket och det rådande språkparadigmet för att kunna förstå själva ordens betydelse.

[29] O'Keefe A.
[30] Bremmer 2006, 13.
[31] Bremmer 2011, 2.

3.2 Medeltiden mellan 400-1400

Medeltiden i Europa i fråga om ateism är ett spännande kapitel i ateismens historia. Under denna tid fanns det en starkt centralstyrd kyrka som var närvarande på alla plan i samhället och som på olika sätt reglerade både samhället och tänkandet i medeltidens Europa. Jämsides med kyrkan fanns också en stark folklig tradition med en tro på väsen och varelser av olika slag. Hit hördes också gud och andra övernaturliga krafter. Med tanke på ateism är medeltiden en parentes i dess historia eftersom ateismen inom Västeuropa mer eller mindre försvann på grund av det starka religiösa trycket.

Man kan närmast beteckna det som exceptionellt att det i princip totalt saknas företrädare för en uttalad ateism under denna tid. Vad som gör det ännu mera intressant är att det samtidigt fanns ett stort erkännande av att frågan om guds existens är en viktig fråga och att det är befogat att behandla den. Behovet att diskutera guds existens fanns alltså även om det är näst intill omöjligt att hitta en företrädare för en strikt ateistisk tolkning av världen under denna tid. Både Thomas av Aquino och Anselm av Canterbury lade ner en stor del av sin produktion på att diskutera frågan om guds existens. Frågan som uppstår blir då varifrån detta behov av att diskutera denna fråga kom.

I den västerländska kristna delen av världen fanns det alltså ingen direkt företrädare för en ateistisk hållning utan för att hitta en liknande ståndpunkt behöver man se lite utanför det kristna Europa. Ateistiska tankegångar hittar man under denna period dels i den muslimska världen bland annat via filosofen och poeten Ibn Al-Rawandi.[32] Förutom Al-Rawandi fanns det också i norra Europa en tradition som kom mycket nära vad som kan ses som en ateistisk hållning. I norsk och skandinavisk tradition finns det omnämnt personer som valde att inte följa gudarna utan istället valde att följa sin egen väg. Dessa valde att inte lita på gudarnas styrka utan istället valde de att sätta tilltro till sin egen styrka att klara av saker som de mötte.[33] Som en form av ateism ser det

[32] Grant 2007, 80-82, 84.
[33] Grimm 1882, 6.

här lite annorlunda ut än vad som oftast avses med ateism. Skillnaden här ligger i att dessa personer inte förnekar existensen av gudar men att de istället väljer att strunta i gudarna och följa sin egen väg.

Denna lite annorlunda tradition ger också ett annorlunda perspektiv på hur ateism kan se ut och precis som med ateismen i det antika Grekland präglades denna form av det samhälle där den till att börja med uppstod. I det här fallet är det fråga om personer som enligt litteraturvetaren och lexikografen Jacob Grimm är medvetna om gudarnas existens men som väljer att lita mer på sig själva än på gudarna. Även om det är fråga om olika traditioner kan man inte undgå att se vissa paralleller till Xenofanes tal om gudarna som skapade av människan.

Politik, kultur och religion var under medeltiden mycket starkt bundna till varandra och den största aktören i det här var kyrkan. När man talar om den filosofi som fanns i Europa under denna tid behöver därför också ta i beaktande kyrkans starka ställning. Dessutom var det en tid när mycket av det Europa som varit höll på att ändras. Det fanns en spänning mellan nationalstaterna och kyrkan och det pågick en kamp om vem som skulle få bestämma om vad. Detta i sin tur ledde också till att det fanns ett behov för kyrkan att kunna definiera saker och styra den politiska och kulturella diskussionen för att främja sina egna intressen.[34] Kyrkan var därför under denna tid en mycket aktiv aktör för att kunna föra Europa i en riktning som skulle vara till gagn för kyrkan. Det här gällde också de frågor som ansågs vara viktiga.

Kyrkans makt kom från dess struktur och det att snart sagt alla i samhället hörde till kyrkan. I det här var också frågan om guds existens av största vikt. Ifall själva legitimiteten för kyrkan skulle försvinna skulle också kyrkans makt försvagas. Därför ville man heller inte att tänkare och filosofer skulle avvika från den offentliga kyrkans linje. Som hjälp i denna process använde man sig av olika former av förföljelse och inkvisitionen.[35] I detta klimat var det svårt för en ateistisk skola att kunna ta form eftersom den då genast skulle ha blivit förföljd. Att tänka sig att en enskild individ utan

[34] Cavanaugh 2009, 67-68.
[35] Den episkopala och senare den påvliga inkvisitionen på 1100- och 1200-talet.

stöd av andra skulle ha stått upp mot kyrkan är än mer osannolikt. För den personen skulle det ha inneburit att hen samtidigt skulle ha ställt sig utanför samhället och inte ha något av de samhälleliga skyddsnät som fanns.

Som helhet fanns det alltså olika former av ateistiska tankesätt under denna tid även om dessa inte var närvarande i den kristna delen av Europa rent konkret. Till sin natur såg dessa lite olika ut eftersom de uppstod och formades i en annan kulturell miljö men grundtanken hos dessa tankeskolor var ändå densamma som hos ateismen. Man kan däremot inte ha varit omedveten om frågeställningen om guds existens eftersom många teologer försökte lägga fram bevis för guds existens. Dessa frågor ställdes däremot inte på samma sätt inom Europa utan verkar mer ha varit ett svar på frågor som kom utifrån.

3.3 Sen medeltid till upplysningstiden

När det kommer till ateismen under denna period så började den ifrågasätta religionen och ifall religionen var det bästa sättet att leva livet på. Frågan om vad som skulle ses som *Bonum Vitae* blev väldigt viktig i ateismens strävan att definiera sig själv som självständig aktör. Också inom kyrkan påverkades man av dessa nya tankar och diskussioner. Nicholas av Cusa gav också uttryck för en del av denna diskussion i sitt verk *De Pace Fidei*:

> You, omnipotent God, who are invisible to every mind, can in the manner You wish to be grasped, manifest Yourself visibly to him, to whom You wish. Conceal Yourself, therefore, no longer, Lord. Be gracious and manifest Your countenance and all people will be saved, who no longer can desert the vein of life and its

> too-little- tasted sweetness. No one departs from You, unless he is ignorant of You. If You consider it worthy to act thus, the sword and the envy of hatred and every evil will cease. Everyone will know in what way there is only a single religion in the variety of rites. Indeed, one will not be able to annul this difference of rites, or in any case this will not be beneficial to do, since the diversity may bring an increase in devotion, if every region bestows the most vigilant effort upon its ceremonies, which it holds to be, as it were, the most pleasant to You, the King; however, at all events, just as You are only one—there ought to be only a single religion and a single cult of adoration of God.[36]

Här kan vi se att han på något sätt försöker förhålla sig till denna nya verklighet inom filosofin som rådde. Gud i den här texten är något omnipotent som människor ser på olika sätt och som de använder olika riter för att beskriva. Gud i den här meningen är något som hela mänskligheten har gemensamt men vårt sätt att beskriva skiljer sig från varandra precis som Protagoras sade att vi är bundna av vår kultur och förståelse av ord. Man började inom kyrkan som sagt fundera på och i viss mån också omstrukturera förhållandet mellan människan och gud.

Under upplysningstiden fick filosofin en guldålder. Descartes bevingade uttryck *Cogito Ergo Sum* fick en ny innebörd. Mycket hände i Europa under denna tid och det ledde till att det uppkom en helt ny förståelse för sin omgivning och filosofin som ett resultat av att ha behövt omdefiniera sig själv.

Det kanske mest kännetecknande för upplysningstiden var en betoning på intellektet och ett rationellt tänkande. De ståndpunkter man hade skulle också rationellt kunna motiveras utgående från logiska resonemang. En uppfinning som kom att hjälpa med detta var Gutenbergs boktryckning som gjorde att det blev möjligt att snabbt och

[36] Cusa 1453, I.5.

förhållandevis billigt sprida stora mängder material över ett stort geografiskt område. Detta kombinerat med kyrkans minskande makt gjorde att det samtidigt uppstod en frihet och möjlighet att tänka i andra banor än de som var sanktionerade av kyrkan.

Boktryckarkonsten var en av de absolut största förändringarna Europa hade sett. Med möjligheten att sprida tryckt material spred sig också behovet av att kunna läsa och när fler igen kunde läsa fick materialet ännu mer spridning. Det var alltså inte bara fråga om en intellektuell revolution där nya tankar fick spridning utan också en kulturell revolution där fler människor än tidigare gavs möjlighet att ta del av det skrivna ordet. [37] När fler och fler kunde läsa och ifrågasätta de tidigare givna svaren gavs också nya idéer möjlighet att komma fram. Det intellektuella betonades när man sedan kunde ifrågasätta saker på en helt annan nivå än tidigare var det också oundvikligt att saker skulle förändras.

Ett konkret exempel på det här är om man ser närmare på universiteten och de avhandlingar och de böcker som skrevs där. Under medeltiden var frågor om teologi och religiösa ställningstaganden förhärskande medan detta förändrades under upplysningstiden. Under upplysningstiden frångick man allt mer teologiska avhandlingar och det blev mycket vanligare med avhandlingar som direkt ifrågasatte själva existensen av religion. [38] Det blev en övergång från ett förhållandevis homogent Europa till ett mer heterogent. Som med alla stora förändringar där själva fundamenten rubbas var alla inte positivt inställda till denna förändring.

3.4 Modern tid från franska revolutionen till idag

Ifall upplysningstiden hade varit en omvälvande tid var också inledningen till den

[37] Israel 2001, 18.
[38] Israel 2001, 19-23.

moderna tiden detsamma. Man kan se en tydlig förändring i förhållandet till ateism som filosofisk inriktning ifall man ser närmare på franska revolutionen 1789-94. Under denna tid riktades en hel del våld mot både kyrkor och präster. Slutresultatet av franska revolutionen kan vi se ännu idag där Frankrike lade grunden för en statsbildning där religion och stat är åtskilda.

Tanken om kyrkan och stat som åtskilda spred sig sedan vidare i Europa och som ett direkt svar på detta stiftades på många håll olika former av hädelselagar. Syftet med dessa var att kyrkan skulle bibehålla sin tidigare roll. Kyrkan sågs då långt som en förlängning av staten som användes för att förtrycka massorna och det var också detta som Karl Marx reagerade på när han talade om religion som *das Opium des Volks*. Han ansåg att teologin och kyrkan användes för att kunna bibehålla de tidigare maktstrukturerna istället för att arbeta för att förbättra samhället.

Det är därför inte konstigt att det statsskick som fört den ateistiska tanken längst är det statsskick som är grundat på Marx tankar. I det kommunistiska östblocket sågs religionen som något ont och man ville kväsa alla former av religion. Genom att förtrycka religionen och de som trodde på religionen tänkte man sig att folk till sist skulle överge religionen och istället övergå till en intellektuellt högre stående ateism.[39]

Det blev också allt vanligare under denna tid att på ett eller annat sätt ifrågasätta guds existens. En stor förändring var att vetenskap och forskning började göras utgående från premissen att gud inte existerar. En stor brytning mellan teologi och vetenskap kom i samband med William Drapers bok *A History Of The Conflict Between Religion And Science* som utkom 1875. Boken behandlar hur Draper ser förhållandet mellan religion och vetenskap. Hans syn var att dessa två alltid stått i konflikt med varandra och att det som en direkt följd av detta också är en omöjlighet att kunna kombinera dessa två.[40] Detta är en inställning som också direkt delas av Richard Dawkins. EN direkt följd av Drapers bok var att vetenskapssamfundet allt starkare gick in för att bedriva vetenskap och forskning specifikt utgående från ett ateistiskt perspektiv. Detta åtskiljande av

[39] Halík 2009, 43-45, 58-62.
[40] Draper 1875, v-ix.

religion och vetenskap är något som ännu till denna dag är aktuellt och av många ses som mer eller mindre självklart eftersom religion och vetenskap ses som varandras motpoler. Drapers verk är alltså relevant också i dagens värld.

Nyateismen som den ser ut idag delar stora delar av den moderna ateismen speciellt i fråga om synen på religion och vetenskap. Nyateismen gör gällande att sanningen och vägen till sanningen endast kan nås genom en ateistisk förståelse av sin omgivning.

4 Dawkins

I föregående kapitel har vi sett närmare på ateismens historia och hur den växt fram sedan antiken. Detta kapitel kommer att handla om fortsättningen av denna idé, nämligen hur nyateismen ser ut idag. Som enskild representant för denna inriktning får Richard Dawkins stå.

Nyateismen fick sin början under 200-talet. Richard Dawkins gav ut sin bästsäljare *The God Delusion* som gav ny fart åt diskussionen kring religion och samhälle. Det är däremot inte enbart Dawkins som räknas som nyateist. Till de stora nyateisterna räknas också Sam Harris som gav ut böckerna *The End Of Faith: Religion, Terror And The Future Of Reason* och *Letter To A Christian Nation,* Daniel Dennett med boken *Breaking The Spell: Religion As A Natural Phenomenon* och Cristopher Hitchens med boken *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything.* Däremot kommer jag här bara att beröra Dawkins även om det finns intressanta tankar hos alla dessa författare. Nyateismen sammanfattas av att man i motsats till tidigare former av ateism direkt försöker att motarbeta alla former av religion eftersom man ser den som något ont.

4.1 Religiös sanning

När det kommer till religion använder Dawkins begreppet *Godhypothesis*, gudshypotes, när han talar om religion och gudstro. Med detta vill han signalera att det är fråga om en hypotes bland andra hypoteser och som sådan skall den gå att antingen verifiera eller falsifiera. Mycket av hans tänkande utgår från att se på religion utgående från att det skulle vara fråga om en hypotes för att förklara meningen med eller uppkomsten av liv. Dawkins definierar gudshypotesen som följande:

> There exist a superhuman, supernatural intelligence who deliberately designed and created the Universe and everything in it, including us.[41]

Dawkins definition av gudshypotesen gör att han ser gudomen som en entitet som står utanför människan och som verkar oberoende av människan. För Dawkins är det av yttersta vikt att allt skall kunna förklaras med inomvärldsliga förklaringsmodeller. Det blir således endast inom områden som vetenskapen ännu inte har svar på som gud kan existera och enligt Dawkins minskar dessa områden hela tiden vilket gör att utrymmet där en gudom logiskt kan existera också minskar. Behovet av att ha en gud som förklaring till saker och ting blir därför också mindre och därför borde religion också enligt Dawkins få ta mindre och mindre utrymme i samhället vartefter vår vetenskapliga kunskap ökar.[42]

Enligt Dawkins blir en gudom inte en förklaring på det oförklarliga utan blir istället något som i sin tur kräver en helt ny förklaring eftersom inget kan existera utan att först ha kommit till ur något annat. Försöket att förklara något med en gudom blir då oväsentligt som svar eftersom svaret man ger också behöver en förklaring och man har då inte förklarat något alls utan bara flyttat förklaringen ett steg uppåt. För Dawkins blir det här extra tydligt när han talar om existensen av en intelligent entitet:

> Any creative intelligence, of sufficient complexity to design anything comes into existence only as the end product of an extended process of gradual evolution.[43]

Dawkins fortsätter med att fundera kring samma tema och kommer fram till att även om det skulle vara möjligt att gud kunde ha uppkommit som resultat av en mycket lång evolution är detta mycket osannolikt och därför en dålig lösning. Eftersom det har

[41] Dawkins 2008, 52.
[42] Dawkins 2008, 20-22.
[43] Dawkins 2008, 52.

tagit evolutionen miljontals år att skapa människan som jämfört med de attribut hon tillskriver en gudom är mycket outvecklad, skulle det rent praktiskt ta oändligt mycket länge att skapa en intelligent varelse som skulle ha kapacitet och förstånd att skapa ett helt universum. På grund av detta skulle själva existensen av en gudom som utvecklats från något annat bli en synnerligen dålig modell att förklara något eftersom den tid som krävs för något sådant skulle vara oändligt mycket längre än den tid som krävs för att en människa skall utvecklas. Förklaringsmodellen med en gudom blir då för Dawkins något som är otillfredsställande eftersom sannolikheten för en sådan entitets existens är försvinnande liten.

Aku Visala förkortar ner Dawkins argument i den här frågan till tre korta punkter:

1. En gudoms existens måste gå att observera med hjälp av vetenskapliga metoder. Ifall det inte är möjligt att observera denna existens med vetenskapliga metoder existerar den inte.
2. Existensen av en dylik entitet är mycket osannolik och även om denna entitet skulle existera skulle den i sin tur kräva en förklaring. Entitetens existens är alltså inget slutgiltigt svar utan bara ett steg vidare i frågeställningen om gudomen.
3. Inget övernaturligt kan förklara något annat eftersom man måste kunna förklara saker och ting med naturliga förklaringsmodeller utan att ta till övernaturliga förklaringsmodeller.[44]

Om man hellre vill ha en mer invecklad liknelse kan man använda det gamla uttrycket att det finns inget logos, om det fanns logos skulle det inte kunna kommuniceras som logos och om det kunde kommuniceras som logos skulle det inte förstås som logos. Det blir alltså omöjligt för något övernaturligt att kunna förklara något som helst eftersom det, om det finns något övernaturligt, inte kunde förstås av oss så själva idén

[44] Visala 2010, 35.

blir meningslös från första början.

Den religiösa sanningen blir för Dawkins något som står och faller med gudshypotesen. Eftersom denna hypotes redan från första början är felaktig blir också allt som bygger på den en felaktig slutsats eftersom själva premisserna är felaktiga. Frågan om gudomens existens blir därför också en nyckelfråga för att kunna förstå Dawkins tänkande när det kommer till religion. För Dawkins är det inte gudomens existens en fråga där svarsalternativen ja/nej är fördelade 50/50. Det är en fråga där sannolikheten ligger betydligt starkare på sidan att gudomen inte existerar.[45] Utgående från sannolikheten för en gudoms existens lutar Dawkins mycket starkt mot att en gudom inte existerar.

För att visa på det här går Dawkins igenom olika sätt som människor har försökt visa på guds existens och i som en förlängning på det här också visa varför och hur det finns en sanning i religionen.

Det första exemplet som Dawkins tar upp handlar om Thomas av Aquinos gudsbevis. Det handlar här specifikt om gud som förklaringsmodell till alltings ursprung. Ifall att det som Aquinos säger stämmer behövs det enligt Dawkins en förklaring också till gud eftersom det inte är ett slutmål utan bara en delförklaring som i sin tur behöver en egen förklaring.[46] Vidare tar Dawkins också upp argumentet för guds existens utgående från design och konstaterar att detta argument inte förutsätter en ultimat skapare utan lika gärna kan tillskrivas evolution som pågått under en längre tid för att skapa det vi ser idag.[47]

Dawkins ger sig också i kast med olika former av ontologiska gudsbevis. Det ontologiska gudsbeviset går ut på att på ett filosofiskt plan utan erfarenhet från det dagliga livet påvisa att gud existerar. I korthet går det ut på att det mest perfekta och felfria som kan existera är gud. Ifall att gud däremot inte existerar är gud inte heller fullkomlig eftersom det är ett tillkortakommande för ens existens att inte existera. Det

[45] Dawkins 2008, 75-76.
[46] Dawkins 2008, 100-102.
[47] Dawkins 2008, 104.

här leder till att vi kan beskriva och tänka oss något som är mer fulländat än gud, detta skulle i sin tur stå i strid med vårt gudsbegrepp och därför inte kunna existera och på grund av det här måste gud existera. Dawkins menar att det är dumt att bygga upp teorier om en gudoms existens utgående enbart från semantiska hårklyvningar och fel tillämpad logik. Han menar vidare att han själv skulle ställa sig skeptisk till ett uttalande som kom fram till något så radikalt som guds existens enbart utgående från filosofiska tankar helt utan data från omvärlden. Enligt Dawkins behöver vi se på världen som den är för att kunna säga något om världen som den är. Han ställer sig också kritisk till tanken att existens är mer fullkomligt än en icke-existens.[48]

Argumentet från skönhet ger inte Dawkins mycket för heller. Tanken med argumentet är att eftersom det finns så mycket vacker konst som är bunden till religion med allt från arkitektur till musik och målningar så måste det finnas en bakomliggande sanning som gör att dessa verk får sin skönhet. Dawkins pekar här ut att även om personerna som gjorde verk som sixtinska kapellet troligen var kristna så är det för Dawkins bara en parentes. Kyrkan var en stor maktfaktor under denna tid och hade både mycket makt och mycket pengar vilket gjorde att man kunde beställa verk som sedan gjordes av konstnärer. Detta säger inget om verkens transitiva natur utan säger mer om konstnärernas skicklighet att gestalta något religiöst.[49] Ifall man skulle ta argumentet som sådant skulle det också innebära att ingen som inte hör till ett religiöst synsätt kunde skapa skönhet eftersom de inte har kontakt med det som är sanning. Eftersom det här inte är fallet blir hela argumentet också otillfredsställande.

Ett av de argument som Dawkins stannar lite längre vid är argumentet från personlig erfarenhet. Det här innebär att en person har varit med om något som denna tolkar i termer av övernaturligt. Vad som tolkas kan vara allt från hur en fågel låter till vinden som får något att röra på sig. Ifall personen som upplever det här är lagd ¨t ett religiöst håll är det lätt att det hela uppfattas i termer av en religiös upplevelse även om det senare skulle visa sig att det hela har en naturlig förklaring. Dawkins menar här att

[48] Dawkins 2008, 107.
[49] Dawkins 2008, 110-111.

hjärnan ser vad den vill se, att vi tolkar de intryck vi får utgående från den världsbild som vi har. Det här leder till att vi förstärks i vår egen föreställning om vad som är sant eftersom vi tolkar intryck i den riktning som vad vi håller för sant. Det hela blir alltså en positiv feedbackloop. Samtidigt som han tar upp att individen tolkar sina upplevelser enligt sin övertygelse medger Dawkins också att det är svårare att bortförklara upplevelser som involverat en större mängd personer. För en person kan man enkelt förklara det med annat men ifall vi börjar tala om tusental som upplevt samma sak blir det genast enligt Dawkins svårare att förklara varför tusentals personer haft samma upplevelse.[50]

Med dessa exempel vill Dawkins illustrera att själva sanningen som religionen säger sig bygga på inte är sanning utan bara en tolkning av verkligheten som bygger på premisser som i sig själva inte är sanna. Det här leder i förlängningen till att själva slutsatserna inte heller kan vara sanna och därför är heller inte religionen sann i den mån att den skulle förmedla sanningen om verkligheten. Personer kan uppleva den som sann och tolka sina erfarenheter i enlighet med att den skulle vara sann men till sin natur kommer den aldrig att kunna vara sann. För Dawkins blir religiös sanning en form av paradox där det finns en sanning med religionen kan inte förmedla denna sanning eftersom det är emot religionens natur och en religiös sanning blir därför en omöjlighet även om den upplevda religiösa sanningen existerar.

4.2 Religiös grund

När det kommer till vad man grundar en religion eller tro på är Dawkins överlag synnerligen kritisk. Enligt honom har teologer genom tiderna ”lagt till” delar till tron för att de passar in. Man har alltså hittat på allt eftersom. Som exempel på detta nämner han

[50] Dawkins 2008, 115-117.

jungfru Maria, helgon, den heliga anden och annat som genom tiderna lagts till religionen i efterhand.[51] Dawkins menar att det inte finns några teologiska bevis för dessa saker och att de därför inte duger som grund att bygga vidare på. Vad de däremot har gemensamt är att de fyllt en funktion när de skapats och denna funktion har varit att fylla ett logiskt hål eller en inkonsekvens i den religiösa berättelsen.

Dawkins reflekterar också över den religiositet som finns i Amerika idag och menar att den till stor del kan förklaras med att Amerika i sig själv är ett sekulärt samhälle där religionen kan anses vara på den fria marknaden vilket innebär att olika kyrkor försöker överträffa varandra. Vad detta leder till är att profileringen av sin egen kyrka blir betydligt mycket viktigare än vad den t.ex. är i Europa.[52] Därför försöker också amerikanske kyrkor och en amerikansk religiositet att tilltala människor på ett annat sätt än vad som har varit behovet och är traditionen i bland annat Europa. Dawkins menar att det här lätt kan leda till att själva formen blir viktigare än innehållet och att den grund som religionen vilar på försvinner. Samtidigt är också själva grunden i sig en falsk konstruktion som skapats för att fylla ett behov men den har skapats utgående från felaktiga och osanna premisser och kan därför heller aldrig bli sann.

Dawkins menar att religion i grund och botten är fråga om en feltolkning av de signaler som hjärnan fått och att det här leder till en feltändning i hjärnan som gör att vi skapar religion och ett behov av religion. När det sedan kommer till att bedöma grunden för en religion menar Dawkins att vi inte kan utgår från hur dess utövare upplever den, vi kan inte utgå från en upplevelsebaserad bedömning om grunden och sanningshalten i en religion eftersom upplevelsen inte säger något om innehållet. Han menar att fastän det finns de som upplever religion som stödande och som får mycket ut av den så betyder det inte per definition att religionen skulle vara sann för den skull utan det är bara ett uttryck för själva upplevelsen av något som kan vara eller inte vara sant och grundat på sanning men i sig själv säger det inget om sanningshalten.[53]

---

[51] Dawkins 2008, 54-56.
[52] Dawkins 2008, 61-62.
[53] Dawkins 2008, 194-195.

Som ett konkret exempel på hur en feltolkning kan få katastrofala följder talar Dawkins om nattfjärilar och hur de dras mot ljus och självmant kan flyga in i en ljuslåga, ett beteende som utomstående inte direkt kan förstå. Dawkins menar att det handlar om en feltolkning av de signaler som fås i förhållande till vad som är inlärt och vad man fått i arv. För fjärilarna handlar det om deras tumregel att flyga mot ett ljus så att ljuset är i 30° vinkel mot ögat. Det här är ett alldeles utmärkt system att navigera med förutsatt att ljuskällan är på ett sådant avstånd att den kan anses vara oändligt långt borta vilket också gör att ljusstrålarna är parallella. Om ljuset är parallellt så kommer också navigeringen att vara rak eftersom ljuset inte förändras när fjärilen rör på sig. Om man däremot tar en ljuslåga som är oändligt mycket närmare så kommer ljuslågan att ändra position i förhållande till fjärilen vartefter fjärilen rör på sig vilket kommer att leda till att fjärilen ändrar riktning vilket leder till att ljuslågan flyttar position i förhållande till fjärilen och så vidare. Slutresultatet blir att fjärilen förr eller senare kommer att flyga in i lågan på grund av sin navigering.[54] Navigeringen i sig själv är det inget fel på men det är själva tolkningen av omgivningen som är problematisk för fjärilen. Dawkins menar att det ändå är en vettig tumregel att navigera efter eftersom sannolikheten att se en ljuskälla som en måne eller stjärnor är mycket större för fjärilen än att se en ljuslåga.

Religion är för Dawkins något som uppstår på samma sätt, en feltolkning av de signaler vi tar in i förhållande till vad vi lärt oss och den erfarenhet vi har. Vad Dawkins lyfter upp som människans feltolkning är en överdriven tilltro till auktoriteter. Människan som ras är extremt beroende av att lära sig av tidigare generationers misstag och erfarenheter. Utan att ta till oss den här kunskapen skulle vi inte kunna veta till exempel vilka växter som går att äta, att tvätta händerna minskar spridningen av sjukdomar eller ens hur eld fungerar. I någon mån är alla raser beroende av att lära sig av de äldre men människans behov av det här för att överleva är störst av alla.[55] Det är just vår tilltro till auktoriteter som ställer till det i fråga om religion. Vi behöver denna tilltro för att kunna överleva och utvecklas både som individer men också kollektivt som ras. Utan denna

[54] Dawkins 2008, 201-202.
[55] Dawkins 2008, 203.

tilltro och förmåga att lära sig av tidigare människor skulle varje ny generation av människor börja från början och vi skulle aldrig heller kunna utvecklas i den takt vi gör idag. Auktoritetstillit är alltså en av grundstenarna i att vara människa. Dawkins menar ändå att det är just denna tillit som skapar religion. Enligt Dawkins kan det i början ha varit fråga om att en äldre generation sagt att man skall göra på ett visst sätt och de yngre i sin tur utifrån det här har skapat en orsak till varför man skall göra som de äldre säger. Orsaken som man i det här fallet har kommit fram till har då varit en religiös tolkning av det hela som man sedan i sin tur fört vidare på sina egna barn och så vidare. Religionen i den här tappningen blir då precis som Dawkins också säger en feltolkning av de omgivningens signaler.[56]

Hur överlever då den här feltolkningen genom generationerna, speciellt efter att de yngre generationerna lär sig att det var kanske inte hela sanningen som ens föräldrar delgivit en? Dawkins drar paralleller mellan att vara förälskad och religionens uppkomst och hur den lyckats stanna kvar i samhället. Samhället i stort idag håller vissa saker som sanning när det kommer till kärlek, vi kan känna kärlek för flera av våra barn samtidigt och vi kan älska båda våra föräldrar samtidigt och vi kan älska både våra vänner och våra husdjur och vi kan älska våra syskon oberoende av antal och vi kan bara älska en partner. Det är just den sista punkten som för Dawkins förklarar hur religionen kunnat stanna kvar i samhället.[57] Han menar att det är en effekt av evolutionen att de allra flesta tänker på just det här sättet och att inte en polyamorös inställning till kärlek är vanligare än vad den är idag. Från ett evolutionärt perspektiv har det med tanke på barnen varit en mer framgångsrik strategi att hålla fast vid sitt val även om det varit ett dåligt val för att därigenom få den andra partens lojalitet. Förmågan att hålla fast vid sitt val har i utbyte gett en bättre lojalitet från den andra och också gett barnen en bättre förutsättning att överleva. Enkelt kan man här jämföra med uttrycket ”tillsammans är vi starka”. Barnens chanser till överlevnad är större ifall de får stöd från båda föräldrarna villkorslöst och det bästa sättet att försäkra sig om det här har varit att visa att man håller fast vid sitt val.

[56] Dawkins 2008, 205-206.
[57] Dawkins 2008-214-2015.

Detta i sin tur har lett till att samhället i stort idag ser det här som en självklarhet även om bokstavligt talat alla andra relationer av kärlek saknar denna begränsning till en individ.[58] I samma fack av kärlek till ens partner lägger Dawkins också religionen. Enligt Dawkins har man av en eller annan orsak valt att tro på en religion och precis som med kärlek till ens partner så gäller samma regler vilket innebär att man heller inte enkelt kan byta i ett senare skede utan tendensen är att hålla fast vid det man valt även om det skulle visa sig vara ett dåligt val man gjort till att börja med.[59] Det är också just denna egenskap som gjort att religionen kunnat fortleva från generation till generation även om den visat sig vara byggd på feltolkningar av signaler från omgivningen.

Dawkins medger också att personer som följt en religion kan ha kommit med bra tankar som fört mänskligheten framåt. Som ett konkret exempel på det här fenomenet lyfter Dawkins upp bergspredikan som ett etiskt tänkande som är flera tusen år före sin tid och som man kan dra mycket gott ifrån.[60] Även om dessa sedan har verkat inom en religion som uppkommit genom en feltolkning av verkligheten. Han vänder sig alltså inte direkt mot personer utan mot religion som fenomen och också de läror som blir synliga inom religionen. I fråga om kristendomen vänder han sig specifikt mot försoningstanken i Jesu död som en grund för religionen och dess teologi.[61]

Religion i Dawkins världsbild är alltså fråga om en feltolkning av de signaler vi får från omgivningen och som gör att vi skapar en religiös uppfattning om vår omvärld. Denna tolkning kan sedan leva kvar eftersom vi har en tendens att hålla fast vid våra beslut även om dessa skulle visa sig vara dåliga eller bygga på felaktiga premisser. Även om personer som följer en viss religion kan göra bra saker så rentvår det inte per automatik religionen och gör inte heller dess grund mer trovärdig för den skull.

[58] Dawkins 2008, 215.
[59] Dawkins 2008, 217.
[60] Dawkins 2008, 283-284.
[61] Dawkins 2008, 284.

4.3 Moral

Var skall man då hitta grunden för moral? Enligt Fredrik Portin arbetar inte Dawkins för en moral byggd på evolution utan skulle vilja se en altruistisk moral som skulle gagna hela mänskligheten.[62] Moralen skall alltså byggas utgående från vad som är bäst för gruppen istället för en individcentrerad moral. Individen kommer däremot att handla självständigt i förhållande till gruppen men moralen skall bedömas som handlingar utgående från gruppens behov och hur handlingen gagnar gruppen som helhet oberoende av konsekvenserna för individen.

Dawkins lyfter upp att det i hela moralen och handlandet hos individer finns ett visst mått av själviskhet. Vi behöver ett visst mått av själviskhet för att skapa nytt liv och genom det föra vidare våra gener till nästa generation. Utan att ha själviskhet skulle vi inte heller kunna ta för oss och det skulle innebära att någon annan skulle göra det i vårt ställe och vi skulle således inte kunna föra vidare vårt genetiska arv. Själviskhet till en viss gräns blir på det här sättet en dygd i sig själv som är något eftersträvansvärt.[63]

Samtidigt som själviskhet är något eftersträvansvärt lyfter Dawkins också upp att det inte är så svartvitt som man kunde tro. Som ett konkret exempel på det här lyfter han upp frågan om altruism och dess förhållande till själviskhet. I ett strikt självisk system finns det ingen plats för altruism där en individ gör något som inte direkt gagnar den utan som i större utsträckning gagnar gruppen. Han tar i sin bok upp två typer av altruism.

Den första typen av altruism som han berör är en form av altruism där det är gruppen som gagnas av ens handlande. Dawkins definierar den här altruismen som "A gene that programs individual organisms to favour their genetic kin is statistically likely to benefit copies of itself".[64] Som exempel på situationer där ett sådant här altruistiskt handlande är vanligt nämner Dawkins bland annat bin och kalråttor. I de här samhällena finns det ett värde i att ta hand om t.ex. andras barn eftersom det gör att du också kan förvänta dig att andra tar hand om dina barn och att gruppen som helhet blir starkare när

[62] Portin, 2007, 84-86.
[63] Dawkins 2008, 246-247.
[64] Dawkins 2008, 247.

en individ också sköter om de som hör till samma grupp eftersom det gör att sannolikheten för att det egna genetiska materialet skall föras vidare är större än om man skulle sköta det hela helt ensam. Det blir en intressant blandning av altruistiskt handlande för självviska motiv.

Den andra typen av altruism som Dawkins tar upp är en form som alla är bekanta med oavsett bakgrund och som också ligger som grund för vårt samhälle som det ser ut idag. Det är i det här fallet fråga om reciprok altruism. Reciprok altruism är en form av altruism där den ena har något den andra behöver samtidigt som man inte själv kan förverkliga vad som behövs utan hjälp från den andra för att utföra vad man tänkt. Det kan vara fråga om tjänster, kunskap, färdigheter eller i princip vad som helst. Den här asymmetrin där den ena har vad den andra behöver gör att det uppstår ett behov av byteshandel mellan parterna. Bin behöver nektar för att göra honung och blommorna behöver pollineras så då sker ett utbyte av varor och tjänster för att tillgodose bådas behov där båda vinner på bytet. En jägare behöver spjut medan en smed behöver köttet som jägaren fäller med spjutet som smeden gjort. Denna byteshandel uppstår eftersom alternativet är sämre. Dawkins poängterar också att denna byteshandel inte bara sker inom en art utan också mellan arter och till och med mellan flora och fauna i olika former, ju större asymmetri mellan parterna desto större bättre går bytet.[65]

I fallet med jägaren och bytet så skulle jägaren kunna välja att behålla hela bytet själv och få allt kött. Ifall hen gjorde detta val skulle inte heller smeden sälja ett spjut åt jägaren eftersom smeden då inte fick något i utbyte. Jägaren skulle då få hela bytet men priset skulle vara att jaga utan spjut vilket är både farligare och inte lika effektivt så jägaren skulle behöva lägga ner mer tid och det hela skulle vara mer riskfyllt än om hen delade med sig av bytet. Genom att dela och få en mindre del för sig själv så får däremot jägaren mer än om hen inte delade med sig och då blir ett reciprokt byte mer fördelaktigt i det långa loppet än vad en strikt självviskhet skulle resultera i.

Moraliskt handlande skall ses som det handlande som har kritisk massa i gruppen.

[65] Dawkins 2008, 247-248.

Med kritisk massa i det här fallet avser Dawkins den typs handlande som är det mest effektiva i förhållande till annan typs handlande. I grupper som har en kritisk massa av altruistiskt handlande blir ett non-altruistiskt handlande sett som ett icke önskvärt handlande och blir därför också inte lika effektivt som ett altruistiskt handlande skulle vara i samma situation. Som i alla system så kommer det förstås att finnas de som försöker fuska och ta egna fördelar på bekostnad av gruppen men ifall att ett altruistiskt handlande har fått en kritisk massa så kommer ett sådant handlande att på ett eller annat sätt bestraffas av gruppen. Det kan ske genom uteslutning eller att gruppen inte ställer upp och hjälper den som fuskar. Orsaken till det här är att en som fuskar försvagar gruppens ställning gentemot de andra grupperna och då försvagas också individernas möjlighet att föra sina gener vidare.[66] Spelteori är ett exempel på det här som Dawkins tar upp i just den här frågan. I det sammanhanget behöver man hela tiden göra avvägningen ifall att ett handlande nu kan få konsekvenser senare och hurdana konsekvenser det får. Samtidigt försöker man då balansera de direkta fördelarna mot fördelar på ett längre perspektiv där det längre perspektivet blir mer viktigt för fortlevnad än vad kortsiktiga vinster skulle ge vid handen.

I fråga om människor är dessa två altruistiska handlanden de huvudpelare som moralen och vårt handlande som människor vilar på. Samtidigt finns det också annat som spelar in i helheten. Hur vi förhåller oss gentemot andra byggs upp, inte bara från dessa två utan också vad vi vet om den andra individen från tidigare. Är det en person som ljuger eller drar sig ur saker man kommit överens om? Är den andra en person som är väldigt generös mot andra men hämnas skoningslöst på de som fuskar? Vilken är den andras ställning i samhället och vad vet vi om den? Finns det rykten som berör den andra och som vi känner till och som påverkar hur vi ser på den andra? Är det en person som betalar sina skulder genast eller kan det ta en mycket lång tid och mycket möda att få sina skulder återbetalda? Allt det här och mycket mer spelar in när vi skall förhålla oss till andra individer. En generös person är bättre ansedd än en snål person och får därför mer möjligheter.

[66] Dawkins 2008, 249-250.

Dawkins menar att det är det här som ligger till grund för vår moral. När vi tidigare varit bundna till personer från vår egen grupp i fråga om vem vi visar altruism har vi som världen ser ut idag större möjligheter att visa altruism också gentemot de som inte hör till vår egen grupp. Samtidigt ligger det inkodat i vårt DNA att visa altruism på grund av evolutionen och vilka egenskaper som varit bra i det sammanhanget. På grund av det här menar Dawkins att vi har en förmåga till empati och generositet och godhet gentemot andra.[67]

För Dawkins är det goda moraliska handlandet inte alltså byggt på vad någon sagt att är rätt utan bottnar i ett altruistiskt tänkande gentemot andra grupper. Dawkins ställer sig här kritisk till att just kristendomen skulle få specialbehandling i fråga om moral och rätt och fel. Han frågar sig varför det just skall vara kristendomen och inte Bertrand Russels tekanna eller det flygande spaghettimonstret som dikterar vad som är rätt och fel. Det handlar för Dawkins i första hand alltså inte om vad någon sagt utan om ett altruistiskt förhållande gentemot andra individer och andra grupper och gentemot den egna gruppen.[68]

[67] Dawkins 2008, 252-254.
[68] Dawkins 2008, 74-76.

5 McGrath

I detta kapitel kommer jag att se närmare på Alister McGrath och hans världssyn. Strukturmässigt kommer jag i mycket lång utsträckning att bygga upp kapitlet på samma sätt som kapitlet som behandlar Dawkins. Detta gör jag för att därigenom kunna underlätta en jämförande del mellan dessa två i ett senare kapitel. De böcker som jag har valt att representera McGrath är de två böcker som direkt berör Dawkins skrivande nämligen *Dawkins' God* (2005) och *The Dawkins Delusion* (2007). Vad som är värt att notera är den uppdelning som finns mellan dessa båda böcker. Dawkins' God är utgiven före *the God Delusion* kom ut och behandlar främst Dawkins tidiga verk och hans världssyn medan *The Dawkins Delusion* är McGraths direkta svar på *The God Delusion*. Eftersom McGrath skriver utgående från Dawkins bör man också läsa dessa texter utgående från Dawkins.

5.1 Religiös sanning

Frågan om religiös sanning är mycket viktig att ta på allvar. McGrath ägnar ett helt kapitel åt denna fråga i sin bok *Dawkins' God*. I kapitlet med namnet *Proof And Faith: The Place Of Evidence And Science In Religion* tar han tag i detta tema. Han tar också upp frågan om religion och vetenskap a priori är satta i motsatsförhållande till varandra och går delvis också in på frågor rörande vetenskapsteori.

På vilka grunder skall man bedöma den religiösa sanningshalten? Var kan man hitta en gemensam grund för att bedöma sanningshalten? McGrath lyfter upp en teori inom kognitiv psykologi som innebär att människan verkar tolka data på ett sätt som förstärker den egna trosuppfattningen. Detta är något som gäller både för religiösa och icke-religiösa livsåskådningar. Idéer och tankar som kunde gå emot den egna uppfattningen

ignoreras eller blir omtolkade på ett sådant sätt att de passar in i den egna livssynen. McGrath menar att detta är något som ofta sker på ett omedvetet plan och på ett sätt kan fungera oberoende av om man är medveten om det eller inte. McGrath menar att det mellan olika personer finns en skillnad. De som också tar in saker som kan omkullkasta den egna livsåskådningen får ofta i slutändan ett starkare och ett intellektuellt djupare innehåll i sin livsåskådning än de som bortser från fakta som talar emot den egna övertygelsen.[69]

Richard Dawkins och Alister McGrath möts på ett mycket intressant sätt i en fråga som har att göra med sanning. Dawkins definition av religion är något om man kan tro på oberoende av vilka fakta som finns som skulle motsäga det hela, denna definition av religion är något som McGrath inte håller med om. Vad båda däremot är överens om är att en livsåskådning oberoende av vilken typ det är fråga om måste grunda sig på tillräckliga bevis. Om det inte finns bevis för något kan inte heller en tro uppstå ”ur intet”. Det måste alltså först finnas en grund som man kan bygga vidare från före något kan uppstå. Den definition som används gällande religion bestämmer religionens sanningshalt. För Dawkins är detta enkelt. Eftersom religionen går emot de bevis som finns att tillgå kommer också dess slutprodukt att vara felaktig. McGrath återger denna ståndpunkt med ett citat av Dawkins från en diskussion med Steve Pinker 1999: ”The fact that religion may console you doesn't of course make it true. It's a moot point wether one wishes to be consoled by a falsehood.” [70] Den första delen i detta citat kan te sig som en självklarhet. Problemet som uppstår enligt McGrath är den andra delen i förhållande till den första delen.

McGrath vill närma sig frågan om religionens sanningshalt på ett vetenskapligt plan. Han vill också tillämpa samma principer som gäller inom vetenskapen när man skall fastställa om något stämmer eller inte. I korthet kan detta sammanfattas med att sannolikheten att slutresultatet stämmer måste bedömas utgående från de fakta som finns tillgängliga. I denna fråga verkar McGrath sälla sig till den grupp av teologer som

[69] McGrath 2005, 83.
[70] McGrath 2005, 85-88.

menar att guds existens och den religiösa sanningen går att till viss del fastställa genom sannolikheter. Enligt McGraths tillvägagångssätt kan man inte bortom allt tvivel bevisa att gud existerar men man kan med sannolikhet säga att han existerar. Frågan om Guds existens är på inga sätt en obetydlig fråga i detta sammanhang eftersom hela religionens sanningsanspråk mer eller mindre vilar på Guds existens. Finns ingen Gud är inte heller religionen sann eftersom den i sista hand vilar på en guds existens.[71] McGrath lyfter upp sannolikheter och menar att religionens sanningsanspråk skall göras utgående från en bedömning av sannolikheten i anspråken baserat på de bevis och den kunskap som finns att tillgå.[72]

En fråga som McGrath tar upp som han inte direkt knyter an till religionens sanningsanspråk och frågor kring detta är språkfilosofi. Kan våra svårigheter med religiöst sanningsanspråk ha att göra med sättet vi använder språket undrar McGrath. Han lyfter upp Wittgensteins tankar om att språket inte används på samma sätt inom olika kretsar fast man använder samma ord. Sättet man använder ett ord på i ett sammanhang t.ex. ordet socker i fråga om kaffepauser är olika sättet man använder ordet socker i ett laboratorium. Svårigheter uppstår om man inte är medveten om vilken kontext den som använder ett ord har. Ju mindre man vet om motparten och dennes kontext desto större är sannolikheten att det uppstår missförstånd. För McGrath är det en självklarhet att den kristna tron i långa tider inte motarbetat förnuftet utan istället arbetat sida vid sida med förnuftet. En del av den diskrepans som Dawkins ser mellan religion och förnuft kan enligt McGrath ha sin grund i den Wittgensteinska ordförståelsen.[73]

Den religiösa sanningen kan inte heller bestämmas utgående från en utilitaristisk syn på religion. McGrath lyfter som exempel på detta upp delar av Nietzsches religionskritik, närmare bestämt delen där han konstaterar att religion kan inspirera både till gott och ont. I detta fall är det fråga om religionen som instrument för något (som i

[71] Detta är något som inte enbart gäller för kristendomen utan för alla former av livsåskådning och i detta fall använder jag gudsbegreppet i en mycket lös betydelse. Gud i detta sammanhang använder jag som ett samlingsnamn för allt det som står som en garant för den livsåskådning man har t.ex. Gud för en kristen, Allah för en muslim och evolutionsläran för en biologist.
[72] McGrath 2005, 88-90.
[73] McGrath 2005, 97-99.

sig kan vara gott eller ont). Men detta är inte något som är isolerat till religiösa åskådningar utan kan också tillämpas på i princip vilken åskådning som helst. Enligt McGrath kan vi inte bedöma sanningshalten i vare sig religion eller vetenskap utgående från dess användning.[74]

5.2 Religiös grund

När vi talar om religionens grund och var man hittar den är det lätt att börja tala om Jesus som exempel eller om Bibeln som grund för en kristen religion. Eftersom McGrath skriver som en reaktion på Dawkins böcker så skriver han på ett annat sätt än ifall det skulle vara fristående böcker. Det här leder till att han inte direkt så mycket behandlar sin egen syn på religionens grund i böckerna utan mer fokuserar på förhållandet mellan religion och vetenskap och hur deras inbördes relation påverkar hur vi ser på grunderna i en religion. Man kunde säga att han långt ser på religion utgående från vetenskap. Så istället för att direkt tala om religionens grund kommer han att tala mycket om vetenskap och kommentera Dawkins tankar kring religionens grund.

McGrath ser inte samma klara skillnad mellan tro och vetenskap som Dawkins gör. Han förespråkar istället en syn där det finns en form av korsbefruktning mellan de olika disciplinerna. I sin bok *The Dawkins Delusion* finns ett citat som mycket bra illustrerar McGraths synsätt på förhållandet mellan religion och vetenskap:

> But it's not that simple [that science has disproved god's existance] – and just about every natural scientist that I have talked to about this issue knows this. We have already noted Stephen jay Gould's rejection of any brash equation of scientific excellence with an atheist faith. As Gould observed in *Rocks of Ages*, based on the religious views of leading evolutionary biologists:

[74] McGrath 2005, 113-114.

> 'Either half my colleagues are enormously stupid, or else the science of Darwinism is fully compatible with conventional religious beliefs and equally compatible with atheism.' As I pointed out in *Dawkins' God*, his point is fair, and widely accepted: nature can be interpreted in a theistic or in an atheistic way – but demands neither of these. Both are genuine intellectual possibilities for science.[75]

Enligt McGrath kan vetenskapliga fakta förstås och tolkas både i en ateistisk riktning och i en teistisk riktning men ingen av dessa är en förutsättning för vetenskapen. I detta skiljer han sej stort från Dawkins som menar att en rätt vetenskap är en vetenskap som redan i sina premisser förutsätter att det inte finns någon gud. Skillnaden består i att medan Dawkins ställer upp en negativ premiss för vetenskapen ställer McGrath den som en tolkningsmöjlighet.

För McGrath är naturvetenskaperna inte fråga om exakta vetenskaper i den bemärkelse att när man kommit fram till ett resultat är detta det slutresultat som för alltid kommer att stå fast. Han menar istället att det i naturvetenskaperna att avgöra sannolikheter mera än sanningar. Om något är mer sannolikt än en annan sak är det troligen också sant men det kan alltid komma en ny teori eller nya omständigheter som kullkastar tidigare teorier. Ett karikerat exempel kunde vara följande:

- En sten har högre densitet än vatten.
- Kastar man en sten i vatten kommer den sannolikt att sjunka p.g.a. sin densitet.
- Slutsatsen är alltså att en sten sjunker i vatten.

Om man däremot lägger till en omständighet kan resultatet däremot bli helt

[75] McGrath 2007, 13.

annorlunda:

- En sten har högre densitet än vatten.
- Kastar man en sten i vatten kommer den sannolikt att sjunka p.g.a. sin densitet.
- Om vattnet strömmar uppåt med exakt rätt kraft kommer stenen inte att sjunka eftersom densiteten motverkas av vattentrycket uppåt och stenen kommer sålunda att flyta.

Även om exemplet kan verka banalt visar det ändå på det beroende som vetenskapen enligt McGrath har av tillgängliga fakta. Frågan blir därför hur man skall välja mellan olika vetenskapliga modeller för att komma så nära sanningen som möjligt. Detta blir speciellt uppenbart i existentiella frågor som varför vi finns till. Ett teologiskt svar skulle kunna vara ”för att gud skapade oss” medan ett strikt vetenskapligt svar kunde vara ”vi finns till genom en komplicerad och slumpmässig mutation av gener som startat för miljarder år sedan”. Båda påståendena är svar från respektive kategori och grundar sig på de fakta som finns tillgängliga för de båda grupperna. För McGrath är inget av dessa svar tillfredsställande så för honom förblir frågorna obesvarade om man följer en strikt uppdelning mellan religion och vetenskap.[76]

McGrath förespråkar en syn där vetenskap och religion går delvis in i varandra och delvis också kan svara på samma frågor. McGrath anser att Stephen Jay Goulds idé om NOMA[77] är felaktig och att också Dawkins utveckling av densamma är fel. McGrath vill som en motpol till detta lyfta fram ett annat alternativ. Han lyfter fram en modell som

[76] McGrath 2007, 13-16 och 2005, 102-107.
[77] NOMA är ett tankesystem där vetenskap och religion har olika sfärer som de behärskar. Dessa i sin tur är helt frånskilda varandra, som en följd av detta kan de svara på frågor som berör det egna området men är oförmögna att beskriva eller svara på frågor som berör den andras område. Grundidén för det här föreslogs av Stephen Jay Gould i hans bok *Rocks Of Ages*.

han kallar POMA[78]. Han vill genom att lyfta fram detta som ett alternativ visa på att det finns en viss korsbefruktning mellan de olika disciplinerna och att de inte som sådana står i strid med varandra. Detta går också väl ihop med hans tanke att fakta kan tolkas både i en teistisk och ateistisk riktning. Han lägger däremot inte ett likhetstecken mellan de båda utan medger att de till sin natur är olika men att de på vissa plan kan mötas. Vidare anser han att det just i detta möte finns en stor potential eftersom man där kan se samma saker ur olika perspektiv och därigenom få en större förståelse av ett fenomen.[79]

McGrath menar vidare att det synsätt som finns hos en stor del människor idag, nämligen att religion och vetenskap skulle gå emot varandra, är ett konstruerat synsätt som inte är förankrat i verkligheten. Problemet som han ser det är att man upprepat det så många gånger att det kommit att bli en sanning som tas för given. Detta i sin tur leder till att det blir svårare att hitta en gemensam grund eftersom man från början utgår från att man är olika. Enligt McGrath började denna utveckling med verken *History Of The Conflict Between Religion And Science* av John William Draper 1874 och *The Warfare Of Science With Theology In Christendom* av Andrew Dickson White 1896. Dessa verk var starkt kritiska till teologi och religion och ville göra gällande att det råder en splittring mellan religion och vetenskap. McGrath menar att man istället borde läsa dem som ett uppror mot kyrkan som institution och mot individuella präster. Oberoende av hur man väljer att läsa dem har de påverkat diskussionen mellan religion och vetenskap väldigt mycket.[80]

Som skäl till sin läsning av Draper och White anför McGrath främst ett sociologiskt argument. Vetenskap har enligt historiker förts fram som en form av uppror mot det etablerade. Den grupp som dominerat inom ett geografiskt område är också ofta den grupp som man gjort uppror mot. McGrath identifierar två olika grupperingar som höll på med vetenskap på 1800-talet nämligen prästerskapet och forskare. Den tidigare

[78] POMA är ett system där religion och vetenskap delvis överlappar varandra och kan komma till samförstånd i vissa frågor. De är samtidigt delvis också åtskilda och kan därför svara på frågor som den andra inte kan svara på.
[79] McGrath 2007, 18-19.
[80] McGrath 2005, 140-141.

gruppen hade haft den högsta utbildningen och var således en form av elit när det kom till vetenskaplig rätt att tolka saker. Den senare gruppen var en ny generation av vetenskapsmän som inte var kyrkligt utbildade utan som fått en sekulär utbildning och som sedan ville börja tolka vetenskapens fakta. Vad vi har är alltså enligt McGrath en klassisk intressekonflikt. Den ena gruppen vill ha kvar sin rätt att tolka vetenskap medan den nya generationen också vill ha den rätten. Det är i detta klimat som vi enligt McGrath skall läsa böckerna och förstå dem. Ett sätt att diskreditera den ena sidan för att kunna föra fram sina egna krav på tolkning.[81] Även om dessa böcker har förpassats till historien och historiker i stort är till stor del överens om att kristendomen generellt sett haft en positiv inverkan på vetenskapen enligt McGrath, lever denna tanke fortfarande kvar. Han menar att bl.a. Dawkins okritiskt har anammat denna schism utan att studera förhållandet närmare:

> It is certainly true that some have taken the view that the relation between science and Christian theology is permanently defined, at least in its fundamental respects, by the essential nature of the two disciplines – and, on Dawkins' unsatisfactory reading of the history and philosophy of science, that they are therefor locked into mortal combat, from which science must emerge as the ultimate victor. Underlying these ”essentialist” accounts of the interaction of science and religion is the unchallenged assumption that each of these terms designates something fixed, permanent, and essential, so that their mutual relationship is determined by something fundamental to each of the disciplines, unaffected by the specifics of time, place or culture. But it is simply not so. The relation of science and religion is historically conditioned, bound to the social and intellectual of the age.[82]

Det finns alltså ingen ”naturlig” fientlighet mellan religion och vetenskap om man skall tro McGrath. Båda har sina egna områden som de behärskar och båda har rätt att

[81] McGrath 2005, 140, 142-143.
[82] McGrath 2005, 143.

existera.

Enligt McGrath är byggandet av en världsbild helt på vetenskap något som i teorin låter mycket lockande och sunt men som stöter på rent praktiska problem när man börjar sätta sig in i saken. För McGrath är det klart att vetenskapen inte är en statisk vetenskap. Det man kommer fram till i sina teorier kan i senare teorier visa sig vara felaktigt. Detta problem kallar McGrath för *Radical Theory Change In Science*, d.v.s. en förändring av det rådande paradigmet som kan omkullkasta det tidigare och införa något helt nytt. Som ett praktexempel på detta tar han upp synen på fysik i slutet av 1800-talet. Inställning då var att allt som var värt att veta redan hade upptäckts och att det enda som nu återstod var att göra mätningarna exaktare och sedan visste man allt. Enligt McGrath antog man att bristen på nya upptäckter berodde på att det inte fanns mer att upptäcka och således att de teorier man hade var korrekta. McGrath menar att det inte direkt var fråga om det var korrekta teorier eller inte utan att det enbart var fråga om tillfredsställande teorier. När man sedan på 1920-talet började arbeta med kvantfysik visade det sig att det fortfarande finns mycket kvar att upptäcka. McGrath delar in teorier i tre olika grupper:

1. Stabila – Teorier som bestått mer eller mindre oförändrade genom tiderna t.ex. Newtons lagar.
2. Modifierade – Teorier som visat sig ha en bra grundidé men som har behövt modifieras efter nya fakta och precisare mätningar t.ex. delar av evolutionsteorin.
3. Förkastade – Teorier som visat sig vara helt felaktiga och som sådana har förkastats t.ex. en geocentrisk kosmologi.[83]

Det problem som man står inför med de teorier vi har idag är, enligt McGrath, att vi inte vet vilka som kommer att omkullkastas av framtida generationer och vilka som

[83] McGrath 2005, 102-104.

kommer att visa sig hålla från generation till generation. McGrath lyfter upp att det finns en skillnad i vad man säger och borde säga när det kommer till att skapa sig en världsbild utgående från Darwins teorier. Han menar att istället för att säga ”Så här gick det till” istället borde säga ”Det här är idag den bästa teori vi har som förklarar hur det gick till”. McGrath menar att det här är en orsak till att försöket att bygga en stabil och oföränderlig världsbild på enbart vetenskap är dömt att misslyckas i ett längre perspektiv. Noteras bör i detta skede att McGrath också medger att teorin om paradigmskifte inom vetenskapen också i sig enbart är en teori och att den i framtiden också kan komma att kullkastas, vilket också i förlängningen skulle kullkasta hans argumentation mot en blind tilltro till vetenskapen.[84]

5.3 Moral och etik

Moral och etik är två saker som är mycket nära förknippade med den världsbild som en person använder sig av. Fast våra ställningstaganden vid en första anblick kan se lika ut kan våra motiveringar vara totalt olika helt beroende på vilken livsåskådning personen som ger motiveringen har. Beroende på hur vi motiverar våra vår etik och moral kan olika situationer påverka vårt ställningstagande olika. En person som i princip är emot dödsstraff kan i t.ex. ett mycket brutalt mord vara för dödsstraff i alla fall. I samma situation kan en annan person som är emot dödsstraff motsätta sig att mördaren får dödsstraff. Allt är beroende på hur man motiverar sin etik och moral och var man lägger sin grund till den. Man kan se saker som ”naturligt” fel vilket gör att de är fel oberoende av omständigheter, men kan se saker som bundna till en situation i vilket fall situationen avgör om de är rätt eller fel. Man kan också se det som att det är människan som avgör vad som är rätt och fel. Kort sagt finns det en rad olika synsätt på etik och moral.

[84] McGrath 2005, 105-106

Vi har redan tidigare konstaterat att McGrath motsätter sig tanken på att religion per definition skulle leda till våld. För McGrath kan vilken livsåskådning eller filosofi som helst användas som ett medel för att uppnå något annat. Vad som blir klart ganska i början av hans kapitel som handlar om moral och etik i *The Dawkins Delusion* är att McGrath vill gå tillbaka till en ”grundetik”. Han vill gå mer mot en sinnebild av Jesus som en lugn och sansad person. För McGrath är en central del av den kristna etiken förlåtelsen. Som ett konkret exempel på detta tar han upp en skolskjutning i Pennsylvania 2006. I skjutningarna dog fem personer som var Amish. På grund av sin tro, som bygger på en icke vålds princip, erbjöd Amish samhället skytten förlåtelse. Man ville inte ha hämnd eller mer våld. McGrath håller upp detta som ett bra exempel på hur en kristen etik och moral borde fungera. Han avslutar stycket i vad som kunde sammanfatta en stor del av hans etik och moralförståelse ”if the world were more like Jesus of Nazareth, violence might indeed be a thing of the past”.[85]

För McGrath står det klart att religionen inte i sig är roten till världens problem. Att, som Dawkins gör, påstå att om man skulle plocka bort religionen skulle en massa problem lösa sig är inget annat än önsketänkande enligt McGrath. Han menar vidare att det också kan vara farligt att onyanserat kritisera en grupp p.g.a. Deras religion. McGrath menar att en dylik kritik lätt kan övergå från att vara en kritik av religion till att vara en kritik av en hel folkgrupp och att det i sin tur kan leda till förföljelser. En närmare läsning av McGrath ger vid handen att han verkar motsätta sig en uppdelning av ”vi” och ”de andra” i alla fall när det kommer till religionen. McGrath menar att uppdelningen av ”vi” och ”de” inte direkt är bundna till religionen utan istället sociala konstruktioner som politiskt sett kan användas för att ena en grupp människor.

Orsaken att religion så ofta hamnar i situationer där förhållandet ”vi” och ”de” blir relevant t.ex. förhållandet mellan katoliker-protestanter på Nordirland är enligt honom att religion är något som alla på något sätt har ett förhållande till och att det därför är lättare att engagera folk i fråga om religion än t.ex. i fråga om blå-bruna ögon (även om

[85] McGrath 2007, 47.

det också gjorts dylika experiment). Orsaken till att han ställer sig en aning negativt till uppdelningen av ”vi” och ”de” tror jag kan hittas i hans syn på Jesus som jag tog upp i föregående stycke. McGrath identifierar problemet med uppdelningen i det att när man uppdelat folk i de två grupperna är steget inte långt från att man tar till våld mot den grupp som inte inkluderas i ”vi”. Han lyfter upp de systematiska förföljelserna i Sovjetunionen som ett skräckexempel på vad som kan hända vid uppdelningen. Eftersom de kristna inte föll in i ”vi” gruppen i den indelning som staten gjorde (ateist – troende) betydde det att man stod som fiender till staten eftersom staten var med i ”vi” gruppen. Som sådana var de också fiender till staten och behövde därför förstöras för att säkra statens ställning. Eftersom steget till våld blir lättare efter att man gjort en indelning av ”vi” och ”de” är denna indelning något som man till viss del borde undvika och i alla fall använda försiktigt enligt McGrath.

Historien är också full av motsatsparen vi-de som gjort att en grupp har kunnat förtrycka den andra. Vi har arier-jude i Nazityskland, vit-slav i ett kolonialt Amerika, troende-otrogna i muslimsk retorik och det kanske närmaste exemplet hetero-homo i dagens västvärld.[86] Vad är då orsaken till de konflikter som vi ofta uppfattar som orsakade av religion. McGrath menar att religionen används som ett medel och i den tanken får han stöd av William T. Cavanaugh. Cavanaugh menar i likhet med McGrath att religion endast används som ett medel för att uppnå andra mål. Ofta kan dessa mål vara ekonomiska till sin natur men religionen kan användas som både medel och som motivering till varför man brukar våld.[87]

Om nu religion inte per definition är våldsam kan man då bygga upp en moral och etik utgående från denna? McGrath menar att man kan göra det. Han vill se en större betoning av kristendomens inkluderande natur i den allmänna diskussionen med nyateister som Dawkins. Till Skillnad från Dawkins som ser religion, och kristendomen i synnerhet, som en ond upprätthållare av ”vi” och ”de” grupperingar anser McGrath att kristendomen är inkluderande. McGrath anser att Dawkins har fel i sitt antagande att

[86] McGrath 2007, 49-53.
[87] Cavanaugh 2009, 152-153.

Jesus var en förespråkare för en indelning av grupper som var inne och ute d.v.s. indelningen av ”vi” och ”de” och konflikten mellan dessa. McGrath skriver vidare att detta inte håller när man ser närmare på de fakta som finns att tillgå. Jesus använde ”älska din nästa” och utökade det till den grupp som enligt Dawkins inte borde innefattas i detta, nämligen ”de” gruppen.

McGrath menar att denna inkluderande tanke speciellt kommer fram i berättelsen om den barmhärtiga samariern. Jesus utökar således den grupp som benämns som ”vi” till att gälla också personer som av tradition hört till den andra gruppen. Vad vi har att göra med är alltså enligt McGrath en inkluderande religion och teologi som inte gör denna uppdelning.[88] Det finns dock en viss indelning i ”vi” och ”de” kvar i undervisningen eftersom den inte är totalt inkluderande. Vi har t.ex. korsfästelsen där Jesus enbart säger åt den ena rövaren att han kommer att vara i paradiset vi har också den kvinna till vilken Jesus säger ”gå och synda inte mer”. Det är alltså inte fråga om en total inklusivitet eftersom han gör en skillnad på vad man borde göra och inte göra men den stora skillnaden är att gränserna inte är omöjliga. Man har en möjlighet att korsa dem om man så önskar vilket betyder att i den bemärkelsen är Jesu undervisning inkluderande eftersom avgörandet om man vill lyssna eller inte ligger på lyssnaren.

En sak som McGrath tar upp och som är av stor betydelse för hur man skall förstå honom är att han gör en skillnad mellan religion (former, riter, etc.) och en tro på gud. Det viktiga i McGraths argumentering är inte religionen i sig utan en tro på en personlig gud. Detta gör det också möjligt att hävda att en kristen etik och moral är rätt samtidigt som man kan kritisera kristendomen för användandet av densamma. McGrath menar att detta är något som Dawkins helt missat i sin redogörelse för en kristen etik och moral. Han lyfter också på denna punkt upp Jesu undervisning som ett exempel på en inomreligiös kritik. Det finns flera exempel på situationer där Jesus har kritiserat tillämpningen av religion medan han samtidigt har klargjort att det som står bakom är viktigt. Han jagade ut handelsmännen från templet eftersom det var avsett för bön bara

[88] McGrath 2007, 54.

som ett exempel. För McGrath är detta en mycket viktig punkt eftersom den ger religionen möjlighet att förnya sig själv eftersom redskapen för det redan finns där. Möjligheten för detta existerar eftersom etiken och moralen inte i sig är bundna till religionen utan dessa vilar på gud som står utanför religionen och på detta sätt blir en punkt från vilken religionen kan överblickas.[89]

För McGrath är en annan viktig punkt den att man lever ut sin tro i vardagen. Handlingen får en större innebörd eftersom handlingen på ett sätt är ett konkret resultat av den etik eller moral som man har. McGrath lyfter upp vikten av att oberoende av ens situation ständigt försöka arbeta för det som är sant. Han lyfter upp två olika exempel på hur detta ser ut. Han menar att en advokat som bygger sin etik och moral på en kristen grund kan fråga sig hur hans eller hennes kristna tro kan göra henne till en bättre advokat. Han menar att det också finns en annan viktig fråga inbyggd i samma resonemang. Han vill att samma advokat också skall fråga sig hur en kristen tro kan hjälpa att göra lagen bättre.[90] Detta är något som igen borde ses mot bakgrunden av Jesus. Ett sätt att dels hjälpa dem som behöver hjälp för tillfället men samtidigt arbeta för att göra det bättre för framtiden. McGraths moralsyn verkar vara vad man kunde klassas som en aktiv moral och etik. En ideal etik och moral skulle då vara något som verkar i allt man gör eftersom det är en så integrerad del av en själv.

McGrath menar att i det skedet som vi inte har något som håller oss tillbaka visar vi vår sanna natur. Beroende på vad denna baserar sig på kommer vi också att agera olika. Om vi i vår etik och moral har byggt en stadig grund i Jesus som förebild skulle vi då också enligt McGrath göra mindre dåliga saker eftersom vi hade en orsak att inte göra dem. McGrath menar att vi alla är guds avbild men att vi samtidigt också är syndiga. Vi har möjlighet att hjälpa andra på samma sätt som vi har möjlighet att skada dem. Han menar vidare att ju större framsteg vi gör på olika plan, medicinskt, vetenskap, biologi, etc. desto större blir också möjligheten att göra onda saker. Samma upptäckt inom medicin kan t.ex. skapa nya läkemedel men den kan också användas för att skapa nya biologiska vapen.

---

[89] McGrath 2007, 56-57.
[90] McGrath 2011, 139.

Valet vad vi gör är alltså i slutändan upp till individen.[91] Eftersom besluten om vad man använder upptäckter till i slutändan vilar på individen blir det viktigare och viktigare hur man bygger upp sin etik och moral.

För McGrath är etiken och moralen en integrerad del av en människas handlande. I en situation utan spärrar[92] visar vi vår etik och moral på ett konkret sätt eftersom det inte finns någon att stoppa oss. Vi har möjligheter att visa stor godhet men vi kan också visa en stor ondska genom vårt handlande. Vare sig vi motiverar vårt handlande i samband med t.ex. med religiösa, politiska eller ekonomiska saker är de fortfarande inte i sig onde eller goda. Vi använder religionen som ett instrument för att uppnå ett mål men använder den samtidigt som ett sätt att kunna göra indelningar mellan människor för att kunna uppnå våra egna mål. McGrath vill frångå detta genom att bygga en moral och etik som utgår från Jesu konkreta handlande i olika situationer. Genom att fokusera på Jesus som grund för tik och moral uppkommer samtidigt en distinktion mellan tron (som grund för etik och moral) och religionen vilket leder till att religionen kan kritiseras utgående från samma grund som religion står på. Religionen har också således en möjlighet att förnya sig själv.

[91] McGrath 2011, 142-143.
[92] Kan t.ex. jämföras med Goldings *Lord Of The Flies*.

6 Dawkins vs McGrath

6.1 Allmänt

Vad vi först måste slå fast är att sanningen och sökandet av sanning och det äkta är en viktig del i både Dawkins och McGraths tänkande. Sanningen är inget som vi kan förhålla oss likgiltigt till utan är en del som vi aktivt måste bearbeta för att kunna få en riktig bild av den verklighet där vi lever och verkar. Vår uppfattning av verkligheten och sanning är en viktig del inte bara för oss själva utan också för mänskligheten som helhet. Dawkins och McGrath är båda personer som söker upp vad de ser som sanning och för dem är det inte en likgiltig sak utan något som är viktigt för helheten.

Det här kapitlet kommer att ställa Dawkins mot McGrath i de frågor och punkter som tagits upp i de tidigare kapitlen. Speciellt frågan om sanning är en fråga som blir genomgående för deras tänkande.

6.2 Religiös sanning

Sanning är något som både Dawkins och McGrath ser som en väldigt central del i själva bildandet av den egna världsbilden och livsåskådningen. Ingen av dem skulle gå med på att man kan bortse från sanningen utan sanningen behöver alltid finnas med i processen att förstå omvärlden och världsalltet. Utan sanning kommer inte våra konstruktioner att överensstämma med verkligheten som den tar sig uttryck. En av premisserna för en sådan uppfattning är förstås att vi kan ha en möjlighet att ha en kunskap om sanningen och att det till att börja med finns en sanning vi kan ha kunskap om.

Frågeställningen i denna avhandling är däremot inte on sanningen som helhet, även om den av nödvändighet kommer att beröras, utan frågan gäller specifikt religion. Mer specifikt den sanning som religion ger uttryck för. Dawkins för starkt fram att en sanning, oberoende av vilken det är, skall gå att testa och genom vetenskapliga metoder gå att verifiera som sann eller falsk. Vi måste alltså enligt Dawkins kunna förklara varför något är sant för att kunna kalla det för sanning, det räcker inte med att säga att något är sant med stöd av en övernaturlig förklaringsmodell eftersom denna övernaturliga förklaringsmodell per definition inte låter sig testas vetenskapligt med de metoder vi har. Ifall den övernaturliga förklaringen skulle gå att testa skulle den inte längre kunna vara övernaturlig eftersom vi då kunde förklara den och testa den. Det som avses med sanning idag måste alltså förklaras med orsaker som vetenskapligt går att mäta, däremot kan vi i framtiden med bättre metoder hitta mer exakta förklaringar för sanningen som bättre motsvarar en utökad kunskap.

Religion är enligt Dawkins något människor tar till antingen som en tröst eller som en förklaringsmodell när de inte kan förklara sin verklighet på ett mer adekvat sätt. Däremot är religion enligt Dawkins något som inte är sanning eftersom själva förklaringen för religion a priori använder sig av en övernaturlig förklaringsmodell för att förmedla verkligheten i en greppbar form för människor. Med ett vetenskapligt språkbruk kunde man säga att religion och en religiös livsåskådning enligt Dawkins inte kan vara sanna eftersom de inte går att bevisa som sanna genom experiment. Dawkins är alltså en mycket stark förespråkare av Stephen Jay Goulds modell om att religion och vetenskap är totalt åtskilda och inte överlappar varandra.

McGrath igen ser den religiösa sanningen lite från ett annat perspektiv. Han utgår från vår egen uppfattning om verkligheten och tar avstamp i att vi i själva förnimmelsen av verkligheten tolkar stimuli på ett sådant sätt att det stärker den egna uppfattningen om hur och vad verkligheten är. Denna process påverkar också hur vi ser på andra fakta eftersom den lägger grunden för hur vi behandlar fakta i framtiden. Ifall en person sedan tar in fakta som motsäger den uppfattning om verkligheten hen har finns det två möjligheter att behandla denna fakta på. Det första alternativet är att omtolka denna

fakta så att den passar in i den egna verklighetsuppfattningen t.ex. genom att förkasta fakta som osann eller att den har grundläggande brister. Det andra alternativet är att ta in faktan och låta den påverka ens verklighetsuppfattning och sedan ta till sig den nya förståelsen av verkligheten.

Sanning är enligt McGrath också beroende av kontext. Utan kontext kan man förvisso förmedla en sanning men den sanningen kanske inte blir förstådd som det vi menade när vi förmedlade den. Som ett exempel på detta fenomen tar McGrath användningen av ordet *socker*. I ett kafferum används ordet socker på ett annat sätt än i ett laboratoriesammanhang. Båda är i sig själva korrekta användningar av ordet socker även om samma användning av ordet i det andra sammanhanget inte motsvarar ordets användning i det nya sammanhanget. Språket är inte fel men används bara på olika sätt i olika sammanhang och detta kommer också att återspeglas i den verklighetsuppfattning som man ger uttryck för. Den fråga som blir viktig för McGrath blir därför själva definitionen av religion och definitionen av gud.

Guds existens och religioners sanningshalt kan enligt McGrath definieras på ett sådant sätt att gud inte existerar och att religion inte kan vara sanning men de kan också definieras i motsatt riktning beroende på vilken sorts språk man använder. I jämförelse med Dawkins verkar McGrath arbeta mer i en svepande skala medan Dawkins är vad som närmast kunde kallas absolutist i förhållande till sanning. Dawkins ser det som att något är sant eller så är det inte sant medan McGrath igen arbetar mer med sannolikheter. McGrath menar att vi inte kan bevisa att det skulle existera en gud men att vi med sannolikhet kan säga att det finns en sådan. Detta baserar han på de bevis och den fakta som finns att tillgå i denna fråga.

6.3 Religiös grund

Religionens grund är en fråga som både Dawkins och McGrath arbetar med men på lite olika sätt. Medan Dawkins genast går in på själva religionen och hur den fått sin grund så arbetar McGrath väldigt långt med vetenskap som grund. McGrath skriver också sin text som ett svar på Dawkins bok vilket gör att vissa frågor ryms med medan andra lämnas utanför.

Dawkins menar att religion per definition är en feltändning i hjärnan som gjort att vi skapar en religiös världsbild åt oss själva som svar på frågor vi har. Han menar att även om vi har en bra grundprincip och tumregel i att lyssna på auktoriteter kan detta leda till katastrofala följder antingen i det att vi blint följer vad auktoriteten säger eller att vi hör en del och sedan skapar oss en bild av resten utgående från bara en del av sanningen och därigenom skapar oss en felaktig religiös bild av verkligheten. Religionen ger ingen större inblick i vår förståelse av världen utan är bara en biprodukt av mänskligt varande som stannat kvar genom årtusenden i olika former.

Även om religionen visat sig vara byggd på felaktiga premisser är det enligt Dawkins svårt att bryta de invanda mönstren för något nytt vilket sedan lett till att det ännu idag finns olika former av religion i världen. Han menar att det finns tydliga likheter mellan synen på religion och den vanliga synen på kärlek till ens partner. Enligt Dawkins menar både samhällets syn på förhållanden och religion att man bara kan ha en och man skall inte byta. Som helhet leder hela synen på religion att vi också vill föra över våra tankar och idéer på våra barn och på detta sett lever spiralen med religion från generation till generation vidare även när bevisen enligt Dawkins pekar på att religionen bygger på feltolkningar och en fel förståelse av vår omgivning.

Ser vi däremot på McGrath så talar han mycket om religion som en del av en förklaringsmodell där vetenskap kan förklara vissa frågor medan religionen behövs för att kunna förklara andra frågor. McGrath menar att dessa två delar delvis kommer att överlappa varandra och det kommer att finnas frågor som båda kommer att ha möjligt

att svara på samtidigt som det kommer att finnas frågor som delar dessa båda.

Det som däremot förblir ganska oklart är exakt hur McGrath menar att religionens grund ser ut eller borde se ut. Han spenderar mer tid på att fundera kring förhållandet mellan religion och vetenskap vilket gör att det blir svårare att komma åt hans tankar kring grunden för religion. Delvis kan man kanske skymta det i att han lyfter fram just det jag nämnde ovan att religion och vetenskap svarar på olika frågor så i viss mån kunde man se det som att religionens grund finns i förmågan att svara på frågor som vetenskapen inte kan ge svar på. Den stora frågan blir väl då ifall att hans tolkning av religionens grund faller inom Dawkins definition att gud endast kan existera där vetenskapen inte ännu hunnit eller kunnat ge svar på frågor. En snabb genomläsning skulle ge ett jakande svar på den här frågan men det verkar inte vara så enkelt.

Vad som däremot är klart när det kommer till McGrath är att han till skillnad från Dawkins ser en stor skillnad i frågan om guds existens kontra vetenskap. Medan Dawkins ser att vetenskapen utesluter guds existens *a priori* menar McGrath att gud är en möjlig förklaringsmodell bland andra möjliga förklaringsmodeller som finns att tillgå. Framsteg inom vetenskapen gör inte heller för McGrath att sannolikheten för guds existens skulle minska eller ändras eftersom han anser att både inomvärldsliga och utomvärldsliga förklaringsmodeller kan existera och förklara saker parallellt med varandra. Et här går mycket långt i samma riktning som när han för fram POMA i sin argumentering.

Frågan om religionens grund är en viktig fråga att fundera kring. Det här gäller både för Dawkins och McGrath. Aku Visala lyfter upp den här frågan som en av de viktigare att fundera kring eftersom en dålig grundläggning för sin övertygelse enligt honom enkelt kan leda till att det enda sättet att förstärka sin egen ställning blir att trycka ner andras ställning i förhållande till sin egen.[93] När vi specifikt talar om McGrath och Dawkins och vad de skrivit i sina böcker vi här behandlat verkar det som att Dawkins har en mer definierad syn på religionens grund medan McGrath har en lite mer flytande definition och syn på religionens grund.

[93] Visala 2010, 39.

6.4 Etik och moral

Skillnaden mellan Dawkins och McGrath och deras olika sätt att se på världen kommer speciellt tydligt fram i deras syn på etik och moral. På denna punkt skiljer de sig märkbart från varandra både i synsätt och tillvägagångssätt. Medan Dawkins betonar självviskheten som grund för moralen lägger McGrath vikten vid Jesus som förebild för en god moral och etik. Medan Dawkins lyfter upp altruistiskt handlande som ett uttryck för självviskhet talar McGrath om en inkluderande syn på etik och moral.

Dawkins synsätt grundar sig på en tudelad syn på moralen. Dels har vi den historiska, evolutionära delen som förklarar varför vi har den grund för moral som vi har nämligen självviskhet och dels finns också den kontemporära delen som handlar om vilken moral som passar in i det samhälle där vi befinner oss idag. Samspelet mellan dessa två är vad som ger Dawkins syn på vad som är en god moral och etik. Han lägger vikt både vid förklaringen varför (den historiska delen) samtidigt som den största vikten läggs vid den kontemporära delen av moralen (hur tar sig moralen uttryck i samhället idag).

En korrekt moral behöver enligt Dawkins bedömas utgående från det samhälle där den existerar och kan inte helt frånkopplas detta samhälle. För att en viss form av moral skall kunna existera och ses som korrekt behöver denna moral inom gruppen uppnå vad Dawkins beskriver som en kritisk massa. Detta innebär att den blir det mest effektiva sättet att handla för att ge maximal egen vinning. Detta i sin tur kan komma att ta sig uttryck i form av vad som synes vara altruistiska handlingar men som i grund och botten är själviska handlingar i altruistisk form. En form av detta som Dawkins tar upp är reciprok altruism där den ena delar med sig av något för att sedan få något tillbaka som man behöver.

Dawkins menar att det finns något inom alla som på grund av evolutionen gjort att vi har mer eller mindre samma grundinställningar till moral oberoende av religion eller världsåskådning. Som konkreta exempel på detta kan nämnas att stjäla eller mörda andra, något som ses som tabu i ett globalt perspektiv oberoende av kultur. Vi har en

grund för vår etik och moral som är samma men hur den sedan tar sig uttryck i lokalsamhället är beroende av vilken form som fått kritisk massa. Däremot motsätter sig Dawkins att vår moral skulle grunda sig på en förebild eller vad någon sagt. Han menar vidare att vi därför inte kan grunda vår etik och moral idag på vad någon gett uttryck för tidigare utan måste bygga vår egen etik och moral idag utgående från en kunskap om att vi i grunden är själviska varelser.

McGrath igen anser att grunden för vår moral idag till skillnad från Dawkins står att finna just precis i vad någon sagt eller gjort tidigare. Som främsta exempel på en god moral lyfter McGrath upp Jesus som exempel på vad en god moral och etik innebär i praktiken. McGrath menar också att den moral och etik som Jesus förespråkar och ger uttryck för är en mycket inkluderande etik där man inte längre gör skillnad på grupperna vi och de.

Denna form av inkluderande syn på etik och moral kommer enligt McGrath speciellt fram i berättelsen om den barmhärtige samariern. Där menar McGrath att Jesus konkret vidgar begreppet för vem som är ens nästa till att också inkludera de grupper som annars skulle ses som ”de” istället för ”vi”. Inklusiviteten är något som för McGrath blir centralt för hur etiken och moralen gentemot andra skall förstås hos McGrath. Vi kan inte enligt honom ha olika former av moral och etik och olika syner på vad som är okej och inte okej beroende på vilken grupp en person hör till utan moralen och etiken för McGrath verkar vara något som är universellt. Det finns en äkta och sann moral och etik och den innefattar alla oberoende av var de står i förhållande till en själv.

Talet om ens nästa och hur man förhåller sig till denna nästa är också något som McGrath lägger ner mycket tid på. Han vill lyfta fram förlåtelsen som något av central betydelse för vår förståelse för en god moral och etik. Vi behöver kunna förlåta andra och som en följd av att kunna förlåta så kan vi också minska på orättvisor och krig i världen. Kombinerat med synen på ens nästa som McGrath talar om kan man med fog säga att McGrath förespråkar den gyllene regeln och allt vad den innebär.

McGrath säger också att religionen inte i sig skall ses som orsaken till ondska eller

våld utan att religionen är en kraft som verkar emot dessa. Däremot skriver han under att religion kan användas som motivering för våld av individer som inte omfattar vad religionen innebär. Religionen skulle i detta fall användas som medel för att uppnå ett visst mål och inte som ett mål i sig själv.

6.5 Johannessons modell som jämförelsegrund

Vad är det då vi söker efter? Vi har kunnat konstatera att sanningen utgör ett centralt begrepp för både Dawkins och McGrath och att det inte är oväsentligt hur de förhåller sig till både sanningen i sig själv och till vad vi vet om sanningen. Lägger vi in dem i Johannessons tabeller och teorier hamnar de båda i princip i samma fack, man kunde placera båda som metafysiska realister. För båda existerar det en verklighet oberoende av oss som vi kan erfara och veta något om.

Ändå talar de om helt olika saker och ser på verkligheten på ett fundamentalt annorlunda sätt än den andra. Ganska snabbt kan vi konstatera att enbart Johannessons teorier inte räcker till för att förklara skillnaderna som uppstår mellan de Dawkins och McGrath även om båda tror att det finns en sanning och att vi har en möjlighet att rent konkret veta och säga något om denna sannings varande. Enbart utgående från Johannessons schema kan vi inte lägga fram var skillnaden mellan dessa båda ligger eftersom det saknas en del.

Johannessons ramverk ger en bra utgångspunkt för en fortsatt diskussion, speciellt i fråga om verklighetens beskaffenhet. Både Dawkins och McGrath kan ses som metafysiska realister i det att de båda räknar med en verklighet-i-sig som vi till olika delar kan ta del av och förstå. Däremot skiljer de sig på den punkten att deras verklighet-i-sig ser olika ut sinsemellan. Medan Dawkins räknar med att det inte finns någon entitet som kunde benämnas som gud räknar McGrath igen med att denna entiets existens är en reell möjlighet.

Även om båda är metafysiska realister behöver man också i diskussionen mellan dem ta i beaktande just denna specifika skillnad i fråga om entitetens existens. Man behöver vara medveten om den eftersom svaret på frågan om entitetens existens också kommer att påverka alla andra svar som de ger i fråga om verklighet och sanning. Ju starkare någon av dem tror på en existens eller icke-existens så blir samtidigt argument och motiveringar som räknar med det motsatta svårare att godkänna som giltiga argument eller motiveringar. Detta beror på att själva fundamentet i argumentet förutsätter något som man själv förutsätter att inte är sanning. Som en direkt följd ses själva argumenten byggda på vad som uppfattas som en icke-sanning att vara också de en icke-sanning och därför inte värda att lyssna på.

Man hamnar lätt i en situation där båda grupperna inte kan förstå varandra eftersom man försöker beskriva samma verklighet men från diametralt olika perspektiv. Det blir som att två personer försöker beskriva samma hus men den ena står i garaget under huset medan den andra sitter på taket. Förståelsen för den andra blir inte lättillgänglig när man saknar ett gemensamt språk och en gemensam referensram där båda förstår den andras argument och syn. Den ömsesidiga förståelsen hos Dawkins och McGrath skulle vara större ifall de skulle representera en non-metafysisk realism. Både är däremot starkt rotade i olika former av en metafysisk realism vilket gör att en non-metafysisk förståelse av verkligheten är i det närmaste omöjlig för båda eftersom det skule ge avkall på centrala principer i deras egna metafysiska realiteter.

7 Sammanfattning

I detta arbete har jag gått igenom nyateism och teologi och deras förhållande sinsemellan. Nyateismen har fått representeras av tänkandet hos Richard Dawkins i boken *The God* Delusion medan Alister McGrath med sin svarsbok *The Dawkins Delusion* har fått representera det teologiska tänkandet i frågan.

Med stöd av Visalas tre punkter om utmaningar som nyateismen ställer teologin inför och med hjälp av Johannessons indelning av verklighetsuppfattningen har jag här gått igenom McGraths och Dawkins ställningstaganden.

För att då gå tillbaka till den ursprungliga frågan som denna pro gradu handlat om, finns det gemensamma nämnare och beröringspunkter mellan nyateism och teologi? Kan dessa två inriktningar förstå varandra och deras argumentation? Svaret är både ja och nej.

Båda har en önskan om att söka sanningen, att utforska den värld vi upplever för att utröna dess hemligheter i jakten på sanningen. I denna aspekt sammanfaller nyateismen och teologin till 100 %, båda vill ha en sanning och söker aktivt efter att hitta denna sanning. Vad man sedan ser som sanning är en annan fråga.

För nyateismen kan och skall allt i världen förklaras utgående från enbart inomvärldsliga möjligheter. Det finns inget utrymme för en möjlig existens av en gudom i denna världsbild. Teologin representerad av McGrath har däremot valt att inte utesluta gud som en möjlig förklaringsmodell för världen utan det är där en möjlig modell för att förklara världen och dess existens. Man ser också här en vilja att inte se på vetenskap och religion som diametralt motsatta utan som komplementerande och stödjande vetenskaper.

Både Dawkins och McGrath positionerar sig själva som metafysiska realister i det att båda räknar med en verklighet-i-sig som vi mad olika hjälpmedel kan ta reda på mer om. Däremot skiljer de sig i frågan om vad denna verklighet-i-sig består av.

Utmaningen för båda sidor för att kunna uppnå en konstruktiv diskussion är att acceptera att man har samma syn på vikten av sanning samtidigt som man har olika syn på vad som är sanning och hur denna sanning tar sig uttryck. Det svåraste för båda sidor, som jag ser det, är att kunna laborera med tanken att ens eget synsätt kan vara fel och genom det kritiskt försöka se objektivt på den andra sidans argumentering. En non-metafysisk förståelse av verkligheten skulle vara till nytta här men både Dawkins och McGrath har en mycket stark metafysisk realism som de baserar sin verklighet på.

Kommer vi i framtiden att kunna föra en diskussion utgående från dessa premisser? Det vågar jag inte svara på. Vad jag däremot är säker på är att diskussionen mellan nyateister och teologer kommer att fortsätta och att frågan om sanning och världsbild kommer att spela en stor roll i framtiden.

8 Litteraturförteckning

8.1 Litteraturförteckning

Dawkins, Richard

2008 *The God Delusion*. Första upplagan, First Mariner books, Boston.

Johannesson, Karin

2002 *Gud för oss – Om den non-metafysiska realismen och dess konsekvenser för religionsfilosofins uppgift och natur.* Bokförlaget Thales, Stockholm.

McGrath, Alister

2005 *Dawkins' God, Genes, Memes, And The Meaning Of Life.* Blackwell Publishing, Padstow.

2007 *The Dawkins Delusion*. Society for Promoting Christian Knowledge, London.

8.2 Övrig litteratur

Audi, Robert

1995 *Cambridge Dictionary Of Philosophy.* Cambridge University Press, Cambridge

Bremmer, Jan N.

2006 *Ateism In Antiquity.* The Cambridge Companion To Atheism, (red.) Martin, M. Cambridge University Press, Cambridge.

Cavanaugh, William T.

2009 *The Myth Of Religious Violence.* Oxford University Press, New York.

Draper, John William

1875 *A History Of The Conflict Between Religion And Science*. Första upplagan, D. Appleton and Company, New York.

Grant, Edward

2007 *A History Of Natural Philosophy: From The Ancient World To The Nineteenth Century*. Cambridge University Press, New York.

Grimm, Jacob

1882 *Teutonic Mythology, Vol. 1*, George Bell and sons, London.

Halík, Thomáš

2009 *Patience With God*. Doubleday, New York.

Israel, Jonathan I

2001 *Radical Enlightenment: Philosophy And The Making Of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York.

Johansen, Karsten

2005 *A History Of Ancient Philosphy: From The Beginnings To Augustine*. Översatt av Henrik Rosenmeier, Routledge, London.

Martinsson, Mattias

2010 *Katedralen mitt i staden, om ateism och teologi*. Arcus förlag, Halmstad.

McGrath, Alister

2011 *The Lord Is My Light: On The Disciplines Of The Mind.* Evangelical Quarterly 83 no 2.

Portin, Fredrik

2007 Från *replikator till människa – En innehållslig analys av dem livsåskådning som kommer till uttryck i Richard Dawkins tidiga populärvetenskapliga litteratur*, Åbo Akademi, Åbo.

Visala, Aku

2010 *Utmaningen från den nya ateismen.* Jag tror? Gudstro på 2010-talet, red. Hytönen, Maarit, Kyrkans forskningscentral, Tammerfors.

8.3 Otryckt material

Bremmer, Jan N.

2011 *Atheism In Antiquity.* http://www.24grammata.com/wp-content/uploads/2011/12/Bremmer-Atheism-24grammata.com_.pdf läst och dokumenterad 27.03.2018.

Cusa, Nicolas av

1453 *De Pace Fidei*. översatt av William F. Wertz, Schiller Institute, http://www.schillerinstitute.org/transl/cusa_p_of_f.html läst och dokumenterad 27.03.2018.

O'Keefe, Tim

A *Epicurus*. The Internet Encyclopedia Of Philosophy, ISSN 2161-0002, http://iep.utm.edu/ läst och arkiverad 27.04.2019.

Poster, Carol

A *Protagor*. The Internet Encyclopedia Of Philosophy, ISSN 2161-0002, http://www.iep.utm.edu/ läst och arkiverad 12.04.2018.