

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 1 2016 | ÅRGÅNG 20

Bokförlaget THALES

CHRISTER STURMARK: *Upplysning i det 21:a århundradet: Tro och vetande* 3.0, Stockholm: Fri Tanke förlag, 2015.

I SIN SENASTE bok, *Upplysning i det 21:a århundradet: Tro och vetande* 3.0, en veritabel tegelsten, ger Christer Sturmark det ena exemplet efter det andra på religiöst underblåst vansinne. Redan i förordet poängterar han dock att det inte handlar om någon »oförsonlig religionskritik». Han har tvärtom »den största respekt för människors personliga tro», och han »är mycket medveten om att den kan spela en central roll i en människas liv, inte minst i stunder av sorg och förtvivlan» (s. 15). Oförsonlig eller ej, religionskritiken är ständigt närvarande, och tyvärr är den ganska ensidigt fokuserad på religionens allra sämsta sidor. Alltså inte bara på sådana saker som sekter, humbug, hjärntvätt, charlataner, framgångsteologi, etcetera, utan, som han själv uttrycker det, på »de mest extrema avarterna av religiösa trosföreställningar» (s. 268).

Häri ligger ett betydande metodologiskt problem. Det är förstås viktigt att klart och tydligt – och Sturmark skriver alltid både klart och tydligt – belysa även »de mest extrema avarterna» inom det ena eller det andra. Dock bör man då vara väldigt noga med vilka övergripande slutsatser man drar, explicit eller implicit, och vad som är syftet med att belysa just dessa superextrema företeelser. Sturmarks motivering till att studera »de mest extrema avarterna av religiösa trosföreställningar» är att vi »först då inser [...] att behovet av en ny upplysning verkligen är akut» (s. 268). Verkligen? Det är ungefär som att motivera behovet av en ny borgerlig politik genom att belysa enskilda formuleringar i KPML(r):s partiprogram.

Den upplysning Sturmark vurmar för handlar om ett intellektuellt uppvaknande präglad av sekulärhumanistiska värderingar. Just begreppet »sekulär humanism» är centralt för honom, ordförande

för förbundet Humanisterna som han är. Därmed menar han en livsåskådning som präglas av »tilltro till människans förmåga att söka kunskap och lära av erfarenheter» och som »framhäver individens frihet, självständighet, värde och ansvar» (s. 59). Dess verklighetsuppfattning är naturalistisk i metafysisk mening: »världen är naturlig snarare än övernaturlig» – den består av »materia, energi och naturlagar» och inte av »gudar och andar eller magiska krafter av olika slag» (ibid.). En sekulär humanist är alltså ateist, betonar Sturmark, men en ateist är inte nödvändigtvis en sekulär humanist. En gudstroende människa kan å sin sida förvisso vara både humanist och sekulär, dock kan hon inte vara en sekulär humanist.

Att det föreligger en risk för begreppslig oreda vad »sekulär humanism» beträffar exemplifieras tyvärr av Sturmark själv. Kapitel 12 (av totalt 18) är ett idéhistoriskt försök att spåra hur »den sekulära och humanistiska människosynen» (s. 319) har vuxit fram genom årtusendena. Här möter vi snart sagt hela västerlandets filosofiska kanon: Thales, Anaximander, Anaximenes, Demokritos, Protagoras, Epikuros, Sokrates, Platon, Aristoteles, Seneca, Averroës, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Bentham, Diderot, Voltaire, Mill och Nietzsche. Men även om nämnda tänkare i olika utsträckning kan sägas ha företrätt en sekulär och humanistisk människosyn så följer inte därav att de även företrädde en sekulärhumanistisk dito, alltså den människosyn som Sturmark och förbundet Humanisterna förespråkar. Flera av dem var ju inte bara uttryckligen gudstroende utan även sådana vars filosofiska tänkande i centrala avseenden präglades av denna tro, och gudstroende människor kan vara både sekulära och humanister och ändå anse att människans ursprung, mening och mål endast kan förstås, upplevas och uppfyllas i relation till Gud. Däremot kan de som sagt inte vara sekulära humanister – åtminstone inte enligt Sturmarks definition.

I kapitel 14, »Upplysning», dyker lite av samma begreppsförvirring upp igen. Efter att ha lyft fram ett antal globala statistiska samband mellan »å ena sidan andelen religiösa i befolkningen och å den andra välbefinnande och hälsa» (s. 398), konstaterar Sturmark att gudstro säkert kan vara »en tröst för den enskilt troende indivi-

den, men den sekulära samhällsformen tycks vara betydligt mer hälsosam – oavsett vad de religiösa predikar» (s. 402). Kontrasten är märklig. Enligt Sturmarks eget medgivande (s. 59) är ju den sekulära samhällsformen förenlig med individers personliga gudstro. Andelen religiösa i ett lands befolkning säger alltså strikt talat inget om hur sekulariserat landet ifråga är, än mindre något om hur hälsosam den sekulära samhällsformen är.

Låt oss nu säga något om Gud – jag är trots allt religionsfilosof. Av okänd anledning skriver Sturmark genomgående »gud», även när han uppenbarligen använder ordet som ett egennamn. Det påverkar naturligtvis ingenting i sak men är ändå ett onödigt stilistiskt störningsmoment.

Nåväl. I kapitel 6, »Mycket väsen för ingenting», avfärdar Sturmark på några få sidor de klassiska filosofiska argumenten för Guds (»guds») existens: de teleologiska, ontologiska och kosmologiska argumenten. Jag finner ingen anledning att närmare analysera detta ganska fragmentariska avsnitt; dock vill jag uppmärksamma ännu ett metodologiskt problem. I början på kapitlet konstaterar Sturmark helt riktigt att man först och främst, innan man utvärderar argumenten för Guds existens, måste klargöra vad som menas med »gud» (s. 165). Helt riktigt påpekar han också att vi inte bör låta gudsbegreppet innebära »vad som helst» (s. 167). Sturmarks lösning blir att försöka beskriva »den vanligaste uppfattningen» inom judendom, kristendom och islam (s. 168). Enligt detta »traditionella gudsbegrepp», som han säger, är Gud »ett övernaturligt och medvetet väsen som vill och förmår någonting» (s. 169). Kriterierna för detta traditionella gudsbegrepp preciseras till och med i punktform på samma sida:

1. Gud är övernaturlig.
2. Gud är medveten.
3. Gud vill något.
4. Gud förmår något.

I förbigående kan vi konstatera att dessa kriterier sammantaget är för vida, alltså att de omfattar för mycket, ty även sådana figurer som änglar, demoner, demiurger och spöken tillmötesgår ju rent

teoretiskt alla fyra krav. Men det kan vi lämna därhän. Det visar sig nämligen senare i kapitlet, när Sturmark börjar kritisera nämnda gudsbevis, att »en traditionell gudsbild» *även* måste inkludera allmakt, godhet, unicitet och alltjämt pågående (ej blott tidigvarande) existens (s. 172 f.). Så menar han till exempel att det teleologiska gudsbeviset alls inte styrker existensen av »en enda, allsmäktig, god och närvarande gud. Kvar blir bara en gud som satte igång Big Bang och som det knappast finns skäl att bry sig om idag» (s. 173). Må så vara, men inte desto mindre tycks ju en sådan skapargud med råge uppfylla de traditionella kriterier för »gud» som Sturmark till att börja med ställde upp.

I kapitel 7, »En naturlig värld», är det en hel del som går snett. Först får vi veta att om man »betraktar världen som naturlig snarare än övernaturlig, styrd av naturliga krafter snarare än övernaturliga», är man »inte religiös» (s. 183). Men som religiös kan man väl gott och väl anse att världen alltid eller nästan alltid (om man ger utrymme åt gudomliga interventioner eller andra mirakler) styrs av naturliga krafter i enlighet med naturlagarna? Det gör i alla fall jag. Sekulära humanister och de flesta andra ateister förnekar förstås att det finns övernaturliga krafter överhuvudtaget, men religiösa människor tror ju i allmänhet att det finns både naturliga och övernaturliga krafter. Som Sturmark formulerar saken får man intrycket av att de senare skulle vara tvungna att förneka naturens lagbundenhet.

I en underrubrik kort därefter läser vi: »Agnostiker är egentligen ateister» – ett kvällstidningsmässigt påstående som dess bättre inte backas upp i själva texten, där Sturmark blott skriver: »Det är antagligen så, att många som kallas [sic] sig agnostiker egentligen är ateister» (s. 190). Än retligare blir det när Sturmark sedan ställer upp ett rutschema som ska visa hur ateisten, agnostikern och den gudstroende förhåller sig till de fyra påståendena »Tror att gud inte existerar», »Tror att gud existerar», »Tror inte att gud existerar» samt »Tror inte att gud inte existerar» (s. 191). Här missar han att bocka av dels att ateisten »tror inte att gud existerar», dels att den gudstroende »tror inte att gud inte existerar».

Det är som om Sturmark ändå vill få det till att agnostiker egentligen är förklädda ateister. Tack och lov påstår han inte, som vissa

populärfilosofiska ateister ibland har gjort på sistone, att en ateist blott är en som inte är teist, alltså en som saknar uttrycklig gudstro. Inte desto mindre rör han till det rejält: »Ateism är snarare en i grunden ödmjuk position: uppfattningen att det saknas goda skäl att tro på någon gud och att man därför inte ska dra en sådan slutsats» (s. 199). Med samma logik kan man ju karakterisera *teismen* som »en i grunden ödmjuk position»: uppfattningen att det saknas goda skäl att *inte* tro på någon gud och att man »därför inte ska dra en sådan slutsats». Medan ateisten endast accepterar myntets ena sida, alltså den uppfattning som Sturmark tar upp, accepterar agnostikern båda sidorna. Likt ateisten menar ju agnostikern att det saknas goda skäl *för* Guds existens och att man därför inte ska dra en sådan slutsats, precis som Sturmark säger, men likt teisten menar agnostikern att det på samma sätt saknas goda skäl *mot* Guds existens och att man därför inte ska dra en sådan slutsats heller. Genom att endast belysa vad agnostikern har gemensamt med ateisten skapar Sturmark intrycket av att ateismen är en »i grunden ödmjuk position». Att teisten kan resonera på exakt motsvarande sätt går honom synbarligen förbi.

Men det finns ändå en viktig skillnad! hör jag liksom Sturmark protestera. »I alla sammanhang där frågan om något existerar eller inte, vilar bevisbördan på den som hävdar dess existens» (s. 102) – ett påstående som upprepas även här i kapitel 7: »Därför ligger bevisbördan alltid hos den som påstår att någonting existerar» (s. 193). Notera särskilt ordet »Därför», en argumentationsteknisk markör som gör gällande att det som därefter sägs antas följa logiskt av det som just sagts. Vad har då Sturmark just sagt? Jo, han har gått igenom Bertrand Russells välkända tankeexperiment med tekannen som påstås cirkulera i omlöpsbana runt månen. Vi har ju inga goda skäl att tro att någon sådan tekanna verkligen existerar, trots att vi saknar möjlighet att motbevisa idén. »Vi tror ändå att den inte finns där. Hur skulle den ha kommit dit? Varför skulle den vara där?» (s. 193). *Därför*, menar Sturmark, alltså eftersom vi inte tror att Russells tekanna existerar, »ligger bevisbördan *alltid* hos den som påstår att någonting existerar» (min kursivering). Men det senare följer ju inte alls av det som sagts tidigare.

Tvärtom är det enkelt att bevisa att bevisbördan (vad den än innebär – Sturmark går inte in på den saken) *inte* alltid ligger »hos den som påstår att någonting existerar». Betänk exempelvis följande påståenden:

1. Universum existerade för tio minuter sedan.
2. Planeten Jupiter existerar även när ingen tittar eller tänker på den.
3. Det finns minst två personer som existerar oberoende av varandras medvetanden.

Vart och ett av dessa positiva existenspåståenden är i något slags intuitiv mening uppenbart sant; blott de mest radikala antirealisterna och ontologiska solipsisterna torde finna anledning att förneka dem. Sturmark själv skulle utan vidare bejaka alla tre. Är han alltså därmed rationellt förpliktigad att i en kommande bok med undertiteln »Tro och vetande 4.0» kavla upp ärmarna och axla den tredubbelt tunga bevisbördan? Det vore underhållande att bevittna, förvisso, ty som alla filosofer vet är uppgiften övermänsklig. Påståendena ovan låter sig helt enkelt inte verifieras.

Vad gäller bevisbördor i allmänhet räcker det med att inse att de vilar på dem och endast dem som försöker bevisa något, vare sig det handlar om positiva eller negativa hypoteser. Bevisbördan vilar alltså lika mycket på ateisten som försöker bevisa att Gud inte finns som på teisten som försöker bevisa att Gud finns – liksom på agnostikern som försöker bevisa att frågan är omöjlig att besvara. Att försöka häva över bevisbördan på sin meningsmotståndare må vara ett smart retoriskt trick, men det anstår inte de av oss som sysslar med filosofi.

Jag vill ta upp ännu en sak från kapitel 7. Sturmark påstår, som vore det en självklarhet, att den religiösa tron att Gud »vill något och kan något» är »en vetenskapligt prövbar hypotes» (s. 192). Fantastiskt: det är alltså bara att sätta igång experimenten! Vad han glömmer att berätta är att tron ifråga är vetenskapligt prövbar endast om vi först klargör *vad* Gud vill och kan samt *när* och *var* Gud avser att demonstrera sin förmåga. Ett hypotetisk-deduktivt arbetssätt,

som Sturmark verkar ha i åtanke, förutsätter ju att man utifrån en viss hypotes kan göra empiriskt kontrollerbara förutsägelser: utsagor som måste vara preciserade just i termer av när, var och vad för att kunna stärkas eller falsifieras. Istället läser vi:

Det går till exempel att undersöka det statistiska sambandet mellan bön och resultat. Sådana experiment har gjorts, men något samband har inte kunnat etableras. Givetvis bevisar det inte att gud är en idé skapad av människan som saknar en extern motsvarighet i verkligheten, men det stärker onekligen en sådan hypotes (s. 192).

Hela resonemanget faller pladask. Den ateistiska hypotesen stärks ju endast om det finns några vettiga skäl att tro att Gud ämnar (vill och kan) demonstrera sina övernaturliga förmågor just där och då vi bedriver våra experiment. Men tänk om Gud utför mirakler i Uppsala tre veckor innan vi genomför experimenten i Lund? Inte heller detta tar Sturmark upp till diskussion.

I sammanhanget vill jag dock foga in, att om kapitel 7 utmärker sig i negativt avseende så är kapitel 8, »God utan gud», för det mesta riktigt bra. Här går Sturmark in på teodicéproblemet och kritiserar några av dess traditionella lösningsförslag, inte utan finess och skarpsinne. Han ger också starka argument för att moralens måttstockar är principiellt oberoende av såväl religiösa uppfattningar som Guds existens.

Låt mig avslutningsvis säga något om bokens uppbyggnad. Den första av två huvuddelar, »Konsten att tänka klart» är överlag en god och enkel introduktion till kritiskt tänkande, argumentationsanalys och vetenskapsteori. Särskilt uppskattar jag författarens kompromisslösa ställningstagande mot pseudovetenskap, postmodernism, sanningsrelativism och intellektuellt flum, även om det som sägs knappast är tillräckligt originellt eller övertygande för att få eventuella oliktankande att känna behov av att börja ompröva sin position. Till Sturmarks kvaliteter hör att han är genomgående saklig i sina resonemang. Till skillnad från exempelvis hans mer namnkunnige vän Richard Dawkins är han aldrig raljerande, sam-

tidigt som han heller inte är lika underhållande att läsa. Med tanke på bokens omfång blir läsningen efter hand faktiskt ganska segdragen.

I bokens andra huvuddel möter vi de extrema religiösa avarterna. Dessa får tjäna som väckarklockor, som varnande exempel på vad som händer och kan hända i framtiden om inte den sekulära humanismens värderingar vinner mark. Även i denna del finns en del matnyttigt material, inte minst Sturmarks analys av det rådande svenska debattklimatet och hans kritik av Svenska kyrkans teologiska dunkelhet och särpräglade relation till staten. Av skäl som vi redan varit inne på lämnar dock den övergripande argumentationen mycket övrigt att önska.

→

Martin Lembke