

Gunnar Skirbekk

## ***Behovet for ei modernisering av medvitet og dermed for sjølvkritisk rasjonalitetskritikk og religionskritikk***

### **Bakgrunn**

Eg har lenge interessert meg for religion og teologi, slik det går fram av den første boka eg skreiv (*Nihilisme?* frå 1958). Den gongen reagerte eg på vulgær religionskritikk, t.d. den som florerte i form av ei blanding av litterær retorikk og utdatert positivisme.<sup>1</sup> Samstundes var eg sterkt uroa av det vondes problem, også i teologien.

I dag opplever vi ei fornya interesse for religion. Men samtidig er det i vår tid ofte ei samankopling av religion og politikk. Vi ser det t.d. i Israel, USA og Midtausten – hjå alle dei tre monoteistiske religionane. Og denne samankoplinga mellom religion og politikk opptre parallelt med ei markant utvikling og spreing av avansert militært utstyr, som både kan nyttast til massiv krigsinnsats og til utspekulerte terroranslag.

I den grad den nyvekete interessa for religion går saman med førmoderne holdningar, anten det er hos uopplyste fundamentalistar eller uryddige svermarar, har vi derfor fått ei fatal spenning mellom moderne destruksjonsmiddel og førmoderne holdningar – ein konstallasjon som er strukturlik den vi opplevde under fascismen i mellomkrigstida. Det gjev grunn til bekymring.<sup>2</sup>

Samtidig er det ein fare for at dei nye folkevandringane kan føre til at det i tilflyttingsland oppstår parallellsamfunn ut frå religiøse og etniske skiljelinjer, kanskje også langs økonomiske og sosiale skiljelinjer, herunder kulturelle og utdanningsrelaterte. Under slike forhold kan mangt skje. Slike trendar gjev derfor grunn for bekymring.

Og svaret? Det kan sjølvsagt vere så mangt. Men i denne samanhengen skal vi konsentrere oss om behovet for kulturpolitiske tiltak i form av religionskritikk<sup>3</sup> (i Kants ånd)

og ”modernisering av medvitet” (i Habermas’ tyding<sup>4</sup>), som også omfattar ein sjølvkritisk rasjonalitetskritikk.

”Religionskritikk” og ”modernisering av medvitet” – desse termene er sjølvsagt langt frå klare. Innleiingsvis vil eg derfor seie dette, som ei første klargjering:

Revitaliseringa av religionen i vår tid omfattar eit *mangfald* av religionar og religiøse oppfatningar. Men nettopp denne *pluralismen*<sup>5</sup> ber i seg ein fare for *konflikt* mellom dei ulike trusretningar og livssyn, og dét i ei tid då religiøse, politiske og teknologiske faktorar spelar saman på ein problematisk måte.

Det er sjølvsagt mange tiltak som kan og bør vurderast for å redusere dette konfliktpotensialet. Ein god del vil gjelde økonomiske og sosiale forhold. Og mangt vil gjelde kulturelle forhold. Men dessutan trengst det m.a. ei institusjonell differensiering som sikrar at rettssystemet og lovene, som skal gjelde for alle, i rimeleg grad er livssynsnøytrale. Og dette fordrar samtidig ei kulturell modernisering m.a. i form av læringsprosessar der alle partar tar innover seg at det finst andre livssyn enn eins eige og at spørsmål om kva som er allmenngyldig berre kan avgjerast ved kritisk drøfting av det dei ulike vitenskaplege forskingsfelt og dei ulike erfaringane frå livsverda har å seie om sakene. Det er slike læringsprosessar som utgjer ei ”modernisering av medvitet” (inklusive sjølvkritisk vitenskapskritikk) og dermed også ein ”religionskritikk”, ikkje som avvising, men som lutring.<sup>6</sup>

Siktepunktet med denne artikkelen er med andre ord defensivt og preventivt: å bidra til å hindre eller lindre konflikter av negativ art. I denne artikkelen vil eg ikkje gå inn på spørsmålet om kva religionen, i ulike tydingar, kan yte i positiv meining – både allment og i moderne samfunn spesielt.

Skulle eg ha gjort det, ville eg t.d. ha gått inn på spørsmålet om kva eit religiøst språk kan yte, ikkje minst overfor grenseerfaringar om det sårbare og forgjengelege ved alt liv: Treng vi her eit religiøst språk for å gripe og formidle ein grunnleggande ærefrykt for livet – skulle vi våge å seie: ein age for sårbart liv som noko heilag?<sup>7</sup> I forlenging av dette har vi Habermas’ tilnærming til religionen i moderne samfunn, der Habermas ser religionen som ein positiv ressurs idet han etterlyser det han kallar ”reddande omsetjing” (*rettende Übersetzung*) av religiøse innsikter.<sup>8</sup>

Men desse spørsmåla lar vi ligge, i denne omgangen. No skal vi sjå på utfordringar og farar med tanke på religion i moderne samfunn, og kva vi eventuelt kan gjere med det. Men

eg viser til bidraget i denne boka av Sigurd Skirbekk som i eit kultursosiologisk perspektiv tar for seg den positive funksjonen som religionen kan ha i samfunnet.

Som innleiande merknad vil eg understreke at det primære fokus for denne artikkelen er spørsmålet om *normativ grunngeving*, ikkje spørsmålet om *praktisk implementering*. Det grunnleggjande spørsmålet om prosedurale normer for diskursiv fornuft står sentralt. Eg avstår frå å spekulere om dei ulike *konkrete* svar som ein på denne bakgrunn måtte komme fram til, med tanke på tilpassingar mellom religion og moderne samfunn innanfor ulike trusretningar og andre livssyn – det er ikkje ein filosof's oppgåve å overstyre desse interne diskusjonane. Samstundes er det heller ikkje slik at dei ulike trusretningar og livssyn kan komme unna dei *prinsipielle* utfordringane som ligg i samspelet mellom sjølvkritisk vitskapskritikk og religionskritikk og dermed i ei sjølvrefleksiv erkjenning av at det også finst andre trusretningar og livssyn som er (eller kan bli) lutra på denne måten. Dermed er det også viktige institusjonelle differensieringar og ordningar som må på plass.

Den normative grunngevingsproblematikken, om grunnleggjande normer og diskursiv fornuft, har i så måte klare og kraftige føringar av praktisk art, jamvel om dei konkrete implementeringane må drøftast og tilpassast av dei involverte i dei ulike tilfelle.

### **Nye utfordringar**

Spørsmålet om religion og modernitet er eit aktuelt tema på grunn av revitaliseringa av religion i moderne samfunn – endringar som kom overraskande på mange. Enkelt kan vi seie det slik:

For ein god generasjon tilbake var det (hos oss, i det minste) ein omfattande skepsis overfor religionen. Mange gjekk ut frå at religionen ville komme til å spele ei marginal rolle i moderne samfunn. Men samstundes var det slik at mange oppfatta religionen som eit grunnlag for moralen – ei normativ grunngeving som vitskapane og eit positivistisk grunnsyn ikkje kunne gje, og heller ikkje ein desisjonistisk eksistensialisme. Dessutan vart religionen oppfatta som eit vern mot bestialitet.

I dag er situasjonen ein annan. Intellektuelt har den avvisande religionskritikken stort sett stilna, og sosialt og politisk spelar religionen ei viktig rolle, ikkje minst i USA og i den muslimske verda. Vi er vitne til religionens renessanse, også i moderne samfunn.

Men denne revitaliseringa av religionen representerer samtidig nye utfordringar, også for religiøse personar:

(i) Religionen opptre i dag som eit *mangfald* av religionar, som eit *ufråkommeleg* mangfald, både av *intellektuelle grunnar*<sup>9</sup> og *politiske årsaker*.<sup>10</sup> Dermed må religiøse (og ikkje-religiøse) personar, meir enn før, lære å forhalde seg til personar med andre religiøse overtydingar og ideal: Pluralismens faktum fordrar *refleksivitet* i forhold til eins eiga tru.<sup>11</sup>

(ii) Med ”pluralismens faktum” blir det samtidig problematisk å tenkje seg at religionen skal kunne sikre ei *grunngeving av moralen*. Religion framstår ikkje lenger som ein bestemt religion, men som eit sprikande mangfald, og dermed blir tanken om ei religiøs grunngeving av moralen problematisk.

(iii) Det blir no, tvert om, påkravt å prøve å grunnkje *kontekstoverskridande normer* for å regulere forholdet mellom dei ulike religionar og livssyn, for å unngå destruktive konfliktrar dei imellom.

(iv) Religionens renessanse opptre dessutan ofte i form av ei samanfiltrering mellom *religion og politikk*, ikkje sjeldan fundamentalistisk, så vel i kristendom, jødedom og islam. Dermed blir konfliktproblemet endå meir alvorleg, og behovet for kontekstoverskridande normer og institusjonelle ordningar, som kan verke konfliktregulerande og reduserande, aukar tilsvarande.

(v) Ekstra presserande blir dette når religionen blir brukt som legitimering av indoktrinerande og undertrykkande ordningar og av moralsk tvilsam krigsførsel og terrorisme. Religionen som *vern mot bestialitet* ter seg som mindre truverdige enn tidlegare.

(vi) Trendar i *befolkningsutviklinga* i retning av parallellsamfunn aksentuerer ytterlegare behovet for konfliktregulerande normer og konfliktreduserande tiltak.

## ”Religion”

Så langt om dei nye utfordringane. Og dermed er det på sin plass med ein *terminologisk* merknad: Religion er så mangt. (Jf bidraget frå Ingvild Gilhus i denne boka.) Det er ikkje berre dei tre monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam) med ulike retningar og sekter, men også alskens nyreligiøsitet frå *New Age* til scientologi og satanisme,<sup>12</sup> forutan ulike versjonar av tradisjonelle religionar som hinduisme og buddhisme, og dessutan forskjellige former for folkereligion, med hekser og magi.<sup>13</sup> Eit sant mangfald, til dels med motstridande oppfatningar og verderingar. Kort sagt, det er med religion som med filosofi: ikkje alle variantar er ”snille”, og heller ikkje er det slik at dei i grunnen seier det same. Tar vi dei på ordet, alle dei ulike aktørane og rørslene som presenterer seg som religiøse, er det neppe grunnlag for å hevde at dei er samde om ”det vesentlege”. Og dessutan, korleis og med kva for rett kan vi avgrense omgrepet for religion og bestemme kven som har rett til å kalle seg religiøs? Sjølv sagt, vi opererer alltså med eit eller anna religionsomgrep, eller rettare sagt, med fleire, avhengig av samanheng og kva vi vil fokusere på. Og det er nettopp poenget. Det er ikkje eitt omgrep som gjev seg sjølv og som alle er samde i. Så anten opererer vi med eit vidt omgrep, men då framstår motsetningane som omfattande, eller vi opererer med eit snevert omgrep, t.d. eitt som nettopp omfattar dei vi oppfattar som gode og positive, men då ekskluderer vi mange, og vi må stå til rette for ei bestemt normativ avgrensing.<sup>14</sup>

Pluralismen av ”omfattande doktrinar”<sup>15</sup> omfattar eit mangfald av religionar<sup>16</sup> i moderne samfunn.<sup>17</sup> Men det finst altså så mangt som går under nemninga religion i vår tid, og ikkje alt dette tåler dagens lys (for å seie det slik). Det finst overtru og tøv, no som før. Og det finst personar og rørslar som ikkje er vel bevarte.

Derfor står vi framfor eit todelt utfordring, på det prinsipielle plan: Behovet for (i) ei modernisering av medvitte, som inneber ei lutrande konsolidering av dei former for religion og religiøsitet som lever opp til dei moderne fordringane, og ei lutrande nøytralisering av dei andre, og behovet for (ii) konfesjonsoverskridande normer, som rettferdiggjere ei institusjonell differensiering og som såleis legg til rette for at dei ulike ”moderniserte” religionane kan leve i fred med kvarandre.

Desse to tiltaka vil i praksis henge saman (samtidig som det sjølv sagt også er mangt anna som må på plass<sup>18</sup>); og begge er avhengige av ei felles og forpliktande fornuft, som både kan rettferdiggjere ei slik ”modernisering” og grunnge slike kontekstoverskridande normer. Finst det ein slik rasjonalitet, i moderne samfunn som på same tid er vitkapsbaserte og pluralistiske?

Dette er eit stort og innfløkt spørsmål. Eg har drøfta det meir utførleg andre stader, og mitt svar er i siste instans affirmativt – trass i alle gode motargument finst det ein kjerne av felles forpliktande fornuft for oss som lever i moderne samfunn.<sup>19</sup> Her kan eg berre gje eit hint om korleis eg kjem fram til dette svaret.

Men ut frå den føresetnad at dette svaret står støtt, skal eg skissere to viktig grep som (mellom andre) kan tene til å dempe konfliktpotensialet knytt til religion i moderne samfunn. Det gjeld spørsmålet om korvidt vi kan *grunnkje kontekstoverskridande normer* og det gjeld spørsmålet om *kva modernisering av medvitet (og religionskritikk) kan og bør gå ut på*. Vi skal først sjå på spørsmålet om kontekstoverskridande normer og korleis dei kan grunnjevast, og deretter på spørsmålet om modernisering av medvitet og religionskritikk.

### **Kontekstoverskridande normer?**

Dermed er den første problemstillinga klar: Finst det kontekstoverskridande, allmenngyldige normer? Og korleis implementere dei?

Praktisk innstilte nordmenn går raskt over på det andre spørsmålet. Men utan svar på det første spørsmålet har vi ingenting å implementere. Har vi svar på det første spørsmålet?

Eg minner om problema med å grunnkje kontekstoverskridande, allmenngyldige normer:

(i) Vi kan ikkje slutte frå ”er” til ”bør”. Det normative kan ikkje lesast ut av *empiri* aleine.

(ii) Våre ulike gjeremål er normbaserte, men korleis skulle vi gå fram for å kunne trekke kontekstoverskridande og allmenngyldige normer ut av eit eller fleire av gjeremåla våre? Det finst eit mangfald av ulike praksisar og handlingskontekstar. På makroplan har vi t.d. ikkje berre liberale vestlege demokrati, men også Kina, Det tredje riket, og taliban-regimet i Afghanistan. Dermed møter vi *kontekstualismens* problem.

(iii) Så kunne ein godta kritikken av kontekstualismen, men tilføye at vi nøyer oss med å vurdere *konsekvensane* av dei ulike kontekstane. Men ut frå kva for normativ standard gjer vi desse vurderingane? Korleis grunnjev vi den bestemte standarden vi då opererer med, som allmenngyldig? Dermed er vi like langt.

(iv) Dersom ein svarar at vi rett og slett har *bestemt oss* for at ein viss standard skal gjelde – slik vi kan gjere i politiske og rettslege institusjonar – så duger heller ikkje det, når det gjeld spørsmålet om kontekstoverskridande og allmenngyldige normer. Dersom alt i siste instans er eit spørsmål om å bestemme seg, om *desisjonisme*, kunne vi jo bestemme oss for kva det skal vere.

(v) Så kunne ein søkje etter *faktiske (empiriske) samanfall* når det gjeld normer og verdiar i ulike religionar. Men skal ein finne fram til felles normer og verdiar på denne måten, burde ein ta for seg *alle* religionar. Men avgrensinga av denne termen ("religion") er notorisk uklår, så dermed har vi alt i utgangspunktet eit dilemma. Og dersom vi bestemmer oss for å byrje med eit bestemt utval, har vi samtidig avgrensa oss til ei bestemt vinkling alt i utgangspunktet. Dessutan, ut frå det vi veit om alle dei ulike religionar og livssyn, kan vi trygt gå ut frå at det neppe vil vere mykje å finne av samanfallande verdisyn, t.d. hos kvekarar og satanistar (like lite som det ville vere det hos nietzscheanarar og platonikarar). I tillegg er det eit logisk poeng at ei *empirisk påvising* av eventuelle faktiske samanfall i verdisyn hos ulike grupper er *prinsipielt forskjellig* frå ei *normativ* grunngeving av visse kontekstoverskridande normer som allmenngyldige og forpliktande.

(v) Når såleis dei ulike empiriske angrepsmåtene ikkje fører fram, kunne vi vende oss til *metafysikken*: Men også her møter vi eit pluralismeproblem. Det finst ulike metafysiske grunnoppfatningar, og allereie forsøket på å samanlikne dei er problemfylt. Dersom metafysikk blir forstått som eit språkleg artikulert heilskapssyn, er det dessutan nærliggjande å spørje etter grunngevinga for dei grunnsetningane som systemet bygger på, og dermed får vi dei kjende skeptiske innvendingane: Forsøket på ei deduktiv grunngeving endar opp i eit tredelt dilemma, av sirkel, desisjonisme eller uendeleg regress. Dermed slår den metafysiske pretensjonen om i *filosofisk skeptisisme*.

Forsøket på å svare på det første spørsmålet – om grunngeving av visse kontekstoverskridande og allmenngyldige normer – endar så langt i tvil og skepsis. Vi, også vi, møter det som vart kalla *den europeiske nihilismen*: Det finst ingen allmenngyldige normer, som kan regulere kampen mellom ulike grunnsyn, det Max Weber kalla *kampen mellom gudar*. Ingen slike kontekstoverskridande normer kan grunnjevast, som allmenngyldige og forpliktande.

Men dermed har *religionens renessanse*, i form av *pluralismens faktum*, ført oss ut av den naive uskuld der ein gjekk ut frå at ein norsk variant av luthersk kristendom, eller ein norsk politisk tradisjon, utan vidare kunne duge som allmenngyldig normgrunnlag. Vi blir tvinga til å stille grunnleggjande spørsmål, til å *reflektere* og *argumentere*.

Korleis skal vi då kunne overvinne denne skeptisismen? Er det mogleg? I så fall, korleis?

### **Eit mogleg svar: kulturell modernitet**

Så langt har eg fungert som djevelens advokat. Men skal vi tru den guddommelege komedien (jf Dante), kan vegen som fører til underverda, vendast om. Vi kan seie det slik: Vi kan vende blikket *frå* tekst *til talehandling* (*frå* det semantiske *til det pragmatiske*), dvs. til språket i

bruk. Når vi diskuterer, og tvilar, står vi nødvendigvis i diskusjonen. Den som argumentativt drøftar dei skeptiske utfordringane, er ufråkommeleg ein deltakar i ein diskusjon. Så då er spørsmålet: Finst det ufråkommelege og forpliktande normer for diskusjon?

Her spør vi ikkje etter empiriske (kontingente) vilkår, men etter konstitutive vilkår. Og vi spør etter konstitutive (nødvendige) vilkår som samtidig er normative: *konstitutive føresetnader* som har status av *normer*, og dét for ein aktivitet som vi, som tvilande og drøftande, nødvendigvis står i.<sup>20</sup>

Framgangsmåten er ikkje empirisk, men refleksiv: Vi må *unngå performativ sjølvmotseiing*, unngå sjølvrefererande inkonsistens. Korleis?

Eg vil seie det slik: Ved bruk av såkalla *absurditetsargument* kan vi gå fram på den måten at vi i ein bestemt samanheng bryt visse meiningsberande vilkår, slik at det oppstår ei eller anna ”meiningsløyse”, det vil seie, noko ”absurd”, og ikkje berre ein faktisk feil (ei empirisk usanning) eller ein formallogisk feil (ein kontradiksjon på det semantiske plan). Det neste steget er så å reflektere over kva dei føresetnadene som vi braut, går ut på, og korleis dei kan formulerast.

Når utgangspunktet er ein diskusjon, vil ein meiningsberande føresetnad vere norma om at vi må respektere gode grunnar og lytte til det dei andre har å seie. Kort sagt: ein kan berre vite at ein sjølv har gode grunnar, dersom ein kjenner motargumenta, og då må ein søkje dei betre argument,<sup>21</sup> og ein må anerkjenne dei andre som både fornuftige og feilbarlege, liksom ein sjølv er det.

I så måte kan dette kallast ein ”transcendental argumentasjon”, eller rettare ein ”transcendental-pragmatisk argumentasjon”, for å markere skilnaden overfor Kant.<sup>22</sup>

Her som elles i filosofien er det mange skjer i sjøen. Mitt grep er ein freistnad på å bringe saman styrken i *refleksjonsfilosofien* (Apel og Habermas) med dei argumentative dygdene i *analytisk filosofi* (den seine Wittgenstein). Det inneber at eg går inn for ein filosofiske arbeidsmåte der *eksempelbaserte* tankeeksperiment spelar ei viktig rolle.<sup>23</sup> Det språkfilosofiske poenget bak denne framgangsmåten botnar i skepsis overfor ein måte å arbeide på i filosofien som opererer med distinksjonar på høgt abstraksjonsnivå, knytte opp mot ulike filosofiske posisjonar, utan tilstrekkeleg sensitivitet overfor mangfaldet og nyansane i den måten vi bruker omgrepa våre på, både i filosofien og elles.<sup>24</sup>

Det eg her seier, er sjølv sagt ”partisk” i den forstand at eg er part i diskusjonane omkring desse problema. Men eg meiner å ha rimeleg gode argument, i kraft av det som *kan visast* ved slike eksempelorienterte resonnement.<sup>25</sup> Og likevel, dette må nettopp *visast*, ved



nitide eksempelorienterte resonnement. Her må eg likevel avgrense meg til å vise til det allment forpliktande<sup>26</sup> i dei diskursive normene om å søkje gode grunnar og å anerkjenne andre personar som likeverdige diskusjonsdeltakarar, og dermed til det forpliktande i normative omgrep som ytringsfridom og autonomi (som vi straks skal kommentere). Eg avgrensar meg her til å vise til desse sentrale eksempla.

Dette inneber ei *utviding av sanningsproblematikken*.<sup>27</sup> Sanningsproblematikken er ikkje berre knytt til drøfting av teoretiske og moralfilosofiske gyldigheitskrav i påstands form, med sikte på ei rettferdiggingering i kraft av dei betre argument.<sup>28</sup>

- (i) Sanningsproblematikken er også knytt til ulike former for *handlingsboren visse*, eller såkalla taus kunnskap, som i gitte samanhengar er hinsides fornuftig tvil.<sup>29</sup>
- (ii) Dessutan har vi ein særeigen sanningsproblematikk for *omfattande teoriar*, t.d. av filosofisk art, der spørsmålet om kor *høvelege* omgrepa kan seiast å vere, flyt saman med *gyldigheitsspørsmålet* for utsegner og normer.<sup>30</sup>

Grunngjeving av gyldigheitskrav ved diskusjon forblir sentralt, og det omfattar ikkje berre *enkle påstandar* (med spørsmål om sanning), men også grunnleggjande *normative spørsmål* (med spørsmål om korvidt dei kan seiast å vere allmenngyldige og forpliktande), forutan spørsmålet om *omgrepa* er *høvelege*, gjerne i negativ og komparativ versjon: er dei mindre adekvate enn andre omgrep i det aktuelle tilfellet? Og dei to sistnemnde spørsmåla (om normativ gyldigheit og om omgrepsadekvans) heng i hop på ein interessant måte, som vi straks skal sjå. Dessutan, dette var eit viktig spørsmål i vår samanheng: Er det mogleg å finne, det vil seie grunnge, allmenngyldige normer som kan verke konfliktregulerande og konfliktreducerande?

Eg vil antyde eit svar, på tre nivå:

- (i) For det første har vi *konstitutive normer for seriøs diskusjon*, anten det er i vitskapleg samanheng eller i det offentlege rom. Inntaket her er absurditetsargument av det strengt refleksive slaget: Det er tale om normer vi må anerkjenne for å kunne ta del i ein seriøs diskusjon (slik som respekt for gode grunnar og anerkjenning av andre diskusjonsdeltakarar). I så måte er vi forplikta på rasjonalitet og på gjensidig anerkjenning. Negativt uttrykt: ein viss type irrasjonalisme og etnosentrisme er sjalta ut. Desse normene har status av å vere ufråvikelege føresetnader for seriøs diskusjon. Og diskusjon er ein aktivitet som vi står i når vi drøftar dette, liksom det er ein aktivitet som inngår i fleire av dei grunnleggjande institusjonane i moderne samfunn, slik som i forskning, men også

som eit vilkår for den opne og opplyste samtalen som igjen er ein føresetnad for eit vellykka demokrati.

- (ii) For det andre er det slik at valet av *omgrep* styrer spørsmålet om kva for normer og verdiar vi får blikk for: Den som ser verda med økonomiske omgrep, ser økonomiske verdiar, den som ser verda med sosiologiske omgrep, ser sosial verdiar, osv. Derfor er kampen om språket (om kva omgrep ein skal nytte) eit viktig moralsk spørsmål.<sup>31</sup> Men fordi vi kan drøfte spørsmål om relativ omgrepsadekvans (og inadekvans), og fordi verdiar og normer er knytte til omgrep, er det også mogleg å drøfte dei tilsvarande moralfilosofiske spørsmåla på ein argumentativ måte.
- (iii) For det tredje er det slik at dei som saka vedkjem, kan drøfte saka med kvarandre og lære av kvarandre ved å prøve å sjå saka slik dei andre ser henne; og under gunstige vilkår kan det hende at dei kjem fram til eit standpunkt som alle tykkjer er fornuftig etter at alle har sagt sitt og alle synspunkt er skikkeleg drøfta. Og det dei då kjem fram til, kan med rette kallast eit gyldig standpunkt. Dermed nærmar vi oss det diskursteoretiske synet på normativ gyldigheit.<sup>32</sup> Og dette er ei oppfatning om normativ grunngeving og gyldigheit som har mykje for seg. Men det er samtidig ei *problemfylt* oppfatning. For det første er det jo slik at det ofte ligg føre asymmetriske maktforhold av forskjellig slag. Derfor må eit leggje inn eit krav om at diskusjonen må skje under ideelle vilkår. Berre då kan ei semje borge for gyldigheit. Men dermed får vi ei spenning mellom dei ideelle krav og dei reelle forhold i det enkelte tilfellet. I forlenging av dette har vi problemet med at ikkje alle dei saka vedkjem, kan ta del i diskusjonane. Det gjeld ikkje berre dei som av praktiske grunnar ikkje kan vere til stades, men også alle dei såkalla *hard cases* i biomedisinsk etikk, frå foster og nyfødde til demente. Og det gjeld kommande generasjonar. Og det gjeld alle dei berørte som ikkje tilhøyrrer *homo sapiens*.<sup>33</sup>

No er det dessutan slik at normative spørsmål er av ulikt slag. Somme normer og verdiar er knytte til bestemte institusjonar eller gjeremål. Dei er essensielt kontekstuelle. For eksempel, normative fakta som ”corner” finst berre i fotball, og ”sjakkmatt” berre i sjakk (og ikkje i ludo eller poker). Diskursteorien framhevar nettopp at mange normative spørsmål er kontekstuelle: Verdispørsmål er stort sett kulturavhengige. Det er berre visse grunnleggjande normer diskursteorien meiner å kunne grunnkje som allmenngyldige. Det er primært *prosedurale* normer, normer for korleis ein bør gå fram. (Det er tale om kontekstoverskridande normer som blir grunngitte ”nedanifrå”, *bottom up* ut frå praksis, og ikkje postulerte universelle prinsipp, som i rasjonalistisk metafysikk.) Men det var jo nettopp slike kontekstoverskridande normer vi var på jakt etter, normer som kan regulere og redusere konflikhtar mellom ulike religiøse og ikkje-religiøse grunnsyn og sosiale institusjonar.

Dessutan var det i denne omgang berre spørsmål om slike normer *kan grunnjevast*. Dersom vi no sit inne med eit positivt svar på dette spørsmålet, så melder spørsmålet om *implementering* seg med full styrke: Korleis får vi aktørane, oss sjølve medrekna, til å følgje

desse overordna normene? Her kan vel også filosofien bidra, men berre i samspel med andre, inklusive dei ulike aktørane.

Noko av det ein filosofi kan bidra med, er innsikter frå vitskapsfilosofi og vitskapsteori: Til dømes ei påminning om at all vitskap er *perspektivistisk*, slik at det alltid er ein fare for at visse perspektiv, visse omgrep og dermed visse verdiar, kan få ein urettmessig dominans i samfunnet. Eller ei påminning om at all forskning er *usikker*, på ulikt vis. Eller ei påminning om korleis *dulde krefter* kan verke inn på forskarane og dermed prege det dei kjem fram til. Det kan vere økonomiske interesser eller politiske inngrep, eller eigne ambisjonar om ære og makt, eller ideologisk innsnevring (gjerne gjort i beste mening). Vitskapskritikk, *fagkritikk*, er derfor ei nødvendig verksemd; for vitskapleg forskning bør ideelt sett vere sjølvkorrigerande, som ein ”*organisert skeptisisme*”.<sup>34</sup> Vidare er det viktig med ei påminning om at vi også har innsikt som aktørar *i livsverda*, og at ikkje all kunnskap og visdom er avhengig av spesialisert forskning.

Filosofien kan også bidra med innsikter om grunnleggjande vilkår for viktige forhold i samfunnslivet. (i) Det gjeld t.d. påvisinga av *ytringsfridom* som nødvendig, konstitutivt vilkår for sanningsøking og meningsdanning, og dermed for personleg autonomi og for eit meningsfullt demokratisk system. Ytringsfridom er ikkje berre ein tilfeldig ”vestleg verdi”, eller noko som folk i vest ”trur på” og som andre siviliserte folk ikkje treng å tru på. (ii) Det gjeld påvisinga av at *personleg autonomi* ikkje er eit gitt faktum, men eit pågåande prosjekt, for den enkelte og for fellesskapet, og at autonomi kan undergravast av objektivierende holdningar og praksisar, t.d. i sosialvesenet, eller av misforstått snillisme som stemplar det ein oppfattar som ”svake grupper” som makteslause offer, og som dermed reduserer deira menneskeverd som ansvarlege og myndige personar – slik vi gjorde med den store diktar og fascist Knut Hamsun etter krigen, idet han vart sagt å ha varig svekte sjelsevner. Spørsmålet om personleg autonomi er komplekse og prekære saker. Men utan ei gjensidig anerkjening der vi behandlar kvarandre som autonome personar og held kvarandre ansvarleg for vi seier og gjer, blir dei mellommenneskelege relasjonane asymmetriske og tendensielt diskriminerande.

Meir allment gjeld det drøfting og avklaring av *viktige omgrep*, i samtale med andre. Påpeikinga av farane ved det instrumentelle mistaket er eitt døme. Drøftinga av forholdet mellom å overtale og overtude er eit anna. Men generelt sett kan mangt av det eg her har sagt, samanfattast som slike drøftingar og avklaringar av omgrep vi bruker, eller burde bruke.

## Nyskildring og rekonstruksjon

Alt dette har relevans for spørsmålet om religion og modernitet, om korleis vi best skal forstå kva som ligg i dette og kva dei grunnleggjande utfordringane går ut på. Den normative grunngevingsproblematikken er viktig, men dét er også spørsmåla om vitskapleg fornuft (og ufornuft), og spørsmåla om kva for omgrep som er høvelege eller vindskeive. To merknader til det siste:

Det er ikkje berre ei utfordring å prøve å finne ut kva for omgrep som relativt sett er adekvate eller inadekvate, blant dei omgrep som er i bruk; det er også ei utfordring å prøve å finne fram til nye og betre omgrep. Det er dette som gjerne blir kalla *nyskildring* (*redescription* på engelsk, og *Welterschließung* i tysk original). Dette er ambisjonen om *nyskaping*. Og dette kan ofte krevje andre litterære sjangrar enn den vanlege vitskaplege artikkel eller avhandling. Men også slike nyskildringar må i ettertid kunne utprøvast kritisk.<sup>35</sup>

Tilsvarande er det ei utfordring ”å bringe erfaringar på begrep”, å setje ord på viktige hendingar og erfaringar for slik betre å forstå kva som har hendt og kva som har forma ein sjølv og andre. Det er tale om å tileigne seg dei danningsprosessane som er bestemmande for samtida. I så måte er det tale om å *tileigne seg* tidlegare *læringsprosessar* på ein reflektert og kritisk måte. Det Habermas seier om *modernitet*, kan lesast på denne måten: Det er ikkje empiriske teoriar om noko som blir oppfatta som objektive prosessar, men refleksive *rekonstruksjonar* av grunnleggjande moderniseringsprosessar. Når vi talar om religion og modernitet er det derfor viktig å ha klart for seg kva slags oppfatning om modernitet ein opererer med, til dømes når vi talar om ei modernisering av medvitet. Her held vi oss til den rekonstruktive tydinga.<sup>36</sup>

### Religion i moderne samfunn?

Dette fører oss attende til utfordringane i samband med religionens renessanse i moderne samfunn: Det finst ulike grunnsyn, religiøse og ikkje-religiøse. Dei finst som fakta og dei finst med rette, for å seie det slik. Den grunnleggjande utfordringa er denne: i ei kompleks moderne verd, rikeleg utstyrt med avanserte våpen og andre destruksjonsmiddel, står vi framfor spørsmålet om korleis vi skal kunne unngå ”kampen mellom gudane” (Max Weber).

Vi tok utgangspunkt i det prinsipielle problemet: Finst det i det heile eit allmenngyldig normativt grunnlag for fredeleg sameksistens? Er det mogleg å grunnge

kontekstoverskridande og allment forpliktande normer? På dette spørsmålet har eg svara affirmativt. Dermed har eg ikkje gått inn på spørsmålet om implementering, og det skal eg heller ikkje gjere i det påfølgjande.<sup>37</sup> Men eg skal peike på eit par implikasjonar i så måte, ut frå det eg har sagt så langt. Eg gjer det i tilknytning til den pågåande diskusjonen, særleg på bakgrunn av innspel frå Rawls og Habermas. I den samanheng vil eg operere med tre premissar:

- (i) Pluralismens faktum
- (ii) Alle vil helst leve
- (iii) Modernisering av medvitnet

(i) Eg går ut frå at livssynsmangfaldet finst og ikkje er til å unngå, korkje politisk eller intellektuelt.<sup>38</sup>

(ii) Det er ein velkjend premiss at alle helst vil leve, samtidig som vi alle er sårbare og dødelege.<sup>39</sup>

(iii) Det er eit behov for ”modernisering av medvitnet”, og dette gjeld alle, religiøse av ulikt slag så vel som ikkje-religiøse av ulikt slag.

### **Modernisering av medvitnet**

I samsvar med Habermas forstår eg fordringa om ei ”modernisering av medvitnet” på følgjande måte:<sup>40</sup>

1) Vi må anerkjenne *vitskapleg kunnskap*, og dét på ein kritisk måte i samsvar med at vitskap er *organisert skeptisisme*, og vi må tileigne oss ei *diskursive og refleksiv holdning*, slik at vi er opne for å respektere og anerkjenne dei andre og søkje dei betre argument.

2) Ein må ta innover seg at eins eiga tru er *éi mellom mange*, og at ein ikkje i vitskapleg forstand kan vite at ein sjølv har rett.<sup>41</sup> Vi må tileigne oss ein *refleksiv identitet*.

3) Vi må erkjenne at *gyldige grunnar*, ved lovgjeving og dom, prinsipielt må vere *forståelege for alle*, uavhengig av tru og livssyn. Utslagsgjevande politiske grunnar må i denne forstand vere religions- og livssynsnøytrale. Dermed må vi godta eit institusjonelt skilje mellom religion og rettsvesen.

Det tredje punktet kan lesast slik at alle slags synspunkt kan framleggjast til offentleg drøfting, men dette skal så slusast inn i det politiske system, for å ende opp med rettslege vedtak som er bindande for alle borgarane, og dermed er det påkravd at dei avgjerande grunnane er forståelege for alle.<sup>42</sup>

Det første punktet inneber eit samspel mellom vitenskapskritikk og religions/livssynskritikk. Det er viktig å få med seg at det også er tale om ein sjølvkritisk vitenskapskritikk, som skil seg både frå scientistisk dogmatikk og postmodernistisk relativisme.

Desse tre fordringane (punkt 1 til 3 ovanfor) må i praksis tilpassast til dei forhold som gjeld for den enkelte. Men det er avgjerande at leiarane har tileigna seg desse fordringane og har gjennomgått dei tilsvarande læringsprosessane, slik at kulturen kan pregast av ei slik modernisering.

Men ligg det ikkje likevel ein *asymmetri* i desse fordringane? Ja, for så vidt. Slike fordringar er langt lettare å takle for ein nordvest-europeisk protestant med solid utdanning enn for ein analfabet og animist frå Amazonas. Dei vil også vere lettare å takle for ein universitetsutdanna muslim i Karachi enn for ei muslimsk bondekone i øvre Pakistan. Slike skilnader finst, og dei må ein ta omsyn til med tanke på korleis desse fordringane bør presenterast for ulike personar og miljø.

Når dette er sagt, kan det vere grunn til å minne om at dei tre fordringane er ”gammalt nytt” i norsk samanheng. Det same kan seiast om teologiske og filosofiske diskusjonar om kristendommen som skriftbasert, monoteistisk religion, med krav på sanning, og med ein skapargud som gjev lover, dømmer og straffar. Men desse poenga inneber spesielle utfordringar for alle dei tre monoteistiske religionane - så vel jødedom som kristendom og islam.<sup>43</sup>

(i) Alle monoteistiske religionar, med éin Gud som har skapt alle ting, menneska inklusive, som er lovgjevar og samtidig dømmer og straffar (eventuelt til evig pine), alle slike religionar må teologisk gje eit svar på *det vondes problem*.<sup>44</sup> Når Gud blir sagt å vere god og allmechtig, blir problemet skjerpa. Det same skjer når Gud framstår som særleg streng og dømmande. Frå Jobs bok over dei store teologane (som Augustin og Thomas) og fram i moderne tid (m.a. med Leibniz og vår eigen Ludvig Holberg), ja fram til helvetsstriden mellom Hallesby og Schjelderup, kan vi følgje denne debatten om det vondes problem. Sjølv sagt er dette i utgangspunktet ein diskusjon for eit fåtal; men det gjer stor skilnad for alle religiøse personar

om dei religiøse og kulturelle leiarane i eit samfunn har gjennomgått slike læringsprosessar eller ikkje.

(ii) Alle skriftbaserte religionar må kunne forhalde seg til spørsmålet om *skrifttolking*, både filologisk og historisk. Dette var nettopp oppgåva for teologien som fag, i ein spenningsfylt kontrast til forkynninga hjå prestar og lekfolk.<sup>45</sup> Og igjen er det slik at det gjer stor skilnad for alle religiøse personar om dei religiøse og kulturelle leiarane i eit samfunn har gjennomgått slike læringsprosessar eller ikkje.

(iii) Endeleg er det slik at alle religionar som gjer krav på å seie noko sant om noko som er rett eller urett, må forhalde seg til det dei ulike vitskapane har å seie om dei ting som også religionen seier noko om. Dessutan må slike religionar forhalde seg til *den vitskaplege arbeidsmåten* som ein (ideelt sett) argumentativ og sjølvkritisk prosess. Her har vi bak oss ein lang og spenningsfylt diskusjon mellom teologar og andre fagfolk, opp gjennom historia. Og igjen er det slik at det gjer stor skilnad for alle religiøse personar om dei religiøse og kulturelle leiarane i eit samfunn har gjennomgått slike læringsprosessar eller ikkje.

Modernisering av medvitet inneber såleis både sjølvkritisk vitskapskritikk og religions- og livssynskritikk, og det er samtidig slik at ein i begge tilfelle må skilje mellom gode og dårlege argument, god og dårleg kritikk. Mykje av det som går under namnet kritikk, lever ikkje opp til dette kvalitetskravet.

### **Behovet for religionskritikk**

Men det er ikkje alle religiøse miljø som har gjennomgått slike læringsprosessar (som dei vi har nemnt under punkta i, ii og iii). Dét er nettopp problemet med uopplyste fundamentalismen og med ulike former for viltveksande religiøst svermeri, det tradisjonelle så vel som det av nyare dato, anten det er i USA, i Israel eller i Iran og Saudi-Arabia. Derfor er ikkje moderniseringa av medvitet eit avslutta prosjekt,<sup>46</sup> men ei aktuell og påtrengande oppgåve.<sup>47</sup>

Vi er bedne om å kommentere andre bidrag i denne boka. Derfor skal eg her kommentere bidraget til Anne Sofie Roald.<sup>48</sup> Og då er det slik at når ein filosof kommenterer, er det særleg dei kritiske punkta ein tar opp til drøfting, og slik er det også her:

Anne Sofie Roald legg vekt på oppkomsten av ei tolkande innstilling til Koranen, som avgjerande innslag i ei utvikling mot ei ”modernisering av medvitet”.<sup>49</sup> Men det avgjerande poenget er dette: Det er sjølvsagt viktig med ei utvikling frå å oppfatte ”kunnskap” som noko som ”berre er slik”, som sjølvtolkande sentensar i ei bok, til å oppfatte at skrift ikkje tolkar seg sjølv, men må tolkast. Det er også viktig at ein vidare erkjenner at det finst ulike tolkingar, også når ein utan vidare går ut frå at eins eiga tolking er den rette og at dei andre har feilaktige tolkingar. Men så er det avgjerande steget at ein også erkjenner at det ikkje berre er slik at det faktisk finst ulike tolkingar, men at det også er slik at dei andre kan ha gode grunnar for å gå inn for andre tolkingar enn det ein sjølv gjer. Det er dette som er det avgjerande steget, inn i ”modernisering av medvitet”, for då innser ein det t.d. John Stuart Mill framhevar (i *On Liberty*):<sup>50</sup>

Det er stor forskjell på å anse en oppfatning for å være sann når den ikke er blitt motbevist tiltross for at enhver har full anledning til å gjøre det, og å anse den for sann – for å hindre at den kan bli motbevist! Fullkommen frihet til motsigelser og motbevis er selve den forutsetning som rettferdiggjør at vi kan anse våre meninger for så sanne at vi kan benytte dem som rettesnor for våre handlinger. På intet annet grunnlag kan en skapning med menneskelige forutsetninger ha en fornuftsmessig visshet om selv å ha rett.

Dette inneber ei sjølvkritisk og refleksiv holdning til eigne oppfatningar, på bakgrunn av kritisk utprøving i open meiningsutveksling med andre. Dette er ei erkjenning av vitskapleg verksemd som ”organisert skeptisisme” (Robert Merton) grunna på sjølvkritisk og diskursiv rasjonalitet, og moderne samfunn (slik eg bruker ordet) er nettopp samfunn som på vesentleg vis er prega av slike holdningar og slike oppfatningar av rasjonalitet, både i vitskapleg forskning (av ulike slag) og i den offentlege sfære der personar som i rimeleg grad er autonome, prøver ut sine standpunkt og meiningar i open og opplyst diskusjon. Dette er sjølvsagt eit ideal og ikkje alltid slik det faktisk er, men det er eit ideal som er avgjerande for ei modernisering av medvitet.

Anne Sofie Roald viser til innverknaden frå bruken av internett og frå kommersialiserte media som ikkje lenger er under statleg (og teokratisk) kontroll. Og det er sikkert viktig som første steg i retning av ei slik modernisering. Men kommersialiserte massemedia er tvitydige fora dersom målet er oppøving i sjølvkritisk diskursiv rasjonalitet – dei kan sikkert bidra konstruktivt, t.d. ved diskusjonsprogram, men slike media bidrar også med mangt anna, for å seie det slik. Også bruk av IT kan sikkert vere viktig, slik Anne Sofie Roald framhevar, men det å sjekke ting på nettet, er i utgangspunktet ei monologisk verksemd og ikkje diskursive læringsprosessar saman med andre.<sup>51</sup>



I forlenging av desse poenga (som er relaterte til rasjonalitet og erkjenning) har vi eit tilhøyrande behov for institusjonell differensiering, t.d. mellom religion og rett, og mellom det private og det offentlege. Anne Sofie Roald viser her til vekkingsrørslene i Norden og antydgar ein parallell med prosessar som er på gang i muslimske miljø. Dette er visseleg kompliserte og omfattande spørsmål, og her krevst det kompetanse frå mange fag på mange område, men eg vil likevel peike på eit par forhold som eg held for å vere viktige i denne samanhengen: Dei nordiske vekkingsrørslene var også folkerørsler (slik som i haugianismen i Noreg, på overgangen mellom 1700- og 1800-talet), som retta seg mot det politiske klassehegemoniet til presteskapat og som dermed vart ei demokratisk kraft i retning av eit meir egalitært samfunn. (Typisk nordiske termar som folkedanning og folkeopplysning inngår her.) Med andre ord, å omtale dette som ei individualisering (mot ein kyrkeleg kollektivism) er ikkje presis nok. I lys av dette sterke innslaget av demokratiske og egalitære læringsprosessar innanfor dei nordiske folkerørslene ser eg heller ikkje klart kva parallellen skulle vere til det som er på gang innanfor den islamske tradisjonen. Eg ser heller ikkje klart kva det kan vere når Anne Sofie Roald viser til "det pietistiske sinnelaget med vekt på personlig religiøsitet og inderlighet". For i neste setning framhevar ho at "inderligheten i den islamistiske bevegelsen", i motsetning til nordiske rørslar (med *indre* "inderlighet", for å seie det slik), låg på "et ytre plan", med fokus på rituelle handlingar, bestemte former for mat (t.d. halal-kjøtt) og bestemte klesplagg (t.d. sjal). Men det betyr at "inderligheten i den islamistiske bevegelsen" ikkje primært er "inderleg", men på vesentleg vis "ytre", og dermed synleg for andre, noko som på den eine sida opnar for sosial kontroll av enkeltpersonane og som på den andre sida opnar for ei markering i det offentlege rom av eit skilje mellom "vi" og "dei andre". Dette siste poenget er i sosiologisk forstand nettopp problemet med desse ytre markørane: Dei markerer inngrupper og utgrupper og er i så måte problematiske med tanke på integrasjon og dermed for sosialt samhald på tvers av trusretningar.

Det vi no har sagt, er truleg tilstrekkeleg til å klargjere påstanden om at dei prosessane som Anne Sofie Roald påviser, og som er viktige for ei fornying av islam, dvs. viktige for "å komme i gang" (for å seie det slik), ikkje er det same som ei fullgod modernisering av medvitet (slik eg bruker uttrykket).

Men er det ikkje nok til å underbygge påstanden om at det er grunnlag for optimisme? Ting er på gang, ut frå omgang med teknologi, ut frå møte med vestlege samfunn og ut frå møte med andre muslimar med andre oppfatningar og skikkar, og er ikkje dét grunnlag godt nok for ein framtidsoptimisme?<sup>52</sup> Når eg framhevar behovet for aktiv og sjølvkritisk kritikk av både rasjonalitet og religion, er det ikkje ut frå ein pessimisme, men ut frå det syn at ikkje alt

gjer seg sjølv berre vi har moderne teknologi og sosial omgang med andre grupper. Og då er det viktig å minne om at Anne Sofie Roald uttrykkeleg framhevar at ho ”i stor grad er enig” i mitt syn på at ”religionskritikk er nødvendig for å modernisere ’bevisstheten’”.

Så kva skulle usemja bestå i? Er det berre tale om to ulike faglege perspektiv, eit religionsvitskapleg og eit filosofisk? Sikkert det også. Men i tillegg kan det vere tale om ulike oppfatningar om kor viktig, eller mindre viktig, behovet er for ei modernisering av medvitet (for å halde oss til denne terminologien).

Her vil eg avgrense meg til å vise til eit land som av mange går for å vere tvers igjennom ”moderne”, nemleg USA. No skal ein vere varsam med generelle påstandar om eit mangfaldig land som dette. Men når det er sagt: Ser vi på USA, må vi vel seie at dei prosessane Anne Sofie Roald nemner, er godt i gang, både i forhold til moderne teknologi og ved sosiale møte mellom ulike oppfatningar og grupperingar. Men samtidig er USA prega av ei underleg modernisering, der naturvitskap og teknologi står sentralt, og der folk på det sosial plan forhold seg til ulike oppfatningar og livsformer, men der den kritiske og sjølvkritiske tradisjonen frå opplysningstida (stikkord, Voltaire) står relativt svakt hos store grupper i folket. Eg seier ikkje at desse innslaga ikkje er der, tvert om står dei sterkt i bestemte intellektuelle miljø, men alt i alt står dei likevel svakt hos store grupper og i den allmenne offentlegheit. Og det er vanskeleg å sjå det annleis enn at dette er ein avgjerande faktor i det forhold at USA t.d. fører ein vitlaus politikk overfor Israel og dermed overfor palestinarane.<sup>53</sup> I så måte har vi her den fatale konstallasjonen av moderne våpen og førmoderne holdningar.

Derfor kjøper eg ikkje hypotesen om at dei naturlege prosessane, på det sosiale plan og i forhold til naturvitskap og teknologi, er tilstrekkelege for å få den grad av ”modernisering av medvitet” som vi sårt treng i ei tid med store motsetningar og store destruksjonspotensial. Nettopp derfor meiner eg at aktiv religionskritikk (og rasjonalitetskritikk) er påkravd.

Dette var merknadene mine til Anne Sofie Roalds artikkel, og dermed går eg tilbake til spørsmålstillinga om moglege grep, i den situasjonen vi står oppe i:

I dagens situasjon kan det hende dei som ikkje er ”moderniserte”, men som framstår som ”faste i trua” og som gjerne markerer dette på synleg vis, tilsynelatande kan oppvise størst sosial og politisk styrke: ein bydande og streng gud, ei skriftruu lesing utan rom for tvil, ei forkynning som ikkje er prega av kritisk sjølvrefleksjon og ”organisert skeptisisme”. Her kan vi møte politisk styrke og intellektuell veikskap.

For moderne religiøse personar kan det derfor oppstå ein fascinasjon og ei freisting, med tanke på den sosiale og politiske mobiliseringskrafta i uhemma fundamentalistisk tru og

praksis: Det er freistande å setje parentes omkring ”det vonde og leie”, omkring dei seriøse teologiske spørsmåla og fordringane om ei modernisering av medvitet, og i staden bli ”praktisk” og fraternisere med fundamentalistane.

Men dersom ein slik gjev den intellektuelle moderniseringa på båten, står ein i fare for å kaste vrak på nettopp det som gjer ein sterk og robust i eit moderne samfunn: Ein offensiv og framtidsretta strategi går ut på å leggje religionskritikken fram for fundamentalistane og svermarane, anten dei er jødiske, kristne eller muslimske – og kritikk då i Kants forstand,<sup>54</sup> der kritikk ikkje tyder negative avvising, men lutrande tileigning.

På grunn av befolkningsutviklinga er det hos oss særleg viktig å hjelpe fram ei slik form for religionskritikk overfor fundamentalistiske trekk ved islam – samtidig som det av politiske grunnar også er viktig å gjere det same overfor fundamentalistiske trekk i kristendom og jødedom.

Det kan for det første skje ved at desse problema blir drøfta offentleg på ein nøktern og forsvarleg måte.<sup>55</sup> Det er då viktig å få med seg at *diskusjon* er noko anna enn *dialog*, slik vi her bruker termane: Ein diskusjon er innretta mot dei betre argument, der deltakarane anerkjenner kvarandre som autonome personar nettopp ved å gå kritisk inn på det som blir sagt; i ein dialog, derimot, er ikkje deltakarane på same måte forplikta på gyldigheitsspørsmål.<sup>56</sup>

Men det finst også ein del institusjonelle tiltak som kan gjennomførast, til beste for alle partar. Det gjeld t.d. pedagogisk tilrettelagde opplegg for modernisering av det religiøse (og ikkje-religiøse) medvitet i undervisningsopplegget i skuleverket, ikkje minst i religionslivssyns- og etikkfaget. Religionskritikk i nemnde tyding bør her få ein sentral plass. Tilsvarande bør lærarutdanninga ta høgdom for slik opplæring.<sup>57</sup> Dette vil vere eit fredsbevarande tiltak. Derfor er det eit offentleg ansvar.

Utan slike tiltak vil vi leve vidare med ei ulmande spenning mellom religion og modernitet, i ei tett befolka, globalisert verd full av moderne våpen og andre destruksjonsmiddel, ei spenning som kan festne seg i sosiokulturelle parallellsamfunn med betydeleg konfliktpotensial som vil kunne slå ut i destruktive handlingar. Ein underliggjande premiss frå mi side er at vi ikkje kan rekne med at dei modererande (kulturelt moderniserande) prosessane vil ”komme av seg sjølv” i samfunn som er teknologisk (og naturvitskapleg) moderne.<sup>58</sup>

Det moderne prosjekt, og det moderne samfunn slik vi kjenner det, ber ikkje i seg ein lovnad om lykke og gode dagar. Tvert om er moderniteten spenningsfull og prega av djuptgåande utfordringar, mellom anna av økologisk art. Men når vi først har eti av kunnskaps tre, er det ingen veg attende til paradisiske tilstandar. Derfor må vi gjere det beste ut av det. Og her har vi neppe andre vegar å gå enn den som er prega av ein sjølvkritisk modernitet, sensitiv for sårbare skapningar og ordningar, og open for stegvise forbetringar. Alt anna tykkjest mindre ønskjeleg og mindre realistisk på sikt.

Slik sett er moderne samfunn prega av ei grunnleggjande uro, som kulturelt og intellektuelt har form av ei filosofisk uro.<sup>59</sup> Men dette er likevel ei uro med ei innbygd ro, for det finst ein veg mellom forsteina fundamentalisme og relativistisk kontekstualisme.

Dette gjeld intellektuelt sett det grunnleggjande, slik det framstår for oss, sårbare og feilbarlege som vi er – men utan å stenge for undringa overfor det heile ..... det at livet lever og at verda stadig er der. Det er ikkje lite, berre det.

- <sup>1</sup> Som hjå Arnulf Øverland. Men hjå dei høgåndelege litteratane, som André Bjerke, var det like ille.
- <sup>2</sup> Islamistisk ekstremisme er typisk døme, frå Sayyid Qutb (1906-1966) til Osama bin Laden og al-Qaida, men det gjeld også for religiøs-politisk ekstremisme i Israel og i USA; jf t.d. Mearsheimer og Walt 2006.
- <sup>3</sup> Dette essayet kan bli lesi som ein kommentar til eit uklart punkt hjå Habermas i kapitlet "Religion in der Öffentlichkeit" i Habermas 2005.
- <sup>4</sup> Låner termen frå Habermas (jf Habermas 2005, s. 146).
- <sup>5</sup> Sidan det ofte ikkje er tale om ein "fornuftig" (*reasonable*) pluralisme, jf Rawls 1996 (utg. med ref. til diskusjonen med Habermas).
- <sup>6</sup> Hans Skjervheim kritiserte holdningar og oppfatningar ved å påpeike at dei var "sjølvrefererande inkonsistente". Så kan vi spørje: Dersom det er slik at det moderne samfunn krev ei "modernisering av medvitet" (Habermas), kan ein då som religiøs person unngå ei "religionskritisk" lutring av trua? Ut frå ei påpeiking av visse grunntrekk ved pluralistiske og vitskapsbaserte samfunn vil eg hevde til at slik religionskritikk, liksom livssynskritikk meir allment (medrekna vitskapskritikk), melder seg som ei normativ fordring i kulturelt moderne samfunn. Og då talar vi om *god* kritikk, filosofisk og sakleg sett (det er jo nok av "kritikk" som ikkje held mål).
- <sup>7</sup> Jf Skirbekk 2005, s. 171-183.
- <sup>8</sup> Sjå t.d. Habermas 2005, s. 115-116, om det han kallar "reddande omsetjing" (*rettende Übersetzung*). Jf også bidraget av Jan-Olav Henriksen i denne boka, der han drøftar religionen som potensiale for identitetsdanning.
- <sup>9</sup> T.d. ved den argumentative overvinninga av positivismen.
- <sup>10</sup> Som politisk faktum, t.d. på grunn av innvandring av muslimar til Vesteuropa.
- <sup>11</sup> Dette gjeld ikkje berre i møtet mellom religionar, men også i møtet mellom dei ulike religiøse og dei ulike ikkje-religiøse grunnoppfatningar om livet og verda.
- <sup>12</sup> Vi har fundamentalisme, men også nyreligiøst svermeri og religiøs "privatisering" i nykarismatiske rørsler.
- <sup>13</sup> I moderne samfunn med alskens fantasteri og *science fiction* i dei audiovisuelle media – der alt er mogleg, og mystisk, på same tid - med ein grensesprengande teknologi, og med vitskaplege teoriar som ofte går over eins forstand, kan det vere gode vilkår for moderne former for overtru og diffuse religiøse oppfatningar av det slaget som ikkje tåler open og opplyst kritikk.
- <sup>14</sup> Dei fleste vil vel meine at hinduisme og buddhisme er religionar. Men det finst dei som vil avgrense religionsomgrepet til teistiske eller også monoteistiske trusoppfatningar. Og kva med taoisme, eller konfutsianisme? Her finst det templar og ritual, livsreglar og livssyn, men er det religion? I Midtens Rike er oppfatningane delte, og det er dei også hjå andre. Og kva med soldyrkinga i mayakulturen i det gamle Mexico? Ved rituell menneskeofring skar "prestane" ut hjartet på dei utvalde, for å blidgjere solguden. Var det religion? Kanskje det. Men ein snill religion er det vel ikkje, slik vi ser det.
- <sup>15</sup> Jf termen "comprehensive doctrines" hjå John Rawls.
- <sup>16</sup> Men også av andre "comprehensive doctrines".
- <sup>17</sup> Både som eit sosial faktum og som ei erkjenning av at religionen (rett forstått) ikkje kan motbevisast sakleg grunnlag.
- <sup>18</sup> Når det gjeld politiske, økonomiske, sosiale og kulturelle forhold.
- <sup>19</sup> Her og i det påfølgjande, jf t.d. drøftingane i dei siste bøkene mine, *Den filosofiske uroa*, 2005, *Timely Thoughts*, 2007, og *Rasjonalitet og modernitet*, 2009.
- <sup>20</sup> Minner om referansane i føregåande note.
- <sup>21</sup> Jf t.d. det klassiske avsnittet hos John Stuart Mill (*On Liberty*, ch. II): "There is the greatest difference between presuming an opinion to be true because, with every opportunity for contesting it, it has not been refuted, and assuming its truth for the purpose of not permitting its refutation. Complete liberty of contradiction and disproving our opinion is the very condition which justifies us in assuming its truth for purposes of action; and on no other terms can a being with human faculties have any rational assurance of being right."
- <sup>22</sup> I tillegg til referansane ovanfor, jf også "Truth and Justification" i Skirbekk 2006, s. 67-106, og innleiinga i Skirbekk (red.) 2004.
- <sup>23</sup> Kort sagt, eg meiner å ha unngått grunnleggjande problem hos Apel på den eine sida og hos Habermas på den andre, t.d. ved å opne for diskursive meliorisme (med fokus på refleksiv argumentering her-og-no, ikkje på konsensus), jf referansane ovanfor. Eg er såleis usamd med den kritikken av ei universal pragmatisk grunngeving som Farid Abdel-Nour har presentert i artikkelen "Farewell to Justification. Habermas, human rights, and universalistic morality", sjå Abdel-Nour 2004, s. 73-96.
- <sup>24</sup> Eg meiner at denne eksempelorienterte arbeidsmåten, i samspel med den posisjonsorienterte arbeidsmåten, kan styrke refleksjonsfilosofien (som hos Apel og Habermas) mot skeptiske innvendingar frå språkfilosofisk hald. Samtidig meiner eg å ha vist at denne tenkjemåten også er fruktbar i mange kontekstar utover kjerneområdet for strikt sjølvrefleksjon. Jf referansane ovanfor, særleg *Rasjonalitet og modernitet* (Skirbekk 2009).
- <sup>25</sup> T.d. om mangfaldet innanfor det meningslause, det "absurde", og også om overgangane frå det meningslause til det empiriske feilaktige.
- <sup>26</sup> "Allmenngyldig" for alle "personar" (dvs. individ med ein viss grad av mental helse og modning); og "allment forpliktande" fordi personar ikkje kan forlate desse normene når dei diskuterer seriøst. Men kva med modne og mentalt sunne personar som levde (lever?) i førmoderne samfunn? Også dei, så sant dei er *homo sapiens*, må kunne innførast i diskursive praksisar. Men artshistorisk sett er sjølv sagt diskursive praksisar noko som etter kvart har oppstått, og ikkje noko som alltid var der.

- <sup>27</sup> I forhold til Apel og Habermas.
- <sup>28</sup> Liksom hos Albrecht Wellmer, jf Wellmer 2004. Sjå også antologien *Striden om sanningen*, Skirbekk (red.) 2004.
- <sup>29</sup> Jf Wittgenstein og Polanyi, og Heidegger.
- <sup>30</sup> Dermed er vi over i spørsmålet om ”nyskildring” (*redescription*, Rorty) og fornyande ”verdsopning” (*Welterschließung*, Heidegger), og korleis dette skal kunne innhentast i ein kritisk diskusjon.
- <sup>31</sup> Derfor er det t.d. moralsk viktig dersom folk begår det instrumentelle mistaket, som i utgangspunktet er eit intellektuelt mistak, det vil seie, eit uttrykk for omgrepsblindskap eller omgrepsfattigdom – ei av dei meir fatale formene for fattigdom.
- <sup>32</sup> Som hos Apel og Habermas.
- <sup>33</sup> For denne diskusjonen, jf t.d. Skirbekk 2009, s. 138-163.
- <sup>34</sup> Jf Merton 1968. (Men i praksis ter det seg jo annleis.)
- <sup>35</sup> Dessutan er det grunn til å rekne med at ikkje alle omgrep kan bytast og endrast, dvs. at *ikkje alt* kan ”nyskildrast”: Det gjeld grunntrekk ved handlingsboren innsikt knytte til vår bio-kroppslige eksistens, og det gjeld grunntrekk ved refleksiv innsikt om ufråkommelege føresetnader ved diskursive talehandlingar, jf diskusjonane i *Den filosofiske uroa og Rasjonalitet og modernitet*.
- <sup>36</sup> Jf ”Alternative processes of modernization” i Skirbekk 2006.
- <sup>37</sup> Det er ei arbeidsdeling mellom filosofar og vitskapsfolk, så vel som mellom filosofar og politikarar.
- <sup>38</sup> Men dei som trur at dei vil kunne ta over det heile (eller i det minste visse regionar), kan ikkje ventast å handle ut frå denne premissen.
- <sup>39</sup> Jf t.d. Thomas Hobbes. Men dei som stiller (det dei ser som) guds ord, eller den rette lære, over våre ynkvordige jordiske liv, kan ikkje ventast å handle ut frå denne premissen.
- <sup>40</sup> Men utan å avgrense det til det religiøse medvitet. Jf Habermas 2005, s. 143 ff. (146).
- <sup>41</sup> Jf punktet ovanfor.
- <sup>42</sup> Jf avisdiskusjonane om religionen i det offentlege rom, t.d. i samband med den prisløna kronikken ”Den sekulære ekstremismen” av Mohammad Usman Rana i *Aftenposten* 25. febr. 2008.
- <sup>43</sup> Dvs. for alle dei tre ”vestlege” monoteistiske religionane, slik det ter seg frå Midtens Rike.
- <sup>44</sup> Jf diskusjonane om det vondes problem i ungdomsskriftet, *Nihilisme?* (1958). Men Kristus var sårbar og døyr på krossen. Korleis skal det oppfattast i denne samanhengen? At guddommen sjølv er lidande? Dei tre kristne høgtidene – jul, påske og pinse – signaliserer at den inkarnerte Gud er sårbar. Kan dette tolkast på ein måte som er relevant for det vondes problem, og som gjer dette problemet mindre akutt?
- <sup>45</sup> Med reformasjonen og motsetningane mellom ulike protestantiske retningar, og med framveksten av dei ulike folkelege rørslene (slik som haugianismen) vart spørsmålet om den rette tolkinga av dei heilage skriftene ei viktig verksemd. Frå Spinoza og gjennom opplysningstida er kravet om ei fagleg ansvarleg filologisk og historisk tolking blitt universelt.
- <sup>46</sup> Habermas talar ein stad om dette som eit utdatert problem, som *eine Schlacht von gestern*; Habermas 2005, s. 218.
- <sup>47</sup> Jf bidraget frå Jan-Olav Henriksen i denne boka, der det blir vist til teologiske grunnar for sakleg religionskritikk.
- <sup>48</sup> ”Religiøse og kulturelle endringer i muslimers kulturmøte”.
- <sup>49</sup> Aller først ein historisk merknad: den historisk-kritiske bibeltolkinga kom ikkje på 17- og 1800-talet, som Roald nemner, men allereie i forlenging av reformasjonen, særleg på 1600-talet med t.d. Spinoza; og tekstkritisk tolking vart utvikla og differensiert vidare, for eksempel innanfor teologi, rettsvitskap og åndsvitskap (frå litteraturvitskap til historieforskning), opp til vår tid.
- <sup>50</sup> Omsetjing ved I.A. Hønningstad, *Om friheten*. Sitert i original i ein note ovanfor.
- <sup>51</sup> Kanskje ei privatisering, kanskje New Age, men utan diskursiv praksis er det neppe truleg at dette vil føre til den type modernisering av medvitet som vi her har i tankane.
- <sup>52</sup> No er eg ikkje så glad i termar som optimisme og pessimisme; slike termar blir gjerne både for grovskorne og for observatørorienterte – som aktørar i verda er det primært tale om å ”stå på” og ikkje låse seg på førehand, som om ”løpet er kjørt” og vi kan vurdere det heile frå utsida.
- <sup>53</sup> Jf t.d. Mearsheimer og Walt 2006.
- <sup>54</sup> Slik som i uttrykket ”kritikk av den praktiske fornuft”.
- <sup>55</sup> Jf t.d. innlegg i *Dag og Tid* og i *Klassekampen* sommaren 2006; sjå heimesida mi: [folk.uib.no/People/hsvgs](http://folk.uib.no/People/hsvgs)
- <sup>56</sup> I norske media kan ein få inntrykk av at det er eit uttømmmande skilje mellom *dialog* og *konfrontasjon*: Anten går ein inn for (forsonande) dialog, eller så går ein inn for (konfliktskapande) konfrontasjon. Men dermed får ein ikkje med seg at *diskusjon*, slik vi her bruker termen, skil seg både frå slik dialog og slik konfrontasjon.
- <sup>57</sup> Det gjeld for alle som underviser i religiøse spørsmål med offentleg støtte av noko slag, også muslimske lærarar i ulike institusjonar.
- <sup>58</sup> I lys av erfaringane frå USA, med moderne teknologi og førkritisk religiøsitet side om side, kan eg ikkje dele det synet at det (t.d. i muslimske samfunn, som tar moderne teknologi i bruk) vil vere ein naturleg (indre) prosess i retning av kulturell modernitet og diskursiv rasjonalitet. I så måte meiner eg at situasjonen krev aktiv religionskritikk (av det slaget eg har nemnt ovanfor). Derfor er eg skeptisk til den tru på dei umiddelbare sosiale prosessane som Anne Sofie Roald målber i Roald 2008, s. 84-107; jf også bidraget frå Roald i denne boka. (Som kritikk av det syn at forholdet mellom islam og naturvitskap er relativt uproblematisk, jf t.d. Taner 2007.)
- <sup>59</sup> Jf Skirbekk 2005.

## *Litteraturliste*

- Abdel-Nour, Farid (2004): "Farewell to justification. Habermas, human rights, and universalist morality". *Philosophy & Social Criticism* 30, 1, side 73-96.
- Apel, Karl-Otto (1980): *Towards a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Habermas, Jürgen (1990): *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1962): *Being and Time*. N.Y.: Harper and Row.
- Mearsheimer, John and Stephen Walt (2006): *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. London/N.Y.: Allan Lane/Farrar, Straus and Giroux.
- Merton, Robert (1968): *Social Theory and Social Structure*. N.Y.: The Free Press.
- Polanyi, Michael (1958): *Personal Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rawls, John (1996): *Political Liberalism*. N.Y.: Columbia University Press.
- Regh, William og James Bohman (red.) (2001): *Pluralism and the Pragmatic Turn*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Roald, Anne Sofie (2008): "From Theocracy to Democracy? Toward Secularisation and Individualisation in the Policy of the Muslim Brotherhood in Jordan". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 8, 8/7, side 84-107.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skirbekk, Gunnar (1958): *Nihilisme?* Oslo: Tanum. Engelsk omsetjing (1972): *Nihilism?* (andre utg. 1998) Bergen: SVT Press.
- Skirbekk, Gunnar (2005): *Den filosofiske uroa*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skirbekk, Gunnar (2006): *Religion, Modernity, and Rationality*. Bergen: SVT Press.
- Skirbekk, Gunnar (2007): *Timely Thoughts*. Lanham: University Press of America.
- Skirbekk, Gunnar (2009): *Rasjonalitet og modernitet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skirbekk, Gunnar (red) (2004): *Striden om sanningen*. Göteborg: Daidalos.
- Skjervheim, Hans (1996): *Selected Essays*. Bergen: Filosofisk institutt.
- Taner, Edis (2007): *An Illusion of Harmony. Science and Religion in Islam*. Amherst N.Y.: Prometheus Books.
- Wellmer, Allbrecht (2004): *Sprachphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1977): *On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- Yu, Zhenhua (2006): *On the Tacit Dimension of Human Knowledge*. Bergen: Universitetet i Bergen, Humanistiske fakultet.