

# Den gömda och glömda ontologin

## Grundmönsterteori och *ratio* i Anders Jeffners filosofiska teologi

MATTIAS MARTINSON

De teologiska ansatser vilka man idag skulle kunna sammanfatta under termen «den nyupsaliensiska teologin»,<sup>1</sup> och som framförallt är utarbetade och företrädna av Anders Jeffner, kan sägas börja i en fundamentalteologi — eller om man så vill, filosofisk teologi — som i sin tur är mycket nära knuten till kunskapsteoretisk, vetenskapsteoretisk och därför också formallogisk problematik.<sup>2</sup> Jeffners filosofiska teologi kan uppfattas som en «teologiförberedande» kritisk teori (kritisk i Kants bemärkelse) om gränserna för det kunskaps- och sanningsbegrepp som har etablerats genom den västerländska vetenskapstraditionen.<sup>3</sup>

I föreliggande artikel utgår jag från en sådan karakteristik. Jag vill genom den direkta allusionen till Kants kunskapskritik dra upp en *epistemologisk* gränslinje som sedan kan överskridas genom reflektion över de *ontologiska* moment

<sup>1</sup> Begreppet «ny-upsaliensisk» speglar ett försök att, å ena sidan, erkänna en kontinuitet mellan den gamla upsaliensiska erfarenhetsteologin (särskilt representerad av Söderblom och Bohlin) och den erfarenhetsteologi i Uppsala som antog utmaningen från Hedenius och gjorde kritiken till ett väsentligt moment i själva det teologiska arbetet (Jeffner, Holte, Hemberg etc.) och, å andra sidan, visa att det finns ett specifikt och nytt drag i den teologi som växte fram bland unga teologer i Uppsala under 60 och 70-talet och som fått starkast genomslag i bildningen av det forskningsområde som kallas Tros- och livsåskådningsvetenskap. Se Anders Jeffner: «Kanske inte vad författaren ville», ss. 189–196 i *De lärda bibliotek. Tretio uppsalaprofessorer om betydelsefulla böcker*. (Atlantis: Stockholm 1993), s. 196. Jfr. också kommentarerna om Jeffners koppling till Erlangenskolans och Bohlin orden i Bengt Hägglund: «Erfarenheten som kriterium i dogmatiken», *Svensk teologisk kvartalskrift* (58:1982, ss. 64–69), s. 64.

som tränger sig på vid närmare betraktande av förnuftsbegreppet i Jeffners filosofiska teologi.

Jag vill driva och om än kortfattat försöka försvara tesen att *man med viss framgång kan tolka Jeffners filosofiska ansatser som relaterade, inte främst till ett epistemologiskt schema men till en ontologisk-rationalistisk kontext där det — av Kant till historien förvisade — ontologiska gudsbeviset får förnyad aktualitet på ett sätt som Jeffners egna framställningar inte närmare beaktar*.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Se t.ex. karakteristiken av religionsfilosofi i Anders Jeffner: *Filosofisk religionsdebatt* (SkeabVerbum: Stockholm 1967), ss. 10–18; 68–69 och Hampus Lyttkens: «Den filosofiska kristendomskritiken», ss. 204–236 i Jarl Hemberg & Anders Jeffner (red.) *Att välja ståndpunkt. Orienterande essäer om livsåskådning, religion och etik* (Diakonistyrelsens bokförlag: Stockholm 1965). Ingemar Hedenius utmaning mot den akademiska teologin i slutet av fyrtioåret är en välkänd komponent som bör tas i beaktande i beskrivningen av den nya uppsalateologin. Kritiken utgick från tre postulat som angav en kunskapsteoretisk och logisk-empiristisk grundton. Se vidare Ingemar Hedenius: *Tro och vetande* (Bonniers: Stockholm 1949), ss. 64–78. Se också de självbiografiska passagera i Anders Jeffner: «Kanske inte vad författaren menade», särskilt ss. 192–193.

<sup>3</sup> Med detta vill jag också ha sagt att man inte gör rättvisa åt t.ex. Jeffners teori genom att säga att den är ett osjälvständig eftergift till Hedenius. Den skall snarare förstås som ett brett anlagt försök till att skapa förutsättningar för ett fruktbart *teologiskt* tänkande efter Hedenius i många stycken relevanta kritik. Se åter Jeffner: «Kanske inte vad författaren ville», ss. 190f.

<sup>4</sup> Här bör observeras att när jag säger «framställningar» är det epistemologiska angreppssättet jag åsyftar (jfr not 1). Att Jeffner berör vad jag skall kalla ontologisk problematik inom dessa ramar är min poäng i artikeln.

Både ansatsen och mina resonemang kring denna tes bör betraktas som en inledning till vidare studium av Jeffners texter. Jag gör alltså inga anspråk på fullständighet utan tar mig friheten att sporadiskt aktualisera vissa relevanta texter och peka ut den riktning i vilken jag tror man kan förnya diskussionen kring uppsalateologin.<sup>5</sup> Fokus kommer att vara resonemangen kring kunskap och rationalitet i den välkända boken *Vägar till teologi*.

## Teologi i kunskapens sammanhang

I *Vägar till teologi* utarbetar Jeffner vad man skulle kunna kalla ett övergripande resonemang om *vidgning av det etablerade vetenskapliga kunskapsbegreppet*.<sup>6</sup> Denna vidgning har relevans för teologin eftersom den syftar till att ge *kognitiv status* åt en större mängd satsar än vad den empiriska vetenskapen normalt gör. Man kan säga att Jeffner, om han lyckas med sin föresats, öppnar för en vetenskaplig eller vetenskapsliknande teologisk diskussion, där teologin principiellt sett spelar på samma «planhalva» som andra discipliner. Teologin *integreras* i den vetenskapliga diskursen; teologins rationalitetskriterier tänks vara av *samma art* som de av de empiriskt arbetande disciplinerna aktualiserade kriterierna.<sup>7</sup>

Även om denna «integrationsteori» ibland felaktigt har tolkats som anti-teologisk reduktionism och «undfallenhet för förnuftet» ligger en av dess bestående förtjänster just i det att den

definierar och uppvärderar den akademiska teologin till en allmängiltig diskurs, underställd samma principiella krav som andra discipliner vad gäller klarhet, öppenhet och motsägelsefrihet.<sup>8</sup> Av detta följer inte — som vissa kritiker hävdar — att frågan om teologins möjligheter inom den akademiska diskursen är avvisade på förhand eller att teologiska spörsmål måste reduceras till den givna akademiska rationaliteten; Jeffner förespråkar inte assimilation.<sup>9</sup> Integrerad teologi kan snarast förstås som en återupprättad teologi, «frälst» från sin tidigare mycket problematiska belägenhet: *antingen* notoriskt ogrundad dogmatik *eller* avvisad intellektuell möjlighet.

I linje med detta måste man också påpeka att integrationsprincipen och dess följder för rationalitetsfrågan inte bara utmanar teologin utan lika hög grad den vetenskapliga traditionen. Teologins anspråk hos Jeffner kan sägas relatera till den allmänna filosofiska kunskapsteorin och vetenskapsteorin på ett sådant sätt att integrationen blir en *ömsesidig utmaning* för teologisk och akademisk självförståelse.

Denna dubbla omständighet formuleras tydligt i *Vägar till teologi*. Jeffner för fram det epistemologiska antagandet att det vetenskapliga kunskapsbegreppet kan *vidgas* så att andra typer av satsar än de empiriska ges en kognitiv status. Han hävdar att teologin inte kan fortsätta att göra teoretiskt helt ogrundade påståenden men förutsätter samtidigt att rationalitetskriterierna för teoretiskt grundade påståenden måste omstruktureras i en bestämd riktning för att möj-

<sup>8</sup> Ang. kritik. Se t.ex. Ragnar Bring: *Gud och människa. Ett alternativ och en kritisk kommentar till det i Uppsala utgivna arbetet «Människan och gud. En kristen teologi»* (Norma: Borås 1987); Gustaf Wingren: *Tolken som tiger: vad teologin är och vad den borde vara* (Gummesson: Stockholm 1981).

<sup>9</sup> Gjorde han det vore det omöjligt att förklara varför han anser det vara av värde att resonera kring särskilda teologiska uppgifter utanför den strikta akademiska kontexten. Se t.ex. *Vägar till teologi*, ss. 89–90. Jarl Hemberg, Ragnar Holte, Anders Jeffner: *Människan och Gud. En kristen teologi* (Liber: Lund 1982). Jfr. också Anders Jeffner: *Kriterien kristlicher Glaubenslehre. Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich* (Almquist & Wiksell: Stockholm 1976), särskilt slutavsnittet.

<sup>5</sup> Inom ramen för denna artikel kommer jag inte främst argumentera *mot* Jeffner utan *med* honom för att peka ut några linjer utefter vilka man kan tolka hans filosofiska teologi. Den kritiska uppgiften att värdera och kritisera Jeffners teorier *efter* en sådan tolkning är nödvändig men ligger utanför denna artikels ramar.

<sup>6</sup> Anders Jeffner: *Vägar till teologi* (Verbum: Stockholm [1981] 1988), ss. 48ff.

<sup>7</sup> Jag kommer inte att gå in på den olika uttrycken för skillnad mellan integrerad teologi och vetenskap som med lite olika betoning förekommer i Jeffners texter. Vetenskap och teologi sammanfaller dock aldrig helt i integrationsteorin, se t.ex. Anders Jeffner: *Six Cartesian Meditations* (Kok Pharos: Kampen 1993), ss. 27–28.

liggöra förfinad teologiska reflektion inom ramarna för den mer eller mindre allmänmänniska vardagsrationaliteten.<sup>10</sup>

Jeffner talar om vardagsrationaliteten i termer av intellektuella «grundregler». Grundreglerna är regler för vad vi normalt räknar som giltig kunskap. Dessa regler säger vad vi får uppfatta som kunskap, till exempel: «betrakta de slutsatser du kan dra genom synintryck i vaket normaltillstånd som kunskap om den materiella verkligheten». Sådana grundregler hjälper till att skapa ordning i upplevelsevärlden.

I sak går Jeffners konstruktiva rationalitetsdiskussion ut på att *utöka antalet möjliga grundregel för hur man skapar ordning i upplevelsevärlden*. Resonemanget avser att ge riktlinjer för hur man skall välja och lägga till nya grundregler på ett sådant sätt att vissa kunskapsmässigt relevanta men icke-empiriska (och därför epistemologiskt sett mer problematiska) erfarenheter kan struktureras kognitivt och skiljas från andra kunskapsmässigt irrelevanta erfarenheter. Genom att utöka antalet grundregler vidgar man också klassen av så kallade «rationella skäl» utifrån vilka man kan argumentera för förnuftiga tolkningar av verkligheten.<sup>11</sup> Ett par exempel får ytterligare klargöra begreppen «grundregel» och «rationellt skäl»:

(Ex. 1) Om jag lägger till den absurda grundregeln «närmaste vägen mellan a och b är alltid bågförmad» kan jag alltid utifrån grundregelns eget innehåll ge ett «rationellt» skäl för det absurda faktum att jag — trots att jag har särskilt bråttom från a till b — inte befinner mig någonstans på den rätta linjen mellan a och b. Grundregeln hjälper mig att argumentera rationellt för mitt handlande eftersom den i sin egenskap av grundregel förutsätts generera pålitlig kunskap. I exemplet var emellertid grundregeln uppenbart absurd och därför blev det rationella skälet irrationellt givet andra nödvändiga grundregler. Detta första exempel pekar dock bara ut *grundregelns legitimerande funktion*,

<sup>10</sup> Även om jag inte kan gå närmare in på frågan här är det viktigt att notera att Jeffners uppfattning om det *omedelbart givna* i vardagserfarenheten har bestämd betydelse för i vilken riktning man kan utmana vetenskapskriterierna och kunskapsbegreppet. Se t.ex. Jeffner: *Six Cartesian Meditations*.

<sup>11</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 48.

men bilden kan modifieras och knyts närmare vardagserfarenheten:

(Ex. 2) När jag för några år sedan flyttade till ett nytt bostadsområde började jag genast cykla till jobbet på en väg som jag *trodde* var den närmaste. En dag mötte jag en vän som frågade vart jag var på väg. När jag svarade att jag var på väg till universitetet frågade han mig direkt: «men varför åker du då inte vägen genom skogen?» Mitt rationella skäl formulerades då utifrån det faktum att *jag betraktade den valda vägen som den närmaste vägen*. När jag angivit mitt skäl replikerade han emellertid att den väg jag valt faktiskt går i en båge kring hela bostadsområdet (även om man på grund av vissa faktorer i bebyggelsen kan få en känsla av att den är rak när man cyklar där) och att det finns en väg inne i skogen som inte gör denna omkrets.

För att ordna min erfarenhet och ge skäl för mitt handlande angav jag vad jag betraktade som ett rationellt skäl som byggde på följande grundregel: «den väg jag betraktar som närmast är bäst om man vill komma fram snabbt». Dock gjorde även jag när jag prövade vägen genom skogen en erfarenhet som i sin tur betvingade mitt tidigare rationella skäl. Detta skedde i samband med att en «ny», förbättrad grundregel aktualiserades för mig (»betrakta en mer utarbetad och välgrundad kartbild som säkrare kunskapskälla om snabbaste vägen än en kartbild baserad på känslor relaterade från den omgivande terrängen»). Jag blev tvungen att konstatera att även jag hade ett mer grundläggande rationellt skäl för att åka genom skogen än att cirkla runt hela området.

Den typ av «tvingande» skäl som aktualiserar vissa grundregler och betvingar andra, mer trubbiga eller direkt dubiösa skäl, kallar Jeffner just för *grundläggande rationella skäl*. Och han säger vidare att man i val av sådana grundläggande rationella skäl oftast måste «falla tillbaka på en adekvanserfarenhet som indikerar att reglerna gör maximal rättvisa åt våra upplevelser».<sup>12</sup> Den adekvanserfarenhet som gjorde att min väns mer grundläggande rationella skäl (nämligen hävdandet att vägen genom skogen faktiskt var kortare, emedan mitt skäl var att jag genom känslan av att vägen var rak *trodde* att vägen runt området var den kortaste) också fick

<sup>12</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 17.

giltighet för mig var min upplevelse av att det de facto gick ett par minuter fortare att åka genom skogen.

## Förnuft och grundmönster

Efter denna exemplifiering av några viktiga termer i Jeffners rationalitetsbegrepp vill jag åter poängtera att ett av hans konstruktiva syften i *Vägar till teologi* är att peka ut områden av den mänskliga erfarenheten där vissa mer svårfångade grundregler gäller. Sådana grundregler ger utrymme för rationella skäl som inte omedelbart låter sig reduceras till, eller jämföras med den empiriska sfären av vårt tänkande. En avgörande poäng i integrationsteorin är att dessa nya grundregler inte skall kunna avvisas med hjälp av otydliga grundläggande rationella skäl, till exempel av apriori-typen: «den närmaste geometriska vägen mellan a och b är en rät linje», eller av den empiriska typen: «vägen genom skogen är kortare». Snarare skall de adekvansmekanismer som legitimerar sådana aprioriska och empiriska propositioner *samordnas* med de adderade grundreglerna på ett *koherent* sätt.

För att kunna hävda att icke-empirisk erfarenhet i något avseende utgör stoff för vetenskaplig eller vetenskapsliknande reflektion (med andra ord, att man utifrån sådana erfarenheter kan göra *kvalificerade* verklighetstolkningar) måste man anta att grundreglerna till sin karaktär är sådana att de kan integreras på ett logiskt koherent sätt med övriga empiriska adekvanserfarenheter vi lever med. Jeffners fyra första förslag till sådana kvalificerade kunskapsgrundande regler — relaterade till mystik-erfarenhet, person-erfarenhet, medmänsklig relations-erfarenhet och etisk erfarenhet — tycks vara relativt opblematiska, givet den kunskapslogiska nivå som mina exempel ovan definierar för grundregler.<sup>13</sup>

Här föreslås grundregler som: «vi bör godta verklighetsutsagor som är grundade på mystikerfarenhet», och «acceptera att person-erfarenheten ger kunskap om en sida av verkligheten som är otillgänglig för empirisk kunskap».<sup>14</sup> Även om innehållet i sådana regler naturligtvis kan och bör diskuteras utifrån andra kriterier kan dessa regler principiellt sett motivera en tolkning av tillvaron där till exempel «jaget» och «duet» ges

ett mer specificerat erfarenhetsinnehåll än vad man kan uppnå i en strikt empirisk förståelse av individer utan att man för den skull behöver avvisa strikt empiriska tolkningar av individer.

Den femte grundregeln som Jeffner anger i detta sammanhang är emellertid mer problematisk givet det övriga resonemanget. Här är det inte klart att dess räckvidd begränsar sig till den för grundregler givna kunskapslogiska nivån. Under alla omständigheter involverar den femte grundregeln även en annan av Jeffners teorier som jag här kallar «grundmönsterteorin».<sup>15</sup> «Grundmönster» betyder ungefär «totalgestaltningar av verkligheten baserade på ett för ordningsskapandet tillräckligt men inte uttömmande antal specifika kunskaper». I relation till detta begrepp utmejslas grundregeln som säger att «vi får kunskap om verkligheten genom grundmönster».<sup>16</sup>

Ett, om än möjligen särpräglat och begränsat, sätt att definiera den avgörande poängen med Jeffners grundmönsterteori i detta sammanhang är att säga att den föreslagna grundregeln innebär att *vi erhåller adekvat kunskap om verkligheten genom det faktum att förnuftet tenderar att*

<sup>13</sup> Jag menar att även om relevansen och adekvansen hos de grundregler som föreslås av Jeffner kan diskuteras i sak så inkräktar de inte på någon mer grundläggande logisk nivå i rationalitetsresonemanget. Det skulle de däremot göra om de hade utformats t.ex. så här: «acceptera att person-erfarenheten ger verklig kunskap som om den motsäger andra förnuftsprinciper alltid har direkt tolkningsföreträde». Denna grundregel inkräktar på själva universaliserbarhetstanken som ligger till grund för resonemanget om adekvanserfarenhet grundregler och rationella skäl och får därmed en helt annan kunskapslogisk status.

<sup>14</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 51 och 54.

<sup>15</sup> Se Anders Jeffner: *Butler and Hume on Religion. A Comparative Analysis* (Svenska diakonistyrelsens bokförlag: Stockholm 1966), ss. 239–256; *Filosofisk religionsdebatt*, ss. 68–81; *Vägar till teologi*, ss. 58–63. Jfr. också Anders Jeffner: *The Study of Religious Language* (SCM Press: London 1972), ss 120–131.

<sup>16</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 63. För en intressant gestaltning av några drag i Jeffners användning av grundmönstertanken som delvis går utanför den diskussion som följer, se Anders Jeffner: «Trolöshet och tro», i *Till hembygden. En hälsning till församlingarna i Strängnäs stift* (64:1967, ss. 51–59).

gestalta tillvaron i termer av en sammanhängande helhet.<sup>17</sup> Ett viktigt drag i denna bestämning av grundmönsterteorin är att den trots sin öppenhet och inbyggda respekt för olika adekvata tolkningar samtidigt ger utrymme för Jeffners kritiskt realistiska tanke om att olika förståelser av verkligheten i princip orienterar sig mot en enda verklighet (vilket är något helt annat än att säga att förnuftets begrepp om verkligheten är absoluta). Denna tolkning medför att grundregeln inte blir problematisk i sin egenskap av att vara grundregel. Övriga grundregler får inte generera motsägelser och svarar därför också mot ett entydighetsideal.

Den principiella entydigheten i själva verkligheten tillsammans med förnuftets radikala oförmåga att veta tillräckligt mycket om denna enda verklighet innebär dock att väldigt olika, tillräckligt kvalificerade gestaltningar av verkligheten som totalitet kan etableras utan att för den skull verkligheten i sig själv behöver uppfattas som principiellt delad. Att karakteriseringen av denna spänning är ett väsentligt moment i Jeffners tänkande framgår av följande citat: «Till dess man vet allt som överhuvudtaget går att veta kan oenighet om grundmönster föreligga och vara en oenighet om objektiva förhållanden».<sup>18</sup> Verkligheten är inte bara principiellt entydig utan tycks också vara *oöverskådlig*. Detta gör att grundregeln som är knuten till grundmönsterteorin tycks spränga ramarna för vad en grundregel kan vara i kunskapsteoretisk mening. Reflektionen över totaliteten av erfarenheter, gestaltningarna, innehåller med nödvändighet under-determinerade synteser som utgör reella osäkerhetsmoment i totalitetsuppfattningen och som inte kan föras tillbaka på några explicita adekvanserfarenheter.<sup>19</sup>

Vad som då blir särskilt intressant att pröva är om Jeffners teori kan benas ut genom följande påstående: var och en som vill organisera sin

upplevelsevärld måste inte bara acceptera den universaliserbara kunskapsmässiga rationalitet som innebär att erfarenheten sorteras utifrån grundregler och rationella skäl utan också utifrån en annan universaliserbar rationalitet som kan uttryckas som *behovet av konstruktiv syntetisering och tydning i termer av kvalitativa helheter*.<sup>20</sup> Även om jag här inte kan göra en tillräcklig utredning av detta påstående menar jag att grundmönsterteorin innehåller drag som står överensstämmelse med påståendet.

Om så är fallet har vi också kommit åt en grundläggande *oändlighetstanke* i Jeffners resonemang. Denna oändlighetstanke kan preciseras vidare genom att man tolkar begreppet om de otillräckliga och under-determinerade gestaltningarna — vilka ger upphov till fundamentalt olika grundmönster — i termer av *kvantitetens överslag i kvalitet*.<sup>21</sup> I mötet med den kvantitativa oändlighet som de enskilda erfarenheterna är insatta i finns det i förnuftet en rationell konstitutionsmekanism som åstadkommer en övergång från reflektion under den kvantitativa oändlighetens aspekt till reflektion under den kvalitativa oändlighetens aspekt. Den kvalitativa aspekten blir till tentativt böjningsmönster för kvantiteten av allmänna erfarenheter och möjliggör ett rationellt överskådligt och sammanhängande intellektuellt beteende.

Ligger det något i denna karakterisering måste man också medge att en sådan kvalitetens aspekt aldrig på ett uttömmande sätt kan bestämmas inom ramen för en normal kunskapsteori i vilken man söker bestämma kriterier för vad som är giltig kunskap. Den strukturerande principen kan visserligen anas intuitivt genom tanken på övergång från kvantitet till kvalitet men den tycks vara omöjlig att tematisera och där-

<sup>17</sup> Det är denna övergripande definition av grundmönsterteori jag i fortsättningen menar när jag talar om grundmönsterteorin i relation till begreppen «kvalitativ helhet» och «kvalitativ oändlighet».

<sup>18</sup> Jeffner: *Filosofisk religionsdebatt*, s. 73.

<sup>19</sup> Beträffande det gestaltteoretiska resonemanget se t.ex. Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 63. Jfr. också Jeffner: *The Study of Religious Language*, ss. 128ff.

<sup>20</sup> För att göra resonemanget så enkelt som möjligt skall en kvalitativ helhet skall här förstås som en *sluten* överskådlig helhet, i likhet med en cirkel. En kvantitativ helhet kan då liknas vid en oändlig oöverskådlig helhet, i likhet med en oändligt utsträckt, rät linje.

<sup>21</sup> Märk att man inte behöver föra in något kvalificerat begrepp om dialektik för att nyttja intuitionen om detta överslag. Man kan naturligtvis tala dialektiskt om överslaget men här skall ett sådant språkbruk undvikas.

med omöjlig att föregripa i positiva teoretiska termer.<sup>22</sup>

Jeffner själv hävdar till exempel att «i de fall när en religiös oenighet beror på att två människor med samma faktiska kunskaper och upplevelser av livet intar olika grundmönster, kan de egentligen inte argumentera om vem som har rätt. Vad de kan göra är att framlägga och rekommendera var och en sin syn, och hoppas att den andre skall finna att det är den som passar bäst till att sammanfatta och gruppera de tillgängliga kunskaperna och upplevelserna».<sup>23</sup> Detta innebär inget mindre än följande: *hur vi än på ett rationalitetsimmanent sätt försöker spjälka erfarenheten och hur vi än med kunskapsteoretiska resonemang närmar oss den rationalitet med vilken vi möter och tar oss an erfarenheten tycks det vara möjligt att hävda att det finns ett mer eller mindre ogrundat begrepp om en absolut oändlighet (totalitet) mot bakgrund av vilket olika helhetsgestaltningar av tillvaron blir kommensurabla just genom den abstrakta gemensamma egenskapen av att vara rationalitetsskapande totalitetsbegrepp; dock inte i den särskilda (individuellt och socialt betingade) egenskapen av att vara konkreta erfarenhetsformande rationalitetsstrukturer.*<sup>24</sup>

Jag menar med detta påstående att den strikt kunskapsmässiga diskontinuitet som det nyss anförda citatet vittnar om måste ses som insatt i en annan, mer abstrakt och övergripande rationalitetskontext än den rent kunskapsteoretiska rationalitetskontexten för att man inte i slutändan skall bli nödgad att inta den av Jeffner tidigare avvisade uppfattningen att olika gestaltningar är inkommensurabla skiften i en principi-

ellt flertydig verklighet och att därmed olika grundmönster är absolut inkommensurabla konfigurationer av erfarenheten (alltså inte bara inte av under-determinering orsakade).<sup>25</sup>

Det är i anslutning till detta jag vill hävda att Jeffner — utan själv antyda detta — närmar sig en viktig ontologisk problematik utifrån vilken man kan göra grundmönsterproblematiken större rättvisa. Trots att Jeffner själv i *Vägar till teologi* gör ett försök att utveckla tanken om grundmönster på samma kunskapslogiska nivå som grundreglerna för mystik-erfarenhet, person-erfarenhet, medmänsklig relations-erfarenhet och etisk erfarenhet tycks den som jag redan visat glida undan varje kategorisering på denna snäva logiska nivå.<sup>26</sup> Grundmönsterteorin verkar «prefigera» och initiera hela teorin; den lägger ut en ram för förnuftets övriga teoretiska element och öppnar för en läsning av integrationslinjen som bryter med de rent kunskapsteoretiska ansatserna.

För att stanna upp lite i resonemanget vill jag nu se vad som sägs i ett annat sammanhang. I boken *Theology and Integration* säger Jeffner att det finns en «common human ground or intellectual meeting-place where we can discuss and justify the criteria of truth that we use in different areas of our cognitive life...» och «it must be

<sup>25</sup> Jag skulle vilja påstå att denna tolkning också är nyckeln till hur man skall förstå den oenighet som Jeffner och Lars Bergström på ett lite trevande sätt försöker definiera i den debatt om livsåskådningsproblematiken som pågick i *Filosofisk tidskrift* för ett par år sedan. Bergström anklagar Jeffner för relativism och detta vill Jeffner inte kännas vid (se Lars Bergström: «Om livsåskådningar», *Filosofisk tidskrift* (2/96, ss. 3–32), ss. 24–25 och Anders Jeffner: «Om val av livsåskådning», *Filosofisk tidskrift* (2/96, ss. 44–50), s. 44; 47). Jeffner lyckas inte övertyga Bergström om motsatsen och jag tror att Jeffners djupa förankring i grundmönsterteorin, som (enligt min tolkning ovan) implicerar ett icke-relativistiskt sanningsbegrepp, passerar kritikerns obemärkt förbi medan den kunskapsteoretiska problematiken fokuseras ensidigt. Om min tolkning ovan är i rätt riktning skulle oenigheten möjligen kunna neutraliseras bortom den kunskapsteoretiska ram som hittills låst diskussionen.

<sup>26</sup> Jeffner är naturligtvis inte omedveten om detta vilket citatet nedan från *Vägar till teologi*, ss. 58–59 indikerar.

<sup>22</sup> Man kan säga att Kant försökte sig på ett sådant föregripande genom transcendental deduktion av förnuftskategorier men historien har mer än väl visat att han misslyckades såtillvida att hans strikta uppsättning kategorier inte på något sätt var slutgiltigt eller heltäckande och därför inte heller kan sägas vara en lyckad positiv tematisering av den grundläggande aspekt som vi här behandlar.

<sup>23</sup> Jeffner: *Filosofisk religionsdebatt*, s. 80.

<sup>24</sup> Med absolut oändlighet (totalitet) menas en oändlighet (totalitet) som inte är varken kvalitativ eller kvantitativ utan som «är allt» i kvantitativ mening men också i kvalitativ då den «innesluter allt».

possible to defend them by arguments open to all men; nor must we ever accept that the correct application of two criteria leads to contradiction».<sup>27</sup> Det verkar vara precis lika orimligt att tolka dessa påståenden *inom* den snäva ramen för formell kunskapsteori och vetenskapsteori som att läsa dem som ett uttryck för den relativism som man möjligen skulle kunna anklaga Jeffner för utifrån det citat jag anförde tidigare (se citatet som hör samman med not 23). I kombination med tanken att man verkligen kan ha radikalt motstridiga kunskapsmässiga uppfattningar om verkligheten pekar begrepp som «common ground» och «justification» bortom den epistemologiska bestämningen av kognitiva strukturer.

Även om det inte sägs rätt ut tycks det i Jeffners olika texter skymta fram ett begrepp om *ratio* — förnuftet i abstrakt mening — genom vilket kunskapsteorin degraderas till ett sätt att uttrycka vissa slutgiltigt sett oöverblickbara strukturer i mötet mellan detta *ratio* och verklighet. Detta *ratio*-begrepp kan t.ex. anas i följande resonemang kring absolutifiering och alltför stark konkretisering av uppenbarelsetrons respektive vetenskapens kunskapsmässiga legitimitet: «konflikt råder inte mellan vetenskaplig kunskap och kunskapsanspråk hämtade från uppenbarelse utan mellan en *absolutifiering* av den empiriska vetenskapens kunskapsvägar och religionens kunskapspråk. Jag har försökt visa att deras absolutifiering är oberättigad och innebär en försnävning av människans förnuft».<sup>28</sup>

Varje försök att uttrycka relationen mellan förnuft och verklighet som en ontologiskt övergripande och meningsgenererande helhet kommer alltså mycket snabbt gå utöver den kantianska ambitionen att genom konkreta syntetiska intuitioner etablera skarpa teoretiska gränser för det legitima kunskapsområdet. Att säga att verkligheten som helhet i någon betydelse är meningsfull just för att den kan uppfattas som hel leder egentligen omedelbart diskussionen bortom det rena förnuftets domäner. När Jeffner diskuterar grundmönster som en kunskapsgrun-

dande erfarenhet tycks just frågan om den meningsfulla helheten uppstå på ett sätt som spränger de «rena» kantianska ramarna.<sup>29</sup>

## En ontologisk precisering

I stället för att uppfatta dessa divergerande drag i Jeffners eget schema som anomalier i en annars sammanhängande kunskapsteori vill jag nu hävda att ett apostroferande av de ontologiska aspekterna, som jag tänker precisera ytterligare, kan göra denna del av Jeffners filosofiska teologi mer begriplig. Den tyske teologen Wolfhart Panzenberg presenterar i första delen av sin systematiska teologi en omtolkning av Descartes utformning av det ontologiska gudsbeviset som är väl värt att reflektera över i detta sammanhang.

Descartes argumentation har sedan den framställdes blivit kraftigt missförstådd genom att man uppfattat *cogitots* säkerhet som fundament för fastställandet av gudstanken. Descartes är inte helt oskyldig till detta missförstånd eftersom den tredje meditationen [över den första filosofin, *min anm.*] introducerar tanken om Gud som vore den en manifest idé i vårt medvetande. Därefter säger han emellertid uttryckligen att idén om det oändliga betingar alla föreställningar om ändliga ting; idén om det egna jaget inkluderad. Jag-tanken i *cogitot* beror alltså alltid redan från början på oändlighetsåskådningen eftersom denna, precis som de ändliga tingen i världen, bara kan bildas genom en inskränkning av det oändliga. Därför förutsätter *cogito sum* redan initialt tanken om det oändliga istället för att själv vara denna tankes fundament. Tolkningen av Descartes i gängse framställningar av den moderna filosofins historia — att Descartes är den epistemologiska subjektivismens fader — är alltså felaktig. Den tillskriver Descartes en idé som inte tog form förrän hos

<sup>29</sup> Frågan om mening är komplicerad också i relation till Jeffners teorier. Det är dock inte alltför vågat att påstå att grundmönstret i vissa avseenden just är den instans i den rationella strukturen som genererar substans och mening till verklighetsuppfattningen så att nya tolkningar kan upprättas och bedömas gentemot andra. De «kantianska ramarna» dvs. det aprioriska schema som garanterar en möjlighet till kunskap ger inte någon mening till kunskapen utan är endast tänkt som en formell avgörbarhetsinstans.

<sup>27</sup> Anders Jeffner: *Theology and Integration* (Almqvist & Wiksell International: Stockholm 1987).

<sup>28</sup> Anders Jeffner: «Förnuft och tro», *Svensk teologisk kvartalskrift* (59:1983, ss. 49–53), s. 51 (min kursivering).

Locke och som utvecklades till fullo först av Kant. Descartes lade inte ut en av gudstanken oberoende och säker subjektivitet som grund för övertygelsen om Guds existens utan stod nära den så kallade ontologistiska traditionen som härrör från Augustinus och som gör intuitionen om Gud till betingelse för all övrig kunskap.<sup>30</sup>

Det finns naturligtvis inte utrymme här att gå in på frågan om hållbarheten i Pannenburgs tolkning av Descartes, men jag vill ändå antyda ett par tankelinjer som härstammar från denna omläsning av Descartes «bevis» och låta «ontologismen» bilda bakgrund till en vidare precisering av Jeffner.

När Jeffner underordnar grundmönsterteorin rationalitetskriterierna för kunskap tycks han göra ett i vissa avseenden likartat (men naturligtvis inte identiskt) fel som den epistemologiska tolkningstraditionen av Descartes gjort sig skyldig till enligt Pannenburg. Eftersom begreppet om grundmönster (alltså inte ett specifikt grundmönster) endast kan förstås som en vag intuition om att varje enskildhet är insatt i en oändlighet som kan struktureras kan det inte begränsas till bas för en grundregel angående kunskap om verkligheten — som sådan skulle den vara «baserad» på grundläggande rationella skäl. Den måste istället ges den mer omfattande rollen av att vara en syntetiserande princip för förståelsen av verkligheten utan att för den skall tänkas som en fullständigt teoretiskt bestämbar princip.

En så vag intuition är inte kunskapsgrundande i den kantianska betydelsen av «syntetiska apriori», vilket Jeffner också försiktigt erkänner när han i ett sammanhang säger att en sådan grundmönsterorienterad grundregel «ligger på ett annat plan än de övriga såtillvida som tillämpningen av denna regel blir beroende av vilka av de tidigare diskuterade reglerna som vi accepterar».<sup>31</sup> Här vänder dock Jeffner på reso-

nemanget och tycks anta att grundmönsterkunskapen kommer efter annan kunskap.

Likheten med *fel*tolkningen av Descartes blir då följande: precis som det är problematiskt att göra det rationella subjektet till förutsättning för förståelsen av det som är icke-identiskt med subjektet, dvs., verkligheten i sig (eller annorlunda uttryckt: den oändlighet som förnuftet i sin oförmåga alltid tycks peka mot — Descartes skulle ha sagt Gud), är det problematiskt att som Jeffner, med den epistemologiska ramen för ögonen, uppfatta förnuftets helhetsgestaltande förmåga som betingad av den rena kunskapsförmågan. Förenklat kan man säga att om grundmönstren vore en del av den rena kunskapsstrukturen vore också oändligheten som all kunskap är insatt i betingad av jaget. Enligt Pannenburg är det sistnämnda just vad Descartes (och övriga tänkare i den «ontologistiska» traditionen) dementerar genom att sätta in det konkreta i en oändlighetskontext. Min tes är därför att Jeffners teori blir mer begriplig om grundmönsteraspekten förstås som en huvudaspekt i all kunskap.

Vill man kritisera mitt ganska långtgående resonemang kring grundmönsterteorin utifrån den rent epistemologiska synvinkeln skulle man naturligtvis i stort kunna följa Kant i hans välkända kritik av det ontologiska argumentet för Guds existens. Denna kritik och dess giltighet givet Kants dualistiska system är svår att komma undan om man väljer en kunskapsteoretisk ansats som förbjuder den oproblematiserade övergången från kvantitet till kvalitet som jag tidigare talat om. Som sådan drabbar denna kritik också till vissa delar Jeffners framställning.<sup>32</sup>

Går man däremot bortom Kants dualism och följer den «ontologistiska» tradition i vilken Pannenburg vill sätta in Descartes skulle man

<sup>30</sup> Wolfhart Pannenburg: *Systematische Theologie. Band I* (Vandenhoeck Ruprecht: Göttingen 1988), ss. 380–381 (min översättning).

<sup>31</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, ss. 58–59. «Tillämpning» måste här förstås i samband med ett visst konkret grundmönster (t.ex. världen är skapad) inte i relation till grundmönsterbegreppets principiella funktion.

<sup>32</sup> Här tror jag att t.ex. Bergström har en viss poäng när han kritiserar Jeffner för *kunskapsrelativism*. Om man begränsar frågan om relativism till säker kunskap måste talet om «normativa antaganden inom kunskapsteorin» (Anders Jeffner: «Att studera människosyn», *Tema T Rapport 21* (Linköping 1989), ss. 26–27.) vara mycket problematisk. Dock inte givet de andra faktorer jag pekat på i det ovan sagda. Se Bergström: «Om livsåskådningar», ss. 21–27. Jfr. också Lars Bergström: «Relativism», *Filosofisk tidskrift* (1/98, ss. 16–37).



kunna tolka argumentet för förnuftets grundmönsterbildning som en «pragmatisk» och «sekulariserad» utveckling av det ontologiska argumentet vilken inte omedelbart måste kännas vid den kantianska kritiken.<sup>33</sup> Med kopplingen till det ontologiska argumentet vill jag peka ut förnuftets tydliga tendens till kvalitativa helhetstolkningar av verkligheten som i sin tur blir en abstrakt indikation på en objektiv oändlighet. Denna objektiva oändlighet verkar i sin otematiserade och abstrakta form kunna utgöra öppen rationalitetsgrund för en mängd mer specificerade teoretiska bestämningar av samma verklighet utan att för den skull kräva en slutgiltig och konkret förnuftsbestämning av hela verkligheten.<sup>34</sup>

En sådan tolkning av Jeffner i linje med det ontologiska argumentet öppnar just för de kunskapsmässiga och metodologiska — men dock ej strikt epistemologiska — preciseringar av olika kunskapsgrundande erfarenheter som efterfrågas i *Vägar till teologi*. Om grundmönsterteorin ges denna precisering blir den alltså *förutsättningen* för en metodologisk tolkning av både de rationalitetskriterier som etablerar den empiriskt-logiska vetenskapen och de kriterier som Jeffner vill kvalificera som en legitim vidgning av kunskapsbegreppet. Betraktandet av kunskapsbegreppet inom ramen för ett ontologiskt argument gör därför, enligt min mening, större rättvisa åt integrationstanken.

Då kunskapsteorin alltsedan Kant talat om betingelserna för möjligheten till syntetiska utsagor apriori, det vill säga möjligheten till icke erfarenhetsbaserade *men* reellt kunskaps-

grundande sats, och på så sett etablerat ett «det teoretiska förnuftets domäner» kan man inte undgå att se en fundamental begränsning inom mer tillämpad epistemologi och vetenskapsteori: nämligen, att man bortser från det faktum att man inte alltid kan bestämma kunskap om verkligheten *formellt*. I en sådan formalistisk kontext riskerar alltid det mer substantiellt orienterade integrationstänkandet att stöta mot de abstrakta möjlighetsgränser som förvisso inte kan överskridas utan att den rent formella universaliserbarheten hotas. Om en urlakning av den *formella universaliserbarheten* sker kommer i sin tur grunden för själva den *formella rationalitet* man vill utvidga av naturliga skäl att tillintetgöras.

Eftersom man i *empiriskt* vetenskapande normalt sett inte behöver fundera kring den filosofiska skillnaden mellan formellt och substantiellt (i den här anförda bemärkelsen) kommer det formella kunskapsbegreppet att vara både godtagbart och att föredra för normalvetenskapen. Det i grunden «orena», dialektiska och dialogiska, integrationsbegreppet däremot riskerar, om det inte aktivt motsäger denna «rena» formalism, att reduceras till assimilationsbegrepp eftersom den substantialitet som ligger i integrationstanken inte kan ges någon tillräcklig plats i epistemologin. Jag tror att denna allmänna begränsning i epistemologiskt formalistiska modeller (som är vanlig inom vetenskapsteorin) kan vara en betydelsefull orsak till att Jeffner, när han nyttjat kunskapsteoretiska tänkesätt, har blivit missförstådd som assimilationsteolog och reduktionist.

Vad som nu återigen är viktigt att påpeka är att Jeffners tänkande *inte* utgör ett exempel på sådan reduktionism. Av de skäl som jag antytt finns det visserligen ansatser som kan tolkas åt det hållet men i allmänhet framstår grundmönsterteorin som den något ambivalenta men dock självständiga och tillräckliga modell för förnuftsbegreppet som förhindrar reduktionism och etablerar en *integrerande kommunikation* inom ramen för en ontologiskt orienterad metodologi. Denna hämtar i sin tur näring i epistemologiska och vetenskapsteoretiska resonemang men avvisar den bedrägliga fundamentistiska ådra som har närt epistemologin sedan Kants jakande

<sup>33</sup> Med «sekulariserad» menar jag bara att den inte ges någon vidare tolkning i riktning mot ett sammanhållet gudsbegrepp. Grundmönstrens betydelse blir att de riktar förnuftet utöver förnuftet mot en objektivitet, men inte omedelbart mot en särskild, teologiskt uttydd objektivitet. «Pragmatisk» bör förstås i linje med detta, alltså: som en icke uttydd ontologisk indikation mot vars bakgrund man skall uttyda kunskapen om verkligheten i enlighet med pragmatiska kriterier.

<sup>34</sup> Jag vill här betona att jag inte framför detta som en överlägsen teori utan att jag anger en tolkningsmodell för den jeffnerska teorin. Frågan om vilken inriktning som är den mest rimliga i och för sig lämnas utanför ramarna för denna artikel.

svar på frågan om möjligheten till syntetiska apriori.<sup>35</sup>

## Vägar till teologi

Det finns naturligtvis ett antal möjliga sätt att kritisera den tolkning av Jeffner som jag här har presenterat. Jag skall här endast bemöta två tänkbara motargument. För det första skulle man, med viss rätt, kunna invända att införandet av det ontologiska argumentet raserar grunden för den typ av vetenskaplig integration som handlar om att helt förutsättningslöst (läs: klart och tydligt motiverat) försöka språka om teologiska ting på ett genomskinligt och argumentationsanalytiskt stringent sätt. För det andra kan man hävda att den klarhet och språkliga stringens som Jeffner själv under hela sin intellektuella bana förespråkat utmanas i allt för hög grad om man för in de «luddigare» ontologiska resonemangen.<sup>36</sup>

När det gäller den andra invändningen kan man bara ställa en motfråga. Vad är alternativet? Det finns överhängande risker i allt tal om teologi, men till syvende och sist leder ju, som vi sett, även de språklogiska och kunskapsteoretiska ansatserna till svårigheter om än på ett annat plan. Man får helt enkelt fråga utefter vilka linjer de teologiskt mest fruktbara nytolkningarna står att finna. Jag anser för egen del att det ontologiska spåret är tillräckligt klart och öppet för precisering för att man skall kunna ge Jeffner en sådan ontologisk tolkning och samtidigt vara trogen den språkliga klarhet han eftersträvar.

Vad gäller det förstnämnda problemet kräver det ett lite utförligare resonemang. Descartes, tolkad enligt Pannenberg, menar ju att den ström av erfarenheter av ändligen ting inte kan begripas som något annat än en emanation ur en högre, «existerande» oändlighet som i sin tur har en kvalitativt annorlunda status än den totalitet man

får om man adderar alla ändligen ting. Ett sådant antagande är ju — och här är troligen Kants kritik av det ontologiska argumentets användande av existens-predikatet bindande — inte universellt i den mening som ordet «bevis» implicerar, det är inte tvingande för varje kunskapssökande och därmed tycks det inte heller vara lämpligt som grund för en integrationsteori som strävar efter kommensurabilitet.

Slutsatsen att detta faktum skulle rasera grunden för min precisering av Jeffners integrationstänkande är dock förhastad. Eftersom Jeffner ser grundmönsterteorin som en aspekt av förnuftet vilken man inte explicit kan komma åt genom vanlig argumentation men mycket väl kan anta som grund för olika fundamentala gestaltningar av tillvaron (som kvalitativ helhet) finns det redan i integrationsteorins ursprungliga ansatser också en integrationskritisk kärna som skulle kunna göras explicit genom att man säger att det inte finns något universellt giltigt grundläggande rationellt skäl för att välja grundmönsterstyrda gestaltningar av tillvaron. Därmed har vi kommit åter till frågan om integrationens plats: är det en process inom eller utom kunskapsteorin. Då jag (bl.a. utifrån den ovan citerade passagen ur *Theology and Integration*) förstår den som en oavslutbar kommunikationsprocess ser jag ingen anledning till varför man inte skulle kunna tala om integration som något som i sista hand spränger alla kunskapsramar och pekar bort mot det faktum att det entydiga svaret på sanningsfrågan är permanent uppskjutet.

Då integrationsteorin i Jeffners tappning inte överhuvudtaget presenterar sig som en dialektisk teori skulle det föra för långt att här gå in på vilka ytterligare aspekter som skulle kunna preciseras genom en dialektisk tolkning av själva grundmönsterbegreppet och den gestaltteori som ligger till grund för det. Man kan bara peka på det som en klar möjlighet för vidare tolkning av Jeffners tänkande i den riktning jag här föreslår.

I sin befintliga form får man helt enkelt konstatera att den fullständiga integrationen, precis som frågan om vad som ligger bortom de antinomier som uppstår i varje försök att uttrycka relationen mellan de kvalitativa och kvantitativa oändlighetsbegreppen är uppskjuten på framtiden. Detta hindrar inte att ambitionen att integrera olika kunskapsområden måste överges.

<sup>35</sup> Begreppet «fundamentism» kan användas som översättning av engelskans «foundationalism», och skall inte blandas samman med det i vardagsspråket vanligare begreppet «fundamentalism».

<sup>36</sup> Man kan ju bara nämna följande ord från inledningen till *Filosofisk religionsdebatt*: «Om något verkar djupsinnigt beror det förmodligen på att det är oklart uttryckt.» (s. 8)

Givet den tolkning av Jeffner som jag här försökt antyda kan kunskapsintegrationen vidareutvecklas i termer av metodologi och vetenskapsteori (utan att man för den skull gör de starka epistemologiska antaganden som har varit legio efter Kant).

Jag vill därför avslutningsvis ange några mycket kortfattade tankar kring hur en sådan metodologi inom ramen för den sekulariserade och pragmatiska förståelsen av den cartesianska gudsintuitionen (så som den kommer till uttryck i tanken om grundmönstrens gestaltande egenskaper) skulle kunna se ut.

I boken *Highroad around Modernism* presenterar den amerikanske teologen och filosofen Robert Cummings Neville en förståelse av systematiskt tänkande och integration som tar spjörn i en kritik av den system-avvisande postmodernismen. Han anser att den är ett resultat av en i sin tur allt för snäv bestämning av moderniteten.<sup>37</sup> Nevilles argument går i korthet ut på att en god tolkning av «det moderna» måste innehålla just sådana ontologiskt öppna filosofiska kvalitéer (som den som, t.ex. Pannenberg pekat ut i sin läsning av Descartes) emedan han ser den gängse förståelsen av moderniteten (som står som modell för den postmoderna kritiken av det moderna) har fastnat i den fundamentalistiska och subjektivistiska läsningar av det moderna, t.ex. sådana som Pannenberg vänder sig mot i citatet ovan.<sup>38</sup>

Utifrån detta kritiska resonemang, som leder honom till tanken att filosofin måste tillåta sig mer systematisk optimism än den enkelspåriga postmodernismen (som han för övrigt betraktar som en ultra-modernism), talar han om erfarenheten av en *vag ontologi* som etablerar en förståelse av verkligheten som sammanhängande, *men* som inte tillåter något begrepp om uttömmande kunskap eller grundläggning av en första filosofi. Preciseringsen och utläggningen överläts till det ständigt pågående vetenskapliga och intel-

lektuella systematiserandet, vars rationalitet(er), givet den vaga ontologin, dock inte slutgiltigt kan föras tillbaka på en positivt utarbetad teori om varat.

Det rationella teoretiserandet måste bestämmas i termer av en omfattande systematisk metodologi, där tentativitet, felbarhet och heuristik tar över nyckelpositionerna från epistemologiska honnörsord som verifierbarhet, apriorisk kunskap och deduktion.<sup>39</sup> Enligt min tolkning av Neville bör en sådan systematiserande metodologi kunna upprättas i linje med de tankar som Jeffner för fram när han talar om grundregler och rationella skäl. Jag ämnar inte följa detta spår vidare här och nu men kan konstatera att man med viss möda också borde kunna göra rättvisa åt Jeffners övriga teologiska ambitioner i ett sådant sammanhang. En sådan ansats skulle också öppna för ett behövligt närmande av den jeffnerska traditionen till diskussionen kring den problematik som slarvigt brukar relateras till begreppet postmodernism.

Även om det hittills sagda inte i någon konkret mening har exemplifierat på vilket sätt en ontologisk läsning av Jeffner kan få betydelse för den konkreta uppgiften i den systematiskt arbetande teologin så tror jag att den åtminstone pekar på att det finns goda möjligheter att läsa uppsalateologin som ett vitalt svar på de problem den «postmoderna situationen» ställer *allt* tänkande inför. Om man bör välja att reflektera vidare kring detta utifrån den skiss jag har erbjudit här eller ta andra teoretiska utgångspunkter kan naturligtvis diskuteras länge. Jag ser mina försök som *en* lovande utgångspunkt.

Vad jag däremot betraktar som bindande efter min analys är (1) det faktum att integrationstänkandet i Jeffners filosofiska teologi erbjuder en ständig utmaning för den som inte nöjer sig med de formella ramar som reducerar möjligheterna till rationell reflektion kring våra helhetstolkningar och (2) att den som antar denna utmaning måste försöka förmedla mellan, å ena sidan, den okvalificerade och irrationella metafysik som sådana reflektioner riskerar att hamna i och, å andra sidan, den formalism som i förlängningen kväver själva rationaliteten.

<sup>37</sup> Robert C. Neville: *The Highroad around Modernism* (SUNY Press: Albany 1992), ss. 1–21. Jag förutsätter här att läsaren har en rudimentär förståelse av begreppet postmodernism.

<sup>38</sup> Neville refererar naturligtvis inte till Pannenberg men jag vill ändå exemplifiera på detta sätt för att spara utrymme.

<sup>39</sup> Se vidare Nevilles uppfattning om systematisk filosofi, *The Highroad around Modernism*, ss. 131–159.