

Om förståendet av främmande språkbruk

Inom den filosofiska diskussionen kring förståendet av främmande kulturer är det inte svårt att finna exempel på fall där man drar paralleller mellan svårigheter att förstå främmande kulturer och svårigheter att förstå sedvänjor och språkbruk som är "främmande" i den egna kulturen. Sådana paralleller dras vanligen mellan å ena sidan religiösa och magiska trosföreställningar, sedvänjor och sätt att använda språket hos främmande folk och, å andra sidan, religiösa trosföreställningar och religiöst språkbruk i den egna kulturen. Den bild som sådana paralleller bär på kunde, grovt skisserat, sägas vara att vi i vartdera fallet konfronteras med företeelser, beteendemönster och sätt att använda språket som är oss främmande emedan de ser ut att vara *irrationella*: de bygger på förutsättningar, kanske närmast om verklighetens beskaffenhet, som inte håller för kritisk granskning. Vi kan säga att vår blick genom en sådan bild riktas på de likheter som föreligger mellan den situation där en människa kritiskt granskar religiösa sedvänjor i sitt eget samhälle och den situation där en antropolog i fält stöter på förbryllande och till synes obegripliga sedvänjor. I vartdera fallet kunde vi då tänka oss att fråga – eller, från en längre driven ståndpunkt, *måste* vi kanske fråga – ungefär "hur kommer det sig att människor betar sig så här?" eller "har en dylik språkanvändning överhuvudtaget någon mening och vad kan den i så fall vara?". Jag tror att det här är viktigt att konstatera att de filosofer som argumenterar utifrån en sådan bild ser ut att betrakta problematiken ur ett intellektuellt eller kanske "logiskt" perspektiv. Så diskuteras tex religiöst och magiskt språkbruk i termer av följdriktighet (coherence) eller brist på följdriktighet; en utsaga som "Gud skapade himmel och jord" i termer av omöjligheten att ange grunder eller bevis för att detta faktiskt var fallet; och utsagor som "tvillingar är fåglar" (de afrikanska Nuer) och "solen är en vit tupp" (Australiens urinvånare) i termer av våra möjligheter att se en mening i dessa till synes obegripliga sätt att foga samman helt vardagliga ord (se tex MacIntyre 1977, ss 64–65, 68; Hollis 1977 ss 221–239; Nielsen 1967 ss 191–209).

En sak vi här kan konstatera är att den bild vi ser i den situation där moderna filosofer frågar efter det följdriktiga, det motsägelsefria eller det

meningsfulla i religiöst eller magiskt språkbruk och därmed förknippade sedvänjor också kunde uttryckas så, att filosoferna på olika sätt säger "det är mig främmande" om sådant språkbruk och sådana sedvänjor. Här kan vi säga att "det är mig främmande" skulle betyda ungefär "jag förstår mig inte på det"; och det är viktigt att den förvirring som här kommer till uttryck har en intellektuell grund. Och denna grund utgörs, kunde vi säga, av att språk och sedvänjor i religiösa eller magiska kontext inte "lever upp" till en hållbar logisk nivå: "Orden fogas här samman på ett egenomligt sätt", säger Kai Nielsen i ett sammanhang (1967, s 205).

I följande uppsats vill jag diskutera några filosofiska frågor som kommer till synes om vi ser närmare på den "logiska" synen på religiöst och magiskt språkbruk. Jag tar i första hand upp sådana saker som har att göra med "det främmande" hos religiösa trosföreställningar och religiöst språkbruk i vår egen kultur, till skillnad från religiösa och magiska trosföreställningar i andra kulturer. Jag utgår främst från det sätt att utveckla den intellektuella synen på religiöst språk som finns hos Kai Nielsen därför att han på ett klart och tydligt sätt lägger fram de frågor som jag här vill diskutera.

1. Motsägelser, följdriktighet och religiöst språk

I artikeln "Wittgensteinian fideism" talar Nielsen om vikten av att vi, om vi stöter på en form av språkanvändning som ser ut att innefatta en motsägelse, kan undersöka eller reda ut det hela för att se, om det faktiskt *är* en motsägelse. Han argumenterar här mot tanken att religiöst språkbruk i allmänhet är i sin ordning som det är, en tanke som, säger han, återfinns hos sådana filosofer som han kallar wittgensteinska fideister. Enligt Nielsen är det inte alls utan vidare fallet att religiöst språkbruk är i sin ordning som det är; tvärtom ser det religiösa språket ut att innefatta bristande följdriktighet (incoherences):

... det är tänkbart att det visar sig att religiöst språk (discourse), i likhet med språk som handlar om älvor, är icke följdriktigt, t ex "Gud är tre och en", "Gud är en person som man möter i bönen men Gud är fullständigt *transcendent*". Utsagor som förefaller motsägelsefulla kan faktiskt visa sig vara motsägelsefria. När man i termer av dess säregna kontextberoende användning helt har redogjort för och förstått det som förefaller motsägelsefullt eller paradoxalt kan det hända att man ser det som enkelt och motsägelsefritt. Religiöst språk är inte något isolerat, sig självt nog; "heligt språk" delar kategorier med "profant språk", utnyttjar dess begrepp och innefattar dess syntaktiska struktur. När något som åtminstone ser ut som en motsägelse föreligger, eller när ord sammanfogas på ett sätt som *inte kan* förstås av dem som talar språket flytande, måste giltiga skäl anföras för påståendet att motsägelsen *endast* är *skenbar*. Man måste visa att det som förefaller obegripligt

har en användning, eller ge det en användning i språket. Det vill säga, orden måste ges en användning eller visas ha en användning så att de som talar språket flytande kan begripa vad som sägs (Nielsen 1967, s 207).

Jag tror att Nielsens tanke här kan uttryckas också så, att det *inte*, allmänt talat, är nog att bemöta påståenden om motsägelser, meningslöshet eller bristande följdriktighet med att säga "detta språkspel spelas" eller något annat med en liknande innebörd. Och här är det givetvis viktigt att den som påpekar till exempel att "Gud är tre och en" ser ut som en motsägelse talar språket flytande, det vill säga den motsägelse han ser, eller tycker sig se, beror inte på att han inte skulle kunna tala det språk där "Gud är tre och en" används. Detta är en del av den "logiska" synen på religiöst språkbruk: att sådant språkbruk uppfattas som främmande har här att göra med att orden i det egna, välkända språket används på sätt som ur en synvinkel, som vi kanske kunde kalla skeptisk, ser paradoxala eller motsägelsefulla ut. Den som tycker sig finna motsägelser och paradoxer är en människa som så att säga "kan" det religiösa språkspellet. Det är en tanke som också Nielsen uttryckligen tar upp. Han talar nämligen i sin artikel om att det i vår tid finns allt flera människor som visserligen känner det religiösa språkspellet och som därtill kan spela det men som inte, trots att de eventuellt också gärna *vill*, kan förmå sig till det emedan spelet i fråga inte är följdriktigt (Nielsen 1967, ss 196–197). Härvid skall Nielsens tanke, såvitt jag ser, förstås så att han, när han talar om att *kunna* spela det religiösa språkspellet, avser att människor kan använda ord som "bön", "trotsbekännelse" och "Gud" och att de, när de jämför denna användning som de således behärskar med hur ord används i *andra* sammanhang, slås av att det hela inte går att passa ihop: orden i religiösa kontext används på sätt som inte går att passa ihop med, hur ord används i andra sammanhang. Vi kunde säga att sådana människor står främmande för tanken att själva ta del i det religiösa språkspellet; och detta uttryckligen på den grund att de förstår eller känner till vad verksamheten i fråga innefattar. Detta är, tror jag, ungefär vad Nielsen avser då han säger " . . . Väl vetande hur man skall spela språkspellet gäller deras rådlöshet den inkonsekvens som ser ut att gälla just denna välkända språkanvändning" (1967, s 197).

Här kunde man, ur en annan eller kanske "motsatt" synvinkel, tänka sig att invända att det ju *också* finns människor som använder religiösa uttryck *utan* att uppleva dem som motsägelsefulla. Och går man ett steg längre, eller tar man ett steg "utanför" det hela, så kunde man kanske tänka sig ett avfärdande av den helt och hållet. Man skulle då säga ungefär: Olika människor lever på olika sätt och står främmande för olika språkspel. Vi behöver inte alla ta del i samma verksamhet. Om nu någon upplever religionen som motsägelsefull, och en annan som motsägelsefri,

så har de helt enkelt olika attityder till sådana beteendemönster och sådan språk användning. Det är meningslöst att fråga sig vem som "egentligen" har rätt. Men här skulle man, genom ett sådant steg, undvika det som är intressant och viktigt i Nielsens tankegång. För det viktiga är att han hävdar, att man kan ifrågasätta språk användning och levnadssätt "utifrån"; och man kan i viss mening förstå vad som pågår och uttryckligen därför säga "det är motsägelsefullt" eller "det är inte följdriktigt" (Nielsen 1967, s 196 ff.). Och att då svara med "människor lever olika" eller "språket används på många sätt" är att täcka över den fråga som Nielsen ställer.

2. Logik och religion

Nu tror jag att problemet med kritiken av levnadssätt eller språkspel inte är "kritiken i sig", så att säga, utan den "logiska" form som denna kritik enligt den intellektuella synen skulle få. Här vill jag anknyta till en tanke som Wittgenstein utvecklar i sina anmärkningar om Frazer:

Det är visserligen möjligt, och inträffar ofta nuförtiden, att en människa uppger en vana sedan hon har upptäckt att denna vana stött sig på en villfarelse. Men detta är bara fallet när ett påpekande om villfarelsen är nog för att få henne att uppges handlings sättet. Men så förhåller det sig inte med ett folks religiösa bruk och just därför rör det sig här *inte* om en villfarelse (Wittgenstein 1978, s 27).

Vad Wittgenstein här säger om hur det inte går till när människor ger upp religiösa bruk kan, såvitt jag ser, förstås så att det är viktigt också för problemen som ingår i den "logiska" synen på religiöst språkbruk. Här är det viktigt att vi gör en skillnad mellan vad människor kan tänkas säga om orsakerna eller grunderna till att de inte är religiösa å ena sidan, och å andra sidan den process där en människa kan tänkas förlora sin religiösa tro. För medan vi i det förra fallet kan tänka oss att människor säger exempelvis "religionen saknar mening" eller "det hänger inte ihop helt enkelt, det är inte följdriktigt" eller kanske till och med "användningen av begreppet Gud är logiskt tvivelaktigt" så tror jag inte att vi kan tänka oss något motsvarande i det senare fallet. För kunde vi tänka oss att någon förlorar sin religiösa tro emedan man säger till honom att användningen av begreppet Gud inte hänger ihop i logisk mening? Vad vi här kan säga är att "det logiska", i betydelsen det som är följdriktigt, motsägelsefritt eller meningsfullt i just logisk bemärkelse hör till ett annat språkspel än sådana uttryck som en människa kan tänkas använda om hon förlorar sin religiösa tro. Att "tvivla på Gud" till exempel har inte att göra med en logisk argumentering som går ut på att "Gud" används som ett namn fastän begreppet inte svarar mot sådana förutsättningar som ett namn bör svara

mot (om betydelsen av ”religionens språk” i liknande sammanhang, se Winch 1977, ss 203 ff).

Vad jag härtill tror kunde sägas om den ”logiska” synen på religiöst och magiskt språkbruk är att den ser ut att innefatta en vilja att bygga ett avståndstagande på logiska grunder. Det hela ser ut som om ”det är ologiskt” eller ”det är irrationellt” som en form av kritik eller avståndstagande skulle bära med sig en tyngd av ett särskilt slag; en tyngd som har att göra med hur vi kan tänkas handla, och vad vi kan tänkas säga, om vi ser verkligheten som den är, kanske ”illusionslöst”. En sak vi här kan säga är att en kritik eller ett avståndstagande som har formen ”det är ologiskt” inte passar in på fall där avståndstagandet går *djupt*. Om vi tänker oss fall där vi skulle säga ”det är grymt” eller ”det är barbariskt” eller ”det är omänskligt” så ser ”det är ologiskt” här nästan opassande ut. Och om vi tänker på fall där vi kunde säga ”det är egendomligt” eller ”vad människor ändå kan hitta på” om mänskliga sedvänjor, så ser ”det är ologiskt” också här märkvärdigt ut såtillvida, att människor ju kan tänkas ha egendomliga eller förbryllande sedvänjor som inte har med det logiska, eller ologiska, att göra.

Vad jag vill säga med det här är att logiken inte i sig kan ge oss grunder för hur vi kan ställa oss till, eller bedöma, mänskliga sedvänjor och sätt att använda språket. Här vill jag ta upp en anmärkning som Peter Winch gör i *The Idea of a Social Science* och som ofta citeras:

... logikens kriterier är inte en direkt gåva av Gud utan de uppkommer i, och är begripliga bara inom, ett sammanhang som utgörs av levnadssätt eller samhällliga bruk. Härav följer att man inte kan tillämpa logikens kriterier på samhällliga bruk som sådana. Till exempel vetenskapen är ett sådant bruk och religionen är ett annat; och vardera har sina säregna kriterier på begriplighet. Inom vetenskap eller religion kan handlingar således vara logiska eller ologiska: inom vetenskapen skulle det till exempel vara ologiskt att vägra acceptera resultaten av ett korrekt utfört experiment; inom religionen skulle det vara ologiskt att anta att man kunde mäta sin egen styrka mot Guds; och så vidare. Men vi kan inte meningsfullt säga att vare sig vetenskaplig eller religiös praxis i sig är antingen ologisk eller logisk; båda är icke-logiska (Winch 1973, s 100).

Nu har denna tankegång, bl a av Nielsen, tolkats som ett sätt att ”kapsla in” levnadssätt och sätt att använda språket så, att de inte kan kritiseras överhuvudtaget ”från utsidan”, på några som helst grunder (Nielsen 1967, s 201). Men det är inte, vad Winch här säger. Jag tror att man kan förstå hans tankegång, eller en aspekt av den, i termer av något som kunde kallas begränsningen av det logiska. Att vi inte kan kalla vetenskap eller religion för logiska, eller ologiska, betyder ju inte att vi inte kunde kritisera dem, eller säga oss stå främmande för dem eller någon del av dem, på *andra* grunder. Men vad som är logiskt är inte i sådan mening *givet* att vi skulle ha

en, allmängiltig, uppsättning av kriterier för när mänskligt beteende eller människans sätt att använda språket är logiska. Det följdriktiga eller det meningsfulla får en annan tillämpning inom exempelvis religion eller vetenskap; begreppens innebörd blir olik i vartdera fallet. Jag tror också att Winchs tankegång här kan ses så att den är belysande för var svårigheterna i den "logiska" synen på religiöst språkbruk rotas. Om vi ser "Gud är tre och en" som ett sätt att säga "p och inte p", och på den grunden som ologiskt, så utgår vi från att logiken är given, någonting som alltid och i alla sammanhang är detsamma. Men så är det inte; vi gör ett fel om vi tänker att orden i religiösa sammanhang "är sammanfogade på ett egendomligt sätt", emedan dessa ord inte är hopfogade i sådana mönster som förekommer i andra språkliga sammanhang. Vad jag vill säga är att vårt "egendomligt" här inte kan bygga på allmänna logiska grunder därför att det inte *ges* några sådana. — Ändå kan vi förstås tänka oss att fråga hur vi kan förstå det religiösa språkspelet. Hur kan vi se på detta sätt att använda språket? I det följande tar jag upp ett perspektiv på denna fråga som jag tror är viktigt bl a av den orsaken att vi här ser att man inte helt enkelt kan säga "det är bara en bild" om det religiösa språket.

3. Sekundär betydelse

Cora Diamond talar i sin artikel "Secondary Sense" om begreppet sekundär betydelse (secondary sense of a word) som Wittgenstein diskuterar i sina senare arbeten. Hon tar upp en aspekt som i det här sammanhanget är intressant, nämligen frågan om metaforer och metaforisk betydelse, och skillnaderna mellan sekundär betydelse och metaforisk betydelse. Jag skall ta upp ett exempel som hon hänvisar till och som kommer ur Wittgensteins *Filosofiska undersökningar*:

Den sekundära betydelsen är inte en "överförd" betydelse. När jag säger "Vokalen *e* är gul för mig", så menar jag inte: "gul" i överförd betydelse — ty jag kunde inte alls uttrycka det jag vill säga annat än genom begreppet "gul" (Wittgenstein 1978, s 252).

Cora Diamond frågar vad det är som utesluts i och med att man säger, att den sekundära betydelsen inte är samma som metaforisk eller överförd betydelse; och hon svarar: vissa typer av *förklaringar*. Med det menar hon inte, att man inte kan säga det man säger i form av sekundär betydelse med andra ord; hon ger själv exemplet med att säga, att onsdag är fet och tisdag mager. Det kan också sägas så att onsdag är tjock och tisdag tunn. Själv vet jag inte hur man kunde säga "vokalen *e* är gul för mig" med andra ord än just dessa; men som Cora Diamond visar så kan vi tänka oss sekundär användning av ord som kan uttryckas på flera än ett sätt. Men det gör

ännu inte den sekundära användningen till metaforisk användning. För om vi säger att onsdag är tjock, så är det just *detta* vi vill säga, inte i metaforisk mening utan, kunde vi kanske säga, "som det är". Den typ av förklaringar som Cora Diamond säger inte kan tillämpas på sekundär användning av ord är sådana, som *kan* tillämpas på t ex metaforer. Hon ger själv ett exempel på en metafor: "människan är jordklotets cancer". Det här är en bild som kan förklaras med hänvisning till den typ av sjukdom som cancer är, till den mänskliga populationens tillväxt som hotar andra arter, etc (Diamond 1966–67, ss 191–192). Någon sådan förklaring kan vi inte ge om någon säger sig uppfatta vokalen *e* som gul. Det är ett uttryck som, tror jag, måste sägas "säg vad det säger". Det är inte metaforiskt så som uttryck av typen "människan är jordklotets cancer" är. Men det är inte heller en sådan användning av begreppet gul som kunde sägas vara helt vanlig. För vi kan exempelvis inte lära barn att använda ordet "gul" genom att säga att det är färgen på vokalen *e*. Den sekundära användningen skiljer sig från ordets primära användning; den *bygger*, kunde vi säga, på den primära användningen i den meningen att ordets primära användning kan finnas utan den sekundära användningen medan det omvända inte gäller. Norman Malcolm diskuterar begreppet "smärta" i ett liknande sammanhang. Han citerar § 282 i *Filosofiska undersökningar*:

Ja, vi säger om det livlösa att det har smärtor; t ex när man leker med dockor. Men denna användning av begreppet smärta är sekundär. Låt oss föreställa oss att man *bara* om det livlösa sade att det hade smärtor, att man beklagade *bara* dockor!

Malcolm kommenterar detta med att människor som inte tillskrev varandra och djur smärtor skulle vara så underliga att vi inte skulle anse dem *besitta* begreppet smärta (Malcolm 1977, ss 72–73) Vi kan säga om någon att han använder ett ord i sekundär betydelse endast om han även bemästrar ordets primära användning. Jag förstår här tanken så att själva begreppet smärta blir ett *annat* om vi tänker oss att vi tillskriver endast livlösa ting "smärtor". Att tänka sig människor som gör detta är att tänka sig människor som är så annorlunda än vi att vi kanske måste fråga om de *är* "människor". Vi måste kanske tänka att de betraktar varandra som maskiner: om någon är sjuk eller har ont så skulle man ställa sig till det som till ett mekaniskt fel till exempel; man skulle kanske föra en sådan människa till en verkstad för "reparation", om man alls skulle reagera på att hon har ont. Många mönster för beteende som för oss ter sig givna skulle falla bort: vår reaktion då ett barn faller och slår sig t ex, liksom reaktionen på ett skadat djur. Och vad skulle det betyda att sådana människor tillskrev det livlösa "smärtor"? Kanske skulle de reagera helt annorlunda än vi om de t ex fällde en skål i golvet, vi kunde tänka oss att de skulle gråta över skärvorna och blåsa på dem, etc; men kan vi säga att de skulle "hysa

medlidande" med skålen? (En tankegång som direkt belyser denna problematik finns hos Peter Winch 1980–81, särskilt ss 9 ff.) Jag tror att vi, om vi tänker oss en förändring av begreppet smärta, drar med en rad andra begrepp, bland dem medlidande; och att de besynnerliga resultaten av förändringen som vi tänker oss visar på, att våra levnadssätt *innefattar* sådana begrepp och blir vad de är genom detta. Jag förstår Malcolms anmärkning om att människor som tillskrev endast det livlösa smärtor inte kunde anses besitta detta begrepp så, att de varelser vi då tänker oss är så annorlunda än vi att vi inte kan *säga* att de talar om smärtor "som vi själva". Men jag tror heller inte att vi kan säga att det är en metaforisk användning om t ex ett barn som leker med sin docka säger att dockan har ont, blåser på den etc. För jag tror att det till metaforisk användning *hör* att den bild som används kan återges i vanligt tal. Om barnet leker att dockan är sjuk så kan detta inte återges på något *annat* sätt. De frågor vi ställer om den sjuka dockan liknar dem vi ställer om sjuka människor: "var gör det ont?" osv. Jag förstår tanken med sekundär användning så att den sekundära användningen är tänkbar endast på den primära användningens grund: vi kan tänka oss att tillskriva det livlösa smärtor, men inte att vi tillskriver *bara* det livlösa smärtor. Den primära användningen är, igen, tänkbar utan den sekundära användningen medan det omvända inte gäller.

Nu talar Malcolm i sin artikel också om att människor alltid har tillskrivit Gud och andar tankar, känslor och önskningar. Och det är en sekundär användning av begrepp i sådan mening att den bygger på att vi tillskriver *människor* detta, säger han (Malcolm 1977, s 73). Vad kan detta då innebära med tanke på religiöst språk och våra möjligheter att förstå det? Jag skall försöka se på denna tanke i ljuset av ett exempel som återfinns hos Nielsen och som gäller, kunde vi säga, Guds möjligheter att tala ur stormvinden. Nielsen talar om en människa som känner den religiösa traditionen i vår kultur och som förvånar sig över begreppet Gud:

Gud talade alltså till Job ur stormvinden. Hur gjorde han det då? Ingen, åtminstone ingen som räknas, tror längre på en himlens Gud däruppe som kunde ha gjort det med mycket hög röst. Men vad hände. Hur skall vi förstå "Gud talade till Job"? Kanske alltsammans berodde på Jobs förvrängda föreställningar? Men hur förstår vi ens vad det är som han antas ha föreställt sig? (Nielsen 1967, s 204).

Om vi talar om att Gud talar ur stormvinden, vad menar vi då? Om vi tänker oss Gud som någonting likt en människa så tror jag att vi måste säga att vi talar på ett obegripligt sätt. För hur skulle en människa, eller någonting likt en människa, kunna tala ur stormvinden? Kan vi då tänka oss att "Gud talade ur stormvinden" är en *bild*? Om det är en bild så borde vi kunna förklara den, återge vad den är en bild *av*. – Jag tror att vi här kan

säga att vi har ett fall som liknar den sekundära användningen av ”gul” i ”vokalen e är gul för mig”. Och jag tror att vi kan tillämpa vad Malcolm säger om att människor alltid har tillskrivit Gud och andar tankar, känslor och önskaningar. Att vi *kan* tala om att Gud talade ur stormvinden bygger på att vi talar om att *människor* talar, inte ur stormvinden men i helt vardagliga sammanhang. Våra möjligheter att tala om att Gud talar, vill, etc bygger på att människor talar och vill olika saker i olika sammanhang. I sådan mening är begreppet Gud nära begreppet människa: Gud talar, som människorna, ett *språk* och vi kan rikta oss till honom, inte ”som till människor” men på den grund att vi *också* riktar oss till människor.

Vad Gud kan tänkas *säga* eller vilja däremot visar på drag som kännetecknar det religiösa språkspelet. Att det är Gud som talar innebär ju att många vardagliga uttryck är uteslutna; och vad Gud kan tänkas vilja beror på att det är just Guds vilja det är frågan om. Vad Gud kan säga ur stormvinden beror, kunde vi säga, på spelets karaktär; eller det *är* i viss mening spelets karaktär eftersom det visar vad vi menar med begreppet Gud, hur detta begrepp kan användas.

Cora Diamond diskuterar i sin ovan nämnda artikel också Wittgensteins syn på det religiösa språket. Att förstå sådant språk är, säger hon, enligt Wittgenstein inte att kunna återge det sagda i ord som används i primär mening. Inte heller innebär det att man ser vad som sägs helt enkelt som uttryck för känslor. Hon citerar ett utdrag ur en föreläsning (Diamond 1966–67, ss 202–203):

Wittgenstein: Antag att någon, innan han reser till Kina då han kanske aldrig mera ser mig, sade till mig ”Vi kanske träffas efter döden” – skulle jag nödvändigtvis säga att jag inte förstår honom? Jag kunde helt enkelt säga, ”Ja. Jag *förstår* honom helt”.

Lewy: I det här fallet kunde du tänkas mena bara att han gav uttryck för en viss attityd.

Wittgenstein: Jag skulle säga ”Nej, det är inte detsamma som att säga ’Jag tycker mycket om dig’ ” – och det kanske inte är detsamma som att säga något annat. Det säger vad det säger. Varför borde du kunna ersätta det med något annat?

Jag tror att detta utdrag kan förstås så att Wittgenstein här visar på något som är viktigt för förståendet av religiöst språk. Det är inte en bild i sådan mening att vi måste kunna ersätta det med något *annat* – kanske det som avbildas – för att visa att vi förstår. Att förstå vad mannen som är på väg till Kina avser betyder inte att man förstår något som ligger ”under” det han säger, det han ”egentligen” avser. Vi kan förstå hans ord direkt. Och jag tror att detta är viktigt därför att synen på det religiösa språket som metaforiskt kan leda till en förenkling: den biologiska evolutionsteorin och skapelseberättelsen t ex ses då som var sin redogörelse för ”samma sak”,

skapelseberättelsen som en bild och evolutionsteorin som redogörelsen för hur allting i själva verket gick till, vad som *egentligen* hände. (I detta avsnitt har jag använt tankar som Peter Winch utvecklar i ett opublicerat anförande vid BBC kallat "Darwin, Genesis and Contradiction".)

Hur kan vi då se på den frågeställning som vi utgick från, att religiöst språkbruk, utifrån ett bestämt perspektiv, ser ut att brista i konsekvens och följdriktighet? Även om vi utgår från att religiöst språk kan förstås som sekundär användning av ord, eller från att vissa uttryck och sätt att tillskriva Gud och andar vilja, önskningsar och talförmåga bygger på våra sätt att tillskriva människor detta så kan vi fråga, om vi på detta sätt kan bemöta tanken att orden i exempelvis religiösa kontext "är sammanfogade på ett egendomligt sätt". Här vill jag ta upp en tanke som Peter Winch utvecklar i sin artikel "Meaning and Religious Language":

Tolstojs fader Serguis har, vid berättelsens höjdpunkt, förlorat sin religiösa tro. Men denna förlust kan han – eller Tolstoj eller vi – bara uttrycka i religionens språk. Detta fall är mycket olikåt oss säga Kai Nielsens fall, eller fallet med den "skeptiska unga professorn" som har en diskussion med Sergius och som "hade varit överens med honom om allting, som om han talat med en svagsint. Fader Sergius såg att den unge mannen inte trodde men att han trots det kände sig tillfreds, lugn och väl till mods, och minnet av denna diskussion oroade nu honom." Skillnaden liknar på vissa sätt skillnaden mellan å ena sidan två musikälskare som är av olika åsikt beträffande låt oss säga Brahms och Wagners relativa förtjänster och å andra sidan en musikälskare och någon för vilken musik (och likaså vad musikälskaren säger) "inte betyder någonting alls" som vi säger. Det finns många för vilka religionens språk inte betyder någonting alls. Man skulle inte behöva använda religionens språk om man försökte beskriva hur de ser på livet. Detta är förvisso *inte* sant i fråga om alla dem som "inte tror" eller som har "förlorat sin tro" (Winch 1977, ss 203–204).

Jag tror att Winchs tankegång här kan förstås så att han visar på ett sätt att se svårigheterna i tanken att religionens språk kunde visas vara i logisk mening ohållbart. Vi kunde då säga att det är sant, att språket i religionens språkspel saknar mening för många människor som då kanske finner det inkonsekvent, eller bristande i följdriktighet. Men det här visar inte särskilt mycket av intresse om själva språkspellet. Däremot säger det någonting om, i hurdana termer vi kan tänka oss att beskriva sådana människors syn på världen; religionens språk skulle då inte alls komma in, eller också skulle det komma in i termer av vad som inte innefattas i en sådan syn på världen. Ur en sådan synvinkel tror jag att vi kan säga också att det på sätt och vis *är* så att vi måste säga "detta språkspel spelas" eller något liknande, om nu någon t ex säger att "Gud är tre och en" är en motsägelse. Vad vi kan göra är att se närmare på sådana uttryck och de roller de kan tänkas spela i olika sammanhang; men vi kan inte säga "det borde inte få

användas såhär för det är motsägelsefullt”. Vi kan förstås också säga ”det är mig främmande” om sådana sätt att tala, och om de traditioner där dessa sätt hör hemma; men jag tror att vi då måste säga att vi inte längre ”spelar filosofins språkspel” utan ger uttryck åt vår personliga inställning.

(Jag vill tacka till professor Lars Hertzberg för de många värdefulla kommentarer han har gjort till tidigare versioner av denna uppsats.)

Litteratur

- Diamond, Cora: ”Secondary Sense”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1966–67.
- Hollis, Martin: ”Reason and Ritual”, Bryan R Wilson ed, *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford 1977.
- MacIntyre, Alasdair: ”Is Understanding Religion Compatible with Believing?”, Bryan R Wilson ed, *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford 1977.
- Norman, Malcolm: ”Descartes’ Proof That He Is Essentially a Non-Material Thing”, *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London 1977.
- Nielsen, Kai: ”Wittgensteinian fideism”, *Philosophy*, July 1967.
- Winch, Peter: ”Darwin, Genesis and Contradiction”, opublicerat anförande vid BBC.
- Winch, Peter: ”Eine Einstellung zur Seele”, *Papers Read before the Aristotelian Society*, 102nd session 1980–81, The Presidential Address.
- Winch, Peter: ”Meaning and Religious Language”, Stuart C Brown ed, *Reason and Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London 1977.
- Winch, Peter: *The Idea of a Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1973.
- Wittgenstein, Ludwig: ”Anmärkningar över Frazers ’The Golden Bough’ ”, *Horisont* 5/1978, översättning av Lars Hertzberg.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiska undersökningar*, Bonniers, Stockholm 1978, översättning av Anders Wedberg.