

RECENSIONER

Stefan Eriksson: *Ett mönster i livets väv. Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Nya Doxa, Nora 1998. ISBN 91-578-0084-7. 12+234+85 s.

Strömlinjeformat om Wittgenstein och tro.

Stefan Erikssons bok är en samlande översikt över en livskraftig riktning inom religionsfilosofin. Den kommer antagligen att påverka den nordiska Wittgensteinreceptionen en hel del. Boken har stark finländsk anknytning, både tillkomsthistoriskt och då den bland annat diskuterar arbeten av Lars Hertzberg och Tage Kurtén, båda verksamma i Åbo.

I linje med titeln (och pärm-bilden) vill boken presentera en "wittgensteinsk religionsfilosofi". Här finns en dubbel uppgift. Det gäller dels att beskriva en tradition som utgår från (den senare) Wittgenstein och hans elever, och idag framför allt förs vidare av den internationellt kände walesaren D Z Phillips. Och dels ska man visa riktningens företrädare framför andra former av religionsfilosofi. Vad gäller den första uppgiften ger

Eriksson en kompetent presentation av det mycket omfattande materialet av och kring Phillips.

Eriksson identifierar den andra uppgiften särskilt i termer av ett krav på att inte reducera bort religionen (här av naturliga skäl företrädesvis kristendomen). Filosofin ska inte ta ställning för eller emot de olika religiösa uttryckens sanning, rationalitet eller dylikt, nej, det handlar om att göra rättvisa åt religionens roll i det mänskliga livet. Här bör vi förstås fråga: "rättvisa med avseende på vaddå?". Eriksson vill först och främst visa på skillnader mellan ett religiöst och ett vetenskapligt språk. Han profilerar sig emot olika former av rationalism och vetenskapstro. Där emot har han ganska litet att säga om den typ av existentiell religionsfilosofi som t ex företräds av Kierkegaard eller Sjestov.

Boken tar sats från Wittgensteins ungdomsarbeten. I sin *Traktatus* säger Wittgenstein som känt att "världen", med andra ord alla "fakta", beskrivs med hjälp av "det som kan sägas, dvs naturvetenskapliga utsagor" (avsnitt 6.53). "Värld-

dens mening” ligger däremot utanför densamma och kan inte uttryckas i ord. Man kan fråga sig i vilken mån Wittgenstein senare i livet höll fast vid detta (i *Filosofiska undersökningar* §499 ifrågasätter han tanken om ”språkets gränser” – se också Eriksson s 138). En liknande inställning går i varje fall igen i *Föreläsningen om etik*, alltså under hans ”mellanperiod”. Religiösa satsar kallas inte meningslösa, men en avgörande skiljelinje dras mellan faktautsagor respektive religiösa och etiska utsagor.

Talet är inte heller väsentligt för religionen: en gång går Wittgenstein så långt som att mena att han ”gott” kan föreställa sig ”en religion vari det inte fanns lärosatser, i vilken det alltså inte förekom tal” (*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, s 117, cit Eriksson s 79). Här var Tolstoj en central inspirationskälla. Det avgörande är det religiösa livet, inte läran.

Den såkallade traditionella religionsfilosofin kritiseras utifrån den grundsyn som Eriksson menar sig identifiera hos Wittgenstein. Han tar avstånd både från tendensen att avfärda religionen i namn av vetenskaplighet, rationalitet med mera, och från försöken att ”rädda” diverse religiösa läror genom att framställa dem som rimliga eller sannolika. Dessa traditionella synsätt reducerar bort det religiösa livet – en väsentlig aspekt hos religionen – och betraktar religiösa uttryck som någonting i stil med vetenskapliga

teorier. Men det är uppenbart att tex läran om Jesu uppståndelse inte ens skulle komma så långt som att gälla som en möjlig vetenskaplig sanning; och lika uppenbart är det att de kristna kyrkorna inte heller gör anspråk på att basera sin tro på en historievetenskaplig rimlighetsprövning. Grunden för tron ligger i Nya Testamentets religiösa auktoritet som inte heller den bygger på en dylik prövning.

Eriksson har lyckats göra denna negativa poäng. Låt oss nu se på hans positiva karaktäristik av religionen.

Utgångspunkten blir det kända wittgensteinska påpekandet att ett uttrycks mening ofta (men inte alltid – FU §43) är dess användning. Det finns enligt Eriksson inte ”något sätt att förstå religiösa utsagor vid sidan av, och oberoende av, de roller de spelar i religiösa människors liv” (s 132).

Undersökningen leder in Eriksson på ett annat wittgensteinskt tema: begreppet primitiv reaktion. I ett ofta citerat avsnitt kallar Wittgenstein vår säkerhet om att den andre känner smärta, vårt ”naturliga instinktiva sätt” att förhålla oss till andra. Förhållningssättet kan inte tänkas vila på något (riktigt eller oriktigt) intellektuellt rättfärdigande eller behöva ett sådant. Vårt *tal* om andras smärta är en ”förlängning” av det primitiva beteendet (*Zettel* §545, cit Eriksson s 116). Eriksson tillämpar resonemanget på religion och slår fast:

”Religiösa uttryck förutsätter begreppsligt sett vissa primitiva uttrycksätt, vissa instinktiva reaktioner. Dessa är så pass vanligt förekommande bland människor, vi delar dem, att det är meningsfullt att i språket beskriva dem som gemensamma erfarenheter och upplevelser. [...] Våra religiösa språkspel är förlängningar av hur vi spontant reagerar och betar oss (s 212).”

Vi kan beskriva våra spontana reaktioner i trons språk: vi kanske talar om hur Guds allmakt visar sig i stormens majestät eller om den trygga känslan av att vila i Guds hand. Men vår i ord uttryckta trosbekännelse förblir ändå, i William James’ ord, blott en ”prunkande översättning” av vår instinktiva tro.

Det följer att läran – den prunkande översättningen – väl kan vara förvirrad (och enligt Eriksson ofta är det), däremot inte ”den instinktiva tron”. Den senare kan inte sägas innebära ett misstag, lika lite som mitt förhållningssätt till ”min favoritfåtölj” kan göra det (s 223).

Men ändå – min *favoritfåtölj*? ...!

Eriksson, liksom Phillips, är här medveten om att han lätt kan uppfattas som reduktionist. Här finns en gräns att dra. Den religiösa tron *möjliggörs av* och *visar sig i* den troendes attityder, reaktioner och livsmönster, men den är inte *lika med* (enbart) attityder, reaktioner och livsmönster. Trons utsagor, säger Eriksson, påstår inte ”något

om fakta” (s 97) men talar icke desto mindre ”om något verkligt i människors liv” (s 224). De religiösa förhållningssätten ”gör” den religiösa verkligheten ”möjlig att tala om, men de förorsakar den inte”.

Frågan är hur vi skall förstå dessa markeringar. Ska ”något verkligt i *människors liv*” läsas som ”inte verkligt någon annanstans”? – Och vad är isåfall skillnaden till att bara tala om attityder eller ’emotiv mening’? – Om en stund får vi återkomma.

Vi skulle enligt Eriksson inte ha någon meningsfull användning för ett religiöst språk om vi inte delade vissa reaktioner. Uttrycken har ”sitt begreppsliga ursprung i”, ”springer fram ur” de gemensamma reaktionerna (s 199). De ”vilar på” och ”möjliggörs” av dem (s 218).

Läser man boken med utgångspunkt i James – och formuleringarna inbjuder ofta den läsningen – så heter det att reaktionerna logiskt sett kommer *före*, de motsvarande begreppen *efter*. Men denna syn är ohållbar. Bäst vore det att säga (med Eriksson själv på s 212–213) att den ena sidan av myntet inte finns utan den andra.

En del reaktioner går ju att beskriva rent fysiologiskt; t ex att darra, kasta upp, springa eller bli stilla. Dessa är möjliga uttryck för rädsla, men kan också vara mycket annat. Rädslan blir deras gemensamma nämnare enbart under förutsättning att vi känner igen dem alla som reaktioner på *fara*. Då vi iden-

tifierar darrandet eller dylikt som "rädsla" slår vi alltså redan fast att vederbörande i någon mening "har begreppet fara" – att hon har förmågan att igenkänna olika hot i sin omgivning. Med andra ord kan vi varken säga att begreppet fara "springer fram" ur *darrandet*, *springandet* osv, eller att begreppet "springer fram" ur *rädslan*. Darrandet som sådant räcker inte till; och rädslan implicerar att man redan har begreppet. Rädslan finns inte till före begreppet.

I fallet religiös tro uttrycker vår möjlighet att hitta varandra i en reaktion på "Guds allmakt" vårt gemensamma begrepp om, och förmåga att se en poäng i en tro på, "Guds allmakt". Också här identifierar vi själva reaktionen först då vi säger *vad* den är en reaktion på (se även Eriksson s 210). Men då kan vi inte rakt av avfärda vad religionerna *säger* som oväsentligt; för det är därifrån vi hämtar de begrepp som används vid identifierandet. Om Eriksson håller med mig såhär långt – för särskilt entydig är han här inte – blir det nu allt oklarare vad som återstår av de förmodat primitiva religiösa reaktionernas primitivitet. En diskussion skulle behövas.

Den Jameska tesen om reaktionernas primat tycks i själva verket gå igen senare i samma kapitel, i behandlingen av predestinationsläran (s 228–230). Talet om nådavalet har sitt "upphov" i en primitiv reaktion – det är "en suck, eller ett

skri"; själva läran kan bara "fungera som uttryck för personliga erfarenheter". Såvitt jag kan se kunde vi lika bra vända på steken och konstatera att läran om nådavalet kan trösta en individ, komma henne att se livet i ett *nytt* ljus, just emedan den *har* ett innehåll oberoende av hennes tidigare upplevelser. Myntet har igen två sidor. (Erikssons analogi med idén om ett öde är för övrigt också missvisande. Läran om nådavalet går inte ut på att man ska ta sina religiösa upplevelser eller andra händelser som tecken på den egna utvaldheten respektive förtappelsen: just detta påtalas ständigt som ett missbruk.)

Jag tror inte det allmänt heller är fruktbart att försöka förstå det religiösa livet i avskildhet från tankeinnehållet hos respektive religion. Det gemensamma hos olika uttryck för t ex en kristen livshållning ser vi bara genom att se uttryckens relation till de *kristna* begreppen Guds allmakt, återlösning med mera. Ingen *bestämd* skillnad måste föreligga mellan en religiös och en icke-religiös livsföring. Böner, goda gärningar, predikningar – dessa kan alla bli oäkta. Omvänt kan mycket olika handlingar bli äkta uttryck för tron. Som Kierkegaard – och Jesus – framhäver, levs det religiösa livet i det fördolda.

Att den religiösa trons karaktär "visar sig i den troendes liv" måste över lag kvalificeras. Vi måste här skilja mellan (t ex den kristna) tron allmänt taget och den individuella

tron. Livsföringen kan ju sägas visa vad en viss individs tro går ut på – här finns ett möjligt sätt att diskutera trons äkthet. Men ”tron” i allmän bemärkelse innebär att man vill *inrätta* sina vanor, tankar osv i enlighet med vissa synsätt, regler med mera – utan att kanske någonsin helt lyckas. De faktiska vanorna visar inte vad tron är.

Alltsomallt är Erikssons *allmänna* konstateranden om språket kanske giltiga invändningar mot positivistisk religionskritik. Men utöver detta undrar jag om de alls berättar något för oss om religion. Om vi nu, som Eriksson gör, helt allmänt vidhåller (1) att det finns en intern relation mellan användningen av uttryck och deras betydelse; och (2) att vår förmåga att använda begrepp har något slag av samband med våra oreflekterade reaktioner – så har vi ännu ingenting sagt om de specifikt religiösa uttrycken. I själva verket torde poängerna snarast undergräva föreställningen om en kategoriskillnad mellan faktautsagor respektive religiösa och etiska uttryck.

Här bör man rimligen ta sig själv på orden och se på de religiösa uttryckens olika *användningar*. Det gör nu inte Eriksson särskilt mycket, det blir närmast skissartade illustrationer. (Vad man menar med att ”se på användningarna” skulle i sig också vara värt ett kapitel.) Men boken ägnar i varje fall några sidor bl a åt den kristna läran om Jesu uppståndelse. Eriksson berör dessu-

tom ämnet i en fristående artikel ”Jesu uppståndelse som filosofiskt problem” (*Svensk Teologisk Kvar-talskrift* 74, 1998, s 15–23).

Läran om Jesu uppståndelse är ju intressant då den till formen liknar ett historiskt påstående. Det är inte en ovanlig tanke att kristendomen står och faller just med denna (som man tänker sig) historiskt lokaliserade, faktiska händelse. Eriksson inlägger sin protest (s 224 –225):

”Djupast sett ligger alltså problemet [...] i att det är svårt att alls förstå vilken typ av händelse som skulle bevisas. Vad är en uppståndelse? Hur skulle någon kunna ”bevittna” en sådan? Vad ska ett eventuellt vittne uppvisa för egenskaper för att räknas som trovärdig? På vilket sätt kan man tala om ”sannolikt” i samband med uppståndelse? Vad är ett ”giltigt skäl” för att anta att denna händelse skulle kunna ske? Hur skulle någon som trots allt löste alla dessa svårigheter (inte för att jag tror det är möjligt) och lyckades framställa övertygande bevis för uppståndelsens rimlighet dessutom kunna göra gällande att det var ”Fadern” som ”uppväckte sonen”? Hur avgör vi vem som så att säga är agent i uppståndelser [sic] ? Och så vidare.”

Låt oss se vad Eriksson gör. Han konstruerar tron på en kroppslig Uppståndelse som ett historiskt sannolikhetsanspråk (se även s 108). Sedan trampar han igång ett helt vetenskapsteoretiskt maskineri.

Men adressen blir oklar. Utan tvekan finns också den position som Eriksson angriper. Ändå är det knappast *den* många kristna tänkare vill inta då de betonar Uppståndelsens faktiska, ”historiska” karaktär. Deras tro gör inga anspråk på rimlighet eller sannolikhet, snarast tvärtom.

Nu tror jag att det vore en falsk utväg att här åberopa skillnader i verklighetsbegrepp; alltså säga att den ”verklighet” som förbinds med Uppståndelsen måste vara en annan än den historiska bevisföringens. Eriksson går här, liksom i sin diskussion av Castaneda (s 210–211) in för ett dylikt relativrande. Det kanske behövs i andra religiösa sammanhang; men avsikten med den särskilda betoningen på Uppståndelsens faktiska karaktär är väl att *här* avråda de troende från precis det draget. Uppståndelsen ska omfattas *i trots av*, inte vid sidan om, föreställningar om historisk rimlighet. Vi ska inte tänka bort oss från konflikten – eller, i Kierkegaards ord, från ”föregalsens möjlighet”.

Alla kanske inte tilltalas av denna typ av kristendom. Men den är ändå inte *förvirrad*. Det skulle den endast vara om man på positivistiskt manér drog likhetstecken mellan ”vad man begripligt kan hävda att har hänt i det förflutna” och ”vad man begripligt kan hävda om det förflutna inom historieforskning eller i andra vetenskapliga sammanhang”.

Här bör vi minnas att historieforskningens krav inte annars heller är karakteristiska för våra vanligaste sätt att förhålla oss till händelser i det förflutna. (Och här är det inte fördenskull fråga om skilda verklighetsbegrepp.) Vi uppfattar det t ex inte som en brist att vi inte historiskt kan belägga våra egna eller våra föräldrars barndomsminnen. Och det kan vara fullständigt befogat att tro en väns ord i trots av omfattande material som anses tyda på att hon ljuger. Ställda mot hennes vittnesbörd förlorar invändningarna sin relevans.

Ett vittnesbörd accepteras i kraft av *vems* ord det är. Men också det Nya ”Testamentet” avses ju vara just detta – ett vittnesbörd. Till slut hänger allt på att jag tar emot det som Guds ord till mig, som ett budskap om frälsning. Erikssons intellektuella frågor förfaller som meningslösa eller, som reformatörerna säger, ”onyttiga och nyfikna spörsmål”.

Min kritik är alltså att Eriksson här och över lag presenterar en falsk tudelning. Antingen far religionen fram med förvirrade vetenskapliga och metafysiska teorier; eller också måste dess anspråk på att tala om verkliga händelser alltid på ett eller annat sätt sättas inom parentes (även om Eriksson knappast skulle uttrycka saken så). Detta vore i sista hand att ge positivisterna rätt. Eriksson räknar inte med möjligheten för äkta, intellektuellt olösliga konflikter mellan religion,

vetenskap, moral, "sunt förnuft" med mera.

Risken med att, av alla ställen, uppressa en gräns just mellan religion och "påståenden om fakta" ligger i att man tanklöst accepterar ett viktigt element i det positivistiska programmet. Det är idén att alla meningsfulla utsagor om vad som *finns, sker, har skett* och dylikt väsentligen liknar stereotypiskt uppfattade naturvetenskapliga påståenden. I praktiken uppmanas vi vara på vår vakt så snart en religion går utöver t ex Tolstojs uttunnade presentation av Kristus som ett dygdemönster (hans *Korta framställning av Evangelierna* slutar med att Jesus dör på korset, punkt slut). I sig måste det ju vara tillåtet att plädera för, som det heter, naturaliserade trosformer. Betänkligt blir det när de "på begreppsliga grunder" utses till de enda logiskt hållbara.

Wittgenstein tycks ännu under sin "mellanperiod" ha omfattat någonting i stil med den nämnda tudelningen. Att kalla honom och Bertrand Russell samma andas barn vore förvisso orättvist mot båda. Men faktum kvarstår att bägge, åtminstone i något skede av sina liv, formulerade sin religionssyn i termer av en kontrast mot en starkt idealiserad bild av vetenskapen. Vetenskapen med stort V tillerkänns ensamrätten till meningsfulla beskrivningar av Världen (åter med stort V).

I sin senare produktion betonar Wittgenstein helt tvärtom den enorma variationen mellan olika språkli-

ga uttryck (inklusive olika vetenskapliga påståenden). Det finns inte en avgörande gräns, vi drar ständigt olika gränser mellan de olika språk-användningarna. Det vore alltså orätt att lägga dagens förenklingar Wittgenstein till last.

Men Eriksson talar ännu obesvärat om en avgörande skillnad mellan religiös tro och, å andra sidan, "andra områden", "vanliga satser som beskriver världen" och "påståenden om fakta" – som om det vore självklart vad som avses. Dessa "prövar vi *helt enkelt* mot fakta" (s 109), förmodligen med hjälp av "vårt vanliga språk". Just denna sterila bild får de olika slagen av religiöst försanthållande att sticka ut som ett särskilt och väl avgränsat problem. Det handlar om filosofisk bekvämlighet eller, som det heter, om att ge efter för en frestelse.

Wittgenstein utarbetade ju inte själv någon sammanhängande religionsfilosofi; jag kan tänka mig att han medvetet avstod från det. Eriksson (och möjligen Phillips) kan alltså klandras för att presentera en alltför strömlinjeformad bild av Wittgensteins syn på religion. Eriksson plockar in Wittgenstein-citat från varierande tidpunkter och sammanhang för att konstruera en enhetlig position. En ouppmärksam läsare kan få intrycket att positionen är Wittgensteins egen, inte Erikssons.

Erikssons grundliga presentation av en hel filosofisk skola är utan vi-

...64 intressanta diskussioner – kring regler, begreppet praktik, fideism med mera – som jag inte kunnat beröra här. I korthet: vill man förstå Phillips' religionsfilosofi kan man knappast önska sig något bättre. Men ändå. Ändå är det som om tron här framstod som mycket mindre problemfylld, krävande, ofullbordad, ja mindre *levande*, än den verklighen är.

Olli Lagerspetz

Ragnar Ohlsson, *Meningen med Livet*, Alfabeta 1998

Många gymnasielärare i filosofi brottas säkert med att levandegöra filosofiska problem för sina elever: inte alla greps omedelbart av det intellektuella nöje som är förenat med filosofiskt tänkande, läsande och skrivande. Själv minns jag gymnasiets läroböcker som ganska torra, så den inspiration som erbjöds utöver den intellektuella utmaningen kom framför allt från min lärare. Ändå kändes filosofin framför allt som en lek.

Hade det hjälpt om filosofin introducerats med skönlitteratur? Det finns förstås oceaner av romaner och noveller som på olika sätt belyser och levandegör filosofiska frågor genom att placera dem där de har sitt ursprung: i människors liv. Likafullt är det svårt att hitta någon enskild volym som på ett fylligt sätt

täcker in kunskapsteori, ontologi, personlig identitet, beslutsteori, moralfilosofi och värdeteori. Sedan några månader kan vi emellertid, i den filosofiska dialogens form, följa artonårige Arvid med bekantskapskrets på en filosofisk upptäcktsresa. Boken i fråga heter *Meningen med livet* (Alfabeta) och är författad av Ragnar Ohlsson, docent i praktisk filosofi vid Stockholms Universitet. Ramhandlingen är en husockupation som syftar till att stoppa ett ringledsbygge. Under ockupationen väcks frågor om meningen med livet, psykologisk egoism, viljefrihet, personlig identitet, civil olydnad (förstås!), moralens objektivitet, kunskap i och utanför moralen, och ”verklighetens” natur. Förutom ungdomarnas egna funderingar så bidrar vuxenvärlden genom bland annat en filosofiskt intresserad bibliotekarie och ex-leninistisk representant för vägverket. Till sammans lyckas persongalleriet ta upp en imponerande mängd viktiga argument och tankar på drygt hundra små sidor, utan att historien eller replikerna blir alltför konstlade eller bisarra.

Det måste kanske nämnas att Arvid ger ett något beskäftigt intryck och att dialogen är väldigt kompakt: knappast något yttras som inte är ett intelligent filosofiskt inlägg. Till författarens försvar kan dock sägas att filosofiskt intresserade artonåriga män *är* beskäftiga och att den filosofiska dialogens höga densitet är obligatorisk: själva