

**Dick A R Haglund**

## *Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem*

### **1. Den enkla aspektskifteteorin**

Sedan Ludwig Wittgenstein i sina *Filosofiska undersökningar* (II xi, s 225ff) anförde exemplet med den dubbeltydiga ankharen har sådana ambigüosa bilder kommit att bli något av ett standardinslag i den filosofiska repertoaren, inte minst i religionsfilosofiska sammanhang. Man har där på olika sätt velat utnyttja det av Wittgenstein ånyo aktualiserade fenomenet för att belysa, att en religiös uppfattning av världen ur kunskapsteoretisk eller annan synpunkt skulle vara jämställd med, säg, en naturvetenskapligt färgad, naturalistisk, världsuppfattning.

Tankegången ser vanligen ut ungefär på följande sätt: I fallet med ankharen är vi presenterade med ett visst material via sinnena, vilket vi den ena gången tolkar som en bild av en anka, den andra som en bild av en hare. Bägge dessa tolkningar bygger nu på exakt samma utgångsmaterial, och var och en av dem är därför precis lika mycket (eller lika litet) berättigad som den andra. Just så förhåller sig också den religiösa och den vetenskapliga eller icke-religiösa uppfattningen av tillvaron till varandra! Det torde inte vara svårt att i den här skisserade och på sistone ganska vanliga uppfattningen finna likheter med den medeltida läran om "den dubbla sanningen", framförd inom (eller åtminstone tillskriven) den averroistiska traditionen (jfr Haglund 1981, s 33f).

Antag nu att den här ovan skisserade analogin verkligen håller streck. Vilka blir då konsekvenserna för de religiösa kunskapsanspråken? — Låt oss först notera att själva utgångspunkten för användandet av analogin eller modellen i här presenterad form tycks vara, att det föreligger ett visst givet oföränderligt material vid sidan av de två tolkningar som detta material ger upphov till. Till det filosofiskt tvivelaktiga i denna

förutsättning skall vi senare återkomma, liksom till det oavvisliga fenomenologiska faktum som säkerligen utgör grunden för detta antagande. Detta antagande blir naturligtvis helt begripligt först om man förutsätter, att det finns en av de båda tolkningarna oberoende teori, som kan i någon mening sägas ge en korrekt och från de två tolkningarna avvikande beskrivning av det föreliggande materialet. Vidare innebär det att dessa två tolkningar kan vara mer eller mindre rimliga som tolkningar av det grundläggande materialet, och att rimligheten i tolkningen kan avgöras först vid en jämförelse mellan den religiösa *eller* den icke-religiösa tolkningen och det interpreterade underlaget. Man ser att modellen med andra ord förutsätter att den som vill bedöma de två tolkningarna ur kunskapsteoretisk synpunkt har möjlighet att ställa sig utanför själva tolkningsprocessen, och följaktligen också att det är meningsfullt att tala om en sådan transcendens av tolkningsituationen!

Det som hittills sagts gäller naturligtvis inom ramen för vad man kunde kalla en common-sense-uppfattning om de ambigua bildernas natur, och det bör kanske därför påpekas att en betydligt mera sofistikerad (men därför ej invändningsfri) tolkning av analogin föreligger i Anders Jeffners tankeväckande bok *The Study of Religious Language*, diskuterad bl a av Mats Furberg i *Allting en trasa?* En ingående behandling också av denna tolkning skulle dock här föra allt för långt. Det har emellertid också bland Wittgensteins efterföljare, och särskilt i anslutning till den efter Thomas Kuhns framträdande uppblående "paradigmdebatten", varit vanligt att se Wittgensteins argumentation som riktad just mot denna common-sense-ståndpunkt. De ambigua bilderna skulle i själva verket visa, att denna föreställning om ett oberoende bakgrundsmaterial är oriktig.

Det kan därför vara en poäng att notera även en tredje egendomlighet då det gäller det här diskuterade försöket till försvar av den religiösa världsuppfattningens kunskapsteoretiska anspråk. Enligt den modell som här används skulle den religiösa och den icke-religiösa tolkningen vara på jämställd fot med varandra. Härtill kommer, att om man förutsätter tillämpbarheten av normala bildtolkningsprinciper, så skall dessa två tolkningar båda vara lika "riktiga", men ändå oförenliga med varandra. Ett försvar av denna typ borde följaktligen te sig ytterst otillfredsställande för den som är anhängare av *en* av dessa båda tolkningsmöjligheter som den *enda* riktiga eller grundläggande.

Men här uppenbarar sig nu ytterligare en besvärande komplikation. I fallet med de ambigua bilderna — ankhare, pelikanantilop eller vad

det nu kan vara fråga om — är det ett välkänt faktum, att man genom träning kan lära sig växla från den ena tolkningen till den andra. Man kan träna in vad vi kan kalla för en aspektskiftesförmåga. Vad visar då detta? För det första visar det, att de två tolkningsmöjligheterna inte är varandra uteslutande för en viss person, åtminstone över en viss tidsrymd. Vidare är det så att det för en sådan person, så snart han har tillägnat sig denna färdighet i aspektskifte, torde te sig tämligen övertygande att det finns en *tredje* tolkning av situationen, som på något sätt är mera grundläggande än de två övriga. Detta anknyter nära till ett problemkomplex som tidigare har berörts. Man kan här tydligen så att säga *över* anktolkningen och hartolkningen hålla sig med en ank-hare-tolkning: man uppfattar bilden som ett exempel på en ambiguös bild, som kan tolkas i två olika riktningar, och denna tredje tolkning framstår då lätt för den tränade observatören som den mest grundläggande. Det är viktigt att observera att förekomsten av denna tolkning på intet sätt är nödvändigtvis sammankopplad med det förut nämnda postulerandet av ett av tolkningen oberoende underliggande material. Man torde i praxis dock ganska naturligt komma att uppfatta denna tredje tolkning som en av förhandsföreställningar oberoende beskrivning av vad som egentligen konkret föreligger i situationen. Resultatet härav blir uppenbarligen lätt, att *båda* de andra tolkningarna uppfattas som *mindre* genuina, *mindre* korrekta än den efter en viss träning erhållna.

Att jämförelsen mellan den religiösa världsuppfattningen och vad som sker vid tolkningen av de ambiguösa bilderna av flera skäl inte är enbart gynnsam för den som vill försvara det berättigade eller rimliga i den religiösa inställningen torde nu stå i öppen dager. Men finns det då inte något som kan anföras till försvar för den analogi som vi hittills har diskuterat? Jo, förvisso, och jag vill gärna peka på det kanske bästa exemplet på detta, nämligen likheten mellan det plötsligt inträdande aspektskiftet och den religiösa omvändelsen. Så, som många personer, som har erfarit en religiös omvändelse, har beskrivit denna, ter den sig just som ett plötsligt omslag i vederbörandes sätt att uppfatta världen och sin egen plats däri. I plötsligheten i detta omslag i uppfattandet finner vi en påtaglig överensstämmelse med aspektskiftet vid den ambiguösa bilden, liksom däri att det tycks vara fråga om ett omslag i sättet att uppfatta ett visst givet material. Men vi finner också åtminstone två väsentliga och nästan lika uppenbara skillnader. *Den ena* ligger i det som nyss antydde, nämligen att en person, som erfarit en religiös omvändelse i allmänhet inte alls är nöjd med att betrakta sin nyvunna religiösa

tro som något som kan gå på ett ut med den världsuppfattning han hade före omvändelsen. Han upplever det säkerligen nästan alltid som om han fått en *djupare*, en *sannare* insikt i sammanhangen och *inte* som om han blott hittat ett nytt och roande sätt att tolka ett av uppfattandet oberoende grundmaterial, vilket lika hastigt kan växla tillbaka i en annan lika ytlig tolkning eller uppfattning. Detta är, som jag nyss antydde, en grundläggande skillnad, och den vari den största svagheten i den här diskuterade analogin ligger ur den religiöse apologetens synpunkt.

Grunden till denna svaghet står enligt min mening att finna i ytterligare en skillnad mellan de två diskuterade situationerna. *Den andra* skillnad jag här har i tankarna är den vid eftertanke uppenbara, att det i fallet med den sk ankharen eller pelikanantilopen eller vilken ambiguös bild det nu än må vara, dock gäller ett ganska enkelt streckmönster uppfattat isolerat från omgivningen, medan det vid en religiös omvändelse åtminstone i ett stort antal fall är frågan om ett slags *totalkonception* av världen som förändras. Det är vidare så, att om man sätter in de streck som utgör den ambiguösa bilden i en kontext av ena eller andra slaget, där de ges en naturlig tolkning, så blir inte bilden — eller just  *dessa*  streck i bilden — längre ambiguös på det tidigare sättet. Det är helt enkelt inte möjligt att i en teckning av ett stort antal harar eller antiloper uppfatta vissa detaljer som en bild av en anka eller en pelikan. Ambiguiteten i bilden är alltså beroende av att bilden, som vi normalt uppfattar situationen, är kontextlös; den försvinner då bilden får en naturlig kontext. Men en mera omfattande och i viss mening också mera naturlig kontext än den totala världsuppfattningen kan man inte gärna tänka sig. Analogin mellan den ambiguösa bilden och omvändelsesituationen klickar alltså här på en ytterst väsentlig punkt.

Nu är det emellertid ett väl etablerat religionspsykologiskt faktum, att varje omvändelse visst inte är beskaffad på just det nyss diskuterade sättet. I ett stort antal fall kan situationen snarast beskrivas så att det är *vissa drag* i världen som efter omvändelsen framstår på ett annat sätt, vilka upplevs som sammanhängande, som meningsfulla, på ett sätt som de inte gjorde tidigare. Här har vi naturligtvis en viss likhet med de lösryckta streck som för den vanliga elementära varseblivningen kan te sig ambiguösa. Men samtidigt är det ett faktum att dessa drag även här uppfattas såsom tillhörande en större kontext, och likaså kvarstår vad som tidigare påpekades, nämligen att det skifte som det här är fråga om inte *uppfattas* som godtyckligt eller betydelselöst.

## 2. Den fenomenologiska konstitutionsteorin

För vår strävan att nå en djupare förståelse av de sammanhang vi nu har behandlat tror jag det kan vara av värde att stifta bekantskap med huvuddragen av den fenomenologiska konstitutionsteorin sådan den utformats i Edmund Husserls mogna filosofi. Det naturliga är härvid att liksom i vår inledande diskussion utgå från en elementär varseblivningssituation. Husserls uppfattning om den korrekta analysen av en sådan situation har under hans filosofiska utveckling ändrats avsevärt (jfr Haglund 1977, kap IB), och först under den senare sk transcendentalfenomenologiska perioden utvecklats till att omfatta en fullt utvecklad konstitutionsteori. Husserls varseblivningsteori under den förfenomenologiska fasen, alltså under perioden fram till författandet av verket *Logische Untersuchungen* under åren närmast före sekelskiftet 1900, ansluter sig ganska nära till den vid tiden gängse, framför allt sådan den utformats av hans lärare Frans (von) Brentano och Carl Stumpf. Beträffande dessa må kort nämnas att Franz Brentano var den som grundlade den fenomenologiska riktningen inom filosofin genom sin teori om den rent deskriptiva psykologin som grundläggande för varje annan psykologisk och även filosofisk forskning, och att Carl Stumpf, som byggde vidare på Brentanos teori om den deskriptiva psykologin, kom att spela en huvudroll i utvecklingen av den tyska psykologin som självständig vetenskap, och detta i en klart empiristisk riktning.

Husserls första mera självständiga varseblivningsteori presenteras på spridda ställen i det monumentala arbetet *Logische Untersuchungen*, särskilt i några av undersökningarna i dess andra del. Den uppfattning Husserl där framför är naturligt nog också den i sina huvuddrag påverkad av den vid tiden gängse psykologiska begreppsbildningen. Husserl utgår sålunda ifrån att en normal varseblivningsakt är uppbyggd på grundval av vad han kallar förnimmelser eller *Empfindungen* med den från bl a Stumpf och Mach välkända termen. Den förnimmelse eller de förnimmelser som ingår i varseblivningsakten uppfattas av Husserl som självständiga eller reala delar av akten, och på dessa byggs alltså upplevelsen upp genom vad Husserl med en inte helt lyckad term kallar det intentionala väsendet, som fogas därtill. Detta väsen består i sin tur enligt Husserls teori av två (osjälvständiga) delar, aktmateria och aktkvalitet. Aktkvaliteten är därvid det som gör att akten tillhör en viss bestämd typ av psykiska fenomen: varseblivningsakter, önskeakter, viljeakter eller vad man nu vill tänka sig, medan aktmateria är det som be-

stämmer den interpretation som det grundläggande förnimmelsematerialet underkastas i akten. Detaljerna i denna teori kan vi här inte gå in på, här skall vi blott uppmärksamma *en* huvudskillnad gentemot de inom den analytiska filosofin gängse sinnesdatateorierna. Teorier av denna senare typ har ju varit bestämmande också för en mycket stor del av den psykologiska teoribildningen i västerlandet i den associationistiska psykologins efterföljd, och den avgörande skillnaden är just antagandet av det nyss indikerade interpretativa momentet i varseblivningsakten, det vill säga det som gör akten i Husserls mening *intentional*. Denna insikt om medvetandets intentionala natur är det mest grundläggande karakteristikum för hela den fenomenologiska riktningen, och införandet av intentionalitetsbegreppet i den moderna filosofin sker just genom Husserls lärare Franz Brentano och dennes epokgörande arbete *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vars första och enda del utkom år 1874.

För att sammanfatta: en av de mest väsentliga skillnaderna mellan Husserls varseblivningsteori, sådan den utformades i *Logische Untersuchungen*, och de gängse sinnesdatateorierna inom den analytiska filosofin är alltså insikten om varseblivningsakternas intentionala natur, en natur som de enligt Husserls mening delar med flertalet psykiska fenomen över huvud taget. Men en väsentlig likhet mellan Husserls uppfattning och sinnesdatateorierna är å andra sidan postulerandet av ett grundläggande och för varseblivningsaktens inriktning till stor del bestämmande material i form av förnimmelser eller *Empfindungen*. Det är mycket betecknande att dessa förnimmelser, så som de karakteriseras i *Logische Untersuchungen*, liksom de sinnesdata som omtalas av många analytiska filosofer, uppfattas som t ex formade eller färgade, dvs som försedda med grundläggande fenomenella egenskaper. För att uttrycka sig bryskt kunde man alltså säga att Husserl i *Logische Untersuchungen*, liksom flertalet analytiska filosofer, var fången av myten om det givna.

Jag kanske här bör inflicka, att detta påpekande inte skall uppfattas så att jag för egen del vill förneka förekomsten av ett konkret innehåll i varseblivningen. Tvärtom är jag på denna punkt, till skillnad från den typ av processteorier som har börjat förekomma på senare tid inom den psykologiska forskningen, starkt övertygad om förekomsten av ett sådant konkret material. Vad jag vill betona är att Husserl, liksom t ex Ernst Mach eller Bertrand Russell, i många tidiga arbeten, utan att ifrågasätta riktigheten av antagandet, utgick ifrån att det finns ett visst av medvetandet oberoende och på visst sätt så att säga format och färgat

material som medvetandet har att laborera med i varseblivningsprocessen, alltså i uppfattandet eller konstitutionen av den medvetandetranscendenta världen. Det är *detta* antagande jag avsett med uttrycket "myten om det givna".

Nästa steg i utvecklingen av Husserls varseblivningsteori tas i skriften *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, bok I, som publicerades år 1913. Husserl kan på sätt och vis här sägas ha tagit konsekvenserna av ett grundläggande faktum, om vilket han var medveten redan i *Logische Untersuchungen*, nämligen att en förnimmelse eller *Empfindung* aldrig kan göras till föremål för någon självständig kunskap. Varje kunskapsakt är, som Husserl redan då insåg, en intentional akt i vilken ett visst material uppfattas såsom på visst sätt beskaffat. Även en kunskapsakt, som är riktad mot ett förnimmelsematerial, blir därmed en intentional akt, och de hos materialet eller objektet uppfattade egenskaperna är därför enligt teorin med nödvändighet just de egenskaper som anges av den till akten hörande aktmaterialian! För antagandet av ett oberoende material kan därför inga skäl framföras inom den fenomenologiska teorins ramar, och antagandet därav blir därför fenomenologiskt ogrundat. Denna insikt kommer i *Ideen* till uttryck i Husserls distinktion mellan hyletiskt och noetiskt hos akten. Akten som helhet, noesis, har enligt Husserls teori i *Ideen* två skikt, ett hyletiskt eller materiellt och ett noetiskt eller formellt. Till aktens noetiska sida sammanfattar Husserl alltså vid denna tidpunkt allt det som tidigare betraktades som hörande till aktmaterialia och aktkvalitet. Det hyletiska material som tillhör en varseblivningsakt uppfattas i *Ideen* i gengäld som helt och hållet obestämt, helt och hållet formlöst. Man kan helt enkelt säga att Husserl i *Ideen* har överfört den aristoteliska distinktionen mellan form och materia på analysen av varseblivningsfenomenen. "Hyle", som är just det grekiska ord Aristoteles använde för att beteckna materialian, står där för det till synes helt formlösa eller egenskapslösa grundmaterial, varav det i perceptionsakten varseblivna konstitueras eller byggs upp.

För egen del kan jag inte finna att den varseblivningsteori som här skisserats är tillfredsställande i alla detaljer, och jag har i annat sammanhang diskuterat hur teorin skulle kunna modifieras så att vissa problem undviks redan inom de av Husserls filosofi utstakade gränserna. Men även i det skick den föreligger i *Ideen* tycks mig teorin klart överlägsen de alternativ som allmänt förekommer inom den analytisk-filosofiska traditionen. Det är dock vissa ting som förtjänar att särskilt

påpekats, eftersom Husserl ofta har missuppfattats på dessa punkter. För det första vill Husserl inte förneka, att det i viss mening finns ett material som underkastas tolkning i varseblivningsprocessen. Vad han vill förneka är att detta material är *helt oberoende* av medvetandet, och att det är *åtkomligt* för medvetandet som några på förhand givna och på bestämt sätt beskaffade entiteter. För det andra menar alltså Husserl, vilket just är ett uttryck för det påpekande som gjordes nyss, att även det material som man t ex i den s k målarinställningen kan närmare utforska, är ett material som uppfattas i intentionala eller konstitutiva medvetandeakter. Husserl gör alltså inte här det grundläggande misstag, som gjorts av bl a flertalet sinnesdatateoretiker, och som också ligger till grund för den analogi med de ambigüosa bilderna som vi tidigare diskuterat.

Men låt oss se något närmare på problemet med målarinställningen.

Var och en som har försökt att i bild återge vad han eller hon vid ett visst tillfälle har sett framför sig har väl märkt, att det inte är det allra lättaste att åstadkomma en välliknande bild. Det torde så småningom gå upp för de flesta, att man har en mycket stark tendens att vid framställningen av bilden återge tingen sådana de enligt ens världsuppfattning "egentligen är", och inte sådana som de just för ögonblicket ter sig. Det är ett välbekant faktum att det krävts en mycket lång utveckling inom den västerländska målarkonsten innan man har kommit fram till en teknik, som någorlunda väl har återskapat eller representerat "de (av sinena) förnumna" i stället för "de (av intellektet) uppfattade" objekten. Naturligtvis är detta inte någon tillfällighet, utan betingat av biologiska eller kulturella faktorer som ett resultat av en ännu mycket längre utveckling av det mänskliga perceptionssystemet.

Det sena 1800-talets impressionistiska konst är alltså i själva verket kulmen på en lång utveckling, där man först så småningom lyckats tillkämpa sig vad jag här har kallat målarinställningen, en förmåga att så noga som möjligt ge akt — inte på de uppfattade *objekten*, utan på *det sätt* på vilket dessa objekt faktiskt *ter sig*. Detta är alltså något som kräver träning och ansträngning, och det är därför lätt att tro, att vad denna träning leder fram till i själva verket är en förmåga att observera det omedelbart givna sinnesinnehållet, de s k sinnesdata. Men det är vid någon eftertanke uppenbart, att även den som med hjälp av målarinställning återger den vy som för ögonblicket ter sig för honom från en viss utsiktspunkt, faktiskt med hjälp av intellektuell observation klarlägger och uppfattar ett visst material. Det är inte materialet självt som

genom någon mystisk process överföres från medvetandet till duken. Det är genom en medveten och ansträngande analys av varseblivnings-situationen med därtill hörande målar teknisk komposition som en impressionistisk målning skapas. Den grundläggande skillnaden ligger alltså inte i att det i ena fallet är objekt och i det andra fallet ett av medvetandet ostrukturerat innehåll som observeras, utan i att objekten är av *olika art*. I det ena fallet är det fråga om att observera konkreta yttre objekt, i det andra om att iaktta vad vi kunde kalla aspekter av dylika objekt, vad Husserl i sin fenomenologiska varseblivningsteori ibland talar om som ofullständiga ting eller fantom.

Låt oss för tydlighets skull ta ännu några exempel. Vid t ex en normal synvarseblivning uppfattar man ting som konkreta entiteter, vilka har en hel rad egenskaper som inte är *omedelbart* varseblivbara med synsinnets hjälp. Man ser att en sten är tung, att ett isstycke är kallt osv, och man uppfattar ett föremål som rumsligt utsträckt och försett med en för tillfället dold baksida. Men för den impressionistiske målaren kan det i stället vara väsentligt att fånga den lätta, ljusa yta genom vilken stenen i en viss belysning ter sig för åskådaren eller de skimrande färgskiftningarna i ljusspelet över tyg och hud. Vid varje typ av observation eller varseblivning är det alltså, som Husserl övertygande visat, frågan om en konstitutiv process, där medvetandet skänker innehållet form. Men jag vill betona att jag för egen del, lika litet som Husserl, menar att detta kan ske helt fritt, oberoende av alla regler. Tvärtom är det min bestämda mening att det för konstitutionsprocessen, för den medvetna varseblivningen, är på ett avgörande om än inte fullkomligt bindande sätt bestämmande hur medvetandet påverkas utifrån, detta sagt som ett påpekande rörande varseblivningsteorin som empirisk psykologisk disciplin. Motsvarande uppfattning har också satt sina spår i Husserls teori i *Ideen* på så sätt, att postulerandet av de hyletiska data där så vitt jag kan förstå utgår från att dessa entiteter har två uppgifter att fylla. De utgör således inte bara grundmaterialet för den perceptiva konstitutionsprocessen, utan skall också på något sätt styra arten och inriktningen av denna process.

Jag tror i förbigående sagt att Husserl i detta sammanhang har misslets av en uppfattning som var vid hans tid gängse inom all psykologisk forskning, nämligen den att all den information som är bestämmande för varseblivningsprocessens förlopp är given i och med varseblivningsprocessen själv. Genom senare experimentell forskning är vi ju väl medvetna om att varseblivningsprocessen påverkas av en mängd andra fak-

torer, t ex de av de förväntningar vi har, av vad vi tidigare har varseblivit osv.

Husserls ovan refererade tanke leder uppenbarligen till problem då den sammankopplas med den tidigare nämnda idén om det hyletiska materialets frihet från olika fenomenella egenskaper, och några andra har ju Husserl svårt att acceptera inom ramen för sin fenomenologiska grundåskådning. Som redan antytts anser jag dock att detta problem i viss mån kan undanröjas redan inom ramen för den av Husserl accepterade ontologin, nämligen genom antagandet att de hyletiska data uppvisar egenskapsmoment av icke-fenomenella egenskaper, vilka ju dock måste betraktas som teoretiska entiteter. Det är därför värt att notera att redan postulerandet av ett hyletiskt grundmaterial innebär accepterandet av en teoretisk storhet, otillgänglig för direkt observation, eftersom en sådan ju enligt teorin inte kan föreligga annat än i form av en intentional — konstituerande — akt (jfr Haglund 1977, ssk kap IIC).

### **3. Konstitution och aspektskifte**

Låt oss nu se på några konsekvenser av denna varseblivningsteori. En första sådan är att vi befriar oss från myten om det givna i den form jag tidigare presenterat den. Det är inte bara då vi uppfattar den ambigüosa bilden som en anka respektive som en hare, utan också då vi uppfattar objektet som vissa givna linjer, t ex en ank-hare-teckning, en ambigüös bild på ett papper, som det är frågan om en intentional akt, en konstitution av ett visst bestämt intentionalt objekt. Det kanske är viktigt att här understryka, att termen ”konstitution” i detta fenomenologiska sammanhang inte får uppfattas som syftande på något slags produktiv process. Vad Husserl och hans efterföljare avser är naturligtvis inte en metafysisk konstitution av objekten, så att t ex yttervärldens objekt för sin existens skulle vara beroende av, skapas av, den varseblivande människan. Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet måste ges en rent kunskapsteoretisk eller epistemologisk tolkning.

Mera konkret skulle man från fenomenologisk ståndpunkt kunna säga, att det både då vi i vårt exempel ser en anka, en hare och en ambigüös bild är fråga om en kunskapsakt, som enligt sin natur är riktad mot ett objekt. Kunskapen ”handlar om” ett objekt, och hur kunskapsakten är beskaffad är bestämmande för vilken kunskap den så att säga innehåller eller ger uttryck åt. Häri ligger alltså ingenting som har att göra med metafysisk idealism i klassisk mening, sådan den t ex utvecklats i

transcendentalfilosofin med utgångspunkt i J G Fichtes tänkande.

Den här berörda kunskapsteoretiska frågan är ytterst betydelsefull för Husserl och för den fenomenologiska filosofin över huvud taget. De enda objekt med vilka vi enligt denna ståndpunkt så att säga kan komma i kontakt genom våra intentionala akter är ju dessa akters intentionala objekt, de objekt vilka vi uppfattar i våra varseblivningsakter, tankar, föreställningar m m. Det är således om dessa som varje meningsfull teori måste röra sig. Den metafysiska frågan, vilka relationer som råder mellan dessa för oss tillgängliga, av oss intenderade objekt och de objekt som så att säga tänks dölja sig bakom dem, som är oberoende av kunskapsakten, är enligt den transcendentala fenomenologin en skenfråga, som inte har något filosofiskt godtagbart svar.

För att sammanfatta: en fenomenologisk analys av varseblivningssituationen visar oss enligt Husserl, att frågan hur världen är beskaffad oberoende av vår uppfattning därom är en fråga, som inte kan ges något svar, och som därför inte hör hemma i ett allvarligt filosofiskt sammanhang. Den utgår från ett antagande, som vid en närmare granskning visar sig vara oacceptabelt.

Vilket är då sambandet mellan denna ståndpunkt och den tidigare diskuterade problematiken? Det går, enligt min mening, via myten om det givna. Det finns helt enkelt inte, såsom de flesta sinnesdata-teoretiker har antagit, något oberoende givet, med vilket vi kan jämföra den konstituerade världen. Ja, som torde ha framgått av det föregående är det just detta problem som i något varierande gestalt dyker upp även i Husserls versioner av perceptionsteorin — i *Logische Untersuchungen* i form av accepterandet av *Empfindungen* som ett av medvetandet oberoende strukturerat innehåll, i *Ideen* som antagandet av att de i sig egentligen helt form- (eller egenskaps-) lösa hyletiska data ändå på något sätt kan utöva ett avgörande inflytande på konstitutionsprocessens förlopp i varseblivningssituationen.

Som vi nyss sett finns det, enligt den konstitutionsteori som här skisserats, inte heller någon fenomenologiskt hållbar grund för att postulera en oberoende värld, en värld bakom den varseblivbara, mot vilken vi kan pröva riktigheten av våra antaganden om världens beskaffenhet. Ty som jag redan inledningsvis påpekade förutsätter ju själva denna tanke, att det för den frågande i någon mening skall vara möjligt att transcendera medvetandet på ett sådant sätt, att han kan jämföra det som s a s ligger i medvetandet, det är han medveten om, med det om vilket intet direkt medvetande kan föreligga.

Låt oss nu applicera det sagda på den inledningsvis diskuterade analogin mellan religiös övertygelse och de alternativa tolkningarna av ambigüosa bilder. Vad denna analogi förutsätter är alltså existensen av en sådan yttersta grund som nyss har omtalats, och vidare att giltighetsanspråken hos den religiösa respektive den icke-religiösa uppfattningen kan avgöras just genom en jämförelse med detta oberoende material. Vad den fenomenologiska analysen av varseblivningssituationen har lärt oss är att denna förutsättning är grundfalsk. Medvetandet *kan* inte på detta sätt transcendera sina egna gränser.

Betyder det att frågan om giltighetsanspråkens berättigande enligt en fenomenologisk uppfattning inte kan ställas? Nej, naturligtvis inte. Men frågan måste ställas *i världen*, inte så att säga utanför världen. Frågan måste gälla om t ex den förändring i världsuppfattningen som en omvändelse utgör leder till en systematiskt genomförbar åskådning eller om den stöter på patrull *i erfarenheten*, dvs inte möjliggör en konsistent erfarenhetstolkning. Samma fråga måste naturligtvis ställas också rörande den alternativa världsuppfattning som enligt den ursprungliga analogin skulle stå emot den religiösa. Avgörandet dem emellan måste ske *i erfarenheten*, inte utanför den, och detta på rent begreppslika grunder.

Det bör emellertid här påpekas, att dessa tolkningar eller teorier mycket väl kan sträcka sig utöver det omedelbart tillgängliga, utöver den som konkret given (*leibhaft gegeben*) konstituerade delen av världen. Ja, enligt den fenomenologiska teorin *måste* det faktiskt vara så, ty enligt vad som tidigare antytts konstitueras sinnet i varseblivningen såsom icke adekvat perciperade, såsom försedda med egenskaper, vilka vi inte direkt *kan* uppfatta i varseblivningen. (Jfr det tidigare exemplet med isen, som vi omedelbart uppfattar som kall osv.) Av detta skäl kan våra tänkta totalkonceptioner, våra alternativa världsuppfattningar, naturligtvis aldrig slutgiltigt verifieras utan endast partiellt bekräftas. Detta innebär då också att de *i motsvarande utsträckning* kan tänkas sammanfalla och därmed vara kunskapsteoretiskt jämställda med varandra.

Inför situationer av liknande slag ställs vi ju ofta även i vardagliga sammanhang utan att därför normalt svikta i vår övertygelse att en — och endast en — av de där aktuella uppfattningarna är den riktiga. (Vi bör dock akta oss för att av övertygelsens styrka och skenbara självklarhet utan vidare sluta oss till dess riktighet.) I ett sådant vardagligt fall tycks problemet vara, att den för tillfället tillgängliga evidensen ännu inte tillåter oss att träffa vårt val mellan alternativen, och att vi

därför tills vidare bör suspendera vårt omdöme.

Det särskilda för det ovan skisserade fallet är att det problematiska i situationen där s a s tänks utvidgas i det oändliga, så att vi aldrig någonsin i princip kan komma fram till ett avgörande.

Utän att gå in på några detaljer vill jag här blott avslutningsvis hävda, att denna möjlighet också är förknippad med det förhållandet, att det i vår vardagsföreställning ingår, att världen — verklighetssammanhanget — är öppen mot framtiden, endast partiellt förutsebar, ännu inte fixerad. Uttryckt i Husserls terminologi kunde man säga, att vår livsvärld konstitueras med öppna horisonter. Och detta är ett förhållande av stort religionsfilosofiskt intresse, därför att ett sådant (delvis) öppet tidsperspektiv förutsätts också i många, kanske de flesta, religioner. Om detta — och därmed sammanhängande antaganden om mänskligt ansvar, fri vilja m m — är en filosofiskt acceptabel ståndpunkt är däremot en annan — och omdiskuterad — fråga. □

## Litteratur

Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I), Leipzig 1974.

Furberg, Mats: *Allting en trasa?*, Lund 1975; ny uppl under utg.

Haglund, Dick A R: *Filosofihistoriska skisser. III. Medeltiden*, Göteborg 1981.

Haglund, Dick A R: *Perception, Time, and the Unity of Mind* (I), Göteborg 1977.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (I), Halle a S 1913; omtr i *Husserliana* III.

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen I—II*, Halle a S 1900—01; andra, bearbetade uppl Halle a S 1913.

Jeffner, Anders: *The Study of Religious Language*, London 1972.

Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiska undersökningar*, övers av Anders Wedberg, Stockholm 1978.