

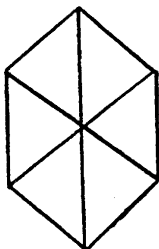
Bo Dahlin

Den religiösa erfarenhetens konstitution än en gång

Dick Haglund tog i Ft nr 2/1987 upp frågan om den religiösa erfarenhetens konstitution utifrån ett fenomenologiskt perspektiv. Eftersom jag i min forskning är delvis engagerad i samma problematik skulle jag här vilja dela med mig av en del tankar och reflektioner, utan att göra anspråk på fackfilosofisk stringens. Jag ska göra det i form av diskussion av två olika teser om det religiösa perspektivet och det religiösa språket.

1. Det religiösa perspektivet som djupseende

Haglund utgår från exemplet med ankharen. Ett av problemen med denna liknelse är att de båda tolkningarna av figuren, ankan respektive haren, i princip är varandra ömsesidigt uteslutande. Utan kontext blir valet mellan de två tolkningarna godtyckligt, dvs det finns ingenting som säger att den ena tolkningen är bättre eller mera sann än den andra. Jag skulle därför vilja föreslå en annan figur som utgångspunkt för liknelsen, nämligen följande (jfr Don Ihdes figurer i hans bok *Experimental Phenomenology*, 1977):



Vi kan tänka oss flera tolkningar av denna figur: 1) en samling räta linjer; 2) sex trianglar ordnade på ett visst sätt; 3) en sexhörning med diagonalerna; 4) en kub (då figurens mittpunkt ses som den tvådimensionella sammanfallningen av två hörn); 5) en sexsidig pyramid sedd ovanifrån.

Fördelen med att använda den här figuren är bl a att dess tolkningar inte är varandra uteslutande på samma sätt som ankharens. I stället är det så att tolkningarna 1—4 utgör en progression, där de senare innefattar de förra som en möjlighet. Det är bara den fjärde och femte tolkningen som i sitt förhållande till varandra är jämförbara med ank- resp hartolkningen. Med andra ord, jag kan vara övertygad om att figuren är en kub, men samtidigt erkänna att det är möjligt att se den på något av de föregående sätten. Detsamma är inte möjligt med ankaren: för att erkänna en alternativ tolkningsmöjlighet måste jag där "ställa mig utanför" båda tolkningarna, som Haglund påpekar.

En tes jag nu vill föreslå till diskussion är att den religiösa verklighets-tolkningen är att jämföra med kub- eller pyramidtolkningen. Att se figuren som en kub eller pyramid innebär att se en dimension som egentligen inte finns där. Det innebär upptäckandet av möjligheten av en tredje dimension i figurens två "givna". På motsvarande sätt kunde man säga att den religiösa verklighetsuppfattningen innebär ett upptäckande och fasthållande av tillvarons möjliga, men osynliga, djupdimension.

Att den tredje dimensionen i figuren egentligen inte finns kan man göra en teologisk poäng av. Den protestantiske teologen Karl Barth lär t ex ha sagt att en Gud som finns, det finns inte. Vidare har vi Heideggers kritik av onto-teologin, som han menar felaktigt behandlar Gud som ett varande (Seiende) bland andra varanden, i stället för som Varat i sig (Sein). Även om Heidegger inte själv likställer Varat med Gud finns det goda skäl att tolka honom i den riktningen, se t ex Macquarries uppsats "Being and Giving: Heidegger and the concept of God" i den av Sontag och Bryant redigerade boken *GOD, the Contemporary Discussion* (1982). Macquarrie jämför Heidegger med mystiker som Eckhart, de var båda "medvetna om att Gud inte står att finna bland det som finns, dvs han är ingenting som är" (s 158, min övers).

Den fjärde och femte tolkningen av figuren är i allmänhet de som sist framträder, de kräver så en starkare noetisk akt än de andra tolkningarna. Detsamma kan sägas om den religiösa tron: man måste påminna sig att tillvaron har en transcendent grund. Religiösa riter kan sägas ha denna påminnande funktion. (Jag lämnar här den teologiska tvistefrå-

gan huruvida tron kommer av nåd eller av egna ansträngningar åt sidan.)

Den här modellen löser problemet med tolkningarnas godtycklighet på det sättet att den religiösa omvändelsen ses som analog med upptäckandet av figurens tredje dimension, vilket svarar mot omvändelsens upptäckt av en djupare dimension i tillvaron.

Men även denna explication av den religiösa åskådningen har naturligtvis sina problem. För det första kan det ur de icke-religiösa synvinkel tyckas förmätet att jämföra de mest komplexa och omfattande tolkningarna med den religiösa verklighetsuppfattningen. Skulle denna således omfatta de ateistiska, materialistiska och scientistiska åskådningarna som möjligheter, medan det omvända inte är fallet? Och finns det inte religiöst troende som aktivt förnekar de andra åskådningarna?

Beträffande den sista frågan menar jag att de religiösa människor som hävdar att materialismen o likn är falsk gör det av en omedveten rädsla för att s a s förlora kub-tolkningens möjlighet ur sikte. (Man får komma ihåg att liknelsen haltar bl a såtillvida att det är betydligt svårare att se Gud än att se kuben.) Men bortser man från sådana fanatiker menar jag att det faktiskt är så, att en religiös livstolkning omfattar scientismen, materialismen och ateismen som möjligheter, medan det omvända inte gäller, eftersom de icke-religiösa åskådningarna utesluter möjligheten av en transcendent dimension av tillvaron. Man kan nämligen inte se denna möjlighet och samtidigt förneka den, om man med "se" menar något mer erfarenhetsförankrat än en rent abstrakt kognition av en logisk möjlighet. I den mån den religiösa åskådningen bygger enbart på det senare är den troligen inte heller särskilt väl integrerad med resten av personligheten.

För det andra har vi problemet med tolkningarnas kontextberoende, som Haglund också tar upp. I en given kontext försvinner figurens mångtydighet, medan verklighetstolkningen är den mest omfattande kontext man kan tänka sig. Här kan man emellertid anföra, att liknelsen visar att den religiösa livstolkningen handlar om att inom sig skapa och upprätthålla en noetisk struktur som disponerar för upptäckten av vissa, eller alla, fenomenens djupdimension — den dimension som egentligen "inte finns" men ändå kan uppfattas. Haglund tycks här också glömma att inte heller kontexten är något objektivt givet, utan konstituerad av en intentional akt. Att kontexten oftast upplevs som självklar beror på att vi, på gott och ont, omedvetet låter *den sociala intersubjektiviteten överta vår intentionalitet*. Ihde kallar detta för perceptionens sedimen-

tering och automatisering; vi låter traditionen, språket och "de sociala strukturerna" definiera fenomenens kontexter åt oss, och därmed givetvis även fenomenen själva (1977, s 146).

För det tredje: inte heller den här modellen löser problemet med transcendensen av tolkningssituationen, dvs den förutsätter att man "ur kunskapsteoretisk synpunkt har möjlighet att ställa sig utanför själva tolkningsprocessen", som Haglund säger. I den mån detta är riktigt håller inte liknelsen. Liknelser och modeller har emellertid alltid sina begränsningar, man kan inte kräva allt av dem. Dessutom har vi här i själva verket att göra med ett problem som tillkommer alla kunskapsteoretiska resonemang, det som på senare tid uppmärksammas som reflexivitetens oundvikliga paradox. Detta har behandlats i en liten bok av Hilary Lawson som heter *Reflexivity* (1985). Han påpekar där att som ett resultat av den moderna tidens intensiva intresse för språket självt som fenomen är våra begrepp inte längre genomskinliga för oss. "Resultatet blir att alla våra påståenden om språket och världen — och implicit alla våra påståenden över huvud taget — är reflexiva på ett sätt som inte kan undvikas. Ty att erkänna språkets betydelse är att göra det innanför språket. Att argumentera för att världens karaktär delvis beror på de begrepp vi använder är att använda dessa begrepp. Att insistera på att vi är begränsade av våra egna problemställningar är att vara begränsad av just dessa gränser" (s 9, min övers).

Så fort vi överhuvudtaget ger oss ut för att jämföra olika verklighetsuppfattningar i kunskapsteoretiskt avseende måste vi anta att vi kan ställa oss utanför det vi jämför. Om man jämför Husserls fenomenologi med analytisk filosofi, som Haglund gör i sin artikel, uppstår egentligen samma problem som det han kritiserar ankhare-modellen för: man ställer sig utanför tolkningsprocessen och implicerar att man har tillgång till något slags facit. Även om man egentligen inte menar att man vet svaret, så är det *som om* man menar det. Fenomenologin är såtillvida ett framsteg, som att den hävdar att all diskussion om hur världen är oberoende av våra uppfattningar av den är meningslös. Men mot detta kan man likväl invända: att påstå att en kunskap som går utöver våra uppfattningar är omöjlig är i sig självt uttryck för en kunskap som gör anspråk på att överskrida våra uppfattningar. Eller också är det bara ett i grunden omotiverat principiellt antagande.

Eftersom denna diskussion synes mig outtömlig och omöjlig att slutföra måste jag lämna den här.

2. Det religiösa språket som självreflexivt

I stället vill jag övergå till att diskutera en annan tes, nämligen den, att det religiösa perspektivet på världen egentligen fokuserar inte tillvarons djupdimension i sig själv utan *de noetiska akter genom vilka djupdimensionen konstitueras*. (Husserl urskiljde en "noematisk" och en "noetisk" aspekt av varje erfarenhet. Den noematiska aspekten är *vad* som erfares, den noetiska är *hur* det erfarna erfares. Med "noetisk akt" avses därför subjektets anläggande av ett visst perspektiv eller synvinkel på det fenomen det konfronteras med i erfarenheten.) I termer av vår liknelse betyder detta, att den religiösa verklighetsuppfattningen hela tiden räknar med betydelsen av den noetiska akt varigenom figurens tredje dimension konstitueras. Det religiösa språket är därför ett språk som handlar om de intentionala akter varigenom vi konstituerar verklighetens djupdimension(er?) Det antyder sås den *händelse* i vilken kuben eller pyramiden *upptäcks*, övergången från ett tvådimensionellt till ett tredimensionellt seende av figuren. Sådana händelser, i vilka "Varat avslöjar sig självt" för att tala med Heidegger, kan inte beskrivas annat än symboliskt eller metaforiskt, dvs poetiskt. Därför har många religiösa skrifter också poesins form.

På den tid då de flesta religiösa urkunder skrevs, eller talades, fanns inte ett så abstrakt filosofiskt språk att tillgå som idag. I vårt abstrakta analytiska språk kan vi explicera åtminstone delar eller aspekter av det religiösa språkets innebörder, men när vi gör det förlorar vi samtidigt den noetiska "rörlighet" som kännetecknar poesin. Vi "fryser" en viss innebörd, sedimenterar den. Vi uppmärksammar bara "kuben", eller bara "pyramiden", inte den intentionalitet som konstituerar dem.

Ett resonemang som liknar detta framförs av Powell i hans bok *The Tao of Symbols*, (1982). Då han diskuterar den tidiga Veda-litteraturen menar han att vi måste se till hur denna användes, snarare än till dess intellektuella innebörder. Versernas "mening och verifikation ligger inte i vad de *beskriver*, utan vad de i djupet av medvetandet belyser" (s 51, min övers.). Detta är, menar han, i överensstämmelse med Wittgensteins påpekande att poesin inte används i det informationsgivande språkspelet, även om den använder det informationsgivande språket. Man kan inte informera om den ström av noetiska akter varigenom världen konstitueras i och omkring oss, man kan bara indirekt belysa hur detta sker. Denna belysning kan bli ske med hjälp av språkets inneboende självreflexivitet, vilket ibland medvetet utnyttjas i vissa religiösa skolor. En

sufi-mystiker kan t ex meditera över följande "historia":

I natt hörde jag en röst som viskade: "Det finns inget sådant som en röst som viskar i natten!" (Se Idries Shahs *Wisdom of the Idiots*, 1971 s 146, min övers).

När "lösningen" på en sådan gåta visar sig (jämför zenbuddhismens koaner) "är den blixtnöjande av poetisk vision som fyller sinnet en ko ur vilken flyter tusen strömmar av lysande mjölk" menar Powell (1982 s 53, min övers) med anspelning på en rad ur Rigveda: "Blivande en blixtnöjande, kastar kon av sig slöjan". Kon blir därför i Vedalitteraturen en "algebraisk symbol" för språket. Kon är också en moderssymbol, och man talar inom hinduismen om språket som en gudinna. Språket är den universella Moder som "skapar världen", dvs som föder mening.

Det som skiljer det filosofiska språket om noetiska akter, t ex fenomenologin, från det poetiska eller religiösa, är de senares användning av symboler. Freud talade om drömsymbolernas *kondensation* av innebörder, dvs att i en dröm kan en bild eller bildkedja kombinera flera i varandra invävda meningsmönster. Detsamma gäller den religiösa symboliken, som därmed indirekt belyser möjligheten att övergå från en noetisk akt till en annan. Det förutsätter dock naturligtvis en sinnets öppenhet, att man inte fastlåser en enda tolkning av budskapet, eller av världen.

Här skulle jag åter vilja anknyta till Heidegger, då han diskuterar sanningens väsen i uppsatsen "On the Essence of Truth" (finns t ex i boken *Martin Heidegger: Basic Writings*, redigerad av D F Krell, 1977). Han tillbakavisar där den traditionella "korrespondensteorin" om sanning, då han säger att "'Sanning' är inte en egenskap hos korrekta påståenden vilka påstås om ett 'objekt' av ett mänskligt 'subjekt' och sedan 'är giltiga' någonstans, i vilken sfär vet vi inte; snarare är sanning varandenas avslöjande genom vilket en öppenhet väsentligen utviker sig" (s 129, min övers). Denna "öppenhet" tolkar jag som en slags "noetisk rymd" i vilken medvetandet konstituerar fenomenen för sig. Den är s a s förutsättningen för varje intentional akt, och därmed också den frihet på vilken konstitutionsakten grundar sig. Därför kommer Heidegger också fram till att sanningens väsen är frihet. Det är den frihet vi avhänder oss när vi låter "das Man" definiera verkligheten åt oss, leva våra liv genom oss (jfr ovan om perceptionens sedimentation).

Sanning enligt detta sätt att se blir en *händelse* i stället för en egenskap hos omdömen, den händelse som är varandets avslöjande eller upptäckt. Man kan då säga att det religiösa språket, åtminstone på en nivå, handlar om den öppenhet och frihet som är förutsättningen för

övergången mellan olika noetiska akter. Denna öppenhet är också förutsättningen för varandets avslöjande, vilket i sin mest radikala form är den religionsgrundande uppenbarelsen.

Att sanningen finns i upptäckten som händelse och inte i dess språkligt formulerade innehåll utsägs också helt klart av ett modernt indiskt "helgon" när han säger: "Sanning ligger i upptäckten, inte i det som upptäcks. Och för upptäckandet finns det ingen början och inget slut. Ifrågasätt gränserna, gå bortom, ge dig själv uppgifter som tycks omöjliga — det är vägen" (Sr Nisargadatta Maharaj i *I am That*, red S S Dikshit, 1984 s 372, min övers).

Många har nog svårt att acceptera den här tolkningen av det religiösa språkets funktion, och jag kan naturligtvis inte förneka att det har många andra funktioner också. Ett verktyg kan som bekant nästan alltid användas till något annat än det är avsett för. Likväl kan man tala om dess egentliga eller ursprungligen avsedda funktion.

Men vad är då vitsen med att använda ett språk som det religiösa? En intensiv och ofta återkommande medvetenhet om hur vi själva ger världen dess innebörd har flera positiva effekter. Det ger en viss medvetenhet om den inre frihet vi talat om i samband med Heideggers sanningbegrepp. Detta skapar i sin tur en öppenhet för andra människors sätt att se och ökar därmed förutsättningarna för kommunikation, tolerans och empati. Men kanske är det yttersta målet för detta (som för många antagligen framstår som en mycket ansträngd form av mental gymnastik) i själva verket att *ge upp* all intentionalitet (även om många fenomenologer skulle anse detta vara omöjligt). Det är då ett steg på vägen mot den ordlösa meditation där "man har förmågan att se saker utan önskningsar, eller mer konkret, utan riktningen hos en noetisk akt", vilket den japanske filosofen Shigenori Nagatomo anger som målet för den taoistiska meditationen (1983, s 179, min övers).

Därmed kan jag som avslutning anknyta till ytterligare en artikel i Ft 1987:2, Carlshamres "Varför är Tao osägbart?" Även han påpekar att det religiösa språket i Tao Te Ching inte görs rättvisa om det ses som informativt. Man kan inte informera om Tao. Han citerar vidare Chuang-tzu som han menar "inbjuder oss att se" att alla språkets ord vidlades av en viss "egocentricitet", som sammanhänger med det talande subjektets "position". Även här ser vi således exempel på religiösa texter där intentionaliteten i människans uppfattning av världen medvetandegörs reflexivt.

Det försiggår idag en hel del nytolkning av religion och det religiösa

språket utifrån fenomenologiska och hermeneutiska ansatser. Jag hoppas vi får se mer av det även på svensk jord. □

Litteratur

- Carlshamre, S: "Varför är Tao osägbart?" *Filosofisk tidskrift* 2, 1987.
- Haglund, D A R: "Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem." *Filosofisk tidskrift* 2, 1987.
- Heidegger, M: *Basic Writings*, red D F Krell, Harper&Row, New York 1977.
- Ihde, D: *Experimental Phenomenology*, New York 1977.
- Lawson, H: *Reflexivity. The post-modern predicament*, Open Court 1985.
- Macquarrie, J: "Being and Giving: Heidegger and the concept of God", i Sonntag, F & Bryant, M D (red): *GOD. The Contemporary Discussion*, New York 1982.
- Nagatomo, S: "An Epistemic Turn in the Tao Te Ching: A Phenomenological Reflection", *International Philosophical Quarterly*, vol XXII, no 2, 1983.
- Powell, J N: *The Tao of Symbols*, New York 1982.
- Shah, I: *Wisdom of the Idiots*, New York 1971.
- Sri Nisargadatta Maharaj: *I Am That*, red S S Dikshit, Bombay 1984.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Bo Dahlin* innehar doktorandtjänst i kulturpedagogik vid humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet, *Sven Ove Hansson* doktorerar i teoretisk filosofi i Uppsala, *Lars Höög* är journalist i Västerås, *Ingmar Persson* är forskarassistent i praktisk filosofi i Lund, *Erik Ryding* är docent i praktisk filosofi i Lund, *Gunnar Svensson* är högskolelektor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Folke Tersman* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm och *Mats Wingborg* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm.