

Dick A R Haglund

*Till den religiösa erfarenhetens fenomenologi
– mening och avsikt i den religiösa upplevelsen*

Jag har i en tidigare uppsats i denna tidskrift uppehållit mig vid det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och dess relevans för tolkningen av de religiösa erfarenheterna.

Det som då stod i uppmärksamhetens centrum var vissa struktur-analytiska synpunkter på de religiösa upplevelsernas observations-mässiga eller – om man så vill – teoretiska aspekter. Samtidigt är det uppenbart att den religiösa erfarenheten och den med denna förknippade världs- och livsåskådningen inte normalt inskränker sig till något rent teoretiskt, till ett kyligt och opersonligt betraktande av tillvaron på det sätt en metafysisk eller naturvetenskaplig teori kanske kan tyckas vara beskaffad.

En religiös attityd utmärks i stället normalt av ett känslö- och viljemässigt engagement, ett mer eller mindre uttalat ställningstagande *för* eller *emot* vissa inslag i den uppfattade verkligheten. Det kan därför vara av intresse att fråga sig om det låter sig urskilja någon enskild faktor i den religiösa erfarenheten, som hänger samman just med denna aspekt, och som kanske också låter sig belysas genom jämförelse med andra och mera vardagliga erfarenheter, hämtade utanför den specifikt religiösa erfarenhetens sfär.

Det är naturligtvis här viktigt att beakta, att religiösa upplevelser kan vara av högst varierande karaktär, något som ju övertygande visats bli i William James klassiska arbete. Vad jag här skall säga gör därför självfallet inte anspråk på att vara någon fullständig eller heltäckande teori; det vill bara vara ett försök att belysa vissa problem och frågeställningar för att antyda några uppslag till möjliga tolkningar.

Kanske bör det också framhållas, att begreppet 'religiös erfarenhet' ju kan täcka mera än den här behandlade upplevelsemässiga sidan. Även frågan om det religiösa handlandets, det religiösa livets fenomenologi kommer givetvis in under studiet av den religiösa erfarenheten i vid mening, men i en kort uppsats är det naturligtvis

inte möjligt att behandla området i hela dess vidd. Jag har därför valt att begränsa mig till några synpunkter på vissa grupper av upplevelser.

Vad jag närmast har i tankarna är två typer av religiösa upplevelser som jag tror tillhör de mest centrala, och som jag med hjälp av vissa analogier skall försöka belysa *dels* från en mera allmän fenomenologisk utgångspunkt, *dels* i viss anslutning till den kände judiske tänkaren Martin Buber.

Den religiösa upplevelsen karaktäriseras ofta med hjälp av uttryck som "en upplevelse av *ett meningssammanhang*", "en erfarenhet av att ingå i en större helhet" och liknande. Med dessa uttryck har man, så vitt jag förstår, sökt fånga en mycket vida spridd och därför rimligen också religionsfenomenologiskt betydelsefull typ av religiös upplevelse.

Särskilt inom den judisk-kristna traditionen – till skillnad från tex huvuddelen av den zen-buddhistiska – förekommer vidare i mycket stor utsträckning upplevelser av vad vi kunde kalla konfrontation eller möte med *något personligt*. Det är sålunda högst karaktäristiskt att kristendomens gud betraktas som en person – eller som tre personer i en. Även i judisk gudsuppfattning är det påtagligt hur Jahve uppfattas som stående i en speciell och personlig relation till individen eller till det judiska folket, och det motsvarande gäller slutligen i huvudsak också om islam i dess olika former.

Jag tror nu för egen del att bägge dessa huvudtyper av religiösa upplevelser kan få en klagörande belysning genom att vi betraktar den fenomenologiska analysen av företeelser av annan och mera vardaglig art.

Låt oss börja med att anknyta till den först nämnda typen av erfarenhet, upplevelsen av ett meningssammanhang. Ett karaktäristiskt fall av meningsupplevelse – och väl också det mest alldagliga – är enligt allmän åsikt uppfattandet av vad vi kan kalla *språklig mening*. För att belysa detta fenomen närmare kan vi betrakta två fall, *dels* läsandet av en kortare text (en eller ett par satser) på ett språk som vi väl behärskar, tex vårt modersmål, *dels* ett tidsmässigt motsvarande betraktande av en konfiguration av skrivtecken på ett språk, som vi inte alls känner till – låt oss säga grekiska, arabiska eller kinesiska.

I det förra fallet har en tränad läsare uppmärksamheten omedelbart inriktad mot *textens meningsinnehåll*, medan han i det senare fallet inte alls har någon motsvarande upplevelse. Gäller det tex en arabisk eller kinesisk skrift uppmärksammar han måhända den

kalligrafiska skönhet, med vilken en sådan text ofta är utförd, men han förstår ingenting av det tankeinnehåll som skall förmedlas, av textens mening. Å andra sidan är uppmärksamheten hos en väl läskunnig person vid läsning av en text på modersmålet ytterst sällan riktad mot *orden* i betydelsen "skrivna teckenräckor". Ett påtagligt exempel på det förhållandet är den svårighet, som för de allra flesta möter vid korrekturläsning: Eftersom uppmärksamheten hela tiden huvudsakligen är inriktad på textens mening, så förbiser man sådana smärre skriv- eller tryckfel, som inte inverkar störande på meningsuppfattandet.

Av denna kortfattade presentation torde det vara uppenbart att det råder en grundläggande skillnad mellan dessa två typer av uppfattande, en skillnad som åtminstone delvis kan förklaras av att uppmärksamhetsakterna, som jag nyss antytt, har *olika objekt* och, vill jag påstå, objekt av *olika ontologisk typ*.

Min avsikt är naturligtvis inte alls att här förneka, att de konkreta meningsbärande entiteterna (bokstäverna eller ljuden) uppfattas även i den förra typen av situation, alltså vid meningsuppfattandet. Akterna i detta fall är i själva verket ytterligt komplicerade och innehåller komponenter riktade mot objekt av många olika typer.

Den poäng som jag, något förenklat, vill ha fram är den, att det avgörande momentet i akter av denna typ är just uppfattandet av *meningen* hos texten/talet.

Låt oss därför för ytterligare belysning av förhållandet tänka oss ett tredje fall, ett där vi framför oss har en text som är svårläst, där vi tex först uppmärksammar blott fragmentariskt bibehållna bokstäver men sedan plötsligt förstår vad texten betyder. Enligt min uppfattning är det här fråga om ett förhållande, som i mycket påminner om aspektskiftet i samband med ambigüosa bilder. Jag vill därför här kraftigt understryka den varning som jag i annat sammanhang (bl a i den uppsats som inledningsvis nämndes) presenterat mot en alltför enkel tolkning av denna typ av situation. I de fall som här har diskuterats är det fråga om skillnaden mellan att å ena sidan uppfatta *konkreta entiteter*, skrivna tecken på papper eller pergament eller något annat skrivmaterial, och att å den andra uppfatta en av dessa tecken buren *meningsstruktur*, vilken enligt vanlig uppfattning inte är någon konkret entitet över huvud taget.

Låt oss se litet närmare på detta sista. Vi finner det naturligt att säga, att flera olika individer kan uppmärksamma *samma* text; man kan tex sida vid sida läsa en artikel i en tidning eller tidskrift. Här är uppmärksamheten i en mening, vad gäller den konkreta texten,

riktad mot ett och samma materiella objekt, vilket enligt vanlig uppfattning är transcendent i förhållande till de läsande individernas medvetanden. Men hur är det då med den uppfattade meningen? Som uttrycket vanligen används kan denna mening inte gärna vara identisk med texten eller med en (konkret) del av texten. Man kan tex bibehålla förståelsen av meningen hos en text även efter att man upphört att läsa eller sedan den lästa texten förstörts. Man menar också normalt att *samma* mening kan uttryckas även på andra sätt, tex genom andra ord eller genom "samma ord" skrivna så att säga i ny upplaga – på annat ställe eller i annat material. *Meningen* i den bemärkelse vi i dessa sammanhang använder detta uttryck är tydligen en abstrakt entitet, något som visserligen är *givet* i rum och tid, men som inte för sin existens är *bundet* till rummet och tiden. Meningen är med andra ord av ontologiskt annan typ än de konkreta objekten.

På denna punkt föreligger nog såväl en viss vacklan som en tendens till sammanblandning i det vardagliga tänkandet. När man vid uppfattandet av ett vardagligt talat eller skrivet meddelande talar om dess mening tänker man nog *både* på vad avsändaren (talar- eller brevskrivaren) konkret har avsett, vad han eller hon med ett vardagligt uttryckssätt "haft i huvudet" vid meddelandets avfattande, och på vad meddelandet sas absolut sett, med hänsyn till ett föreställt gemensamt – idealt och entydigt – språk, har för mening. Därtill föreställer man sig nog gärna att dessa två sammanfaller! – Att ett sådant närmast "platoniserande" tänkande spelat en stor roll i filosofins historia torde vara välbekant, och ligger enligt min mening också delvis bakom tex Edmund Husserls och den transcendental fenomenologins ihärdiga sökande efter väsensskådande.

Om vi nu helt kort går tillbaka till vår *ontologiska* distinktion (alltså den mellan ideella och konkreta (reella) entiteter) är det viktigt att notera, att denna distinktion inte tvingar oss till några långtgående *metafysiska* slutsatser. Förståelsen av meningen som en entitet av annan ontologisk typ än de konkreta objekten medför alltså ingalunda nödvändigtvis, att vi måste postulera existensen av några objekt utöver och vid sidan av dessa konkreta ting. Vad som i metafysiskt hänseende är nödvändigt är endast, som synes mig framgå med full evidens av den andra av Husserls *Logische Untersuchungen*, att acceptera existensen av vissa akter eller medvetandetilstånd av en ny och specifik typ. Och en akt måste i detta sammanhang förstås som ett konkret psykiskt fenomen, alltså en en-

titet av *samma* ontologiska typ som de fenomen, som utgör grunden för meningsupplevelsen.

Den fenomenologiskt grundläggande skillnaden mellan dessa typer av akter kan språkligt lättast uttryckas genom en distinktion mellan akternas intentionala objekt, mellan de objekt som uppmärksammas eller uppfattas i akterna. I det ena fallet rör det sig om individuella konkreta entiteter, tex tecken på papper eller ljudräckor; i det andra fallet om ett meningsinnehåll, en abstrakt entitet som kan vara gemensamt objekt för flera vitt skilda individuella medvetandeakter.

Jag vill här påpeka, att denna åsikt om meningsuppfattandet mycket väl är förenlig med tesen att *mening* inte är något som tillkommer texter, språkliga uttryck, i och för sig, utan endast genom att de uppfattas av medvetna individer, människor. Ett sådant antagande gör ingen som helst skillnad i fråga om det uppfattade objektets, meningens, *ontologiska* status. Det uttrycker bara ännu tydligare att den *metafysiska* distinktionen, det *metafysiska* antagandet, i det här fallet gäller konkreta fenomen, nämligen människor och deras meningsuppfattanden, och inte några entiteter av ny ontologisk typ.

Den poäng jag med detta resonemang har velat komma fram till är nu den, att just den typ av fenomen, som vi här har betraktat, tämligen direkt skulle kunna användas som analogi för vissa typer av religiösa upplevelser. Det skulle tex kunna gälla skillnaden mellan uppfattandet av en del av ens liv eller ett utsnitt av verkligheten som meningslöst eller som i meningshänseende neutralt jämfört med upplevandet av detsamma som bärare av en specifik mening, ett särskilt meddelande riktat till individen.

Det kan därför vara på sin plats att här peka på ytterligare ett fenomen, som har att göra med meningsuppfattandets fenomenologi. När vi förstår en texts mening uppfattar vi ju samtidigt den konkreta texten som *meningsfull*, dvs vi tillskriver den en bestämd fenomenell egenskap, vilken normalt uppfattas i och med att det abstrakta objektet, textens mening, uppfattas.

Medan den typ av religiösa upplevelser, där en viss situation tolkas som bärare av ett speciellt meddelande till den aktuella individen tycks vara mindre vanlig i våra dagar, så torde en annan typ av upplevelse vara desto mera spridd, nämligen den där det är fråga om att uppfatta *livet*, *ett skeende*, som meningsfullt. Detta kan enligt min uppfattning vara att analysera så, att man tillskriver det uppfattade just den fenomenella egenskap som nyss har berörts.

Detta behöver på intet sätt vara så egenartat som det kanske från början synes, ty det är ju i själva verket så att meningsöverförandet även i vardagliga sammanhang sker inte bara genom språk i vanlig mening, genom skrivna eller talade satser, utan på många andra sätt – genom gester och beteenden, som uppfattas som meningsfulla, alltså tillskrivs just den fenomenella egenskap som det nyss var tal om. Att så är fallet har man nog haft en tendens att glömma bort i den västerländska filosofin med dess starka koncentration på språket och skriften, något som i religionsfilosofiska sammanhang ytterligare förstärkts genom de semitiska religionernas utpräglade karaktär av skriftreligioner.

I detta sammanhang kommer vi tydligen åter in på ett problem, som liknar det som förut behandlats, nämligen frågan om det också i dessa nyss berörda fall, liksom i fråga om språket, måste förutsättas att det meningsfulla får sin mening sekundärt, genom att medvetna varelser så att säga "skänker" det mening. När det är fråga om kristna religiösa upplevelser av ett meningssammanhang ligger säkerligen en sådan tolkning mycket nära till hands. Det rör sig där ofta om ett uppfattande av livet, av världen, som meningsfulla på grundval av en bakom dem uppfattad meningsgivande, styrande varelse – en personlig gud.

Jag vill betona att det som här diskuteras inte skall uppfattas som något slags gudsbevis i klassisk mening, sådana vi tex känner dem från de första kristna apologeterna och från den medeltida filosofin. Vad det är fråga om i den här diskuterade typen av upplevelse är inte uppställandet av argument, dragandet av slutsatser ur vissa premisser eller liknande. Det är ett omedelbart, helt och intuitivt uppfattande av ett sammanhang på ett visst bestämt sätt, alldeles på det sätt som är normalt i kommunikation mellan människor. Det är ju där inte alls fråga om att vi först uppfattar att den person som vi samspråkar med uttalar vissa ljud, därefter grubblar över om han menar något med dem eller inte, så tar till hjälp det lexikon vi bär med oss i vårt minne och med dess hjälp tolkar det sagda för att till sist dra slutsatsen att ljudräckan faktiskt var meningsfull och att den talande därför nog också har menat något med den.

Det förhåller sig normalt snarast tvärtom. Uppfattandet av talet som meningsfullt och uppfattandet av dess mening sker i ett omedelbart sammanhang. Vi kan t o m ofta ha en upplevelse – när vi tex hör eller ser någon tala bakom en stängd dörr, bakom en tjock glasruta e dy – av att någon säger något meningsfullt, medan det samtidigt är totalt omöjligt för oss att direkt uppfatta den i talet

uttryckta meningen. Liknande är förhållandet då vi hör människor samtala på ett för oss obekant språk. Vi kan rent av ej så sällan skilja meningsfullt tal på ett sådant språk från meningslösa yttranden insprängda i samtalet, tex magiska ramsor, räkneramsor och stående talesätt. Men naturligtvis är det här ofta fråga om bristfällig kunskap eller stor osäkerhet liksom i fråga om mer eller mindre formaliserad diktning och dess motpol – sk fri lyrik – på vårt eget språk, vid avsiktligt vilseförande och slutligen vid organiska eller psykopatologiska rubbningar i talförmågan. (Ett frågekomplex av särskild art, ej utan intresse i detta sammanhang, är det som rör det ibland förekommande sk tungomålstalandet, liksom den inom bla surrealismen omhuldade automatiska skriften.)

Det är alltså viktigt att observera, att det här framför allt är fråga om ett försök till fenomenologisk analys. Från påståendet att vi i vissa situationer tillskriver yttranden mm den enkla fenomenella egenskapen meningsfullhet följersjälvfallet ingenting alls angående vad som *ligger till grund* för detta tillskrivande eller beträffande situationens "faktiska" eller "objektiva" beskaffenhet. Vad som här har sagts är alltså mycket väl förenligt med ståndpunkten att meningsfullhet hos en text e dy "egentligen" är att betrakta som en två- eller flerställig egenskap (relation). Den bland moderna analytiska filosofer vanligaste uppfattningen är säkerligen den, att en text är meningsfull endast tack vare att den har en (given) mening, en mening som i sin tur uppfattas som avhängig en avsändare (textutfärdare) och/eller ett kommunikativt system, en tolkad kod eller ett språk.

Genom den hittills förda diskussionen har vi kommit att närma oss den andra typ av upplevelse jag inledningsvis nämnde, den av mötet med något personligt. Jag vill därför kort påpeka, att den religiösa miljö inom vilken en person har vuxit upp, fått sina grundläggande begrepp etc, säkerligen i hög grad påverkar hur hans upplevelser kommer att närmare gestaltas, vad vi med en fenomenologisk term skulle kunna kalla hans sätt att konstituera världen och dess meningssammanhang. Medan det för en zen-buddhist på mera skolad nivå kanske ligger nära till hands att stanna vid en upplevelse av ett totalt meningssammanhang, ett skådande av buddhanaturen, så är det, som just sagts, säkert naturligare för en kristen, en jude eller en muslim att uppfatta det hela som ett meningssammanhang grundat i en personlig vilja.

Jag vill emellertid här gärna tillfoga ytterligare några kommentarer till den nyss skisserade analysen. Det mest karak-

täristiska exemplet på upplevelse av meningsfullhet är, som redan påpekats, säkert uppfattandet av språklig mening. Men vi har ju också konstaterat, att även icke-verbalt beteende kan vara meningsfullt. Det torde vidare vara ganska många människor som uppfattar exempelvis musik eller poesi som meningsladdade på ett alldeles speciellt sätt.

När det gäller mycket av äldre episk diktning är det ju fråga om framställandet av ett – verkligt eller fiktivt – händelseförlopp inom ramen av vissa språkliga specialkonventioner, som har att göra med allitteration, stavelseantal och liknande, men som inte på något väsentligt sätt tycks påverka det rent deskriptiva meningsinnehållet (tänk här tex på den fornnordiska diktningen). Men ju närmare man kommer den fria obundna lyriken, och särskilt vad man brukar kalla centrallyrik, desto mindre konkret eller påtagligt innehåll får ofta den givna texten utan att den därför behöver synas mindre meningsfull.

För egen del måste jag tillstå, att den poesi som förefaller mig allra mest meningsförtätad är den kinesiska lyriken från T'ang- och Sung-dynastierna (eller i varje fall betydande delar av denna lyrik). Och om denna lyrik gäller förvisso att det deskriptiva innehållet ofta är mycket begränsat. (Däremot är, parentetiskt sagt, stora delar av denna diktning underkastade formella regler av en stränghet, som den västerländske läsaren knappast kan göra sig en realistisk föreställning om.)

Någon närmare teori om naturen av detta fenomen anser jag det inte nödvändigt att gå in på i detta sammanhang, ty problemet blir ju ännu mycket tydligare om vi går över till musikens område. Det är för många personer ytterst påtagligt att musikaliska konstverk är både meningsfulla och betydelsefulla utan att vederbörande därför har förmåga att förklara exakt vilken den överförda meningen är eller varför just det ena eller andra verket uppfattas som så betydelsefullt. Jag tror att det är tämligen oproblematiskt att anta, att den tidigare nämnda fenomenella egenskapen *meningsfullhet*, som vi har funnit uppfattas hos eller tillskrivas meningsöverförande, språkliga fenomen, kan vara aktuell också i detta fall. Det torde då inte vara alltför långsökt att gissa att den egenskap, som framför allt Clive Bell och senare Roger Fry mfl har diskuterat under beteckningen "*signifikant form*", just har att göra med denna fenomenella egenskap hos vissa konstverk. I deras fall gällde det dock inte i första hand musikaliska verk, utan bildkonstverk, skulpturer och liknande; den klassiska formuleringen av den formalis-

tiska ståndpunkten inom musikteorin finns i stället hos Eduard Hanslick.

Det är för mig uppenbart att motsvarande fenomen i varje fall förekommer hos en stor del av den moderna sk "abstrakta" konsten, tex hos Brancusis skulpturer eller hos vissa verk av Henry Moore eller Paul Klee. Men också i dessa fall, säger kanske den uppmärksamme läsaren, är det ju fråga om en bakomliggande meningsförlänande individ – den skapande konstnären. Jag vill därför betona, att *samma* egenskap, *samma* signifikanta form, enligt en vida spridd uppfattning kan återfinnas såväl hos naturobjekt som hos abstrakta entiteter, tex matematiska objekt, även om detta otvetydiga faktum vållat åtskilligt huvudbry inte bara för tidiga konstfilosofier som Fry och Bell utan även för mera moderna som Stolz och Beardsley, författare till två sedan länge även vid svenska universitet använda översiktsverk inom modern estetik.

För att återgå till den musikaliska formen tycks det för närvarande inte finnas någon tillfredsställande analys av hur denna typ av meningsbärande kan komma till stånd. De första trevande försök som har gjorts i denna riktning tycks vara de som föreligger hos den amerikanska filosofen Susanne Langer respektive hos hennes landsman, kompositören, dirigenten och pianisten Leonard Bernstein.

Sammanfattningsvis måste vi alltså säga oss, att vi för närvarande inte har någon tillfredsställande analys av det här berörda fenomenet. Men detta berättigar naturligtvis på intet sätt till slutsatsen att fenomenet som sådant inte existerar eller att det skulle sakna betydelse. Jag menar i stället att vi här finner oss stå i omedelbar kontakt med ett fenomen, som nära motsvarar den typ av religiös upplevelse som tidigare varit på tal.

Låt oss emellertid här åter vända oss till den *andra* typ av upplevelse som vi från början talade om, den av mötet med något personligt. Det torde här vara ytterst naturligt att söka en analogi i den vardagliga upplevelsen av mötet med en annan människa, och jag vill därför kort säga något om de fenomenologiska begreppen '*Einfühlung*' (empati) och '*Vergegenwärtigung*' (representation). Dessa intimt förknippade begrepp är grundläggande för Husserls försök att analysera intersubjektivitetsproblematiken i en rad olika forskningsmanuskript, till stor del numera utgivna. Husserls uppfattning är, kort sagt, att det hos oss som medvetna individer vid en närmare fenomenologisk analys visar sig föreligga en speciell form av vad vi kunde kalla *indirekt* uppfattande, som är grundläggande

för vår förmåga att förstå andra individer. Vi kan enligt Husserl med andra ord inte bara *direkt* uppfatta våra egna upplevelser eller medvetandehåll utan också så att säga *indirekt* men *omedelbart* uppfatta motsvarande upplevelsehåll hos andra medvetna individer. Vi uppfattar, enkelt uttryckt, vissa av objekten i världen som medvetna, som *dun*, och därtill som medvetna om vissa bestämda företeelser, och detta är något som sker utan någon typ av deduktivt slutande.

Enligt Husserl är det alltså vid *Einfühlung* fråga om ett direkt – oförmedlat – uppfattande av egenskapen hos dessa andra varelser att själva vara medvetna. Denna egenskap kan vi å andra sidan knappast förstå annat än som en avspeglning av dessa medvetna varelsers intentionalitet, deras förmåga att uppmärksamma andra entiteter, att ha mot andra ting riktade akter. Dessa akter och deras intentionala objekt är vi å andra sidan på motsvarande sätt medvetna om genom *Vergegenwärtigung*. Man kunde kanske därför säga att dessa två centrala begrepp hänför sig till olika sidor av samma sak.

Här vill jag gärna skjuta in att den här antydda egenskapen "medvetenhet" såsom en omedelbart upplevd enkel fenomenell egenskap uppenbarligen är av samma typ som den tidigare diskuterade egenskapen "meningsfullhet", och att de i det förra sammanhanget gjorda reservationerna därför äger motsvarande tillämplighet också i detta fall.

Att den just skisserade åsikten i viktiga avseenden väl svarar mot vår common-sense-uppfattning torde erkännas av de flesta. När vi på grundval av våra iakttagelser av andra människors beteenden eller handlingar känner oss övertygade om att de tänker och känner på ett visst sätt, så sker detta normalt inte genom några deduktiva slutledningsprocesser. Tvärtom, iakttagelse och omdöme går här i ett. Men sådana omdömen står uppenbarligen ändå inte helt utan korrektivmöjligheter.

Vad jag med detta vill framhålla är, att den här skisserade ståndpunkten ingalunda behöver leda till accepterandet av någon form av logisk behaviourism på det sätt som ofta antagits bland den senare Wittgensteins många efterföljare. Att påståenden och antaganden om andra individers tankar och känslor bygger på eller utgår från iakttagelser av deras yttre beteende, deras handlingar, behöver enligt min uppfattning på intet sätt innebära, att meningen hos dessa påståenden eller omdömen inte går utöver detta iakttagbara beteende eller handlande. Den motsatta uppfattningen är

knappast mera än ett senkommet utslag av det enkla verifikationskriterium för mening, vilket framfördes inom den tidigare logiska positivismen, men vars rimlighet väl numera knappast försvaras av någon. (Jag kanske här bör påpeka, att jag trots det ovan använda uttryckssättet självfallet inte anser det korrekt att utan vidare jämställa beteende och handlande, men problemet är alltför stort för att i detalj utredas i detta sammanhang. Låt mig bara här nämna att handlandet till skillnad från beteendet enligt min mening icke blott är medvetet utan också medvetet riktat, medan beteendet ju mycket väl kan vara helt omedvetet.)

Men nu åter till vårt senaste problem. Det gällde alltså frågan om den logiska behaviourismen respektive möjligheten till prövning av våra på empati (*Einfühlung*) eller representation (*Vergegenwärtigung*) grundade omdömen om andras själsliv. Härvid kan det med avseende på mänskligt beteende eller handlande i allmänhet förekomma korrektiv av två olika typer. Den *första* av dessa är utmärkt väl förenlig med den logiska behaviourismen, medan den *andra* åter kan uppfattas på två olika sätt. Av dessa två är det ena alternativet förenligt med logisk behaviourism, det andra inte.

Den första typen av korrektiv är den, som lämnas av vederbörandes fortsatta handlande eller beteende i vanlig, icke-verbal mening. Stämmer det överens med de förväntningar vi har med utgångspunkt från den tidigare uppfattningen, så anser vi denna bekräftad. Strider det däremot mot dessa förväntningar kommer vi normalt att uppfatta det så att vi har misstagit oss; möjligen kan vi också komma att suspendera vårt omdöme i avvaktan på nya indicer i endera riktningen.

Förhållandet vid den andra typen av korrektiv är något annorlunda. Där föreligger alltså enligt min mening dubbla tolkningsmöjligheter. Vad jag här tänker på är det faktum, att en mycket stor del av den normala mellanmänskliga samfärdseln utgöres just av *språklig* kommunikation. Även uttalandet av vissa ord kan naturligtvis uppfattas som en närmast fysisk eller fysiologisk process, ungefär som vad J L Austin kallade en *fonetisk* akt. Men det kan också uppfattas som det medvetna uttalandet av ord med en viss mening och i en bestämd kommunikativ avsikt, vilken bestämmer valet av ord och uttrycksform till just sådana med en viss i språket fixerad innebörd, dvs som en i Austins mening *rhetisk* akt. Dessa två alternativ svarar nu mot de dubbla tolkningsmöjligheter jag nyss nämnde; att Austin därtill också räknade med en mellanliggande sk *fatisk* akt är en komplikation som vi här inte behöver gå närmare in på.

Uppfattar vi uttalandet som en blott och bart fonetisk akt, så är förhållandet i fråga om den språkliga kommunikationen inte annorlunda än vad som gäller allt annat beteende eller handlande. Det är alltså en tolkningsmöjlighet som går väl ihop med den logiska behaviourismen. Men det naturliga för oss människor är att uppfatta våra medmänniskor inte som mekaniska producenter av olika ljudräckor, utan som påstående, ifrågasättande, accepterande, förkastande osv, dvs som andra medvetna varelser, som uttalar ord med en i allmänhet tämligen välbestämd mening och i avsikt att kommunicera. Och i denna tolkning av den språkliga kommunikationen – den enda som gör den till en kommunikation i ordets egentliga bemärkelse – går vi klart utöver den logiska behaviourismens grunduppfattning. Vi har här en ny typ av korrektiv till våra omedelbara intuitioner om andras själsliv. Vi kan nämligen enligt denna uppfattning direkt *fråga* vederbörande i anslutning till våra intuitioner, och därvid *få svar* som stämmer mer eller mindre väl överens med dessa.

Jag har ju i det föregående redan behandlat analysen av meningsuppfattandets natur och kan därför här i stort sett nöja mig med en hänvisning till denna diskussion. Jag vill blott understryka att det enligt denna här är fråga om just ett *menings*-uppfattande, dvs ett uppfattande av objekt av annan ontologisk status än de kroppsliga rörelser, ljud etc, som vi vanligen menar att sinnesvarseblivningen är inriktad mot. Å andra sidan visar det sig vid närmare eftertanke, att det redan i det normala uppfattandet av sådana yttre tecken, av rena kroppsrörelser etc, ofta nog är fråga om ett slags symbolisk eller meningsbärande funktion, vilken motsvarar den som vi i det vanliga meningsuppfattandet tillskriver de uttalade eller skrivna orden. (Det hela kompliceras naturligtvis ytterligare om vi med Freud och psykoanalysen finner oss böra räkna med symptomatiska handlingar och omedvetna avsikter, önskningar etc.)

Det här sagda innebär naturligtvis inte, att empati eller representation är en källa till säker kunskap rörande andra medvetanden. Redan tidigt i livet lär sig de flesta människor att i någon mån behärska vissa känslor i vissa situationer, dvs att inte avslöja dem genom sitt yttre beteende, och vi kommer så småningom att finna att även andra har samma förmåga. Vi kommer också med tiden underfund om att människor av olika skäl inte alltid sanningsenligt besvarar alla frågor, dvs ej heller den andra typ av korrektiv jag nyss talade om ger oss i sin intentionala tolkning ett fullkomligt eller absolut kriterium. Dessutom är det ju ett korrektiv som inte

alltid är tillgängligt. Vi måste med andra ord, även om vi förkastar den logiska behaviourismen, vara beredda på att fullkomlig kunskap, apodiktisk kunskap, inte är uppnåelig på detta område. Men, som säkert många vill påpeka: detta gäller ju *all* empirisk kunskap och är således inte någonting som är speciellt eller utmärkande för kunskap om andras själsliv, för empati och representation.

Något jag emellertid här slutligen vill påpeka är att just denna typ av uppfattning (*Einfühlung* eller inkännande) ingår som ett väsentligt moment i det vi kan kalla *du-attityd*, dvs den attityd som vi normalt intar till en annan medveten, levande och kännande varelse till skillnad från den attityd som vi mestadels intar mot ett omedvetet eller livlöst föremål, och som vi lämpligen som kontrast kan kalla *objekts-* eller *det-attityd*.

Självva termen "du-attityd" är naturligtvis inspirerad av Martin Buber, och det bör kanske därför påpekas att jag här använder uttrycket i en betydligt vidare och svagare bemärkelse än denne. Jag vill dock nämna att Bubers idéer – tillsammans med sådana från Westermarck, Husserl och Aristoteles – har varit av stor betydelse för utformningen av min egen uppfattning. Det förtjänar särskilt framhållas att en du-attityd i här avsedd bemärkelse bla också är en nödvändig förutsättning för de retributiva känslor, vilka, som påpekades redan av Edvard Westermarck, ligger till grund för det normala moraliska beteendet, både i yttre motto och språkligt. Förmågan att inta du-attityd är därför något grundläggande för mänskligt beteende och handlande över huvud taget. Ja, jag skulle vilja gå så långt som att säga, att förmågan till du-attityd är en nödvändig förutsättning för att människan alls skall kunna uppträda som en samhällelig varelse, som ett zoon politikon i Aristoteles mening.

Det är i detta sammanhang viktigt att notera, att förmågan till växling mellan det- och du-attityd på ett grundläggande sätt är förknippad med medvetandets intentionalitet; det är först genom uppfattandet av meningssammanhangen, av den intentionala naturen hos andra individer, som uppfattandet av dessa som självständiga medvetna varelser kan komma till stånd. Det är här, som Husserl skulle ha uttryckt det, fråga om en *dubbel* intentionalitet, ett intentionalt uppfattande av ett intentionalt uppfattande, dvs om att jag gör den medvetna naturen hos andra varelser till objekt för mina egna uppfattandeakter.

Kanske bör jag slutligen för säkerhets skull påpeka, att gränsen mellan du- och det-attityd enligt min mening egentligen inte är så

klar eller så skarp som den för argumentationens skull här har framställts.

Detta hänger i sin tur samman med ett mera historiskt problem. Husserl lyckades i sina analyser av intersubjektivitetsproblematiken enligt min mening aldrig helt komma tillrätta med hithörande problem, utan laborerade för detta syfte med en uppsättning olika och oklart relaterade jag-begrepp ('rent jag', 'transcendentalt jag', 'empiriskt jag' etc.). Detta berodde i sin tur förmodligen delvis på den starkt solipsistiska tendens som genom hans lära om de olika reduktionerna sas från början finns inbyggd i hans teori, och som bla visar sig i hans tal i Leibniz efterföljd om jaget som monad, men också på att han under senare år hade en tendens att i sitt tänkande blanda statiska och genetiska analyser med varandra. Jag vill därför betona att jag i min framställning har använt de olika begreppen 'empati', 'representation', 'du-attityd', 'det-attityd' mfl för att skissera en modell för analys av olika typer av fullt utvecklade erfarenheter, attityder etc, sådana de faktiskt föreligger utbildade hos en normal vuxen person, och där alltså det fullt utvecklade subjektet inom en viss given erfarenhets- och begreppsram konstituerar den andre. Detta står emellertid på intet sätt i strid med den inom den sk dialogfilosofin liksom hos bla G H Mead och hans lärjungar företrädade uppfattningen, att jaget (subjektet) *genetiskt* betingas av den andre eller att det i en normal kommunikationssituation föreligger ett slags ömsesidig konstitution, något som i Husserls terminologi kanske snarare bör beskrivas som en konstitution i flera olika nivåer.

Det bör emellertid understrykas att inte heller applikationen av en fenomenologisk modell av senast antytt slag på de religiösa erfarenheterna enligt sakens natur kan leda till några bestämda metafysiska slutsatser. Sådana ligger alltid utanför ramarna för en rent fenomenologisk analys.

Vi har tidigare diskuterat en typ av religiös upplevelse, som innefattar upplevelsen av vissa företeelser som meningsfulla, det må gälla delar av det egna livet eller tillvaron som helhet. Det torde nu vara uppenbart att detta nära anknyter till ett grundläggande drag vad gäller du-attityden, nämligen dess beroende av vad vi tidigare har kallat empati och representation. Det torde därför också ligga i öppen dager att det även vid religiösa upplevelser av denna typ ligger nära till hands att övergå till intagandet av en du-attityd i här ovan skisserad bemärkelse.

Det är vidare tydligt att man kan tänka sig en differentiering i

utformningen av denna du-attityd i två riktningar. Enligt den ena av dessa får du-attityden som sitt objekt just det konkreta sammanhang som upplevs som meningsfullt eller meningsbärande; enligt den andra riktas du-attityden mot den individ eller person som tänks "ligga bakom" det meningsbärande sammanhanget.

Enligt min mening rör det sig här om en differentiering som förekommer också när det gäller du-attityder till andra individer i mera vardaglig bemärkelse, och som i själva verket ligger till grund för de olika medvetande- och själsbegrepp, som har utvecklats bla inom den västerländska filosofins och teologins historia. I det ena fallet riktar sig du-attityden mot personen som en medveten materiell varelse; vi har här roten till vad man kunde kalla "den aristotelisk-judiska" människosynen. I det andra fallet riktar sig attityden mot det medvetande som tänks styra den materiella varelsen, och som då lätt uppfattas som ett objekt skilt från den materiella organismen; den uppfattning som kunde kallas "den platonsk-kristna". (Jag vill dock påpeka att inte heller detta sista alternativ i och för sig nödvändigtvis innebär att medvetandet *måste* uppfattas som metafysiskt (ontiskt) oberoende av vad vi kan kalla det materiella substratet, även om detta uppenbarligen legat närmast till hands.)

Motsvarande utvecklingsmöjligheter föreligger nu, som ovan antytts, också i de fall då du-attityden riktar sig mot något som är förknippat, inte med enskilda mänskliga eller andra varelser, utan med större meningsbärande sammanhang. Om dessa alternativ vill jag här bara kort antyda, att medan den första typen av tolkning då det gäller dessa större sammanhang uppenbarligen verkar i vad vi kan kalla en ateistisk-panteistisk riktning, så kommer den andra typen att vara mera i linje med den teistisk-deistiska huvuduppfattningen inom den judiskt-kristna traditionen. Man kunde kanske också uttrycka saken så, att denna här antydd differentiering lätt kan komma att verka i endera av de två riktningar som av Söderblom en gång karaktäriserades som oändlighets- respektive personlighets-mystik.

Som en komplikation av sin särskilda art kan det kanske här vara skäl att erinra om den starka tendens som finns inom judiskt (och muslimskt) tänkande att hävda, att det aldrig – i varje fall ej med livet i behåll – är möjligt att ansikte mot ansikte skåda Herren samt det härtill relaterade bildförbudet. Det är möjligt att man häri kan se en mindre teknisk antydning om den nyss påpekade skillnaden mellan att göra en ontologisk diskontinktion mellan olika arter av entiteter och att därifrån gå vidare till en metafysisk slutsats

angående den konkreta och självständiga existensen av objekt representerande dessa arter.

Avslutningsvis måste vi konstatera, att medan den här senast skisserade analysen av *en* typ av religiös upplevelse klart visar hur denna är analog med den grundattityd, som är en nödvändig förutsättning för ett fullt mänskligt liv, så visar den också hur *tolkningen* av dessa upplevelser är föremål för samma problematik som akter av denna attityd i allmänhet. Från förekomsten av attityden och dess inriktning mot ett speciellt intentionalt objekt kan med andra ord ej heller här några metafysiska slutsatser dras angående detta objekt och dess eventuella beskaffenhet. □

Litteratur

Den uppsats jag inledningsvis åsyftade är min "Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem" i *Filosofisk Tidskrift* Nr 2 1987.

William James berömda Gifford-föreläsningar *The Varieties of Religious Experience* utkom första gången 1902; de föreligger också i svensk översättning under titeln *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former* (senast Lund 1977).

Ett par försök till analys av den zen-buddhistiska upplevelsetypen finns i avsnitten "Hui-Neng och Plattformssutran" resp "Dogen och den grundläggande insiktens natur" i mina *Filosofihistoriska skisser. II. Utom-europeiskt* (Göteborg 1981).

De principer som reglerar den (äldre) kinesiska lyriken beskrivs bla i Kiang Kang-hus välskrivna bidrag till W Bynners *The Jade Mountain* (New York 1929, många senare omtryck). En mera utförlig allmän framställning finns i James J Y Liu: *The Art of Chinese Poetry* (Chicago 1962 o s).

Teorin om "signifikant form" presenterades, så vitt jag vet, för första gången i Clive Bells *Art* (London 1913), kap 1 och 3, medan den klassiska formuleringen av den formalistiska ståndpunkten inom musikteorin finns i Eduard Hanslick: *Vom Musikalisch-Schönen* (Wien 1854). En mera modern diskussion av problematiken finner man i Ingemar Hedenius: "Om det musikaliskt sköna", tryckt bla i *Filosofin i ett föränderligt samhälle* (Stockholm 1976).

De två översiktsverk inom modern estetik jag i uppsatsen syftar på är Jerome Stolnitz: *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism* (Boston 1960) resp Monroe C Beardsley: *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism* (New York 1958; ny utvidgad uppl 1981).

Meningsproblemet i musiken behandlas i Susanne K Langer: *Feeling and Form* (New York 1953), särskilt kap 3, 7-9, 20, samt i Leonard Bernstein: *The Unanswered Question. Six Talks at Harvard* (Cambridge, Mass, 1977).

Martin Bubers tankar om du-attityd presenteras bla i den lilla boken *Ich und Du* (Berlin 1922; finns också i svensk översättning med titeln *Jag och du*).

Husserls kanske tyngst vägande vetenskapliga verk är hans *Logische Untersuchungen* (Halle a S 1900-01, andra uppl. 1913-26). Hans undersökningar om intersubjektivitetsproblematiken föreligger nu i Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Iso Kern. Vol I-III (= Husserliana Vol XIII - XV, Haag 1973).

J L Austins tankar om språket presenterades huvudsakligen i föreläsningsform, men anteckningarna till dessa föreläsningar utgavs efter hans död under titeln *How to do things with Words* (Oxford 1962). Austins filosofi har fått en ingående och uppslagsrik presentation i Mats Furberg: *Saying and Meaning. A Main Theme in J L Austin's Philosophy* (Oxford 1971).

En summarisk skiss av Westermarcks i modern analytisk filosofi orättvist försummade uppfattning har jag givit i min framställning av *Den västerländska moralfilosofins historia*, del III:2 (Göteborg 1971).