

THOMAS ANDERBERG

Wittgensteins labyrint

Om ett förnyat försök att fridlysa trons pastorat

1. Wittgenstein och religionen

Ludwig Wittgensteins skrifter utövar stor dragningskraft på många som utifrån en religiös hållning intresserar sig för filosofin (snarare än på dem som från en filosofisk ståndpunkt intresserar sig för religiösa frågor). Wittgenstein hade en i grunden religiös världssyn, även om den svårligen kan pressas in i ett dogmatiskt system. ”Av hans senare samtal om religiös tro framgår att han var lika förbryllad som han alltid varit inför den religiösa diskursens karaktär” (Janik & Toulmin s 250). Hans religiösa hållning tycks mer präglad av känsla än av intellekt, mer av mystik än av dogmatik. Helt betydelselös var givetvis inte den religiösa kontext som omgav honom. Skuggor av dogmer som fanns i luften under hans uppväxttid och som han säkerligen var väl införstådd med – det enda toppbetyg han uppnådde under skoltiden var i ämnet religionskunskap (Monk s 25) – satte tidigt sin prägel på hans liv och etik. Exempelvis hade känslor av skam och orenhet alltifrån tidiga år en stor betydelse i hans liv, och det är frestande att slå fast att en del av grunden för detta, liksom hans ställningstagande i exempelvis självmordsdiskussionen, härrör från en religiös hållning. Detta var emellertid främmande för Wittgenstein själv; han tenderade att ta åsiktsramar för givna och såg själv ganska få skäl att penetrera sitt undermedvetna. Han tycks ha hållit fast vid sina åsikter, också de mer reaktionära (exempelvis beträffande faran med kvinnors rösträtt, värdet av musik skriven efter Brahms, etc), med en oreflekterad ståndaktighet som står i stark kontrast till den toleranta relativism han utvecklade beträffande konkurrerande föreställningsvärldar (livsformer).

Att religiositeten satt sin prägel på Wittgensteins filosoferande är också uppenbart. Rudolf Carnap hävdade att Wittgenstein inte kunde

”tolerera någon kritisk undersökning från andra, när insikten väl hade uppnåtts genom inspiration” (citerat efter Monk, s 217). Wittgensteins insikter tycks ha formats utifrån ingivelser. Att det syns i texterna har ofta påtalats. Tractatus är till sin karaktär en bok som förenar logik och religiös mysticism (ett ”hybridarbete” enligt Monk, s 110). Längre tankekedjor finner man sällan. Korta dialoger förekommer, men svaret tycks föregå frågan. Sentenser är vanliga: gudagnistor som ofta är mångtydiga intill det otydliga. Det kryptiska, ofta elliptiska i Wittgensteins aforismer tycks besläktat med de uttryckssätt som föreligger i de religiösa urkunderna; allegorier, liknelser och hisnande metaforer brukas lika flitigt i *Filosofiska undersökningar* som i *Den heliga skrift*.

Det Wittgenstein har att säga om religion är emellertid ofta undvikande. Ganska litet i hans produktion, också om man inräknar skissmaterial, befattar sig med religiösa ämnen förstått i mer snäv bemärkelse. Och det som har relevans för den religionsfilosofiska debatten hämtas ofta ur andra skriftställen än dem som direkt berör det teologiska fältet. Därtill är Wittgensteins bidrag till diskussionen så gott som uteslutande av metakritisk karaktär. Sällan, om någonsin, kommer han in på de konkreta ämnen som under århundraden berört religionsfilosofin (om man nu bortser från kortfattade kommentarer om bland annat det kosmologiska gudsargumentet). Snarare är det religionsfilosofins förutsättningar han tar upp till beskådan. Där underkänns vanligen projektets förutsättningar. Frågor om sanning ersätts av frågor om mening, och frågor om mening omvandlas till frågor om funktion. Att söka fastslå definitioner här är exempelvis fåfång möda, enligt Wittgenstein, eftersom ord har olika betydelse i olika kontexter. Dessutom kan föreställningsvärldarna färga av sig på ordet i fråga, så att det inte kan isoleras från dessa utan att något väsentligt går förlorat.

Risken med detta förhållningssätt är att mycket litet blir sagt. Men en överblick över den litteratur som skrivits utifrån Wittgensteins tänkande jävar en sådan misstanke. Här har tvärtom sagts påfallande mycket. Hela författarskap har byggts upp med Wittgensteins religionsfilosofiska skärvor som grund. En del av dessa arbeten är givetvis torftigare än andra. Den typ av apologetik som byggdes upp under sextioalet och tidiga sjuttioalet bygger mycket på tesen att troende och icke-troende befinner sig i olika språkspel, där olika ”bilder” utgör en sammanbindande grund (i de troendes fall bilden av gud) och där skillnaden dem emellan inte kan lösas på något vanligt sätt (“this kind

of disagreement – having different pictures – cannot be resolved in any ordinary way”; Hudson 1974, s 20). Ett sådant synsätt har kritiserats, allra skarpast i ett par böcker av Kai Nielsen, där det går under benämningen ”Wittgensteinian fideism” (Nielsen 1971, s 102, Nielsen 1982, många ställen). Niensens poäng är inte bara att en dialog omöjliggörs på grund av den relativism i sannings- och värdefrågor som uppstår. Han menar att det som är en svårighet – kommunikationen utifrån olika grundhållningar – här upphöjts till en omöjlighet, och att felet till detta inte bara står att finna i teologin, utan i den diskurs som utvecklats inom den ursprungliga tron (1982, s 11f), där ett kryptiskt uttryckssätt döljer tvivelaktiga uppfattningar och rena osanningar.

Ett utförligt svar har Nielsen aldrig ansetts värd av teologer. Däremot har användningen av Wittgenstein blivit mer sofistikerad. Den negativa slutsats som Lars Haikola drog i sin utmärkta avhandling 1977 har möjligen sprungits förbi av tiden, även om hans kritik – som omfattats av flera andra tänkare – är relevant nog. Haikola påpekar (s 77f) att begreppet ”språkspel” är oklart då det tillämpas på religion – vad inom det religiösa fältet är det som skulle kunna betecknas som ett sådant? Religion i allmänhet? Någon av världsreligionerna? Religiösa uttryck eller ord? Eller företeelser som exempelvis bön och ceremonier? En närmare granskning av de olika alternativen ger också otillfredsställande resultat. Den typ av odiskutabel enighet om grundläggande förutsättningar av innehållsmässig karaktär som kännetecknar ett språkspel saknas exempelvis inom världsreligionerna: ”The consensus and agreement Wittgenstein presupposes in language-games simply do not exist in religion or Christianity” (Haikola, s 84). Religiösa bilder anger regler och är förklarande, vilket inte gäller för språkspel (s 89), och språkspel uppknutna till vissa ord, även om ordet är så vittfamnande som ”gud”, innebär en stipulativ essentialism av ett slag som egentligen var främmande för den deskriptiva hållning som kännetecknade Wittgensteins språkspelsidé (s 91).

Den sistnämnda invändningen är dock, enligt min mening, mindre allvarlig (och nedan kommer jag att göra en avgränsning av begreppet religion som liknar den som presenterats av Wittgenstein-anhängaren W D Hudson). Åtminstone är det så om man tänker sig att Wittgensteinexegesen ersattes av en vidareutbyggnad, där väsentliga inslag i Wittgensteins tänkande formar basen för en modell av religionens värld. Wittgensteins idéer har, trots den kritik som riktats mot dem,

heller inte förlorat sin dragningskraft på religionsfilosofer. Tänkare som D Z Phillips har oförtröttligt filat på sina tillämpningar av Wittgensteins idévärld i bok efter bok, medan alternativa om än likartade begreppsbildningar knutna kring exempelvis Kuhns paradigmbegrepp sjunkit undan. Det är därför på tiden med en ny översikt över diskussionen, och en sådan ges i Stefan Erikssons välformulerade studie *Ett mönster i livets väv: Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Arbetet lades fram våren 1999 och hälsades med lovord och intresse. Eriksson visar i sin bok inte bara god kännedom om Wittgensteins tänkande och dess vidare färd genom andras arbeten; till skillnad från Haikola, vars avhandling endast utgör en diskussion av litteraturen, är Eriksson modig nog att göra ett seriöst försök att tillämpa tänkandet efter eget huvud. Ansatsen är seriös och väl värd en utförligare granskning.

2. En tystnadens förlåt

Ligger det då något i den Wittgensteinianska metoden när den tillämpas på religiösa frågor? Svaret måste bli ja. I ett av D Z Phillips arbeten (1977) drivs tesen att en debatt mellan troende och icke-troende oftast leder till förfälskningar av religionens väsen; om den troende försöker möta den icke-troende uppstår en fäktning om enstaka skriftställen som brandskattar tron på dess egentliga innehåll; det uppstår en teoretisering som ovillkorligt för bort från religionens sanna karaktär. I dessa synpunkter ligger enligt mitt förmenande något riktigt. Det finns på många håll en fyrkantig kritik av religionen som för vilse, eftersom den bygger på avsky snarare än förståelse. Att utsätta religioner för klagomål som kunnat riktas mot en vetenskaplig teori är ett exempel på detta. Religioner utgörs inte av ordnade system av rationella satser. Likaså förekommer då och då tämligen enkelspåriga försök att "förklara" religionen genom analyser av hjärnans reaktionsmönster eller via jämförelser med drogframkallade tillstånd, ansatser vilka sällan blir mer än reduktionism av ett primitivt slag (därmed påminnande om försök att "förklara" att kärlek inget annat är än en hormonsvängning, framkallad av biologiska mekanismer som evolutionen sållat fram i avsikt att garantera släktets fortbestånd). Dessutom finns det skäl att påtala att användningen av ord som "tro" och "tillit" har en annan karaktär då de används i en religiös kontext än då de förekommer i andra, mer vardagliga sammanhang (en poäng som in-

skärptes av såväl Søren Kierkegaard som William James, men som senare mest emfatiskt framhävt i anknytning till Wittgensteins tänkande; jfr Wittgenstein 1966, s 53ff, samt 1953, §574–587). När en belysning av detta skett, kan dessutom en hel del ljus spridas över några av religionens mer framträdande egenskaper, exempelvis vad gäller de troendes förhållningssätt till bevis och motbevis samt det emotionella momentets dominans över det intellektuella.

Utöver detta drar Wittgenstein och hans anhängare en tystnadens förlåt framför det religiösa området. Efter en rad konstateranden, mestadels av negativ art, om vad som kan sägas om religionen, förklaras vidare undersökningar hamna utanför filosofins sfär. En agnostisk hållning tycks därmed ligga nära till hands, särskilt som Wittgenstein förnekar att religiösa sanningsanspråk kan hämta verifikationsinstrument inom vetenskapen. Men hos flera religionsfilosofer – och det är värt att notera att merparten av de filosofer som intresserat sig för Wittgensteins synpunkter på det religiösa området är troende – vänds det negativa till något positivt. Wittgenstein lämnade religionens väsentligheter i fred; alltså bör hans exempel följas och filosofin hållas utanför trons sfär. Vid trons gränser bör filosofin göra halt, inte därför att det ingenting finns där innanför, utan därför att det som finns är omöjligt att nå med hjälp av filosofin. Filosofins uppgift var ju, enligt Wittgenstein, att reda ut de språkliga missförstånd som gett upphov till filosofiska problem. Religionen är emellertid, fortfarande enligt Wittgenstein, inte en sådan härva av språkliga missförstånd (vilket exempelvis Kai Nielsen vill hävda). Den har sin egen uppenbarelsform, där språkkritiken inte fungerar som upplösningssvåtska. Det som sägs där är inte oomtvistligt sant; det som sägs kan däremot bara i djupare mening angå och beröra dem som vistas just där, det vill säga: de troende. Försöker man nalkas religionen med filosofins medel kommer man inte åt det religiösa, som bara är tillgängligt via kunskapsvägar som tro, tillit etc. Vi hamnar alltså ganska nära den hållning som William James gjorde sig till tolk för i uppsatsen ”The Will to Believe”. Religionens teser bör lämnas orörda; filosofen bör låta stentavlorna ligga.

Denna positiva tes är givetvis mer problematisk, och de sätt som somliga religionsfilosofer nyttjat Wittgensteins yttranden på, framstår lätt som just apologetiska (vilket jag diskuterat i min bok *Guds moral*, kapitel III, sektion 4). Stefan Eriksson är härvidlag inget undantag.

Hans framställning av Wittgensteins tänkande är väsentligen en rundvandring utan mål. Det är följdriktigt, eftersom religionens område inte får beträdas. Eriksson trampar runt skålen med het gröt och inskräper ideligen att filosofin inte har något att bidra med, exempelvis när det gäller att förstå ett begrepp som "gud" (annat än det negativa konstaterandet att det inte går att förstå, i alla fall inte som ett objekt eller ett begrepp, s 141f), eller att söka klargöra vad Jesu uppståndelse var för slags händelse (s 228). Plötsligt överges emellertid denna uppfattning, åtminstone förefaller det så vid en första anblick:

Uppenbarligen är det ogörligt att dra en skarp gräns mellan vad någon kan komma att se genom sitt filosofiska arbete och var hon övergår till att tala religiöst (...) Ett skarpt iakttagande av denna artificiella gräns visar snarast på en ytlig uppfattning om filosofin. I reflexion över fenomenet religion krävs det av en filosof som tar sitt arbete på allvar att denne söker leva sig in i det fenomen hon studerar; det krävs fantasi för att se andra möjligheter än dem som språket och våra förutbestämda uppfattningar pressar på oss. (...) Gränserna för min förståelse ligger då också inom mig själv, som Wittgenstein framhöll. Jag har alltså i en mening ett personligt ansvar för min filosofiska framställning (s 233).

Detta är ett tämligen representativt exempel på den framställningskonst som Eriksson hamnar i då han överger sin presentation av Wittgensteins tänkande och blir en förkunnare i den wittgensteinska traditionen. Teser läggs fram, punkteras med smärre invändningar och restriktioner och ligger kvar som tomma skal. Och satsar fogas samman i ett läggspel där en synbarlig gripbarhet uppstår just för att varje sats är förståelig, ibland rent av trivial, medan kombinationen får begripligheten att evaporera. (Granska exempelvis de två sista meningarna i föregående citat.) Eriksson presenterar själv den wittgensteinska attityden i tämligen klara verba:

En religionsfilosof som arbetar enligt Wittgensteins metod söker inte bekräfta eller vederlägga religiösa övertygelser utan strävar efter att bli klar över de problem han eller hon finner sig insnärjd i (s 108).

På den punkten lämnar Eriksson dock scenen med en beklagande axelryckning: han konstaterar avslutningsvis att "labyrinten tycks mig all-

deles för komplicerad” (s 247).

Om man ändå ska försöka dra samman ett antal teser ur boken – vilket antagligen strider mot den medvetet labyrintiska teknik Eriksson utvecklar då han söker undvika att nå fram till pudelns kärna – skulle följande fem satser förtjäna en granskning. (1) Religionen kännetecknas av ett förhållningssätt till vad som diffust kan kallas ”gud” och består inte av ett system av sanningar utan snarare av en samling attityder, vilka tar sig uttryck i reaktionssätt, varav några är kollektiva och inövade (”riter”), andra inte. (2) Dessa attityder är ofta ”primitiva” i den meningen att de inte bygger på skäl utan snarare är spontana reaktioner till följd av det livssammanhang individerna ingår i (s 208). (3) Om attityderna inte är förknippade med vissa emotionella egenskaper är de inte religiösa: ”Att tro att Gud existerar, t ex den Gud som sägs döma mina gärningar, men inte känna ånger, tillit eller vrede verkar vara en annan tro än den religiösa” (s 142). (4) Religiösa attityder är olikartade, skiljer sig från religion till religion och från individ till individ, och det ”riktiga” i dem kan inte bestämmas utifrån. (5) En filosofisk analysmetod (i förhållande till religionen) bör, i enlighet med (4), utgå från den frågandes eget behov av klarhet, det vill säga, vara en tereapeutisk verksamhet. Nedan ska något sägas om var och en av dessa teser.

3. Tro, attityd och handlande

Beträffande den första av ”teserna” ovan har redan sagts att den förmedlar något riktigt. Samtidigt är den besvärande vag. I hela Erikssons framställning saknas egentliga anknytningar till de mer vittfamnade föreställningsvärldar som går under beteckningen religioner. Likaså saknas kopplingar till de föreställningsvärldar som delas av merparten av troende. När Eriksson å ena sidan hävdar att uttrycket ”att tro på Gud” bör ”jämföras med att förtrösta på Gud” (s 142), och å den andra insisterar på att ”vad vi talar om som ’Gud’ inte kan jämföras med tingen” (s 145), riskerar han att avvisa mycket av vad troende emfatiskt skulle hävda (om än med andra ordalag), nämligen att trosakten är intentionell i förhållande till en oberoende makt med personliga egenskaper.

Vi gör en falsk analogi: liksom meningsfullheten i att skriva ett brev till Norges ambassadör vilar på att det finns en person som

faktiskt har denna position, vilar meningsfullheten i att be till Gud /på/ att det finns en Gud till vilken vi ber. Att denna Gud finns förstås då analogt med en persons existens.

Det vore mer givande om vi gav akt på religiösa uttryck som talar om att vi finner Gud och frågade oss vad det är vi då funnit, som t ex uttrycken: "Gud har kommit in i mitt hjärta", "Gud kom till mig i en dröm" ... (s 141)

När Eriksson följer Wittgenstein i avvisandet av den bokstavliga förekomsten av mycket som hävdas inom religionerna, får hans framställning som synes också en normerande verkan. Den undflyende Gud som den troende vänder sig till i bön får inte uppfattas som existerande, däremot som "existerande" i och med att böneakten äger rum; Gud tycks alltså inrymmas i språkakten, och därmed får vi låta oss nöja. På samma sätt kan vi "inte fråga efter fenomenet nåd utan att ha förstått vad detta fenomen innebär i livet hos dem som talar om det. Vad nåd är blir synligt i hur termen används, i dess grammatik" (s 132). Men hur man än ställer sig till detta, tycks det svårt att tänka sig att den troende inte föreställt sig att hon trätt, eller försökt träda, i kommunikation med en gestalt som har makt att fördela något sådant som går under beteckningen nåd. Eriksson är över huvud taget inte särskilt tydlig i sin beskrivning av vad religionsfilosofens uppgift består i.

Anspråket är att bevara vad den troende vill säga, dvs att rätt representera språkbruket. Det kan t ex visas att tron på Jesu uppståndelse inte är en tro på ett historiskt faktum (att undanröja missförståndet) och att denna tro fungerar som en allt reglerande bild för den troendes liv (att representera användingen) (s 108).

Efter en sådan beskrivning av religionsfilosofins uppgift är det litet konstigt att omedelbart läsa att "(i)ngenting sägs dock om vad Jesu uppståndelse egentligen var för något eller vilken plats denna tro bör ha i en troendes liv". Att ett normerande moment ingår medger dock Eriksson utan prut: "wittgensteinsk filosofi /kan inte/ sägas vara endast deskriptiv" (s 159).

Frågan är emellertid varför just de troendes sanningsanspråk ska avvisas. Är det för att religionen då står bättre i samklang med Wittgensteins tänkande? Wittgenstein förklarade ju att han inte skulle kunna "förmå sig att tro" (märk formuleringen!) det som hans katolska

elever Smythies och Anscombe trodde, och han hojtade "nonsens!" när han hörde byprästen besvara skolbarnens frågor. Är inte den wittgensteinska metoden här egentligen ett försök att vaska fram en intellektuellt godtagbar (det vill säga: från intellektuell kritik undandragen) kärna i den föreställningsvärld av traderade fabler, ålderdomliga uppfattningar om världens karaktär, metafysiska antaganden och osorterade tänkespråk, som tillsammans utgör en religion? Och har man då inte, genom den relativiseringsprocess som Eriksson i Wittgensteins anda anbefaller, beljugit religionen, på samma sätt som när man missförstår de psykologiska mekanismer som ligger till grund för företeelser som "tro", "tillit" och "bön"? Är den normerande process som här utförts kanske egentligen ett sätt att med intellektets rakkniv kringskära det område som en gång utskurits med rädslans och hoppets stenxor? Att det just är känslor som kvarlämnats på trons fält efter denna wittgensteinska process är då inte förvånande, eftersom känslan är mindre lätt att pricka med kritiska verktyg. Men om känslan frikopplats från föreställningarna som omger den, har kanske också känslan förvanskats. Det framstår i varje fall inte som orimligt att den som fruktar ett personligt väsens ingripande i tillvaron tappar riktningen om hon får höra att väsendet inte finns i den mening hon föreställt sig.

(2) Wittgenstein betonar emellertid just det "primitiva", det vill säga: icke-reflekterade, i ett religiöst förhållningssätt. Det bygger på en psykologisk analys som kan ifrågasättas (och också har ifrågasatts). Eriksson refererar Wittgensteins berömda analys av relationen mellan skräck och vilja att springa – vilken enkelt uttryckt går ut på att man inte springer för att man känner skräck utan, tvärtom, detta att känna skräck får sin innebörd just i springande – och menar att något liknande kan sägas om den primitiva reaktionen "att falla på knä inför den upplevda närvaron av Gud i naturen". Här vore det, enligt Eriksson, felaktigt att skilja mellan upplevelse ("själva reaktionen", vilket väl då syftar på knäfallet) och en tolkning av vad den betyder:

Den religiösa reaktionen uttrycker nämligen vad en religiös hållning innebär. Vi kan således genom Wittgensteins angreppssätt komma därhän att vi ger upp vår jakt efter förklaringar av religionen, förklaringar som står i en extern relation till innebörden av de religiösa uttrycken och riterna. Vi når botten (s 207).

Det kan man möjligen säga. Men knäfall liksom springande har olika grunder, och orsakerna till varje enskilt knäfall är rimligen lika skiftande som orsakerna till varje språngmarsch. Skräcken, liksom den religiösa reaktionen, blir uppenbar genom rörelsemönstren, men rörelsemönstren blir begripliga först genom att sättas in i ett tolknings-sammanhang. Och dessa kan behöva analyseras för att bli begripliga, såväl för den drabbade som för omgivningen. Att det ingår ett starkt – möjligen dominerande – emotionellt inslag i religionen betyder ju inte att det inte föreligger moment av propositionellt slag, där sakförhållanden (exempelvis utsagor om etiska regler etc) *förknippas* med faktorer som (guds)fruktan, hänryckning, etc. Knäfallet hos den som drabbats av Wittgensteins storhet skiljer sig ju något från det knäfall som drabbar den som slagits av Guds storhet, även om inställningen må vara likartad. Erikssons avvisande av tolkning bygger på tanken att tolkning skulle vara liktydigt med bortförklaring, dvs vad jag i avsnitt 2 nämnde som exempel på missriktad religionskritik, alltså den enkla reduktionsmodell som går ut på att röja undan fenomen genom att peka på möjliga mekanismer som ligger till grund för deras existens. Men om den troendes rörelsemönster *inte hos henne själv* förknippas med några föreställningar om väsentliga moment inom religionen – det vill säga: av henne tolkas som adekvata reaktioner på en religiös komponent – kan rörelsemönstret knappast sägas vara av religiös natur. Detsamma gäller andra religiösa fenomen. Om en troende utbrister ”tjillevippen kabeljo mossimoss” kan det bara sägas vara tungomålstal ifall det finns en religiös ram där orden förknippas med en gudomlig ingivelse. På det viset måste alltså ett propositionellt och intellektuellt moment ingå i det religiösa ord- och rörelseschemat.

(3) Att en emotionell komponent förekommer i merparten av religiösa utsagor kan dock inte förnekas. Frågan är dock om detta kan drivas så hårt att förekomsten av en sådan komponent kan fungera som autenticitetsindikator när det gäller utsagorna. Här aktualiseras återigen den avsnävning av religionens område som nämndes i första punkten ovan. Att ett moment av fruktan (eller glädje) bör färga varje omnämnande av Gud (för att klassificeras som i egentlig mening religiöst) må vara en sak; men vilka känslor är adekvata när det gäller andra satser som omnämns i de religiösa urkunderna? Hur ska man känna inför satsen ”Vid uppståndelsen gifter man sig inte eller blir bortgift, utan alla

är som änglarna i himlen.” Glädje? Beslutsamhet? Förundran? Är munterhet opassande? Och är liknöjdhet i sig ett tecken på att meningen missförstås, eller avvissats? Kan man tillåta sig att vara likgiltig inför Paulus uppmaningar beträffande mäns hårlängd och kvinnors yrkesval? Och är medlidande eller raseri den korrekta reaktionen inför Pilatus agerande? Det rimliga förefaller annars vara att gudsutsagor av icke-troende omtalas som om de vore fiktiva, medan de hos troende får karaktären av omnämmanden av ett faktiskt förekommande subjekt. Men då kommer återigen sanningsaspekten in i bilden, vilket Wittgensteinianerna som bekant vill undvika.

(4) Wittgenstein var tämligen tolerant när det gällde att fastställa vad som kunde sägas inom den religiösa ramen. Det är givetvis ett tilltalande drag, i synnerhet för de många moderna kristna som klipper och klistrar ur bibeln med en fermitet som borde berättiga till toppjobb inom Reader's Digest-koncernen. Wittgenstein tycks själv ha förhållit sig på ett liknande, om än mer distanserat, sätt till religiösa föreställningar. Givetvis var han för skeptisk för att sluka en del av religionens mer härresande uppfattningar om världens och moralens beskaffenhet. Annat uppfattade han – bland annat vid läsningen av Frazers *The Golden Bough* – som metaforiska omskrivningar och ”som-om-tänkande”. Det tycks ha varit honom motbjudande att folk kunnat hysa föreställningar vitt främmande hans egna, och då sådana uppfattningar ändå hamnat på pränt var han angelägen om att ge dem en mer modern, rationell prägel. Det är en sympatisk hållning, men den kan inte sägas vara grundad på annat än lösliga antaganden. Några djupare kunskaper i antropologi förefaller han inte ha haft, dessutom tycks hans uppfattning om den mänskliga trons begränsningar felaktig. Att benägenheten att omfatta de mest absurda föreställningar är utbredd också idag, även i vår del av världen, framgår då man konfronteras med exempelvis de läror som går under samlingsbeteckningen ”new age”, samt då man ser vilka terapier människor är villiga att underkasta sig. Det förefaller långsökt att anta att de ceremonier som förekommer här, liksom i världsreligionerna, skulle sakna anknytning till trosantaganden om förhållanden i verkligheten (vilket Wittgenstein och hans posthume lärjunge Eriksson vill få oss att tro, se t e x s 97). Vad mera är, att döma ut de mer avvikande uppfattningar som föreligger inom trons sfär, utifrån inställningen att ”så tokigt kan väl ingen tänka”, skulle också drabba en rad väsentliga idéer inom världsreligio-

nerna, exempelvis föreställningen om treenigheten, Jesu uppståndelse och himmelsfärd, förekomsten av ett liv efter detta, etc. Detta borde vara en besvärande sak för troende. Gränslinjen mellan troende och icke-troende skulle kompletteras med ännu en: en maginotlinje mellan troende av äldre snitt och de moderna troende som lägger ett intellektuellt raster framför de äldre föreställningarna.

Synpunkten har ytterligare aspekter. Hur litet – dvs hur få av dogmerna – kan man tro på och ändå sägas vara troende? Frågan har relevans såväl inom enskilda religioner som för religiösa fenomen i allmänhet, men tycks sakna betydelse inom den wittgensteinska begreppshorizonten. Om någon tar nattvarden i tron att det visserligen finns en Gud, någorlunda lik den som beskrivs i bibeln, men samtidigt tycker att just denna ceremoni är ett hokus-pokus man deltar i enbart eftersom så många trosfränder gör det, är det då, för denne individ, fråga om en religiös rit? Han deltar förvisso i spelet, men hur ska spelet, i detta fall, betraktas?

Dessa olika gradskillnader mellan troende kan tillmätas betydelse eller avfärdas som marginalfrågor. Men det ointresse för det kanoniska som Wittgenstein gav prov på, och som återfinns hos flera av hans anhängare, ger upphov till problem av ett speciellt slag. Man har nämligen fog för en rad frågor, exempelvis: Finns det flera, konkurrerande spel som kan betecknas som kristna? Vilka föreställningar *kan* finnas, *bör* finnas, *måste* finnas, för att spelet ska vara just detta spel och inte ett annat? Och de som inte deltar, är de motspelare, icke-spelare eller spelsabotörer? Vet en icke-troende vad han talar om, om han talar om religion? Och vad förnekar en ateist? – något han inte förstår, eller något han inte kan förstå, eller något han förstår men med rätt eller orätt avvisar, eller rör det sig om ytterligare något annat? Och en avfälling, är det en som slutat tro för att han tycker illa om det han tidigare trott, eller för att han upphört att förstå det? Här tycks vi ha anledning att citera Markus 4:10–12:

När han/Jesus/ blev ensam med de tolv och de andra som var med honom, frågade de honom om liknelserna. Han sade: "Ni har fått veta Guds rikets hemlighet, men för dessa som står utanför är allt bara liknelser, för att de skall se med sina ögon utan att se och höra med sina öron utan att förstå, så att de inte omvänder sig och får förlåtelse."

I ett sådant språkspel kan Wittgenstein åtminstone sägas ha några av de nödvändiga attributen för att utnämnas till profet. Och hans kritiker brukar också regelmässigt avfärdas som oförstående smädare.

(5) Och det är kanske det mest svåruthärdliga i projektet: bokstavstron, som i detta fall gäller Wittgensteins skrifter snarare än de alster som länge troddes ha Gud som upphovsman. Här finns en påklistrad ödmjukhet som till slut framstår som en blott nödortfött uppsnyggad dogmatik. Skribenten utgår från sina egna frågor och kommer med svar som i första hand angår honom men som andra gärna får titta på. Tanken är givetvis att vi alla ska lära oss något på kuppen, att skribenten föregår med gott exempel. Det paras vanligtvis med en liberal hållning i förhållande till invändningar. Kommer någon annan fram till något annat, så varsågod, här står fältet fritt och öppet, spelet är igång och reglerna ändras efterhand. Eriksson är avväpnande klarsynt då han karakteriserar sin genomgång:

Den filosofiska debatt som förts kring wittgensteinsk religionsfilosofi har knappast lett någonstans, däremot har mina överväganden aktualiserade av denna debatt visat hur denna filosofi fäster vår uppmärksamhet på vikten av det partikulära. Från den wittgensteinska metodiken är således ingen ny filosofisk teori – vare sig om religionens väsen eller om en religiös kunskap – att vänta (s 174).

Detta ger måhända sken av en öppen hållning i de här frågorna, men skenet bedrar. I praktiken rör det sig om en pendling mellan ett solip-sistiskt synsätt och ett förtäckt men strängt normerande perspektiv. Resultatet blir att tankeutbytet mellan troende och icke-troende reduceras till ideliga procedurfrågor. Den gamla etikettregeln som föreskriver att om religiösa frågor disputerar man inte, har här upphöjs till en filosofisk princip av lydelsen: språka gärna om språkande om filosofiska frågor, men när det kommer till kritan – håll käft. Därmed utestängs ett av nutidens viktiga diskussionsområden från filosofisk granskning, och de intresserade inbjuds till en ringdans i teologins periferi. Den gamla gränslinjen befästs. I detta sätt att resonera blir det viktiga inte vad som sägs utan vad som inte kan sägas. Allt tal är riktigt, ifrågasättande kan bara ske inom ramen för den överensstämmelse som råder mellan språkspelare. Ateistens språkspel kan därför inte rimligen ifrågasättas av den troende (det fungerar ju), det kan bara avfärdas,

efter att ha etiketterats. Detsamma gäller för andra uttrycksformer, exempelvis inom new age-rörelsen och nyandliga rörelser som Solsekten. Och vice versa.

Stefan Eriksson ifrågasätter inte trons utsagor, vilket är i enlighet med hans wittgensteinska hållning. Han ifrågasätter heller inte något av mer substantiell karaktär i Wittgensteins tänkande, vilket möjligen är uttryck för samma hållning. Hur som helst har han visat sig vara en god troende.

4. Sammanfattning

Om något sammanfattande ska sägas om ämnet, måste det dessvärre bli negativt. De ansatser till förståelse av religiösa fenomen som kan utvinnas ur Wittgensteins tänkande har ofta hämmats av en för stor vördnad, inte inför religionen, men inför Wittgensteins "språkspel". Det som kan utvinnas ur denna begreppsvärld har därtill mer att ge religionspsykologin än religionsfilosofin, åtminstone som dessa områden tidigare utstakats (det finns möjligen skäl att rita nya kartor). Dessutom tycks wittgensteinska metoder inte ange början och slutet på en filosofisk diskussion kring religiösa frågor. Även om inslag från den wittgensteinska filosofin tas till grund för en förståelse av den religiösa diskursen kan traditionell religionsfilosofi ännu bedrivas. Wittgensteins tänkande utgör inte A och O i religionsdebatten. Framför allt inte O.

Litteratur

- ANDERBERG, T (1997) *Guds moral. En essä om lidandets och ondskans problem*. Nora.
- ERIKSSON, S (1998) *Ett mönster i livets väv. Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Nora.
- HAIKOLA, L (1977) *Religion as Language Game. A critical study with special regard to D Z Phillips.*, Lund.
- HUDSON, W D (1974) *A Philosophical Approach to Religion*. London & Basingstoke.
- JANIK, A & TOULMIN, S (1986) *Wittgensteins Wien*. Lund. (Översättning av Wittgenstein's Vienna, London 1973. Översättare: Birger Hedén.)
- MONK, R (1992) *Ludwig Wittgenstein: Geniets plikt*. Göteborg. (Översättning av Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius, London 1990. Översättare: Gustaf Gimdal och Rickard Gimdal.)
- NIELSEN, K (1971) *Comtemporary Critiques of Religion*. London & Basingstoke.
- NIELSEN, K (1982) *An Introduction to the Philosophy of Religion*. London & Basingstoke.
- PHILLIPS, D Z (1976) *Religion Without Explanation*. Oxford.
- WITTGENSTEIN, L (1996) *Filosofiska undersökningar*. Stockholm. (Översättning av Philosophische Untersuchungen, Oxford 1953. Översättare: Anders Wedberg. Andra, reviderade upplagan.)
- WITTGENSTEIN, L (1966) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*. Oxford.