

STEFAN ERIKSSON

Det förrädiskt enkla

Om de religionsfilosofiska problemen

1. Förståelse och generalisering

En av de ständiga fällor vi i filosofin söker undvika är att förenkla saker och ting. När man ständigt stöter på hinder för sitt tänkande kan man ibland göra erfarenheten att problemet inte blir löst genom *mer* tänkande, utan endast genom att man ifrågasätter just de schematiska tankesätt som tagit en i besittning. Mitt filosoferande blir då till ett tänkande över mitt eget tänkande, över mitt sätt att förhålla mig till filosofin och därför är filosofin i något slags grundläggande mening också en personlig aktivitet och något jag har att ta personligt ansvar för. Det innebär alltså inte – vilket Thomas Anderberg i sin artikel gör gällande – att jag ”lämnar scenen med en axelryckning”, utan att jag erfårit något som jag numer uppfattar som karakteristiskt för filosofisk verksamhet. Alla ser dock inte detta, alla gör inte denna erfarenhet, och för dem som inte gör det framstår en filosofi av det slag jag här talar om som något mycket främmande. Så tycks vara fallet för Thomas Anderberg eftersom han så gravt feltolkar de utsagor jag i min bok gör omkring filosofins personliga dimension. (Det längre avsnitt om detta som han citerar framstår, säger han själv, för honom som obegripligt.) Jag företräder inte alls någon ”solipsism” utan säger till mina läsare ungefär detta: Också du måste i filosoferandet göra erfarenheter och reflektera över de erfarenheter du redan gjort. Och eftersom dessa erfarenheter i en bestämd mening är *dina* så kan inte mina ord omedelbart utsäga vad som är en lösning på det dilemma du befinner dig i.

Det sammanhänger med vad Anderberg noterar: att religionsfilosofin behöver en *förståelse* av de religiösa fenomen den har att behandla. Men när man säger att Wittgensteins filosofi är inriktad på förståelse så måste vi skilja mellan några saker. Vi kan åtminstone avse tre

skilda saker: att analysera 'förståelse' som ett uttryck använt i religiösa sammanhang; att ha ett allmänt intresse för att söka förstå fenomenet religion, eller att söka en specifik filosofisk förståelse som är relevant sedd i relation till filosofins problem. I det första fallet – att analysera 'förståelse' som uttryck i religiösa sammanhang – skulle man kunna studera hur begreppet förståelse kommer till uttryck i religiösa texter och i hur religiösa människor talar om att förstå andliga ting. Det är en intressant och viktig uppgift men det är inte den jag ägnat mig åt i mitt arbete eller som kan sägas karakterisera den wittgensteinska filosofin. Inte heller är detta slags arbete inriktad mot förståelse i någon allmän mening, som om den hade till syfte att göra religion begripligt för oss. Nej, den förståelse som Wittgenstein talar om är en specifik filosofisk förståelse, vars innebörd ges av det filosofiska problem denna förståelse har till uppgift att upplösa. Det innebär att man i någon mening måste starta i det filosofiska problem som sysselsätter Wittgenstein om man skall ha någon möjlighet att förstå dennes filosofi. Och det filosofiska problem som motiverar Wittgensteins diskussioner kring religion är inte något av de traditionella problem som brukar motivera filosofer, som t ex hur Guds godhet och allmakt kan förenas med förekomsten av ondska i världen, eller med vilken rätt vi kan påstå att erfarenheter av Gud ger oss kunskap. Det problem som motiverar Wittgensteins arbete är i stället *den diskrepans han upplevde mellan filosofins diskussioner av religion och religionen själv*. Mer precist uttryckt: vad vi i filosofin säger oss ha förstått av en religiös övertygelse eller ett religiöst uttryck står i ett spänningsförhållande till hur religiösa uttryck tycks användas i sina religiösa kontexter. Det innebär som sagt att problemet även här är filosofin själv!

Man kan sammanfatta en bok på många olika sätt. Ett sätt att uttrycka vad som är min boks ärende är att framhålla två uppfattningar som där kommer till uttryck. Jag skall längre fram tala om den ena, min kritik av det externalistiska perspektiv som jag menar bemäktigt sig filosofin. Den andra uppfattningen är att det inte finns några specifika gränser för det religiösa språket, för det religiösa språkets förnuftighet eller möjligheten att kritisera och förstå religiöst språk. Gränserna är flytande och mångahanda. Och just det är något *karaktäristiskt* för religiöst språk, något som skiljer det från många andra typer av språkande. Det långa kapitel fyra i min bok utgör en med Haikola instämmande kritik av tidigare wittgensteinskt tänkande som

präglats av "en för stor vördnad...inför Wittgensteins språkspel" (Anderberg), just utifrån detta mitt synsätt. Därför blir det så fullkomligt missvisande att som Anderberg mena att jag drar en gräns kringtrons pastorat, att jag drar upp bestämda gränslinjer. Tvärtom är hela min bok en vandring genom de ständigt föränderliga gränstrakterna och en inbjudan till läsaren att följa med på denna vandring. Men poängen är att *man själv* måste göra denna vandring och själv lära sig känna igen landskapet, därför kan inte vandringen sammanfattas i en enkel formel som kan lämnas vidare till nästa vandrare, vilket var vad den av Anderberg citerade utsagan om labyrinten (s 247) ville uttrycka. Detta förhållande innebär inte alls ett uppgivande av strävan efter filosofisk klarhet, utan insikten om detta förhållande kan snarare sägas utgöra en *förutsättning* för klarhet.

Anderberg återkommer igen och igen till att jag i min bok inte vill söka nå "pudelns kärna". För Anderberg tycks saken klar, en filosof som sysselsätter sig med religion har att presentera ett antal teser om t ex Gud vilka väsentligen bör beröra sanningsfrågor, teser som sedan skall diskuteras vidare av andra filosofer. Vad som skulle behöva diskuteras vidare är att denna uppfattning i den wittgensteinska traditionen medvetet utsatts för en kraftfull kritik. Som framgått ovan är "pudelns kärna" här något annat; att nå en insikt om sin egen strävan efter ett visst slags svar på filosofiska problem. Detta görs inte för att ens strävan är att uppnå ett visst psykologiskt tillstånd, utan därför att detta på ett mer fundamentalt och genomgripande sätt kan resultera i *en lösning* av filosofins problem (vilket är min invändning mot den tes (5) som Anderberg formulerar). Då håller det inte att invända mot denna tradition att den ej sysselsätter sig med sanningsfrågor i den betydelse som Anderberg avser, det blir så att säga ett argument för de redan frälsta, de som redan ser övergivandet av detta slags frågor som något negativt.

Anderberg framför obekymrat generaliseringar av det slag som Wittgenstein så noga söker undvika. Att Wittgenstein och jag själv tillskrivs tesen "Allt tal är riktigt" får mig att dra på munnen. Hela avsnittet "Religiösa utsagor som grammatiska regler" i min bok (s 135–155) utgör ju en kritisk diskussion av en sådan position. Jag sammanfattar denna diskussion med att säga att det kan vara svårt "att acceptera den ena eller den andra förståelsen av religiösa uttryck som 'den riktiga' i en begreppslig bemärkelse" (s 155). I en lång rad

exempel i ett senare avsnitt (s 162–171) visar jag sedan på skillnader mellan olika fall, just för att *undvika* detta slags generaliseringar. Jag citerar där – i relation till *ett* konkret exempel – Wittgenstein sägandes: ”Vi säger: vi vet mycket som dessa inte vet. Och hur säkra de än är på sin sak, – de misstar sig och vi vet det” (*Om visshet* § 286, citerat på s 164, se sedan vidare t ex s 168 och 170 för fler exempel.)

När Anderberg vidare skriver ”Att söka fastslå definitioner är exempelvis fåfäng möda, enligt Wittgenstein, eftersom ord har olika betydelse i olika kontexter”, så har han uppenbart fel. Vad som avvisas av Wittgenstein är ett slags ”superdefinitioner” av ett sådant slag att de fångar in den ”logiska kärnan” i ett begrepp (något Wittgenstein som bekant sysselsatte sig med i *Tractatus*). Självfallet visar Wittgenstein ofta i relation till ett konkret problem att en definition av just det slag filosofin söker inte är möjlig, men aldrig säger han något så generellt som den sats Anderberg lägger i hans mun. Och det skrivsätt som förefaller Anderberg så mystiskt – att Wittgenstein t ex använder ett korthugget uttryckssätt, sentenser, allegorier och hisnande metaforer – har förstås med just detta att göra, det är ett medvetet försök att undvika det av Anderberg omhuldade sättet att skriva filosofi (och har inte – som Anderberg antyder – att göra med försök att skriva religiös text). Definitioner kan fastslås och användas på mångahanda sätt, och huruvida en definition av ett visst slag är möjlig i relation till ett givet problem är bara något som kan fastställas genom en konkret noggrann undersökning av just detta problem.

Denna tendens att generalisera återkommer i diskussionen av den tes nr (3) som Anderberg vaskar fram ur min bok. Han påstår att religionen (bestämd form singularis!) består av en samling attityder och säger att om ”attityderna inte är förknippade med vissa emotionella egenskaper är de inte religiösa”. För att belägga detta mitt synsätt citerar han ett avsnitt från s 142 i min bok: ”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.” Detta är i sitt sammanhang en anmärkning som söker framhålla att det är något märkligt med en person som säger sig tro på en dömande Gud men som samtidigt inte låter det påverka den egna livsföringen. Som om någon sade: Jag vet att Gud skall låta mig brinna men det bryr jag mig inte om. Tolkar vi detta uttalande som *trots* mot Gud blir det begripligt, men vad skulle vi säga om en person som verkligen inte bryr sig

om sitt eviga väl och ve (trots att han/hon tror att det finns något sådant)? Det är alltså heller inte bara emotioner som avses, ty trots eller ånger är inte bara en känsla utan också något mera. Genom en undersökning av ett tänkt konkret exempel – dvs vad Wittgenstein avser med 'språkspel' – skulle vi kunna bli varse fler sådana dimensioner i det vi kallar 'tro'. Anderberg går utan att tveka den motsatta vägen, från det partikulära och konkreta till det generella, och utläser obekymrat en tes om "religionen" i vad jag skriver. Jag kan bara betyga att jag inte avsett att något i min bok skall läsas på detta sätt och att jag också om och om igen angivit detta.

2. Interna och externa relationer

Teserna (1) och (2) utgörs, enligt Anderbergs rekonstruktion, av påståendet att religionen inte består av ett system av sanningar utan snarare av en samling attityder som är primitiva i den meningen att de är spontana reaktioner till följd av det livssammanhang individerna ingår i. Det innebär, menar han, att jag avvisar "den bokstavliga förekomsten" av mycket som hävdas i religionerna och att t ex Gud inte "får uppfattas som existerande". Vad är nu denna "bokstavliga förekomst" för något? Jo, det tycks vara ett "propositionellt element" som avser något slags "sakförhållande", dvs Anderberg tycks tänka att det "måste" (hans ord!) ingå "trosantaganden om förhållanden i verkligheten" i religiös tro och aktivitet. Nå, om detta behöver vi egentligen inte disputera, då jag i en mening är fullkomligt ense om detta med Anderberg. Troende menar sig förstås tala om något verkligt, men i och med att vi konstaterat detta är ju ännu inget filosofiskt arbete gjort. Frågan återstår: vilken *art av verklighet* avses här? Om en troende bedyrar att hennes tro är en tro på en *verkligt existerande* Gud så är jag fortfarande genuint brydd över innebörden i detta. Och för att få någon klarhet i saken skulle jag fråga mig vilken relation denna persons ord om Gud har till annat i hennes liv. Min misstanke är att Anderberg å sin sida redan från början menar sig ha en klar uppfattning om vad den troendes ord hänför sig till. Vad vår diskussion snarare handlar om, menar jag, är en tendens i filosoferandet att betrakta alla relationer som externa, och att vi filosofer ofta likaledes uppvisar ett slags blindhet för förekomsten av interna relationer. Låt mig förklara dessa termer. En relation mellan två saker är intern om det ena inte kan begripas, förstås, förklaras, behärskas utan att även det andra begripas,

förstås, förklaras, behärskas. Som exempel kan vi nämna följande: Om du förstår vad som avses med 'framsida' så förstår du också vad som avses med 'baksida', detsamma gäller begreppspar som 'upp – ner' och 'fråga – svar'. En extern relation mellan två saker är förhållanden när vi kan förstå det ena oberoende av det andra. Exempelvis kan jag förstå vad en följd av tecken på min dataskärm betyder utan att jag förstår den binära kod som frambringat dessa tecken på min skärm.

Hur applicerar nu Wittgenstein denna distinktion på religionsfilosofins område? Han tycks mena att filosofer ofta tänker ungefär så här: religiösa seder och bruk blir inte begripliga om det inte finns en idé om vad dessa seder och bruk riktar sig till. Man tycks då tänka sig att vi kunde identifiera och tala om ett objekt till vilket religionen riktar sig, oberoende av vilken relation vi själva har till detta objekt. Vi skulle då tala om detta objekt ur ett externt perspektiv. Wittgensteins invändning, så som jag ser det, är, att för att faktiskt handla om samma sak som religionen måste varje beskrivning av den söka klargöra vilken *religiös* karaktär de i religionen nyttjade uttrycken har. Det beror i sin tur på att dessa uttryck betyder det de betyder bara när de ses i relation till sin religiösa omgivning, bestående av känslor, erfarenheter, reaktioner och attityder, vilken bildar den bakgrund mot vilken deras religiösa karaktär överhuvudtaget kan framträda.

Ta t ex "Jesu förlåtelse". Som jag påpekar i min avhandling så är för en troende att förhålla sig till "Jesu förlåtelse" som om den aldrig kan göras om intet, att förhålla sig till den som till något evigt "ovan där", vad som visar att denne *förstår* den kristna tron. Ett sådant förhållningssätt är vad som visar att man förstått vad uttryck som 'Han sitter på Guds högra sida för att döma levande och döda', 'Gud är trofast och rättfärdig', och 'Han har upprättat ett evigt rike' betyder. Det externa perspektivet menar: någon skulle kunna tro på Jesu förlåtelse som på ett sannolikt faktum. Då blir relationen mellan vad man tror och arten av övertygelse något tillfälligt. Det finns något bestämt, Jesu förlåtelse, och till detta "propositionella element" som avser ett "sakförhållande" kan jag inta skilda attityder. Vad Wittgenstein vill framhålla vikten av är alltså det att vilken övertygelse vi talar om beror på, är internt relaterat till, hur en person förhåller sig till den. Mitt förhållningssätt visar vilken övertygelsen i fråga är. Jag kan inte först identifiera övertygelsen och sedan välja attityd till den. Vi talar inte om samma övertygelse i båda fallen.

Man kan så fråga sig: ”Vad är det för slags påstående – detta att religionens språk har denna interna karaktär – och vilka skäl finns det att tro på detta påstående?” Detta är en viktig punkt – och en punkt där det har rått oklarhet många gånger. För det första så ges ibland intrycket bland dem som inspirerats av Wittgensteins filosofi att man genom denna analys har funnit det religiösa språkets egentliga karaktär och att de som uppfattar sitt eller andras religiösa språk på ett annat sätt har missuppfattat detta religiösa språk. Sådana slutsatser kan inte dras på grundval av Wittgensteins filosofi. Jag vill säga: Att bedriva filosofi i Wittgensteins anda är att klargöra *skilda* användningar av religiösa uttryck. Jag har då inte anspråk på att ha funnit en egentlig betydelse utan säger att det religiösa uttrycket så att säga förstått externt inte betyder detsamma som när det förstås internt. Vad gäller frågan efter argument för att denna skillnad finns så kan jag tänka mig två sätt att argumentera.

För det första det faktum att religiösa människor ibland efter en lång tids användning av ett religiöst uttryck kommer till en radikalt ny förståelse av vad uttrycket betyder. Betänk en människa i kyrkan som sjunger psalmer och hör predikningar om ’Guds storhet’. Hon kan också använda detta uttryck: Hon sjunger med i psalmerna, hon kommenterar vad prästen sade om Guds storhet och hon berättar för sina barn om att Gud är stor. En dag brister allt för denna människa då hon förlorar en nära anhörig. I sin nöd vänder hon sig till Gud. Hon upplever då hur Gud kommer nära, fyller henne med frid och nåd, och hon vänder sig till Gud i bön och prisar Gud för hur stor Gud är. När hon sedan berättar detta för en vän säger hon: ”Jag visste inte vad Guds storhet innebar men nu vet jag”. Religiös litteratur uppvisar många exempel på detta: en extern relation till ett religiöst språk förvandlas till en intern. Ett uttryck sätts i förbindelse med erfarenheter som klargör innebörden av uttrycket, en innebörd som tidigare inte stod klar. Mitt första argument är helt enkelt det att vi ofta finner detta förhållande i religionen.

Det andra sättet att argumentera för denna distinktion är genom att helt enkelt hänvisa till en rad exempel som söker klargöra denna skillnad. Några exempel jag radade upp i min bok var dessa: Att be till Gud för att alla andra gör det, för att man lärt sig att det ska man göra osv är inte detsamma som att be till Gud för att ”inte förlora sin själ”; att gå till nattvarden för att man förväntas göra det är inte det samma

som att gå dit för att "få kraft att förlåta sin nästa"; att låta bli att stjäla för att man inte gör sådant är inte det samma som att låta bli att stjäla för att "Kristi kärlek förvandlat ens liv". Handlingarna och orden tycks i de senare fallen inte ha samma betydelse som i de förra. Det verkar inte rimligt att kalla dem *samma* handlingar och erfarenheter, hur starkt de än liknar varandra till det yttre skeendet. Och det är den religiösa omgivningen av "oro för sitt eviga väl", längtan efter "att leva ut förlåtelsen" och av "att erfara Kristi kärlek" som ger dessa handlingar och med dem förbundna uttryck den religiösa signifikans de möjligen kan ha.

Jag avvisade tron att vi kan finna det religiösa språkets egentliga betydelse genom en analys av Wittgensteinskt snitt. I stället menade jag att en sådan undersökning klargör skilda användningar av uttryck. Låt oss för det andra nu säga att jag genom mina två argument visat att en sådan skillnad mellan interna och externa betydelser finns, och att vi klargör religiösa uttrycks skilda betydelser genom att närmare sätta dem i relation till de omgivningar som visar vilka betydelser de har. För det tredje uppkommer då frågan: Kan det inte vara så att det är en extern användning som är den riktiga och att den betydelse jag kallat intern i själva verket är en avvikelse från den genuina betydelsen? I denna fråga förekommer uttrycken 'riktig' och 'genuin' betydelse, så först och främst måste vi diskutera om filosofin kan avgöra sådana frågor. Låt mig visa varför jag inte anser det.

I ett religiöst sammanhang kan en sådan ny erfarenhet av vad "Guds storhet" innebär som jag här exemplifierade med tas emot på flera skilda sätt. Kanske formuleras denna erfarenhet av "Guds storhet" i språket och kanske blir den sedan till inspiration för många människor som söker en fördjupad erfarenhet av vad de kallar trons mysterier. Å andra sidan kanske denna formulering kommer att upplevas som hädisk, vilket då leder till att den avvisas. I båda fallen är det religiösa avgöranden, av typen "Är detta förenligt med evangeliets kärna, med skriften, med vår tradition?" osv, som fäller avgörandet. Om det t ex uppstod en konflikt mellan dem som omfattar denna nya formulering av vad de kallar Guds storhet och dem som avvisar den, så kan jag inte se att en filosof kunde avgöra saken eller ta ställning på filosofiska grunder. Om man bortser från påpekanden av logiskt slag så skulle varje ställningstagande förmodligen ha en religiös karaktär.

Om vi nu som filosofer inte kan avgöra vilken uppfattning som är den rätta, hur kan det då komma sig att den litteratur jag undersökt är full av uttalanden av detta slag: "Religionen är inte en teori"? Här kommer vi till en förståelsen av Wittgensteins filosofi oerhört viktig distinktion, som jag här skulle vilja kalla: distinktionen mellan *begreppslig* och *normativ* prioritet. (Denna distinktion ger förresten också svaret på Anderbergs fråga om vilka föreställningar som kan, bör, måste finnas för att ett religiöst spel skall vara just *detta* spel: Det finns begreppsliga och normativa svar på frågan, och jag menar att filosofin endast kan ge svar av det förstnämnda slaget.) För att börja med normativ prioritet vad gäller religiösa uttrycks betydelser så avser jag med denna term helt enkelt en uppfattning om vad som ur en religiös synvinkel, eller ur ett religiöst intresse, är ett uttrycks genuina eller egentliga betydelse. Med begreppslig prioritet avser jag något helt annat, nämligen den betydelse som möjliggör att människor som är oense om en normativ prioritet ändå kan vara överens om att de är oense om *samma sak*. Med andra ord: det är en betydelse som är primär på så sätt att den begreppsligt sett kommer först, dvs den måste förutsättas för att göra givandet av andra innebörder till uttrycket begripligt. Vad är det då som kommer först ur ett begreppsligt perspektiv? Häri ligger det intressanta med Wittgensteins argumentation: han hävdar bestämt att den betydelse som har begreppslig prioritet är något som har med vårt handlande och med våra reaktioner att göra.

För att vi skall kunna förstå varandra, även när vi talar religiöst, säger han, krävs att vi igenkänner vissa spontana reaktioner hos varandra, att vi överensstämmer i vissa reaktioner, reaktioner som varken är förnuftiga eller oförnuftiga utan föregår sådana överväganden. Wittgenstein ger ett exempel:

[O]m någon sade 'Jag vet inte, om det är smärto jag har eller något annat?' så skulle vi tänka att han inte visste vad det svenska ordet 'smärta' betyder och skulle förklara det för honom. – Hur? Kanske genom åtbörder eller genom att sticka honom med en nål och säga 'Ser du, det är smärta'. Denna ordförklaring liksom varje annan kunde han förstå riktigt, oriktigt eller inte alls. Och vilket han gör kommer han att visa i användningen av ordet, så som det också annars sker. Om han nu t ex sade: 'O, jag vet vad 'smärta' betyder, men om *det* som jag nu har är smärta, det vet jag inte' –

då skulle vi bara ruska på huvudena och anse hans ord som en sällsam reaktion som vi inte vet vad vi skall göra med. (*Filosofiska Undersökningar*, § 288)

Till sist når vi en punkt där denna person antingen griper om användningen av smärtuttryck eller vi får ge upp försöken att lära honom dem. Hur han förhåller sig till ordet 'smärta' visar hurvida han riktigt förstått det, vi återfinner här alltså en intern relation mellan en reaktion och ett uttrycks betydelse. Det äger sin giltighet även för vår förståelse av religiöst språkbruk. Vi *finner varandra* i vissa religiösa och moraliska förhållningssätt. Ur denna oreflekterade hållning och de uttryck som uttrycker den kan ett rikare och mer nyanserat språk där reflexionen har en plats springa fram. Om vi inte spontant kunde se att det och det var en gest av kärlek skulle vi aldrig kunna förstå och tala kärlekens språk, och inte heller kunna göra begripligt vad en "kärleksfull skapare" är. Om inte människor erfor känslor av tacksamhet inför livet skulle tal om en "god skapare" knappast kunna göras begripligt. Att sådana "interna" responser som jag här talat om är vad som "möjliggör" en diskussion innebär att de har begreppslig prioritet. Dvs att vi delar dessa responser är något som förutsätts när vi diskuterar t ex en religiös uppfattning. Och därför kan Wittgenstein säga att religionen inte är en teori. Han uttalar sig om det som är den begreppsliga början för religiositet, de reaktioner och handlingssätt som konstituerar vad det är vi talar om när vi talar religiöst. På detta plan är religionen ingen teori, inte resultatet av ett resonemang eller av en tolkning, den är helt enkelt ett av människans sätt att vara till (vilket alltså är temat för hela min bok och något som i den naturligtvis kvalificeras och preciseras på mångahanda sätt). Att människor sedan ger tal om att Gud finns som "ett faktiskt förekommande subjekt" (Anderbergs uttryck) en *normativ* prioritet är en annan sak.

Anderberg har säkerligen förväntat sig en respons av ungefär detta slag, och därför redan angivit sin invändning: "Frågan är emellertid varför just de troendes sanningsanspråk ska avvisas. Är det för att religionen då står i bättre samklang med Wittgensteins tänkande?" Tanken är att troende den wittgensteinska analysen till trots kommer att hävda att Gud i sanning är del av ett "sakförhållande" och skall uppfattas som "bokstavligt" existerande, och av någon anledning anses detta förhållande vara en besvärande omständighet för filosofen (antag-

ligen därför att man missförstått vad anspråken på deskriptivitet vill säga). Detta är en mycket vanlig invändning. Mitt svar är för det första att det naturligtvis finns troende som uppfattar sin tro på detta sätt och dessutom använder religiösa uttryck i enlighet med denna sin självförståelse. Den intellektuellt kritiska hållning som Anderberg ger uttryck åt visavi denna trosform delar jag helt och fullt. För det andra menar jag ändå att många troende faktiskt använder religiösa uttryck på ett sätt som inte alls korresponderar till de gängse filosofiska representationerna av religiösa uttrycks betydelser, även om de troende på vad vi kunde kalla ett metaplan tycks acceptera dem. Denna diskrepans mellan faktisk användning och representation kan, menar jag, ges tre förklaringar:

1) Det är ett faktum att vi lär oss att använda språket, *inte* att redogöra för språkets användning. Det senare är, vilket vi då och då kan erfaras, dessutom mycket svårt. Troende använder i en del fall religiösa uttryck på det-eller-det sättet utan att äga förmågan att beskriva det på så sätt.

2) Vad är det för övrigt för fel i att inta en kritisk attityd till de troendes egna utsagor? Man bör hålla i minnet att Wittgenstein kallade sig själv för lärjunge till Freud. Wittgenstein är i denna bemärkelse en utövare av "misstänksamhetens hermeneutik". Ur detta kritiska perspektiv handlar ibland de troendes fasthållande vid *vissa* formuleringar om att de lägger upp dimridåer som de inte vill kännas vid. Kanske säger den troende att Jesu uppståndelse är en historisk händelse, men saknar förmåga att redogöra för de krav vi ställer på hypoteser om historiska händelser, samtidigt som hon i sin bön ger uttryck för denna sin tro på ett sätt som inte i något avseende liknar de sätt varpå hon relaterar till annat hon uppfattar som historiska skeenden. Wittgenstein kallade ibland, med rätta, sin filosofiska verksamhet för "terapi", men i samband med vad vi här talar om är det befogat att nyttja termen "terapi" i en betydligt starkare betydelse.

Jag tror att filosofer helt enkelt ofta missförstår troendes betydanden om att t ex uppståndelsen *faktiskt* inträffade. De tänker att ett sådant uttryckssätt *måste* innebära att de troende gör ett slags vetenskapliga eller i filosofisk mening ontologiska påståenden, men jag skulle vilja säga att också dessa uttryck kan ha skilda användningar och att vi inte på förhand kan avgöra vad en människa vill säga med ett sådant uttryck. Vi måste även här se vilken användningen är och

vilken plats uttrycket har i denna persons liv. Ett fasthållande vid påståendet "Jesus uppstod verkligen från de döda" tycks mig ofta vara ett sätt att säga ungefär: "Vad som än händer och vilka argument som än presenteras betyder min bekännelse av att Jesus verkligen uppstått allt för mig". Vad denna uppståndelsens verklighet består i är därmed fortfarande en öppen fråga. (Jag har gjort ett försök att besvara den, så långt jag nu anser det möjligt, i en artikel i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1998.)

3) Sedan har jag ju redan talat om att religion ofta kännetecknas av att en extern relation till språket är förhanden. Ur detta perspektiv förefaller många troende snarast "låna" ett religiöst språk från de sammanhang vari språket så att säga har sin livsluft. Det är ifall detta är riktigt inte märkligt att endast en mindre del av det religiösa språket hos dessa troende är förankrat i egna erfarenheter av vad för dem framstår som heligt. Wittgenstein tycks klarare än många troende se att det är en skillnad mellan första- och andrahandsreligiositet; skillnaden är inte bara att de förra har starkare upplevelser, mer känslor eller att de är mer uppriktiga än de senare, utan att vad de säger – även om de använder samma ord – har olika betydelser i dessa sammanhang. Dvs jag tror att många troende inte uppmärksammar sådana begreppsliga skillnader som en analys av här föreliggande slag blottlägger. Så förutom Anderbergs gränslinje mellan troende och icke-troende vill jag inte bara tala om en ny linje mellan äldre och mer moderna troende – denna gräns finns redan sedan länge och har manifesterat sig i en rad tvister inom och mellan samfund och kyrkor – utan jag vill dessutom påstå att dessa gränser mellan troende är mångahanda och manifesterar sig på många skilda sätt. Just Anderbergs exempel med en person som tar nattvarden utifrån sociala hänsyn är ju som vi såg ovan ett exempel som jag explicit har diskuterat. Så att Anderberg karakteriserar min inställning som ett "ointresse" av "gradskillnader mellan troende" är ett svårsmält påstående. (Det har funnits och finns religionsfilosofer som i namn av Wittgensteins filosofi företräder en klart reduktionistisk filosofi – några av dem nämns vid namn i min bok – och i ett sådant fall kan den troendes invändning naturligtvis vara på sin plats.)

3. *Vem är en god troende?*

Jag vill tillägga att jag är glad att Anderberg trots sin kritik finner mitt

avhandlingsarbete välformulerat, seriöst och värt en granskning. Denna granskning är – trots de brister jag pekat på ovan – ett allvarligt försök att diskutera vilket bidrag Wittgensteins filosofi har att ge dagens religionsfilosofi. Jag vill dock komplettera vår diskussion genom att påpeka att det i Anderbergs text finns ett par missuppfattningar. Vad Anderberg avslutningsvis citerar från s 174 i min bok är där en karakteristik av mitt studieobjekt, den wittgensteinska religionsfilosofin, och inte av "min genomgång", dvs studien själv, vilket faktiskt gör viss skillnad. Inte heller har, vad jag kan påminna mig, Wittgenstein någonsin utfört någon "berömd analys av relationen mellan skräck och vilja att springa", kanske är det William James Anderberg har i tankarna.

Avslutningsvis vill jag ändå beklaga att Anderberg när han om "flera religionsfilosofer" skriver att deras argumentation består av följande argument: "Wittgenstein lämnade religionens väsentligheter i fred; alltså bör hans exempel följas och filosofin hållas utanför trons sfär", inte klargör vem som är måltavla för denna elaka karakteristik. Det sker inte heller när han påstår att Wittgenstein av "flera anhängare" utnämns till "profet" medan kritiker i stället avfärdas som "smädare". Genom att upprepade gånger tala om undertecknad i termer av "lärjunge" och "god troende" skapas intrycket att denna karakteristik möjligen avser mitt arbete. Anderberg tycks alltså presentera ett argument av typen guilty-by-association. Ifall detta verkligen är hans intention har min avhandlings resonemang gått Anderberg spårlöst förbi. Sammanfattningsvis vill jag säga att Anderberg uppenbarligen hyser stor tilltro till en generaliserande och i min mening förenklande filosofi. Dessa drag kommer även till tydligt uttryck i den läsning och kritik av mitt arbete som Anderberg utfört. Man har skäl att fråga sig vem som i själva verket visat sig vara en god troende.