

This is an electronic reprint of the original article. This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Från död till liv - om religionsfilosofins natur

Strandberg, Hugo

Published in:
Svensk Teologisk Kvartalskrift

Published: 01/01/2007

[Link to publication](#)

Please cite the original version:

Strandberg, H. (2007). Från död till liv - om religionsfilosofins natur. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 83(1), 32–40. <https://journals.lub.lu.se/STK/article/view/6532/5558>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Från död till liv — om religionsfilosofins natur

HUGO STRANDBERG

Hugo Strandberg disputerade i religionsfilosofi vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, 2005. Avhandlingen gavs 2006 ut av Ashgate med titeln The Possibility of Discussion: Relativism, Truth and Criticism of Religious Beliefs. För närvarande är Strandberg postdoktoral forskare vid Filosofiska institutionen, Åbo Akademi, Finland, där han arbetar med ett moralfilosofiskt projekt. Han har, tillsammans med Johan Modée, redigerat den nyligen utkomna antologin Frihet och gränser: Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans (Stockholm/Stehag: Symposium, 2006).

Sokrates säger i Platons *Theaitetos*: «... det är undran som är början till all filosofi ...»¹ Vad betyder det för religionsfilosofins vidkommande?

Här ska jag peka ut fyra saker. För det första börjar filosofin med en genuint ställd fråga, något man verkligen undrar över. Religionsfilosofin har ofta förfallit till en debatteknik — det gäller att övertyga andra, sådana som inte har samma åsikt som man själv har i frågan om Guds existens, om att de har fel. Ett sådant projekt är givetvis ganska ointressant, eftersom det inte är inriktat på att nå några insikter för egen del. Men frågan är också om det i så fall är särskilt klokt att vända sig till filosofin: vore inte ett studium av marknadsföringstekniker bättre?

För det andra, att undran är början till all filosofi betyder att filosofin börjar i en oklarhet. Här skulle jag vilja tala om en genuint filosofisk undran, som skiljer sig från den fråga en litteraturvetare eller en fysiker börjar med. I deras fall är det redan från början klart vad det är de vill veta — vad som återstår är att besvara frågan och i många fall också att fundera över mer exakt hur man ska gå till väga för att besvara den (vilket särskilt i humanioras fall kräver en filosofisk reflektion, men den är då inte utgångspunkten). Den sokratiske undran är däremot en undran

över hur vi över huvud taget ska förstå ett visst fenomen, den är en oklarhet som inte kan upphävas genom att vi inhämtar ytterligare information. Tvärtom är frågan här vad vi ska säga om det vi redan vet. Det vi då måste göra är att besinna vad vi är frestade att säga om fenomenet. Den filosofiska uppgiften består med andra ord i att beskriva så troget som möjligt de olika meningsmöjligheter man finner (och därmed påvisa vilseledande och ensidiga beskrivningar) och i att beskriva vilka problem som vidlåder dessa olika sätt att förstå fenomenet. Därmed är detta en sorts brottning med ett visst fenomen, en brottning vars slutresultat inte är att vi lägger frågan bakom oss som avklarad. Istället befinner vi oss fortfarande i en känsla av förundran eller fasa, men vi har blivit mer på det klara med hur vi ska förstå detta.

För det tredje innebär «undran är början till all filosofi» att filosofin inte startar i fackfilosofin. Med andra ord, början är inte vad vissa andra filosofer har tänkt, är inte vissa metoder eller skolbildningar som man funnit intressanta. I rubriken för ett filosofiskt arbete, det må vara en bok eller en konferens, kan inte återfinnas ett namn på en person eller metod, skulle man kunna säga. I behandlingen av frågan kan givetvis en viss metod, eller vad en viss filosof har skrivit, visa sig vara fruktbara, men det är då något som visar sig senare. Utgångspunkten för filosofin är således undran. För en idéhistoriker, som kan vara intresserad av tolkningen av ett

¹ Tht. 155d. Citerat efter Platon, *Skrifter: Bok 4*, översättning av Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2006), 155.

visst filosofiskt material, eller för en systematisk teolog, som är intresserad av tillämpningen av en viss just nu populär tankeriktning på ett teologiskt material, kan det måhända vara annorlunda.

För det fjärde innebär utgångspunkten i undran att början inte är en *specifik* fråga. För filosofin finns det ingen särskild fråga som är intressant för framtiden, som om en person, eller filosofins historiska utveckling, skulle kunna avgöra vad andra undrar över. Med andra ord, det går inte att göra upp en lista på utforskade filosofiska frågor, och därför inte heller att peka ut de viktigaste frågorna på en sådan tänkt lista. Istället för av nya frågor drivs filosofin primärt av en strävan att nå en fördjupad insikt i sin egenart och omsätta denna insikt konsekvent. Att samma frågor dyker upp gång på gång visar på den allmänmänskliga tendensen att bli blind för vissa möjliga sätt att förstå något och svårigheten att konsekvent beskriva ett fenomen. Vidare är det inte så att det alltid är samma svårigheter som döljs under samma grammatiska fråga: vad det är som frestar oss att beskriva ett fenomen på ett sätt som svär mot dess egen natur är inte alltid detsamma. Ett exempel på detta är tendensen, i tider när religioner som tidigare betecknats som främmande pockar på uppmärksamheten, att både den tradition man är mer bekant med och andra beskrivs som läror i konflikt med varandra, vilket inte är den enda möjliga beskrivningen. Ett annat exempel är hur det för många ofta känns naturligt att ta utgångspunkten i naturvetenskapliga kategorier. Men fångar dessa över huvud taget det fenomen vi är intresserade av här? Av ett forskningsfält som «vetenskap och religion» lämnas den frågan alltför ofta inte bara obesvarad utan också ouppmärksam, och dess resultat kan i dessa fall inte bli annat än irrelevanta spekulationer.²

Att försöka beskriva filosofins egenart är naturligtvis själv en viktig filosofisk uppgift, men en sådan reflektion kan aldrig vara huvudsaken (att lägga tyngdpunkten här blir tvärtom

själv motsägande eftersom vi här diskuterar den filosofi som faktiskt bedrivs och inte frågor som väcker vår undran). Egenarten bör därför hellre visa sig i det sätt och den anda den filosofiska undersökningen bedrivs på. Därför ska jag illustrera min beskrivning av vad en religionsfilosofisk undersökning innebär med att diskutera en filosofisk fråga. Frågan väcks av ett tema i Kaj Munks pjäs *Ordet* (som filmatiserats av Carl Th. Dreyer).³ Givetvis är detta bara ett exempel — det finns många frågor jag inte ställer som också skulle kunna ställas om jag hade valt ett annat material att utgå från. Men som en illustration och som ett sätt att peka ut vissa problem fungerar pjäsen väl. Pjäsens innehåll är rikt, och jag ska bara ta fasta på ett tema i den — det finns mycket annat intressant som jag utelämnar, men som också kunde stämma till eftertanke.

«Ordet»

I den stora bondgården Borgensgaard bor den gamle Mikkel Borgen med sina tre vuxna söner Mikkel, Johannes och Anders. Mikkel d.y. är gift med Inger, och tillsammans har de två barn, och Inger bär på det tredje. Under förlossningen dör barnet, och även Inger är nära döden. När läkaren har klarat henne genom den värsta krisen och lämnat bondgården vakar hennes man vid hennes sida. Det dröjer inte länge innan han konstaterar att hon givit upp andan. Vid begravningen står de runt den öppna kistan. Johannes, som i sin psykiska sjukdom tidigare har talat om att han, om de andra bara förmår tro på honom, kan uppväcka henne från döden, har varit försvunnen i några dagar, men kommer nu tillbaka. Han har blivit frisk, men fortsätter att tala om möjligheten av att uppväcka de döda: för den som tror är allt möjligt. Ingen av de andra vill dock be honom om att be Gud låta undret ske, ingen utom Mikkel och Ingers dotter Maren. När hon ber Johannes, ber han till Gud, och Inger stiger upp, levande.

² För en delvis annorlunda och kompletterande beskrivning av filosofins natur, se Hugo Strandberg, *The Possibility of Discussion: Relativism, Truth and Criticism of Religious Beliefs* (Aldershot: Ashgate, 2006), 8-13.

³ Kaj Munk, *Ordet*, femtonde upplagan (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1940). Filmatiseringen skiljer sig på några punkter från pjäsen, vilket gör att några av de saker som jag diskuterar inte finns med i filmen.

Vad ska nu sägas om det här? Hur ska det som sker beskrivas? Vilka möjligheter finns här? Är den beskrivning som flera av pjäsens personer ger en begriplig beskrivning? Och framför allt: vilka problem för de olika beskrivningarna med sig?

Ett sätt att förstå det hela är förstås att Inger aldrig varit död. Det är också vad läkaren hävdar: dödsattesten är inte utskrivet av en läkare. Vad han här antyder är givetvis att om han själv (eller någon annan läkare) hade varit ansvarig för detta hade hon inte blivit förklarad för död. Men det är viktigt att se att det även för honom, pjäsens symbol för den vetenskapstroende, också finns andra möjligheter. Även om han hade varit den som förklarar henne för död kunde han ha erkänt ett misstag: att hon nu lever visar att det var något som jag missade i min undersökning. En annan möjlighet är att han inte erkänner ett misstag, utan ser det hela som en upptäckt: det medicinska dödsbegrepp som han tillämpat i sin undersökning är felaktigt, för det garanterar inte att den som förklarats död i enlighet med detta begrepp faktiskt är död. Sådana förändringar av det medicinska dödsbegreppet är inte något främmande: övergången till det nuvarande hjärndödsbegreppet har just att göra med de nya möjligheter att väcka någon till liv som utvecklats i medicinen. Vad denna utveckling visar är att det finns ett allmänt dödsbegrepp som det medicinska försöker vara en god operationalisering av, nämligen att den som är död inte (om inte i ytterst få undantagsfall) blir levande igen.

Det kan tyckas som att jag nu fuskat bort hela frågan, och besvarat den genom hänvisning till en definition: om Inger nu är levande, och det finns det naturligtvis inget tvivel om, då har hon aldrig varit död. Men det är inte poängen. Min poäng är istället att rikta blicken bort från en fråga som faller en omedelbart i ögonen och därför lätt tas som den allt här rör sig om: frågan om hon varit död och blivit levande eller varit levande hela tiden. Det är inte den frågan som skillnaden mellan läkarens bedömning och familjen Borgens religiösa gensvar handlar om.

Vetenskapliga förklaringar

Istället kan man vara frestad att beskriva skillnaden som en skillnad mellan en sannolik (ett misstag begicks av den som utfärdade dödsattesten) och en osannolik (Gud har genom Johannes bön väckt Inger från de döda) förklaring av det som skett. Eventuellt kan man ifrågasätta om läkarens förklaring i just det här fallet verkligen är så sannolik, men om man gör det sker det fortfarande utifrån en skala mellan det sannolika och det osannolika. Att tala om Guds handlande är emellertid inget som befinner sig i yttersta ändan på en sådan skala — det befinner sig över huvud taget inte på den. För att Guds handlande ska fungera som en alternativ förklaring, den må vara osannolik eller ej, måste vi ha någon idé om vilka typer av fenomen det är vi skulle vilja sätta den etiketten på. Finns det något tydligt exempel här? Och om vi skulle komma på några exempel, vad har de egentligen gemensamt? Jag kan inte se annat än att det som skulle hamna i den högen är sådant vi inte vet vad vi ska göra med. «Guds handlande», när man försöker använda det som en förklaring, är med andra ord ett talande exempel på vad som händer när man har ett begrepp och sedan försöker hitta något, oklart vad, som kan förklaras med hjälp av detta begrepp. Den sedvanliga gången är ju annars den omvända: vi har något som vi genuint söker en förklaring på, och detta behov föder olika förslag som kan prövas. «Guds handlande» blir i det här sammanhanget bara ett annat uttryck för något märkligt som inte förklarats, och för läkaren skulle detta bara tjäna som ett uttryck för ett personligt misslyckande — för vetenskapen som verksamhet är det märkliga som inte förklarats bara något som kräver ytterligare behandling.

Därför är det helt poänglöst att kritisera det andra gensvaret till det som skett — Gud har genom Johannes bön väckt Inger från de döda — för att vara en osannolik förklaring. Att säga så är inte att komma med en relevant kritik, utan är snarare att enbart kräva att det som skett inte ska omtalas på annat sätt än med vetenskapens begrepp. Men om man kräver det missar man två saker. För det första införs inte Gud hypotetiskt, som ett teoretiskt postulat. Tvärtom ser familjen Borgen omedelbart det som sker som Guds

handlande, utifrån ett religiöst liv som redan finns där. Om man vill förstå vad de menar med att tala om Gud här ska man alltså inte koncentrera sig på just detta fall isolerat, utan se det som bara ett exempel på hur de redan på många sätt och i många sammanhang finner det naturligt att tala om Gud. Inom deras tro är frågan om något är Guds verk eller ej inte en fråga om olika förklaringar som står mot varandra och ska bedömas utifrån deras sannolikhet, utan snarare en moralisk fråga: är detta Guds verk eller djävulens? Frågan är alltså inte om det är meningsfullt eller inte att tala om Gud just i samband med Ingers död, utan om det sätt de talar om Gud i allmänhet är meningsfullt. Till den frågan ska jag strax återvända. Det andra som man missar om man kräver att det som skett inte ska omtalas med andra begrepp än vetenskapens är att det för familjen Borgen inte råder någon nödvändig konflikt mellan vetenskapliga förklaringar och de religiösa uttryckssätten. I en tidigare scen, då Johannes fortfarande är psykiskt sjuk, förklarar läkaren dennes sjukdom: den utbröt p.g.a. en chock Johannes fick då hon han var förlovad med dog. Läkaren gör också en förutsägelse: om något liknande sker igen kommer Johannes att bli frisk. Senare verkar det som att läkaren får rätt, något inte heller den gamle Mikkel Borgen ifrågasätter, trots att han ser Johannes' tillfrisknande som ett Guds under. Vad han däremot ifrågasätter är när läkaren tar åt sig äran — äran tillfaller enbart Gud. Den stora skillnaden mellan dem är alltså, även om den inte består enbart i det, att läkarens förhållningssätt till det som skett är egocentriskt, medan den gamle Mikkel Borgen ser det hela som en gåva ingen av de båda har förtjänat.⁴

Frågan är alltså inte i första hand om det är meningsfullt att tala om Gud just i samband med Ingers död, utan om det sätt på vilket familjen Borgen talar om Gud i allmänhet är meningsfullt eller inte. Det är dock inte helt klart vad man frågar efter då man ställer en sådan fråga. Om det är en fråga om huruvida deras liv är ett ideal eller inte, är det en fråga om religiös beaktelse, och en sådan är inte resultatet av en filosofisk

reflektion (särskilt inte eftersom det i många religiösa sammanhang sägs att det huvudsakliga problemet sitter i viljan, inte i intellektet). Däremot kan filosofin beskriva de olika sätt på vilka religiösa uttryck används, och det är en viktig filosofisk uppgift. Ett förnekande av meningsfullheten i ett enskilt fall är då en fråga om huruvida någon faktiskt ger uttryck för en förvirrad uppfattning. Men vad ett generellt förnekande av det meningsfulla i att över huvud taget tala om Gud skulle innebära är inte alls klart.⁵ Det är ju inte så att det först finns en fråga om något alls är meningsfullt eller inte, varefter, om svaret är jakande, frågan på vilket sätt det är meningsfullt kan ställas. Uppgiften är alltså inte primärt att besvara den första frågan, utan att beskriva de meningsmöjligheter man finner i ett enskilt fall, i det här fallet i familjen Borgens sätt att tala om Gud. Hur som helst kommer min vidare diskussion inte att gripa sig an den uppgiften direkt (även om vad jag redan har sagt och kommer att säga indirekt är del av den uppgiften). Jag kommer nämligen att koncentrera mig på två saker. För det första ska jag diskutera ett argument som syftar till att visa att även om religiösa uttryck kan vara meningsfulla kommer de alltid att vara underordnade vetenskapens begrepp. För det andra ska jag diskutera svårigheter som vidlåder det sätt att tala om Gud som faktiskt förekommer i Munks pjäs.

Möjligheten av ett absolut perspektiv

Det är uppenbart att också för läkaren står andra uttryckssätt öppna än de vetenskapliga han faktiskt använder. Han skulle t.ex. kunna säga att det som skett är underbart. Det är till och med så, att om han inte sade detta eller något liknande, skulle vi undra vad han är för en människa: Tycker han att Inger hellre borde vara död? Eller att det är honom likgiltigt om hon är död eller lever? Däremot är det klart att kravet att inte stå likgiltigt inför det som hänt är ett

⁴ «En gåva som man inte förtjänar» är på ett sätt en tautologi. Något man förtjänar är inte en gåva, utan t.ex. en lön, en ersättning eller en betalning.

⁵ Det är viktigt att komma ihåg att inte ens de logiska positivisterna hade ett sådant anspråk. Vad de förnekade — vad man nu än tycker om de argument de använde — var enbart religionens *kognitiva* mening.

moraliskt krav, så det är inte så att det är något som följer ur det vetenskapliga perspektiv som han redan försvurit sig åt, som om han var irrationell eller inkonsekvent om han stod likgiltig. I den meningen behöver han inte säga mer än han gör (och han behöver inte ens säga det han faktiskt säger). Med andra ord, «det underbara» är inte en vetenskaplig kategori, utan har en meningsfullhet av en annan karaktär. Läkaren skulle dock kunna vara frestad att säga något i stil med följande: «Ja, visst är det underbart, men det är ett uttryckssätt som kan vara lite vilseledande. Ytterst sett beskrivs verkligheten fullständigt i vetenskapliga termer. Att det är underbart är bara vad jag tycker — det har ingenting att göra med hur det verkligen är.»

Å ena sidan kan det här ses som bara en väldigt enkel typ av förvirring. Att «det underbara» inte är en vetenskaplig kategori hade vi ju redan sagt, så om man helt enkelt definierar det verkliga som det som återfinns i en vetenskaplig kategorisering följer det han tänks säga direkt, men är då poänglöst. Han tycks här ha förväxlat det bruk av «verkligen» som finns inom vetenskapen — där ordet t.ex. används i uttryck som «denna hypotes är verkligen den som är mest sannolik» — med ett mer generellt bruk.

Å andra sidan kan det här ses som ett uttryck för en filosofisk tes. Om det ska vara det måste det emellertid vara meningsfullt att inta en position utanför både vetenskapen och det moraliska perspektiv där «det underbara» hör hemma, en position utifrån vilken det kan avgöras vilken typ av kategorisering som bäst fångar verkligheten. Det är inte helt lätt att se vad detta ens skulle innebära, men i det följande ska jag skissera ett förslag,⁶ för att sedan visa varför det misslyckas.

Vårt begrepp om verkligheten tycks vara ett begrepp om det som är oberoende av oss själva. Ett exempel kan illustrera detta. Om jag skulle beskriva det rum jag just nu sitter i, skulle jag kunna göra det från den plats där jag just nu sitter. Det skulle dock innebära att det finns vissa saker jag inte skulle nämna, eftersom jag inte ser dem härifrån. En bättre beskrivning skulle därför

vara en beskrivning som inte är bunden vid något visst rumsligt perspektiv, utan inkluderar alla de möjliga rumsliga perspektiv jag kan se rummet från. Generellt skulle man därför kunna vara frestad att säga att den bästa beskrivningen av verkligheten är den som förmår redogöra för alla mer begränsade sätt att se på verkligheten, men själv inte kan redogöras för från ett än mer obegränsat perspektiv. Poängen är inte att det nödvändigtvis är möjligt att komma med en sådan beskrivning, bara att vi här har ett sätt att skilja mellan bättre och sämre beskrivningar av verkligheten. Och den för mina syften intressanta slutsatsen är då att vetenskapen (och i slutändan en enhetsvetenskap baserad på fysiken) tycks komma med bättre beskrivningar av verkligheten än moralen: vetenskapen kan (eller snarare tror vi att den skulle kunna) förklara våra moraliska begrepp biologiskt, psykologiskt och sociologiskt, medan moralen inte har några resurser för att förklara de vetenskapliga.

Problemet med det här argumentet är att det förutsätter vad som ska bevisas. I exemplet med beskrivningen av rummet är det tydligt vilka typer av problem som kan uppstå om man har ett ensidigt rumsligt perspektiv på det (att jag inte ser vissa saker) och det är klart vad som skulle avhjälpa dessa brister (att jag går runt i rummet). Det är också klart att det inte är vissa saker som går förlorade när jag fjärrar mig från mitt begränsade perspektiv. Argumentet utgick sedan från att detta alltid är fallet, men just när det gäller moralen är det tydligt att det inte är så. Det moraliska ansvar jag står under är *mitt* ansvar, och att försöka fjärma mig från det personbundna, genom att inta en position utifrån vilken allt det som moraliskt kan sägas om situationen bara är likvärdiga objekt för psykologiskt studium, är i det här fallet ofta just ett sätt att försöka fly mitt ansvar, d.v.s. något omoraliskt. Detta kan ske på lite olika sätt. Vi kan påminna oss hur Harry Lime, i filmen *Den tredje mannen*, frågar, blickande ut över staden från ett pariserhjul, «Skulle du känna någon sorg om någon av de där småprickarna stannar upp för gott? Om du fick 20 000 pund för varje prick som stannade, skulle du tacka nej?» Eller vi kan påminna oss om företagsledares retorik vid fabriksnedläggelser — «Visst är det tråkigt att många blir arbetslösa, men ur det större perspektivet är det

⁶ Förslaget är baserat på Bernhard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), fr.a. 64–5 och 245–6.

här beslutet nödvändigt och i det långa loppet bäst för samhället» — en retorik som försöker dölja den uppenbart moraliska frågan om huruvida man kan utsätta vissa människor för stora svårigheter för att många andra (eller snarare några få aktieägare) ska få det bättre. Med andra ord, det faktum att möjligheten att göra (vissa typer av) moraliska bedömningar försvinner om man ser världen *sub specie aeternitatis* visar inte att det «egentligen» inte finns någon fråga om rätt och fel, bara att ett sådant perspektiv är moraliskt suspekt, eller, alternativt, att ett sådant perspektiv sätter frågetecken efter saker som vi som vi faktiskt lever bara ser som tveklaktiga i situationer av personlig kris, d.v.s. i situationer som vi *inte* betraktar som fördelaktiga. Däremot är det klart att det i andra sammanhang och för andra syften kan vara fruktbart att studera människan ur ett opersonligt perspektiv — men att vi säger att det är *fruktbart* visar att det görs inom ramen för ett moraliskt perspektiv som inte sätts ifråga.

Det är därför i högsta grad oklart vilken poäng det skulle ha att jämföra vetenskapliga och moraliska kategoriseringar utifrån deras grad av verklighet. Vad som däremot är meningsfullt är att undersöka de olika sätt på vilka distinktionen mellan det verkliga och det överkliga faktiskt spelar en, t.ex., moralisk roll. För att nu bara nämna två exempel: hur jag kan komma att inse att mitt liv hittills bara har varit ett jagande efter vind, inriktad på det fåfängliga och illusoriska, men att jag nu kommit att se vad som verkligen är viktigt; hur jag vet vilka krav som moralen verkligen ställer på mig, men försöker fly dem genom att bedra mig själv, genom att intala mig sådant jag vet inte stämmer.

Slutsatsen är alltså att mitt skisserade argument — argumentet som gick ut på att det finns en oberoende position utifrån vilken det kan avgöras vilken typ av kategorisering som bäst fångar verkligheten — misslyckas. Följaktligen vore det fel att säga det jag föreställde mig ovan att läkaren kunde tänkas säga: «Ja, visst är det underbart, men det är ett uttryckssätt som kan vara lite vilseledande. Ytterst sett beskrivs verkligheten fullständigt i vetenskapliga termer. Att det är underbart är bara vad jag tycker — det har ingenting att göra med hur det verkligen är.» Att säga att det eller det är förklaringen till det som

hänt och att säga att det som hänt är underbart, kan bedömas som riktigt, träffande, vilseledande, suspekt, sant, oklart, etc., men dessa bedömningar görs utifrån vad det betyder att skilja mellan riktiga och oriktiga förklaringar, utifrån vad det betyder att skilja mellan riktiga och oriktiga moraliska förhållningssätt, inte utifrån något övergripande perspektiv utifrån vilket dessa två olika sätt att tala om situationen flyter samman. Med andra ord, om det finns en meningsfull användning av ett visst moraliskt begrepp, finns det inte en generell fråga om huruvida detta begrepp verkligen fångar verkligheten. Däremot finns det, i enskilda fall, en fråga om huruvida något är en moralisk insikt, eller ett försök att dölja vad som krävs av oss, eller något annat. Detta betyder, för de religiösa uttryckens del, att om det finns en meningsfull användning av ett visst sådant uttryck finns det inte en generell fråga om huruvida detta begrepp verkligen fångar verkligheten. Däremot finns det, i enskilda fall, en fråga om huruvida något är en religiös insikt eller inte, d.v.s. en fråga om vilka problem som vidlåder ett visst religiöst sätt att uttrycka sig på i en viss situation, och de sätt på vilket den frågan begripligt kan besvaras är beroende av vilken mening det religiösa uttrycket har. Vi har redan sett att det sätt på vilket begrepp som «under» används i pjäsen inte är av en vetenskaplig karaktär: den gamle Mikkel Borgen ser Johannes' tillfrisknande som ett Guds under utan att för den skull ifrågasätta giltigheten av läkarens förklaring. (Vad han ifrågasatte var att läkaren tog åt sig äran för det som skett.) På samma sätt: att säga att Gud har uppväckt Inger från de döda är inte att komma med en hypotetisk förklaring av det som skett, utan är för familjen Borgen något som ses omedelbart inom ramen för det religiösa liv de redan lever. Jag ska därför lämna den här typen av eventuella svårigheter och koncentrera mig på en annan typ av svårigheter.

Moraliska svårigheter

Nu har jag alltså gjort den första av de två saker jag sade ovan att jag skulle göra: diskutera ett argument som syftar till att visa att även om religiösa uttryck kan vara meningsfulla kommer de

alltid att vara underordnade vetenskapens begrepp. Vad som då återstår är den andra: diskutera svårigheter som vidlåder det sätt att tala om Gud som faktiskt förekommer i Munks pjäs.

Jag har redan konstaterat att svårigheten inte är av en intellektuell art, vilket måhända låter märkligt: om det finns något som är en intellektuell svårighet måste det väl vara att säga att folk kan uppstå från de döda?! Poängen är dock inte vad det finns för svårighet i allmänhet att tala om detta, utan vad det finns för svårigheter i just detta fall, där det finns en person (Inger) som vi tidigare har sagt är död men som nu lever. Och här är svårigheten snarare moralisk och religiös än intellektuell (även om vad man riktigt menar med en sådan distinktion inte är helt klart).

Den första svårigheten som anmäler sig är en sorts form av ett större problem: onskans problem. Detta problem brer ut sig i många riktningar och kan därför inte behandlas på det sätt som det förtjänar på ett begränsat utrymme som det här. Jag hoppas dock få möjlighet att återkomma till det i ett annat sammanhang. Jag ska emellertid komma med några anmärkningar om onskans problem, så att vi kan bli på det klara över vilken art av svårighet det rör sig om här.

Den svårighet som verkar finnas i detta fall är att om man säger att Gud har uppväckt Inger från de döda, då måste man också säga att Gud inte har uppväckt en mängd andra människor, människor som har lämnat ett tomrum efter sig, vars anhöriga har sört dem. Och om det är så, då verkar det också som att den tacksamhet familjen Borgen känner gentemot Gud måste kombineras med en motsvarande anklagelse mot Gud för att dessa andra människor inte uppväckts. Men om de inte anklagar Gud, innebär inte det att de säger att Gud gjorde rätt som uppväckte Inger men inte de andra?

I ett visst sammanhang behöver inte det här problemet alls dyka upp. Om jag skulle be för min egen skull och jag inte ser något uppenbart svar på den bönen, är det möjligt att mitt gensvar blir helt enkelt att söka förstå också det uteblivna uppenbara svaret som en annan sorts svar som behöver begrundas. Den förföljde som har blivit fängslad och dömd till döden och ber Gud om att slippa ut ur fängelset, kan, när inte murarna faller, komma att se martyriet som en djupare form av befrielse. En annan möjlighet är

att hon ser det uteblivna svaret som ett budskap till henne: hon kan inte begära att slippa undan när många andra lider utan är kallad att solidarisera sig med dem i sitt eget lidande. I ett annat sammanhang, då man talar om andras lidande, står emellertid inte denna möjlighet öppen. Även om jag själv kan vara beredd att bära något kan jag inte alltid begära av andra att de måste vara beredda att göra samma sak. Framför allt i moraliskt hänseende är med andra ord min relation till andra människor inte jämförbar med min relation till mig själv, vilket bland annat visar sig i det faktum att det är vilseledande att tala om att man har en «relation till sig själv».

I fallet med Inger är det just andra människors lidande och död som blir problemet. Men det innebär inte att den karaktärisering jag gav av problemet ovan, där jag gick från tacksamhet till anklagelse, är riktig. Dessa begrepp är nämligen inte parallella. Vad gäller mina egna handlingar kan jag anklaga mig själv när jag inte gör vad jag moraliskt måste. (Om jag inte skulle anklaga mig själv skulle saken vara ännu värre.) Men när jag gör vad jag måste är inte det en självklar anledning till tacksamhet. (Om jag kände tacksamhet över hur bra jag är skulle det i många sammanhang visa på något suspekt hos mig.) När det gäller andras handlingar, däremot, ligger tacksamhet betydligt närmare tillhands, och anklagelser dyker inte upp i alla sammanhang där någon annan gör något fel, eftersom jag inte vet vilka svårigheter andra har att brottas med. Så det är inte i sig ett problem att tacksamhet inte korresponderar med en anklagelse i motsatta fall.

Problemet kan därför få lite olika karaktär. För den troende kan problemet vara att han eller hon inte har något att säga om andras lidande. Men om detta blir ett allvarligt problem eller inte är förstås helt beroende av vilka krav som den troende ställer på sin tro. Det finns uppenbart många frågor som den troende inte har några svar på som inte orsakar några problem. Så i den meningen finns det inget allmänt problem här, utan enskilda problem som bottnar i vilka frågor som framträder som viktiga och vilka som inte gör det. En, av många, religiösa reaktioner på detta är då att inte betona det krav som den troende själv ställer på sin tro, utan betona de krav tron ställer på den troende. Då

blir frågan inte vad som kan sägas om andras lidande, utan hur jag själv förhåller mig till människor som lider. I vårt exempel är det därför fullt begripligt om det som personerna i pjäsen varit med om får konsekvenser i deras fortsatta liv, konsekvenser som har att göra med speciella krav som de nu känner ställs på dem. För den som inte är religiöst troende blir problemet då om detta liv är något som han eller hon kan respektera, eller om familjen Borgens prat om ett under inte kan ses som annat än ett uttryck för okänslighet för andras lidande. Och den frågan har inte heller något allmänt svar, vilket förstås också betyder att det inte finns någon allmän lösning.

Jag kan följaktligen inte se att det finns någon allmän svårighet med att säga att det är Gud som har uppväckt Inger från de döda, men mer skulle definitivt kunna sägas om det. Jag kan alltså inte se vad det är för slags poäng prästen i pjäsen gör, när han säger att ett under är uteslutet på religiösa och moraliska grunder eftersom Gud inte skulle kunna bryta mot de naturlagar som lagts fast av Gud själv. Nu är frågan emellertid inte bara om det som sker i pjäsen kan kallas ett under eller inte, och just därför behöver jag gå vidare. Det finns nämligen en föreställning i pjäsen som avgjort är moraliskt problematisk: att bönsens verkan har att göra med om huruvida den är helhjärtad. Nu är det dock lätt att beskriva detta problem på ett vilseledande sätt. För det första kan det mycket väl vara begripligt om en av personerna i pjäsen anklagar sig själv för att inte be med hela sitt hjärta, om poängen är att personen i pjäsen tar detta som en indikation på att han i slutändan inte älskar Inger av hela sitt hjärta. En sådan anklagelse har dock inget att göra med om hon verkligen kommer till liv eller inte; även nu när hon faktiskt lever är en sådan anklagelse begriplig. För det andra kan en sådan koppling verka «automatisera» Guds svar, men det är lika lite fallet som det faktum att jag vet vad jag kommer att få för svar av vissa människor innebär en automatisering av deras svar. I det religiösa fallet innebär det faktiskt än mindre en automatisering, eftersom en aspekt av att be med hela sitt hjärta kan sägas vara att man inte räknar med ett svar.

Problemet är istället att flera av personerna i pjäsen ser effektiviteten i olika personers böner

som kriteriet på deras moraliska sinnelag. I och för sig vacklar de en aning på denna punkt, vilket gör att det inte är helt klart hur de egentligen ser på den här frågan, men det finns en problematisk tendens (som återfinns i så gott som varje samtal om bön i pjäsen), och det är den som jag vill peka ut här: Vad den gamle Mikkel Borgen företar sig kommer det inget ut av och för det är han klandervärd. Och vi kan vara säkra på att Maren, Ingers och Mikkel Borgens d.y. dotter, är helhjärtad, för det är hon som i slutändan lyckas med det som ingen annan har lyckats med. (Att Munk förmår framställa detta trovärdigt beror på att han använder sig av en kulturell stereotyp: den lilla flickans godhet. Hennes ålder och framför allt kön är ingen tillfällighet, och just därför blir detta problematiskt.) Detta leder till ett slags moraliskt fördärv, för det blir här inte längre den moraliska bedömningen av personernas moraliska sinnelag som blir den avgörande, utan en annan typ av bedömning. För den helhjärtade själv är inte fokus på vad han eller hon själv åstadkommer, utan på Guds handlande — den egna insatsen är här ointressant. Pjäsen är därför märkligt kluden i det att den å ena sidan lyfter fram den helhjärtade som ett ideal, men å andra sida fokuserar på något som ur dess egen synvinkel är perifert.

Så problemet är i slutändan inte att vi blir lämnade med något oförklarligt, utan att vi får en förklaring: att det som skett beror på att en person verkligen förmått be med hela sitt hjärta. Och problemet med denna förklaring är inte att den är osannlik, vad än det skulle betyda här, utan att den har sin källa i ett moraliskt suspekt tänkande.

Sammanfattning

Nu har jag förhoppningsvis gjort det jag sade att jag skulle göra: illustrerat min beskrivning av vad en religionsfilosofisk undersökning innebär med en diskussion av en filosofisk fråga. I min beskrivning vill jag särskilt lyfta fram två saker. För det första drivs inte filosofin primärt av nya frågor, som om filosofins historiska utveckling avgjorde vilka frågor som vi kan undra över, utan av en strävan att nå en fördjupad insikt i sin egenart och omsätta denna insikt konsekvent.

För det andra handlar filosofi om att bli klar över hur vi ska förstå ett visst fenomen, d.v.s. om att upphäva en typ av oklarhet som inte består i brist på information, och om att bli klar över vilka olika problem som vidlåder olika sätt att förstå ett fenomen. I diskussionen av händelseförloppet i Kaj Munks pjäs *Ordet* har vi sett att problemet med den förståelse av händelse-

förloppet vi får i pjäsen inte är av intellektuell art, utan snarare av moralisk.⁷

⁷ Tack till Mari Lindman och Göran Torrkulla, som givit klargörande kommentarer till en tidigare version av artikeln.

Summary

This article consists of two parts. In the first, a description of the nature of philosophical investigations is given. It is claimed that philosophy is not driven by new questions, but by a striving for a deeper insight into the nature of philosophy. This may be seen in the philosopher's attempt to gain clarity about phenomena he or she wonders at, a clarity which is not arrived at by means of new information, and to gain clarity about what problems pertain to the different possible ways of understanding the phenomena in question. In the second part, this description of the nature of philosophy is illustrated by means of a discussion of the Danish play-writer Kaj Munk's play *Ordet* («The Word»). In the play a character is said to have died and then come to life again through the action of God. In the article, it is discussed how this should be understood and which type of problems, if any, pertain to the way the characters in the play understand what has happened.

