

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

Lyssna, fråga, se

Strandberg, Hugo

Published in:
Motståndets möjligheter

Publicerad: 01/01/2011

[Link to publication](#)

Please cite the original version:

Strandberg, H. (2011). Lyssna, fråga, se. In L. Edlund, O. Franck, K. Johannesson, & M. Stenmark (Eds.), *Motståndets möjligheter* (pp. –). Artos & Norma bokförlag. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2020102788475>

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.

So viel ich weiß, gibt es in der Natur
Kraft bloß und ihren Widerstand, nichts Drittes.
– Heinrich von Kleist, *Penthesilea*¹

Hur är det möjligt att göra en ny insikt? Vad måste redan vara på plats för att det ska vara möjligt att komma på det klara med att man haft fel? Vad innebär det att lära sig något? Det här är de frågor min diskussion i den här texten ska kretsa kring. På det här utrymmet är det naturligtvis inte möjligt att besvara dem uttömmande. Istället ska jag framför allt kritisera ett visst sätt att besvara dem, nämligen i termer av »motstånd«. Som sådant är det inte ett problem att tala om motstånd; problemet är om man ger det en för allmän roll, inte ser att det finns mycket som redan måste vara på plats för att något sådant som motstånd ska vara möjligt. Det är det jag vill beskriva i den här texten.

Anledningen till att jag tar upp det här temat är att begreppet motstånd är viktigt för Eberhard Herrmann. Herrmann vill formulera ett ramverk för filosofisk, extern, kritisk diskussion av religiös tro.² Centralt i detta ramverk är just upplevelser av motstånd.³ Enligt Herrmann handlar religiös tro inte, som vetenskapen, om observation, och det motstånd som det här blir frågan om blir därför för honom inte av observationellt slag, utan av existenti-

¹ Kleist 2001, s. 8.

² Se t.ex. Herrmann 2004, ss. 2–3, 209.

³ Se t.ex. Herrmann 2004, ss. 31–32, 41, 53, 177.

ellt.⁴ Mina frågor är då: Fungerar verkligen de här kategorierna? Vad förutsätter de? Hamnar något utanför dem? Vad menas med sådant som »observation«?⁵

1. *Ha rätt och tro sig ha rätt*

Att en kritisk diskussion, av exempelvis religiös tro, kan äga rum betyder att det finns en distinktion mellan att ha rätt och att tro att man har rätt. Utan den distinktionen skulle jag ha rätt per automatik bara jag är övertygad om att jag har det, och alla möjligheter att komma på det klara med att jag haft fel är alltså uteslutna. Därmed kan det verka som att denna distinktion är en förutsättning för kritisk diskussion. Men varifrån kommer den här distinktionen? Borde man först belägga den? Varför är den viktig? Herrmann skriver på ett ställe att distinktionen mellan att ha rätt och att tro att man har rätt är viktig, eftersom utan den skulle det enda som gällde vara »[...] the right of the stronger to unrestricted domination [...]«.⁶

Hur ska då tanken att distinktionen mellan att ha rätt och att tro att man ha rätt är ett alternativ till den starkes rätt förstås?

⁴ Se t.ex. Herrmann 2004, ss. 179–80, 207, 210.

⁵ Även om den som är insatt i frågan om metafysisk realism kommer att se att en hel del jag säger har konsekvenser för den frågan, tar jag ändå inte explicit upp den till diskussion. Det kan möjligen förvåna, eftersom Herrmann knyter frågan om de filosofiska grunderna för en kritisk diskussion av religiös tro till frågan om metafysisk realism. De är dock inte så nära relaterade som man, vid en ytlig läsning av Herrmanns texter, kan få intryck av att de är. Eftersom kritiken av metafysisk realism följer ur *allmänna* språkfilosofiska överväganden, följer inget direkt om just *religiös tro* ur detta. Herrmann kritiserar ett visst sätt att tala om »oberoende existens«, men detta är en kritik som gäller generellt. Ingen skillnad mellan religiösa sanningsanspråk och sanningsanspråk i en viss vetenskap, t.ex. kemi, följer alltså direkt ur detta. Det här understryks av att de två filosofer som Herrmann framför allt bygger sin kritik av metafysisk realism på – Hilary Putnam och Michael Dummett – drar ganska annorlunda slutsatser. Putnam (1990, s. 25): »If our aim is tolerance and the open society, would it not be better to argue for these directly, rather than to hope that these will come as the by-product of a change in our metaphysical picture?« Dummett, å sin sida, menar att tron på Gud som skapare passar dåligt ihop med fasthållandet vid bivalensprincipen (2006, ss. 88–9); inte heller ser han något hinder att både kritisera semantisk realism och argumentera för Guds existens, tvärtom är det argument han formulerar intimt förknippat med hans menings-teori (2006, kap. 8). Själv menar jag att Putnam i stort sett har rätt här (även om ordet »argue« är missvisande), medan Dummetts sätt att resonera är väldigt vilseledande, men det är inte så viktigt i det här sammanhanget.

⁶ Herrmann 2004, s. 10.

Kanske så här. Utan denna distinktion finns ingen möjlighet att kritisera det den starke gör. Och det betyder att det är den starke som kommer att inneha makten, helt enkelt genom att ta den med våld. Med denna distinktion är vi inte helt utlämnade åt den starkes våld, utan har något att sätta emot: vi kan kritisera det han eller hon gör.

Men det är uppenbart att något är konstigt i det här resonemanget. Hur ska kritikens motkraft förstås, hur är det tänkt att den fungerar? Ska den förstås som en makt jämförbar med den som den starke redan har? I så fall är tankegången den här. Försöker den starke påtvinga oss sin vilja med våld, kan vi försöka hindra detta genom att bemöta detta med våld. Den starkes fysiska våld möter vårt fysiska våld, och den starkaste vinner. Men vi kan också bemöta detta fysiska våld med ett annat slags våld, med ett psykiskt våld. Med vår förmåga till kritik – övertalningsförmåga, mobbning, etc. – kan vi vinna kampen. Är tankegången den här, är det dock uppenbart att det ändå kommer att vara den starkes rätt som gäller; det är bara det att det finns olika former styrka kan ta, så faktumet att någon är den fysiskt starkare innebär inte att han eller hon kommer att få makten, för vi kan sätta emot vår psykiska styrka och tilltvinga oss makten.

Med andra ord kommer det med nödvändighet alltid att vara den starkes rätt som gäller, så länge vi diskuterar enbart i termer av styrka. Ska distinktionen mellan att ha rätt och att tro att man har rätt vara ett alternativ till den starkes rätt, måste den förstås i andra termer än styrkans. Men lägg märke till vad det innebär! Det innebär att vi inte kan *tvinga* den starke från makten. Ska denna distinktion vara ett reellt alternativ till den starkes rätt, måste alltså den starke redan erkänna denna distinktion; gör han eller hon inte det, kommer enbart styrkan att vara avgörande.

Därför är det också oklart vad det skulle innebära att *argumentera* för vikten av distinktionen mellan att ha rätt och att tro att man har rätt. Hade någon *verkligt* avfärdat denna distinktion, vore det inte möjligt att visa henne att hon har fel, för hon skulle inte tänka i sådana termer. Vad man, som filosof, istället kan göra är att försöka *påminna* läsaren om att han eller hon redan erkänner

den här distinktionen. Läsaren kan möjligen, av teoretiska skäl, vara frestad att säga att den här distinktionen ska förkastas, men om han eller hon betänker vad detta faktiskt skulle betyda, är det uppenbart att distinktionen fortfarande är rådande, precis som förut.

Det här faktumet – att förkastandet av distinktionen kan beskrivas som ett självbedrägeri – är faktiskt uppenbart redan i de termer som problemet inledningsvis formulerades i: tänk på att vi talade om den starkes *rätt* (the *right of the stronger*). Vill den starke hävda sin rätt, finns där redan ett moraliskt tänkande som inte kan reduceras till en fråga om styrka. Råder någon i kraft av sin styrka, betyder det bara att hon har tilltvingat sig makten. Vill hon däremot säga att det är rätt att hon är den rådande, menar hon att det finns en annan fråga än den om möjligheten att tilltvinga sig makten. Det är alltså inte möjligt att grunda begreppet om »legitim makt« i begrepp som »tvång« och »styrka«. Begreppet »den starkes rätt« kan sålunda sägas utgöra ett självbedrägeri: den starke som talar om sin rätt kan inte erkänna – varken inför sig själv eller andra – att den makt hon har enbart är makt hon har tvingat sig till. Och det visar att hon redan erkänner distinktionen.

Den här poängen kan också illustreras på ett annat sätt. I de fall där vi kan renodla styrkeaspekten – man betraktar ofta naturkatastrofer, vi kan ta ett vulkanutbrott som exempel, på det här sättet – faller också den moraliska frågan bort. Ses vulkanen enbart som ett uttryck för kraft, finns inget utrymme för moralisk kritik (att säga att vulkanen inte hade rätt att göra detta), finns inget utrymme för att vädja till vulkanen att avhålla sig från framtida utbrott. Ses vulkanen enbart på detta sätt, finns ingen annan möjlighet än att bemöta vulkanens styrka med en annan styrka: att med kännedom om dess natur, med planering och tekniskt kunnande, försöka se till att skadorna blir så små som möjligt. Talar jag däremot om den starkes rätt, om min rätt som stark att inneha den makt jag tagit mig, har jag redan därigenom sagt att jag inte ska betraktas enbart i termer av styrka, att jag inte är jämförbar med vulkanen i det här exemplet. Och omvänt, när jag ser den starkes övergrepp

just som övergrepp, som orättfärdiga, har jag redan därigenom sagt att det finns ett annat perspektiv på den här saken än det i vilket denne starke enbart ska bemötas med ett motsvarande våld; jag har därigenom sagt att denne starke är en moralisk varelse som inte står utom räckhåll för ett moraliskt vädjande. I båda fallen understryks den moraliska betydelse som distinktionen mellan att ha rätt och att tro att man har rätt har.

Den poäng jag här försökt göra, som min tankegång hittills kretsat kring, är att det finns en moralisk bakgrund till försöket att, på detta sätt, peka ut vikten av distinktionen mellan att ha rätt och att tro att man har rätt. Det här är ingen svaghet. Tvärtom är det oklart hur en diskussion om sant och falskt alls kunde komma igång om inte detta redan fanns där i bakgrunden. Jag ska försöka förklara.

2. *Lyssna*

Nästintill all språkfilosofi utgår, i sitt försök att förstå språk, från sägandet och det sagda. Jag tror dock att det kunde vara klokt att, för en gångs skull, vända på det hela, och utgå från lyssnandet.⁷ När man utgår från sägandet och det sagda när man försöker förstå språk, hamnar man lätt i filosofiska problem. Språket kan här förstås som ett medel att kommunicera tankar med. Men tankarna måste då vara oberoende av språket eller från början uttryckta i ett språk som per definition är mitt alldeles egna. Eller så kan språket här förstås som ett verktyg att åstadkomma vissa förändringar med, genom att påverka sådana varelser som har möjlighet att uppfatta ljud; den mest primitiva formen av språk skulle då vara när jag ger upp ett skrik för att skrämna någon, och resten av språket skulle helt enkelt vara en mer avancerad form av samma sak. Men det blir då oklart hur frågor om sant och falskt alls kommer in, när de kommer in; för handlar det bara om att åstadkomma

⁷ Heidegger föreslår på ett ställe det här förändrade perspektivet, men han gör inte särskilt mycket av det. Se Heidegger 1996, ss. 38–9, 124. (Som han påpekar, handlar det inte om att ersätta ett ensidigt fokus på det ena med ett ensidigt fokus på det andra. Naturligtvis hör sägandet och lyssnandet ihop, och just det är poängen.)

förändringar, kan ju ett falskt yttrande duga lika gott som ett sant. I båda de här fallen hamnar vi i en instrumentalistisk förståelse av språket – språket som ett slags teknik – genom att enbart betona den talandes perspektiv.

Emellertid är det klart att sägandet bara är ena sidan av språket. I ett samtal finns det två personer, även om det bara är en som talar, för det finns också en som lyssnar. Vill jag få någonting sagt, måste det finnas någon som lyssnar. Istället för att fråga under vilka omständigheter en handling kan beskrivas som språklig, d.v.s. ett yttrande, kunde man fråga: vad betyder det att lyssna på någon? Istället för att enbart fråga sig vad det innebär att kunna tala (att »ha språket«), kunde man fråga vad det innebär att kunna lyssna. Får vi något sagt om de här frågorna, får vi också något viktigt sagt om språk. Så vad innebär då det, att lyssna?

En bild av lyssnande någon kunde vara frestad att anta är att jag lyssnar på andra för att det de säger är en indikator på något annat, som det är bra för mig att känna till och som jag genom att lyssna på andra eventuellt kan få reda på något om. Kommer någon in och säger att det är varmt ute, är det antagligen också varmt ute. Att lyssna på den person som säger det här skulle vara som att försöka lista ut väderstrecken genom att studera på vilken sida om träden myrorna har byggt sina stackar. Här uppstår dock inte någon fråga om sant och falskt: om de myrstackar jag stöter på inte ligger på sydsidan om träden, visar inte det att myrorna har fel, utan bara att de inte har byggt stackarna där jag trodde att de skulle göra det. Ett annat skäl till att lyssna på någon kunde vara att jag vill få reda på något om henne, något som kan vara bra att känna till, som jag kan använda mig av på ett eller annat sätt. Men inte heller här skulle en fråga om sant och falskt uppstå. Oavsett om det är varmt ute eller inte, säger det att hon säger detta till mig något om henne: att hon tycker att det är varmt ute, eller att hon vill få mig att tro att det är varmt ute. I båda fallen betraktar jag det hon säger som ett slags signaler som något visst sakförhållande orsakar. Men det betyder att jag inte kan lyssna; jag kan först lyssna när jag hör det hon säger som något annat än signaler, som något hon säger.

Det dåliga med de här filosofiska bilderna av lyssnande är inte i första hand att de är oförmögna att komma åt frågan om sant och falskt, utan att de helt enkelt är dåliga beskrivningar av lyssnande. I båda de här fallen har lyssnandet något indirekt över sig (vilket är ett skäl till att inte alls kalla det lyssnande). Det jag egentligen är intresserad av är något annat än det hon säger, och jag »lyssnar« på henne enbart i den mån det hjälper mig med detta andra. Det som gör de två bilderna ovan dåliga är bland annat att jag där inte betraktar den jag »lyssnar« på som väsentligen en som själv kan lyssna; vem hon är, är irrelevant. När jag däremot lyssnar på henne, betraktar jag henne som en som i grunden kan stå i samma lyssnande relation till mig som jag till henne. När jag lyssnar på någon, är lyssnandet heller inte ett medel; jag betraktar då inte det hon säger som ett uttryck för något annat (som det t.ex. ska förmedla). När det uppstår ett problem i vårt samtal kunde jag betrakta det så: jag märker att hon vill säga något som är väldigt känsligt, något som hon har svårt att säga, och jag vågar inte fråga vad det är hon egentligen menar utan försöker lista ut vad det är hon egentligen vill uttrycka med det hon säger. När det däremot inte finns sådana problem, när vi helt enkelt pratar med varandra, är det hon säger inte ett uttryck för något annat. Tvärtom kunde man säga att hon här är *i* det hon säger; att lyssna på det hon säger är alltså att lyssna på henne. Att lyssna på henne är därmed att ge sig i kast med det hon har på hjärtat, det hon talar om. Ett sätt att ge sig i kast med det hon talar om är i termer av sant och falskt, rätt och fel, när dessa begreppspar är relevanta.

Det här kunde man säga mycket mer om. I det här sammanhanget räcker det jag hittills sagt, för vad jag vill komma till just nu är bara en sak. Det jag sagt här – om språk och lyssnande – understryker det jag sade tidigare, om att distinktionen mellan att ha rätt och att tro att man har rätt redan från början är förbunden med ett moraliskt perspektiv. Man kunde formulera det så här: Det jag här kallat lyssnande är ett exempel på något som inte ryms i en beskrivning som enbart erkänner styrkan; meningsperspektivet är skilt från styrkeperspektivet.

Poängen här handlar inte om att argumentera för en viss moral.

Poängen är språkfilosofisk. Helt enkelt: det är i högsta grad oklart vad det skulle betyda att säga att språkets nivå (med distinktioner som dem mellan sant och falskt och mellan att ha rätt och att tro sig ha rätt) föregår moralen. Har man insett den här poängen, har man också insett att försöket att grunda moralen är förfelat, i den mån man tror sig kunna komma till en moral från en morallös position: problemet är helt enkelt att det är i högsta grad oklart vad det skulle vara att diskutera och resonera utgående från en sådan position.⁸

3. Fråga

Det ramverk för filosofisk, extern, kritisk diskussion av religiös tro Herrmann vill formulera är, som jag redan nämnt, baserat på ett skarpt åtskiljande mellan frågor om observation och existentiella frågor. Men det jag sagt hittills ryms inte i den här kategoriseringen. Jag ska därför kort förklara hur jag förstår hans resonemang, för att sedan mer utförligt gå in på frågan om vad de här kategorierna förutsätter.

Herrmann menar att vår kontakt med verkligheten i grunden är en upplevelse av motstånd: »Through our experiences of resistance, reality determines what we can reasonably assert about it.«⁹ Detta kan man motivera så här: Å ena sidan är vi fria att säga vad som helst om verkligheten. Å andra sidan är vi inte fria att säga vad som helst, eftersom om jag handlar utifrån vad jag sagt, är det möjligt att jag misslyckas; verklighetens motstånd visar att det jag sade var felaktigt. Detta motstånd är, enligt Herrmann, av två slag. Dels har vi sådant motstånd som visar sig i våra observationer. Detta motstånd är ett motstånd mot våra empiriska (i första hand vetenskapliga) uppfattningar. Dels har vi sådant motstånd som är

⁸ Uttryckt på ett väldigt traditionellt filosofiskt sätt: Det här är inte att argumentera för en viss moral i kontrast till en annan; eftersom de moraliska omständigheter jag här pekat ut är »transcendentala villkor« för språket, förutsätts de implicit även i sådant moraliskt argumenterande som vill ge uttryck för ett alternativ.

⁹ Herrmann 2004, s. 177. Se också ss. 31–32, 41, 53. Freud (1975, s. 99) formulerar samma syn på ett pregnant sätt: »Das Äußere, das Objekt, das Gehafte wären zu allem Anfang identisch.«

av existentiellt slag. Detta motstånd är ett motstånd mot våra existentiella (vilket inkluderar, men inte enbart utgörs av, religiösa) uppfattningar.¹⁰

Problemet här är att de poänger jag hittills har talat om inte ryms i den här uppdelningen. När jag i vanliga fall stöter på ett problem – en upplevelse av motstånd – och talar om det här med andra, lyssnar på dem och försöker få deras syn på saken, finns där ett moraliskt förhållande till dem som föregår motståndsupplevelsen. Är tanken däremot att detta förhållande till andra är något som uppstår just på basis av en upplevelse av motstånd, hur skulle det då gå till? Tänker jag enbart i termer av styrka, kommer ju varje motståndsupplevelse bara, på sin höjd, visa att det finns saker min styrka inte rår på och som det därför, ur detta styrkeperspektiv, är oklokt att utmana. För att se att det finns problem i detta styrkeperspektiv måste vi redan tänka i andra termer, men det betyder att dessa andra termer – det moraliska förhållande jag tidigare har nämnt – inte har sin grund i en upplevelse av motstånd.

Här kunde man säga, att de poänger (om mellanmänniska förhållanden) jag hittills gjort är oberoende av, och föregår i logisk mening, varje föreställning om motstånd (inklusive observationellt motstånd, och därmed vetenskapen).

¹⁰ Se t.ex. Herrmann 2004, ss. 61–2, 101, 103, 169, 178–80, 207, 210. Uttrycket »i första hand vetenskapliga« kan vara en underdrift. En av Herrmanns grundidéer är en om en »arbetsfördelning« mellan vetenskap och livsåskådning, där den första tar hand om den ena sortens erfarenhet och den andra den andra (se t.ex. s. 161). Visserligen nämner Herrmann då och då möjligheten av vardaglig observationell erfarenhet, men hans diskussion rör sig inte med sådana exempel. De vardagliga erfarenheterna ses dessutom som proto-vetenskapliga, inte av annan art än de i den vetenskapliga verksamheten (s. 178 (se också ss. 179, 210)): »In the case of the tested experiences of everyday life and above all of science, we have experimental procedures [...]« (Här kan det dock vara värt att påpeka att all vetenskap inte handlar om experiment och observation, inte historievetenskapen t.ex. (Att jag finner något i en källa betyder inte att jag på basen av observation kan slå fast att det var så; i historievetenskap är källorna aldrig data, som Collingwood påpekar (1994, ss. 237–8, 243–4).) Inte ens all naturvetenskap är experimentell. Därtill är det många vardagliga sanningsanspråk som det skulle vara helt oklart vad det skulle innebära att pröva med observation och experiment, om jag svarar »ja« på frågan »var du hemma igår vid tretiden«, t.ex. (Någon kunde kanske vara benägen att säga att det ändå är fråga om observation (dock inte på basen av experiment), i det här fallet introspektion: jag observerar mitt minne. Men det stämmer inte; jag observerar inte mitt minne och betraktar det jag finner som evidens, jag minns.))

Det som är viktigt här är emellertid mer än så, nämligen den mer allmänna iakttagelsen att det finns mycket som redan måste vara på plats för att det ska bli tal om något motstånd. En aspekt av det är den här. Det kunde vara frestande att beskriva vetenskapen som en strävan att göra en så exakt beskrivning av verkligheten som möjligt. I sådana fall skulle motståndet enbart bestå i att det kan visa sig att en beskrivning jag gjort inte stämmer. Men det är uppenbart att vetenskapen inte kan sägas utgöras av en strävan att göra en så exakt beskrivning av verkligheten som möjligt. I så fall skulle vetenskapens mål vara uppnått om vi lyckades skapa en exakt kopia av verkligheten, som in i minsta detalj återskapar den. Bortsett från att det är helt oklart vad en sådan kopia skulle vara för någonting – var skulle den vara belägen? – är det uppenbart att inga frågor skulle bli lösta om vi hade en sådan kopia: vår kopia skulle vara precis lika gåtfull som den verklighet vi redan hade.

Istället är det bättre att se vetenskapen som en verksamhet som går ut på att försöka besvara en viss typ av frågor. Det här är utgångspunkten för experimentell vetenskap.¹¹ Forskaren tar initiativ och ställer frågor; bara mot bakgrund av dessa frågor blir de experiment som sedan genomförs begripliga. Den vetenskapliga verksamheten består inte i ett allmänt insamlande av fakta, dels eftersom mot bakgrund av de frågor man ställt blir *vissa* fakta relevanta, sådana fakta som kan användas i arbetet med att besvara dessa frågor, dels eftersom avsaknaden av fakta att samla in inte är något som hindrar det vetenskapliga arbetet, eftersom fakta då istället skapas experimentellt. Det är alltså frågorna som är det centrala. Det här betyder förstås inte att vilka frågorna är, är en gång för alla givet. Frågor ställs mot bakgrund av vilka frågor som redan blivit besvarade, dels i allmänhet, dels som en del i det vetenskapliga arbetet med att besvara en större fråga där besvarandet av en mindre fråga kan leda en vidare till nya mindre frågor. Därmed kommer den vetenskapliga verksamhetens inriktning att förändra sig allteftersom; det finns en betydelse i att den tagit just

¹¹ Jfr. Kant 1968a, ss. 23–4 (B xii–xiv).

den historiska väg den har tagit. Det finns med andra ord inte en uppsättning frågor, som sedan betas av efter hand. Inte heller betyder det att frågornas innebörd ligger fast; svaret på en fråga kan vara att frågan var felställd, inte bör ställas på det sättet eller kanske inte alls.

Att den vetenskapliga verksamheten, och därmed det motstånd som ett felaktigt svar på en vetenskaplig fråga kan medföra, redan förutsätter att en fråga har ställts, betyder att vetenskapen (och experimentell prövning i allmänhet) har sin plats inom ramen för ett liv där vi ställer frågor. Den vetenskapliga verksamheten är helt enkelt en del av en större helhet som är detta liv,¹² vilket betyder att den inte kan föreställas oberoende av detta utan att förlora sin begriplighet. Återigen är poängen att det finns mycket som redan måste vara på plats för att det ska bli tal om någon vetenskap och något motstånd.

4. Erfarenhetens oändlighet

Att något sådant som motstånd är möjligt – att det är möjligt att något jag erfar inte stämmer överens med mina förväntningar – visar också på något viktigt hos denna erfarenhet. En central tankeriktning i filosofins historia har försökt renodla det som visar sig i erfarenheten; håller vi oss strikt till det som visar sig i erfarenheten och avstår från att tolka den, kommer vi att undgå alla misstag, är tanken. Så bör jag inte anta att andra medvetanden

¹² Man kan dock diskutera hur stor del. Det är vanligt, inte minst i religionsfilosofiska sammanhang, att säga att vetenskapen spelar en oerhörd roll för »den moderna människans världsbild«, men jag betvivlar detta. Påstår man att folk förr trodde att Tor var upphov till åskan men att vi nu har en vetenskaplig beskrivning, glömmer man (helt bortsett från att det är väldigt diskutabelt om den tidigare mytologiska beskrivningen av åskan ska ses som ett alternativ och en konkurrent till en vetenskaplig beskrivning) att det är ytterst få av oss som kan ge en vetenskaplig beskrivning av åskan. De flesta skulle inte kunna säga mer än att »det har något med elektricitet att göra«, och det är inte en vetenskaplig beskrivning. Samma sak gäller teknikens roll i våra liv. I många fall, men långt ifrån alla, förutsätter tekniska föremål vetenskapen för sin existens, men det betyder inte att den som i sin vardag brukar ett tekniskt föremål tänker vetenskapligt. Finns det en punkt där vetenskapens roll i »den moderna människans världsbild« visar sig särskilt tydligt, är det framför allt att vi inte längre ger vår vidskepelse en religiös klädedräkt, utan en (pseudo-)vetenskaplig; tänk på hur begrepp från psykologi, kognitionsvetenskap och evolutionsbiologi används populärt.

(utöver mitt eget) finns, för det jag erfar är aldrig mer än andra människors kroppsrörelser. Inte heller bör jag anta yttervärldens existens, för det som visar sig i erfarenheten är just bara erfarenheten själv, inte att den står i samband med något som erfarenheten är erfarenhet av. Slutpunkten i denna rörelse är vad man kunde kalla »solipsism of the present moment«,¹³ där erfarenheten alltid bara är *här* och *nu* och *min*: det finns ingen grund i erfarenheten för att gå utöver detta. Men tänker man så här, kan det aldrig bli fråga om något motstånd. Att jag går in i en vägg och känner smärta, är här ingen motståndsupplevelse, för vad jag erfar är bara en plötsligt uppdykande smärta. Att den här erfarenheten har en relation till något jag erfor eller inte erfor för ett ögonblick sedan (»jag gick in i väggen för att jag inte såg den«), är något yttre i förhållande till erfarenheten själv, en tolkning. Ska jag strikt hålla mig till erfarenheten, ska jag isolera varje enskild erfarenhet från varje annan enskild erfarenhet, för relationen mellan två erfarenheter är något som, per definition, inte kan visa sig i en enskild erfarenhet.

Det är uppenbart en väldigt konstig bild jag målar upp här, men vad är det som är konstigt? Vad är det man kan inse genom att fundera över vad exakt det är som är konstigt i den här bilden? En sak är att för att det ska kunna bli tal om motstånd, måste det finnas något som detta motstånd är ett motstånd mot, vilket innebär att relationen mellan motståndsupplevelsen och det som motståndet är ett motstånd mot inte kan ha sitt ursprung i en upplevelse av motstånd. Man kunde säga att ett meningssperspektiv förutsätts här, ett perspektiv som är av annan art. En annan sak man kan inse är att eftersom den förståelse av erfarenhet som den här konstiga bilden förutsätter är en konstig förståelse, kan man istället utgå från det att motståndsupplevelser är möjliga och försöka förstå vad detta innebär för vad erfarenhet är. Den bild av erfarenhet som skeptikern ovan utgår från, är att en enskild erfarenhet väsentligen inte innehåller några kopplingar till annat, utan att dessa kopplingar är externa tillägg, ett resultat av en tolkning; genom att ta

¹³ Santayana 1923, s. 14.

bort dessa externa tillägg får man erfarenheten i dess renhet. Här kunde man då istället säga motsatsen: dessa kopplingar är inte externa tillägg. När vi abstraherar en viss erfarenhet ur dess sammanhang, är det just en fråga om abstraktion: för något visst syfte bortser vi från något som väsentligen hör dit.

Men vad betyder det att det väsentligen hör dit? Låt mig ge ett exempel. Säger jag till någon, »kan du räcka mig pennan som ligger i lådan«, så finns det en mängd hänvisningar till omständigheter som inte kan uttömmas här och nu. »Lådan«: Den bestämda formen visar att jag talar om något som för oss båda redan är bekant. Pennan ligger dessutom *i* lådan, så just nu ser jag inte pennan; det här sättet att tala om pennor har sin mening i att pennor är sådant som kan ligga dolt, inuti lådor. »Du«: Jag tilltalar den här personen och ber henne räcka mig pennan. Vi kan känna varandra sedan länge, och det är mot bakgrund av det som min fråga, och att hon sedan öppnar lådan och ger mig pennan, har den betydelse den har. Det här är inte jämförbart med att jag ber en främling, som jag aldrig förut träffat och kanske aldrig kommer att se igen, att räcka mig pennan. Men också när jag ber den här främlingen om hjälp, har det sin mening i ett liv tillsammans, där det finns sådant som »pennor« (som har del i aktiviteter sådana som »skriva« och »rita«), där man kan »räcka« något åt någon, där man kan tilltala varandra och göra saker som någon ber en om.

En metafor kunde vara den här: Man kan skära loss en del av en bild ur en större bild och, för vissa syften, betrakta den isolerat. Delen själv, så betraktad, säger inte att den är en del av något större. Men den är ändå just en del av en större bild och om man vill förstå vad delen föreställer, bör man låta den vara en del av den bild den är en del av. Här slutar dock metaforen att fungera, för en bild har sina kanter, men den större helhet vari en enskild erfarenhet är en del har inte sådana kanter. Att jag bara sagt några få saker som kan sägas om exemplet – »kan du räcka mig pennan som ligger i lådan« – är alltså följdriktigt. Poängen är nämligen att exemplet inte kan uttömmas. Det är inte möjligt att nämna alla de möjliga kopplingar som kan göras, inte ens i ett så enkelt fall som detta. Man kunde säga att skeptikern vill betrakta erfarenheten som ändlig, inte vill

acceptera den oändlighet som finns med också i en enskild erfarenhet. Erfarenheten är alltid mer än sig själv, pekar utöver sig själv. Och det är mot bakgrund av denna oändlighet som något sådant som en upplevelse av motstånd är möjlig.¹⁴

Att den enskilda erfarenheten pekar utöver sig själv understryker en poäng jag gjorde tidigare, om att vetenskap inte bör förstås som en strävan efter att göra en så exakt beskrivning av verkligheten som möjligt utan som en verksamhet som går ut på att besvara en viss typ av frågor. Att den enskilda erfarenheten pekar utöver sig själv betyder nämligen att den kommer att få nya innebörder beroende på vilka nya sammanhang – vilka nya frågor – den ses i ljuset av. Och, som sagt, vilka dessa sammanhang är kan inte uttömmas. Den som däremot sitter fast i beskrivningsbilden tänker sig att varje beskrivning är en reduktion: den fullständiga beskrivningen är den som ger verkligheten i dess fullhet, den som återskapar den. Men att tala om något, t.ex. genom att ställa frågor om det och besvara dem, är inte att göra det fattigare än det är (eller, på sin höjd, att lyckas beskriva det på ett sådant sätt att ingenting tappas bort), utan att öppna det åt nya håll, att göra det till något mer än det redan var. Det här betyder, bland annat, att den som kan mer också kommer att erfara mer än den som kan mindre, också när de står inför samma sak. Det här leder mig över till nästa tema.

5. *Lära att se*

Utifrån det jag just har sagt kan man få intrycket att den här oändligheten främst skulle vara av rumsligt och tidsligt slag. Den som kan mer skulle då erfara mer i den bemärkelse som den som har sett en större del av målningen ser mer än den som sett en mindre,

¹⁴ I en fenomenologisk tradition har man betonat något som ytligt liknar det här, men som i själva verket skiljer sig väsentligt. Se Husserl 1921, ss. 56–8; Husserl 2000, s. 95; Husserl 1950, ss. 91–4; Merleau-Ponty 1945, ss. 82–3, 250, 381. Medan poängen där är att ett enskilt ting alltid kan ses igen, inte kan uttömmas av ett ändligt antal erfarenheter, är poängen här att erfarenheten inte är enskild, att den är vad den är genom sina obegränsbara relationer till det som ligger utanför den. Se dock Husserl 2000, s. 90; Merleau-Ponty 1945, s. 54.

också när de tittar på samma figur i den: den förra skulle kanske bättre förstå figurens kroppsställning, för att hon kan se hur den här figurens kroppsställning förhåller sig till vad andra figurer på målningen gör, figurer som den senare inte sett. Det här är en aspekt, och inte oviktig, men det jag nu går över till är en annan, och filosofiskt mer betydelsefull. Poängen är här att nya sätt att handla just är nya; de nya begrepp som nya sätt att handla innefattar kan inte reduceras till redan givna begrepp. Med nya sätt att handla blir alltså nya sätt att beskriva saker på möjliga, och dessa nya beskrivningar är inte en fråga om mer ekonomiska sätt att uttrycka saker på som jag redan kunde uttrycka. Det finns helt enkelt något sådant som *lärande*. Genom att lära sig något blir *nya* fakta möjliga för en, man *lärt sig* att *se* nya saker. Därmed kan lärande inte reduceras till en ren utvidgning av fakta man redan kände till, som när man, efter att ha räknat hur många sittplatser det finns i en sal, räknar hur många det finns i en annan. För den som kan mer, blir alltså mer erfarenhet möjlig. Ett exempel kan visa vad jag menar.¹⁵

Jakob Meløe har i flera texter diskuterat den här frågan, om hur man kan lära sig att se.¹⁶ Jag ska här använda mig av ett av hans exempel: att se en bra naturhamn. Poängen här är att den skicklighet som den fiskare besitter som lägger märke till en bra naturhamn som någon annan inte lägger märke till och som ser att något som någon annan kunde tro var en bra naturhamn inte är det, inte kan sägas bestå av två delar, som om det dels var fråga om att se vissa fakta, dels om att dra rätt slutsatser ur dem. Det är klart att det är troligt att fiskaren ser saker som en mindre erfaren person skulle missat, men det behöver inte vara så: en målare kan göra en helt bra målning av platsen, utan att för den skull se de saker som fiskaren ser. Att säga att det är en fråga om en slutledning är då mer frestande, tänker jag mig. Men det rör sig heller inte nödvändigtvis om det. Dels har vi redan sett det här – idén att det nödvändigtvis

¹⁵ För en utförligare diskussion om seende i allmänhet, se Strandberg 2009, kap. 3 och Strandberg 2010b.

¹⁶ I det följande utgår jag fr.a. från Meløe 1988a. Se också Meløe 1988b, 1992 och 1995.

rör sig om slutledning är bara en ny variant av idén att en enskild erfarenhet ska betraktas i sin enskildhet – dels får vi då en dålig bild av vad det innebär att lära sig det fiskaren kan. Att lära sig det han kan är inte att lära sig vissa regler eller definitioner som man sedan ska tillämpa på givna fakta. Istället handlar det helt enkelt om att ta en aktiv del i det här slags livet och lära sig av vad man är med om; en bättre *praktisk* förståelse av att fiska och att föra en fiskebåt innebär ett förbättrad förmåga att se bra naturhamnar.¹⁷

Filosofiskt har den här iakttagelsen väldigt stora konsekvenser. En vanlig filosofisk bild av vad rationell diskussion innebär, är att vi prövar det vi vill pröva mot redan på förhand tillgängliga principer. Men exemplet med fiskaren visar att det här inte fungerar. Vill jag lära mig vad han kan, räcker det inte att tillämpa principer jag redan känner till på en uppsättning fakta (som jag givetvis måste lära mig), utan jag måste också lära mig att se och tänka på rätt sätt. Det är alltså möjligt att jag måste *lära mig* hur bedömningen ska gå till, och detta är varken en fråga om logisk slutledning (som om jag bara gör proceduren mer tankeekonomisk) eller om att påtvingas en uppfattning (då är det inte fråga om lärande).

Ett filosofiskt exempel på detta är Kuhns beskrivning av vetenskaplig utveckling.¹⁸ I den vetenskapliga utvecklingen är det inte så att kriterierna för vad som skiljer en godtagbar vetenskaplig teori från en bristfällig har legat fast, och att utvecklingen helt enkelt har bestått i att alternativa teorier har prövats mot dessa kriterier och en efter en rensats ut. Nej, enligt Kuhn förändras också dessa kriterier. Det är detta som sker i paradigmskiften, t.ex. från ett newtonskt till ett einsteinskt paradigm. Det här betyder att det inte är möjligt att enkelt visa att en tidigare vetenskaplig teori är bristfällig på ett sätt som anhängare av den teorin själva skulle ac-

¹⁷ Herrmann talar ibland om »teori-laddad« observation (2004, ss. 63–4, 207), och kanske skulle han betrakta också det här exemplet på det sättet. En sådan term skulle dock vara väldigt vilseledande i det här sammanhanget. Fiskaren kan inte sägas besitta en »teori« om naturhamnar, fr.a. eftersom det utan fiskare inte skulle finnas några naturhamnar. Och inte heller rör det sig om »observation«, som också är en term som mer hör hemma i det teoretiska perspektivet: fiskaren är helt enkelt hemma i den här miljön och den här hemtamheten gör det möjligt för honom att se något sådant som en bra naturhamn.

¹⁸ Se Kuhn 1970.

ceptera: anledningen till att vi ser att den är bristfällig är ju att vi tillämpar nya kriterier. Den som filosofiskt mest konsekvent har tillämpat det här sättet att tänka är Hegel.¹⁹ Det jag, enligt Hegel, kan göra är att helt enkelt ge mig i kast med frågorna, de må vara filosofiska, vetenskapliga, politiska, religiösa, konstnärliga (Hegel har stora ambitioner som man dock inte måste acceptera för att se poängen). När jag gör det kommer jag att stöta på problem, vilket ibland får till följd att bara små förändringar av mina uppfattningar sker, ibland att större förändringar sker och kriterierna för bedömning förändras. (Det här hänger samman med att det som provas enligt Hegel bara sällan är enskilda påståenden, utan snarare hela tänkesätt vari kriterierna är en del.) På ett senare stadium av min tankemässiga utveckling kan jag se tillbaka på mitt tidigare tänkande och inse vad det var som var fel där. Men detta kan jag inte förklara för en person som nu befinner sig på detta tidigare stadium. I det lilla är det ofta inte svårt att förklara varför ett visst steg ska tas, men i det större perspektivet är det enda som rättfärdigar den väg utvecklingen har tagit helt enkelt faktumet att den ägt rum. För Hegel är det viktigt att påpeka att utvecklingen är en rationell process, men det är också viktigt för honom att detta inte ska förstås på det dogmatiska sätt på vilket han menar att det förståtts av tidigare filosofer, när de redogjort för utvecklingens rationalitet genom att hänvisa till något som inte utvecklas, nämligen de kriterier som tryggar denna rationalitet. Så blir utvecklingen – t.ex. filosofihistorien – en process av *lärande*.

Låt mig ge några exempel på vilka konsekvenser det här tänkesättet har (som alltså kan hämtas från Meløe, Kuhn och Hegel). Kunskapsteoretiskt innebär det en kritik av såväl rationalism som empirism. Ingen av dem uppmärksammar lärandet som en rationell process; inte rationalismen, eftersom lärande för den i grunden är obehövt, inte empirismen, eftersom lärande för den aldrig kan vara annat än att sinnesintryck tvingar sig på mig. Matematikfilosofiskt betyder det att man måste ta hänsyn till det som

¹⁹ För en sammanfattande beskrivning av de flesta av de poänger som jag framhåller här, se inledningen till *Phänomenologie des Geistes* (1986, ss. 68–81).

borde vara en självklarhet: att matematik är något man *lär sig*.²⁰ Mot bakgrund av detta blir en vanlig filosofisk bild av matematiken – att det enbart handlar om att dra korrekta slutsatser ur självklara utgångspunkter – en dålig bild. Att dra slutsatser, samt förmågan att känna igen vad som matematiskt kan räknas som självklart, är något man måste lära sig, är till dels praktiska förmågor. Moralfilosofiskt innebär det att jag inte kan utesluta att mitt sätt att tänka kring moraliska frågor är behäftat med moraliska brister, så att det inte räcker att dra korrekta slutsatser ur principer jag redan erkänner intellektuellt: vad som kan behövas är vad man kunde kalla en moralisk lärandeprocess, ett moraliskt besinnande. Och samma sak kan sägas gälla religionsfilosofiskt.

Här kunde det vara frestande att hävda att det ju ändå finns ett slags kriterium som är oberoende av sådana lärandeprocesser, nämligen ett pragmatiskt kriterium, ett där konsekvenserna bedöms. Så kunde man hävda att även om det är sant att det kan krävas en lärandeprocess för att kunna se vad som är en bra naturhamn, är det likväl möjligt för mig som oerfaren att i efterhand bedöma resultaten: den bästa fiskaren är den som får mest fisk, inte lider skeppsbrott, etc.

Även om det är en viktig poäng att de begrepp och de lärandeprocesser jag talat om varit intimt knutna till handlande, ska man dock inte förstå detta handlande (och dessa begrepp) på ett instrumentalistiskt sätt. Hur vi tänker och talar om mål och syften är självt *del* av vårt handlingsliv. Det är helt enkelt svårt att se hur alla verksamheter i det mänskliga livet ska kunna återföras på sådana enkla och yttre mål (mat och överlevnad). Det blir ofta inte mer än teoretiska konstruktioner, i praktiken svårbedömda. Vad exakt är t.ex. datorns funktion, till vilka yttre mål bidrar den? Bättre än att försöka knyta den direkt till vissa yttre mål, tror jag det är att se hur en viss teknisk uppfinning försöker lösa problem och underlätta svårigheter som är interna till en viss redan existerande praktik, och att denna lösning sedan eventuellt kommer att ge upphov till nya möjligheter. Konsekvenserna är också ofta just

²⁰ Pace Kant 1968b, s. 271.

dem som är allra svårast att bedöma: att en vetenskaplig upptäckt är just en vetenskaplig upptäckt är ofta betydligt lättare att avgöra, även om det kan krävas en lång och komplicerad lärandeprocess, än att försöka bedöma vilka konsekvenser denna upptäckt har, konsekvenser som kan vara oerhört avlägsna i tiden och dessutom överraskande. För övrigt är det ofta inte möjligt att förklara nyttan med att lära sig något för någon som inte kan det. Vad skulle det exempelvis vara att förklara nyttan med att kunna räkna för någon som inte kunde det (eller än svårare: att tänka)?²¹ Kunnandet måste heller inte vara knutet till några mål alls. Det är förstås möjligt att använda sig av det kunnande som någon som känner igen djurspår, som från lämningar i naturen kan se vad ett visst djur har gjort och kommer att göra, för att bli en framgångsrik jägare, men det är också möjligt att uppskatta det här helt för sin egen skull. Då kunde man säga att det är först när man kan det här som man riktigt förstår varför det är kul att kunna det. Det är också ofta så att när det gäller mer omfattande tankesätt i det mänskliga livet är det inte möjligt att skilja dess poäng från tänkesättet självt, eftersom de är så tätt sammanvävda. Man kunde exempelvis hävda att skälet till att vi gör historiska undersökningar är att det förgångna är något som är betydelsefullt för oss, men lika gärna kunde man säga att det sätt på vilket det förgångna är betydelsefullt för oss helt enkelt är att vi gör historiska undersökningar.²² I moralfilosofiska sammanhang, till sist, är det därtill klart att det inte nödvändigtvis räcker att hänvisa till ett visst yttre mål, eftersom det är en moralisk fråga huruvida just detta yttre mål har någon moralisk tyngd. Och det samma kan sägas gälla i religionsfilosofiska sammanhang.

6. *Se Gud*

Vad jag hittills har försökt visa är att det finns mycket som måste vara på plats för att det ska kunna bli tal om motståndsupplevelser: begrepp som sant och falskt hör hemma i ett språkligt, mel-

²¹ Se Wittgenstein 1984b, s. 389 resp. Wittgenstein 1984a, s. 109.

²² Jfr. Collingwood 1994, ss. 226, 247.

lanmänskligt sammanhang som inte kan reduceras till en fråga om styrka; meningsperspektivet, som inte kan frikopplas från ett moraliskt perspektiv, föregår logiskt föreställningar om motstånd; vetenskaplig observation och det motstånd mot nuvarande vetenskapliga uppfattningar som kan dyka upp i observationen förutsätter vetenskapliga frågor och det liv i vilka dessa är en del; erfarenhetens innehåll, dess samband med det som inte kan uttömmas i en enskild erfarenhet, är en förutsättning för att motståndsupplevelser ska vara möjliga; seende är inte en enkel kategori utan förutsätter ofta en lång lärandeprocess, mot bakgrund av vilken det blir möjligt att ha motståndsupplevelser det inte var möjligt att ha tidigare. Jag ska nu, i de två avslutande avsnitten, lämna den här mer allmänfilosofiska diskussionen om vetenskap, erfarenhet och språk, och säga något kort om några av dess specifikt religionsfilosofiska konsekvenser.

Utifrån min diskussion i föregående avsnitt uppstår lätt frågan: kan man se Gud? Det är inte otänkbart att en troende säger det och talar om sitt eget möte med Gud. Men hur kommer det sig då att hon tidigare, innan hon kom till tro, inte såg Gud? Vad kunde den troende säga om det? Hon kunde helt enkelt säga att det att hon, som en gång var blind, nu kan se, är en fråga om nåd. Här bortfaller allt behov av förklaring, för glädjen över detta faktum. Och det finns heller inget allmänt krav på att hon ska kunna ge en förklaring. Att hon tidigare inte såg Gud måste inte förändra hennes egen visshet om att nu göra det. Men ville hon säga något om saken, vad kunde hon då säga?

Den troende jag tänker mig skulle inte säga att skillnaden är att hon och Gud tidigare inte hade varit i närheten av samma plats samtidigt men nu har det. Skillnaden mellan henne nu och tidigare är alltså inte som den mellan en person som tidigare inte sett ett ovanligt djur men nu har det. Den här troende kunde tala om Guds allestädesnärvaro; svårigheten att se Gud är inte av empirisk art, och skillnaden mellan att se och att inte se Gud kan inte överbryggas med observation och experimentella metoder. Inte heller är skillnaden att hon tidigare inte förstätt ordet »Gud«, som om hon i själva verket hela tiden sett samma sak men använt olika ord;

skillnaden är inte som när en person säger »pyramid« och en annan säger »tetraeder«.

Istället förklarar den troende jag här tänker mig skillnaden på följande två sätt (och det finns förstås fler möjligheter också). För det första kunde hon säga att hon tidigare inte *ville* se Gud. Det här kunde jämföras med den som inte vill se ett visst beslut som ett utslag av rasistisk diskriminering, antingen för att det är han själv som i så fall skulle vara rasisten, eller för att han i så fall skulle känna sig tvungen att ingripa vilket han inte vågar och orkar; i båda dessa fall är det både inför sig själv och andra han förnekar att det är fråga om rasism.²³ En mer utvecklad form av samma sak är den giriga person som ser andra människors generositet som ett utslag av dold girighet; här är det inte i det enskilda fallet han inte vill se vad det i själva verket rör sig om, utan eftersom han har stängt en viss möjlighet i sitt eget liv, ser han den som stängd för alla generellt.²⁴ Den troende jag tänker mig kunde säga att

23 Herrmann har ett likartat exempel (2004, ss. 189–97), utan att dock dra de konsekvenser jag gör här, nämligen att vad som kan ses och inte är en komplicerad sak.

24 Kierkegaard (1962b, s. 11) skriver: »Dersom det var saaledes som indbildsk Kløgt mener, stolt af ikke at bedrages, at man Intet skulde troe, som man ikke kan see med sit sandselige Øie: da burde man først og fremmest lade være at troe paa Kjerlighed. Og hvis man gjorde det og gjorde det af Frygt for ikke at blive bedragen, var man saa ikke bedragen? Man kan jo bedrages paa mange Maader; man kan bedrages ved at troe det Usande, men man bedrages dog vel ogsaa ved ikke at troe det Sande; man kan bedrages ved Skindet, men man bedrages dog vel ogsaa ved det kløgtige Skin, ved den smigrende Indbildskhed, det veed sig ganske sikkert mod at være bedragen. Og hvilket Bedrag er vel det farligste?«

Det här är viktigt att lägga märke till också av ett annat skäl. Herrmann menar att existentiell adekvans, som är det som religioner och livsåskådningar ska bedömas utifrån, handlar om dessas förmåga att hantera vad han kallar »livets ofrånkomligheter«, t.ex. kärlek och död (se t.ex. 2004, ss. 23, 169, 172). Sådana bedömningar är visserligen komplicerade, men dessa livets ofrånkomligheter ger oss en bas att utgå från när vi gör dem (2004, ss. 199–200): »These inevitabilities are the common lot of human beings. The expressions for the existential experiences of life's inevitabilities may change, but the fact itself that we have indeed existential experiences of life's inevitabilities, constitutes a common basis of shared experience.« Men finns det fenomen Kierkegaard beskriver, finns det vissa svårigheter här. Det är just för att kärlek och död drabbar oss djupt som man här inte kan tala om en gemensam bas: eftersom vi har existentiella problem med sådant som kärlek och död, därför t.o.m. kan vilja förneka dem, är det också följdriktigt att det ofrånkomliga driver våra sätt att bemöta dem *isär*, istället för att föra dem *samman*. Det här betyder att de existentiella frågorna inte bara handlar om hur man ska hantera saker som givits observationellt (eller givits på annat sätt oberoende av de existentiella frågorna), utan också om vad som överhuvudtaget *är* en existentiell fråga. Men den troende kunde då säga samma sak om Gud: »Att tala om Gud är inte ett sätt att hantera andra frågor, utan finns med i det

oförmågan att se Gud är, precis som i de här fallen, ett utslag av synd.²⁵ För det andra kunde hon säga att hon tidigare inte såg Gud eftersom hon då ännu inte tagit aktiv del i det troende livet och lärt sig av det hon kunde vara med om där; att se Gud är något man måste *lära sig*, är framför allt en *praktisk* förmåga. Och även här kunde hon tala om en bristande vilja: anledningen till att hon tidigare inte såg Gud berodde på bristen av praktisk förtrogenhet med tron, vilket i sin tur berodde på att hon inte ville bli förtrogen med den – en bristande vilja som inte måste vara en aktiv motvilja, om hon t.ex. var så upptagen med annat att hon inte gav den tid eller inte trodde att det skulle löna sig att ge den tid – antingen på så sätt att hon inte skaffade sig någon förtrogenhet alls med tron eller på så sätt att denna förtrogenhet förblev rent passiv och därmed pedagogiskt obrukbar.²⁶

mänskliga livet redan från början. Precis som det finns cyniker som förnekar att det finns sådant som kärlek, och människor som visserligen intellektuellt medger sin egen dödlighet men lever som om de var odödliga, finns det människor som säger att Gud inte finns. Det här är inte observationella tillkortakommanden, utan existentiella. « Frågan här gäller inte om den troende som säger så har rätt eller inte, utan bara att man filosofiskt inte ska utesluta den här möjligheten *a priori*.

25 Jfr. Angelus Silesius 1984, ss. 198–9:

GOtt ist allem gleich nahe.

Gott ist dem Belzebub nah wie dem Seraphim:

Es kehrt nur Belzebub den Rücken gegen jhm.

[...]

Jm Reinen erscheint GOtt.

Mensch dankstu GOtt zuschaun / dort oder hier auf Erden:

So muß dein Hertz zu vor ein reiner Spiegel werden.

Liknande synsätter finns det gott om exempel på. Den *theoria* som för Aristoteles är människans *telos* är sist och slutligen teologisk, och dygderna syftar därmed ytterst dit (dygder som dessutom måste läras genom övning). Se Eth.Nic. 1176a–80a, Met. 1026a. Aristoteles har dock inget begrepp om synd, ett begrepp som får en poängtering i den medeltida föreställningen om kontemplation. Se t.ex. Augustinus, *De civitate Dei*, XXII,29; Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, förordet, I:6–8, VII:2–6; Thomas av Aquino, *Summa Theologica*, II:I:3:8, II:I:4:4, II:II:180:2, II:II:180:4, III:92:1. Det här är mer eller mindre intellektualistiskt förstått, men givetvis är det möjligt att istället förstå frågan som enbart moralisk. Att göra det måste inte vara att klandra sig själv; om jag blivit grymt sviken kan jag förneka möjligheten av kärlek över huvud taget, och senare, när jag inser det, inse att jag lurat mig själv, utan att den insikten måste vara ett uttryck för moralism. (Här finns det förstås lärande-aspekter, vad gäller begrepp som t.ex. synd och nåd.)

26 Även om han inte särskilt betonar lärandenaspekten, är det en sådan förklaring Schleiermacher ger i sitt tredje tal i Schleiermacher 2001. Se t.ex. ss. 120–21: »Wer hindert das

7. Externt och internt

Här har jag dock helt utgått från den troendes eget perspektiv, att hon säger sig se Gud och hennes eget sätt att förklara varför hon inte tidigare gjorde det. Men någon kunde säga att det just är detta som är problemet: vi behöver en *extern*, kritisk diskussion av religiös tro. Här finns då åtminstone tre frågor: Är en sådan diskussion önskvärd? Om man svarat ja på den frågan, är det dock inte omöjligt att detta bara är en dröm, något som inte är möjligt, så: är en sådan diskussion möjlig?²⁷ Och hur ska man förstå distinktionen mellan det interna och det externa?

Här ska jag bara ta upp den sista frågan (men hur man besvarar den har konsekvenser för de två första). Är det alltså vettigt att ställa det externa i kontrast till det interna? Även om jag har varit kritisk mot vissa sätt att använda begreppet motstånd, finns det något viktigt i det. Ett motstånd är alltid något *någon* känner. För att det ska bli möjligt att få till en extern diskussion, när den inte redan existerar, måste alltså alla deltagare *själva* se behovet av en sådan diskussion, t.ex. utifrån olika problem – motstånd – var och en av dem själva har stött på. Därmed är det vilseledande att beskriva den här diskussionen som extern i *kontrast* till intern, även om den skulle få en annan form än den har när var och en diskuterar med personer som står dem nära.²⁸

Gedeihen der Religion? [...] die Verständigen und praktischen Menschen [...] Absicht und Zweck muß in Allem sein, sie müssen immer etwas verrichten, und wenn der Geist nicht mehr dienen kann, mögen sie den Leib üben; Arbeit und Spiel, nur keine ruhige, hingeebene Beschauung.« Se också s. 158. (Att Schleiermacher kallar detta seende »lugnt« och kontrasterar det mot aktivitet, kan tyckas strida mot min betoning av seendet som praktik, som något som måste läras. Det vore dock ett missförstånd. Filosofiskt finns det inget att invända mot att kalla ett seende lugnt. Det filosofiska problemet uppstår om man tänker sig att detta seende på ett absolut sätt står utanför alla praktiska sammanhang, att det t.ex. inte skulle krävas ett religiöst *liv* (vad den troende skulle kalla ett *liv tillsammans med Gud*) för att det skulle vara möjligt.)

27 I Strandberg 2006 menade jag att det inte finns någon allmän möjlighet av diskussion (vilket filosofer ofta förutsätter att det gör), samt att även om en sådan diskussion inte är möjlig (d.v.s. även om det inte är möjligt för mig att visa andra att jag har rätt), kan jag ha rätt och rätt att hävda att jag har rätt, utan att det leder till relativism.

28 Här kunde man igen göra en jämförelse med Hegel. En icke-dogmatisk filosofisk metod ligger för honom i att aldrig föra in externa kriterier. Att säga att någon *måste* tänka eller handla på ett visst sätt är poänglöst. Istället måste var och en själv känna ett behov av att överge sin tidigare position, vilket förstås kan vara föranlett av att andra gör en uppmärksam på problem, men i sista hand är det ändå man själv

Det här betyder också att det alltid finns gränser för en sådan diskussions önskvärdhet; när man filosofiskt hävdar att en sådan diskussion är önskvärd måste man vara noga med vilka anspråk man kommer med när man hävdar en sådan sak. Ett sätt att motivera dess önskvärdhet kunde vara politiskt: vi lever, trots väldigt olika sätt att tänka religiöst och existentiellt, i ett gemensamt samhälle, och vi måste därför komma överens på ett eller annat sätt. Men är bakgrunden av denna art, är det klart att det måste finnas gränser för min vilja att fortsätta den diskussionen. Är jag beredd att kompromissa med allt, kan vi ju lika gärna göra precis som min motpart tycker, så några diskussioner behövs då inte. Försöker vi däremot nå en gemensam överenskommelse finns det saker jag inte är beredd att kompromissa med, punkter där underhandlingarna för min del är avslutade. Det här betyder att det inte alls finns någon allmän konflikt mellan religion och demokrati; starka övertygelser och kompromisslöshet är vad som gör politisk diskussion möjlig, inte det som avslutar den. (Ett annat sätt att uttrycka den här poängen på är att politiska frågor alltid är sekundära till moraliska, kollektiva till mellanmänniskligt-personliga.) Den punkt där underhandlingarna för min del är avslutade är inte nödvändigtvis en punkt där våld istället tar vid; det som pacifisten inte är beredd att kompromissa med är sitt avståndstagande från våld.

En troende kunde beskriva denna gräns för kompromissande som Guds vilja. Men är inte detta just det vi måste undvika? Uttrycker inte en sådan term bara en farlig stelhet i tänkandet? Och, om kännedomen om denna Guds vilja sägs ha sin grund i uppenbarelse, hamnar vi då inte i fullständigt godtycke? Tvärtom, kunde man säga: finns det något som är farligt i allmänhet, är det en *allmän* betoning av det externa perspektivet. *Om* vi verkligen vill tänka anti-auktoritärt, kan vi aldrig tvinga på någon ett främmande perspektiv. Uppmaningen att tänka själv och inte förlita sig

som måste se dessa problem just som problem. Därmed blir det enda mål som det är möjligt att formulera för utvecklingen en situation av avsaknad av alla spänningar. Det här är dock inte ett ahistoriskt eller externt mål, eftersom det bara anger vad det är som driver utvecklingen framåt, nämligen upplevda spänningar. Se Hegel 1986, ss. 31–6, 68–81.

på auktoriteter måste också ha sin kritiska udd riktad mot det egna projektet: vill jag att andra ska ansluta sig till det, vill jag inte att de gör det för att jag presenterar ett extern perspektiv och hävdar att de måste tänka så, utan för att de själva har tänkt igenom saken, vilket betyder att perspektivet inte är externt. Något liknande gäller den religiösa användningen av begreppet »uppenbarelse«: om jag betraktar något som en uppenbarelse betyder det att den uppenbarats sig som en sådan för mig, även i de fall detta skett via någon annans ord. Vad som helst som har ett borgerligt anseende utgör faran;²⁹ det, kunde man säga, är vad som utmärker ett externt perspektiv i den dåliga meningen av ordet.

Filosofiskt tror jag det är viktigt att komma på det klara med det här, eftersom det filosofiska tänkandet självt har egenskaper som liknar vissa aspekter av det som en troende skulle kalla uppenbarelse. Låt mig ge ett exempel. I en sen intervju försöker Heidegger formulera den fara han menar ligger i att vi inte är förmögna att tänka klart kring teknikens plats i våra liv. Men hur ska vi undkomma denna fara? Heidegger säger då att bara en gud kan rädda oss, och att vad vi själva kan göra bara är att förbereda oss för den här gudens ankomst.³⁰ Det här kan låta väldigt märkligt, men behöver inte vara det. Oavsett om det här var allt Heidegger menade med det, är det ändå klart att det, på ett sätt, ligger något uppenbart sant i det. För man kan inte bestämma sig för att tänka klart, att få en insikt. Vad man kan göra är att förbereda sig för den insiktens ankomst. En troende skulle kunna kalla detta en uppenbarelse. I den meningen är svårigheten att förstå religiös tro och svårigheten att förstå filosofiskt tänkande samma sak.

²⁹ Jfr. Kierkegaard 1962a, s. 30.

³⁰ Heidegger 2001, s. 671.

LITTERATUR

- Angelus Silesius [Johannes Scheffler], 1984 [1657–75]. *Cherubinischer Wandersmann: Kritische Ausgabe*, red. Louise Gnädinger. Stuttgart: Reclam.
- Aristotle, 1998. *The Metaphysics*, övers. Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin.
- Aristotle, 1999. *Nicomachean Ethics*, övers. Terence Irwin, 2:a uppl. Indianapolis: Hackett.
- Augustine, 1998. *The City of God against the Pagans*, övers. R.W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonaventure, 1993. *The Journey of the Mind to God*, övers. Philotheus Boehner. Indianapolis: Hackett.
- Collingwood, R.G. 1994 [1946]. *The Idea of History*, rev. utg. Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, Michael, 2006. *Thought and Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Freud, Sigmund, 1975 [1915]. »Triebe und Triebchicksale«, *Psychologie des Unbewußten (Studienausgabe Band III)*, red. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, 2:a uppl. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Hegel, G.W.F. 1986 [1807]. *Phänomenologie des Geistes (Werke 3)*, red. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin, 1996 [1944]. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 6:e uppl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910–1976 (Gesamtausgabe 16)*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, Eberhard, 2004. *Religion, Reality, and a Good Life: A Philosophical Approach to Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Husserl, Edmund, 1921 [1901]. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis: II. Teil*, 2:a uppl. Halle a.d.S.: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund, 1950 [1913]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana 3)*, red. Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund, 2000 [1928]. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, red. Martin Heidegger, 3:e uppl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Kant, Immanuel, 1968a [1781–87]. *Kritik der reinen Vernunft (Werkausgabe Band III–IV)*, red. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel, 1968b [1788]. »Kritik der praktischen Vernunft«, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Werkausgabe Band VII–VIII)*, red. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kierkegaard, Søren, 1962a [1846]. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, første Halvbind (Samlede Værker Bind 9)*. København: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren, 1962b [1847]. *Kjerlighedens Gjerninger (Samlede Værker Bind 12)*. København: Gyldendal.
- Kleist, Heinrich von, 2001 [1808]. *Penthesilea: Ein Trauerspiel*. Stuttgart: Reclam.

- Kuhn, Thomas S. 1970 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2:a uppl. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meløe, Jakob, 1988a. »The Two Landscapes of Northern Norway«, *Inquiry* (31): 387–401.
- Meløe, Jakob, 1988b. »Some Remarks on Agent Perception«, Lars Hertzberg & Juhani Pietarinen (red.), *Perspectives on Human Conduct*. Leiden: E.J. Brill.
- Meløe, Jakob, 1992. »Words and Objects«, Paul Henry & Arild Utaker (red.), *Wittgenstein and Contemporary Theories of Language*. Bergen: The Wittgenstein Archives at the University of Bergen.
- Meløe, Jakob, 1995. »Steder«, *Hammarn*, nr. 3: 6–12.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Putnam, Hilary, 1990. *Realism with a Human Face*, red. James Conant. Cambridge: Harvard University Press.
- Santayana, George, 1923. *Scepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Schleiermacher, Friedrich, 2001 [1799]. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, red. Günter Meckenstock. Berlin: Walter de Gruyter.
- Strandberg, Hugo, 2006. *The Possibility of Discussion: Relativism, Truth and Criticism of Religious Beliefs*. Aldershot: Ashgate.
- Strandberg, Hugo, 2009. *Escaping My Responsibility: Investigations into the Nature of Morality*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Strandberg, Hugo, 2010a. »Is it Possible to Trust Anything? Phillips and the Idea of a Contemplative Philosophy«, Ingolf U. Dalferth & Hartmut von Sass (red.), *The Contemplative Spirit: D.Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Strandberg, Hugo, 2010b. »Konsten och livet: Ett försök«, *Filosofisk tidskrift* (31:4): 46–56.
- Thomas Aquinas, 1952. *The Summa Theologica: Volumes I–II*. Chicago: Encyclopædia Britannica.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984a. *Philosophische Grammatik*, red. Rush Rhees. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984b. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, red. G.E.M. Anscombe, Rush Rhees, G.H. von Wright. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.