

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

Vad är religiös tro bra för?

Strandberg, Hugo

Published in:
Religionsfilosofisk introduktion: Existens och samhälle

Publicerad: 01/01/2010

[Link to publication](#)

Please cite the original version:
Strandberg, H. (2010). Vad är religiös tro bra för? In E. Herrmann, & C. Stenqvist (Eds.), *Religionsfilosofisk introduktion: Existens och samhälle* (pp. –). Verbum. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2020102788562>

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.

Vad är religiös tro bra för?

Vad jag här ska diskutera är en viss bild av religiös tro.¹ Enligt den här bilden har den religiösa tron en viss funktion, den är bra för något visst syfte. För att kunna närma mig den här bilden ska jag också diskutera en annan fråga, nämligen det jag kallar ”inre svårigheter”. Diskussionen om inre svårigheter kommer att kasta ljus över diskussionen om religionens funktion. På vilket sätt kommer förhoppningsvis att blir klart så småningom. Vad menar jag då med ”inre svårighet”? Låt mig börja med en litterär skildring. I den dagbok som huvudpersonen, en katolsk präst, i Georges Bernanos’ (1888–1948) roman *Prästmans dagbok* skriver, behandlar han relativt utförligt sin oförmåga att be. Han skriver:

Åter en hemsk natt. Jag vaknade gång på gång av mardrömmar. Men det regnade så häftigt, att jag inte vågade gå över till kyrkan. Aldrig har jag så intensivt kämpat för att kunna bedja, först lugnt och samlat, sedan med en häftig, desperat koncentration och till sist – då jag med stor möda hade kommit i balans igen – med ett slags förtvivlad frenesi

1. Den som önskar en utförligare diskussion av de frågor som behandlas i texten hänvisas till Strandberg, 2009, särskilt kap. 1, 4 och 8.

(jag är rädd för ordet förtvivlad), en lidelsefull vilja, som kom hela mitt hjärta att darra av ångest. Inte det ringaste resultat. Ack, jag begriper utmärkt väl, att längtan efter att bedja redan den är en bön, och att Gud inte begär något mer av mig. Men det var inte en plikt jag då uppfyllde. Bönen var just då lika outhärlig för mig som luft för mina lungor, syret för mitt blod.²

Det här är ett möjligt exempel på en religiös svårighet. Hur ska en religiös svårighet av denna art förstås? Jag kommer längre fram att återvända mer utförligt till Bernanos’ roman, och börjar istället med en mer allmän diskussion om religiösa svårigheter av den art vi möter i dagboksanteckningen.

1. Handlingar som uttryck för viljan

Ur vissa perspektiv är nämligen en sådan religiös svårighet som vi möter i citatet från *Prästmans dagbok* svärbegriplig. Detta kan ha sin grund

2. Bernanos, 1947, s. 123.

i ett vanligt filosofiskt sätt att förstå mänskligt handlande. Thomas Hobbes (1588–1679) formulerar tydligt detta sätt att förstå mänskligt handlande.³ Det som driver allt handlande är här min vilja, mina önskningar, mina intressen: "[...] det egentliga föremålet för varje människas vilja är något gott för henne själv."⁴ Verkligheten kan visserligen innebära begränsningar för i vilken utsträckning mina önskningar är möjliga att uppfylla, men givet dessa begränsningar är mitt handlande alltid en fråga om önskeuppfyllelse. Så kan jag avstå från att stjäla en bil som jag vill ha, eftersom jag kalkylerar med risken att åka fast. Av detta skäl blir staten, den makt som instiftar lagar och straffar den som bryter mot dem, central i Hobbes' tänkande. Jag handlar alltså alltid utifrån vad jag tror är bäst givet mina önskningar och verkligheten, men naturligtvis är det möjligt att jag gör en felberäkning och sålunda handlar irrationellt. Var det alltså ett misstag att avstå från att stjäla bilen, risken att åka fast kanske är betydligt mindre än jag tror? Ett likartat sätt att förstå mänskligt handlande återfinns hos David Hume (1711–1776). Han är visserligen mer sofistikerad än Hobbes, och ger känslan av sympati med andra en viktig roll,⁵ men sättet att förstå mänskligt handlande är ändå det samma. Enligt Hume är det inte möjligt att förhålla sig omedelbart till en människa i nöd, utan detta förmedlas genom de känslor av sympati som eventuellt väcks i mig, så att den grundläggande drivkraften för mitt

handlande alltid är *mina* känslor av smärta och lust.⁶

Med det här sättet att förstå mänskligt handlande blir svårigheten att be svårbegriplig. Svårigheten blir här antingen ett fysiskt problem, jämförbar med besväret att tala när man är väldigt förkyld. Men fysiskt sett var det inget som hindrade prästen i vårt exempel: om han var förkyld kunde han ju be tyst. Eller så blir svårigheten ett psykologiskt problem. Men ett psykologiskt problem rör det sig inte heller om: vi kan ju tänka oss att vi tjuvlyssnar på honom, och inte alls finner några problem i hans böner, medan han finner dem vara tomma ord. Fysiska och psykologiska problem kunde kallas *yttre*. De gör mig handikappad på olika sätt, och kan ställa till stora besvär, men har ändå, i en viss mening, inte något med mig att göra: det är något jag helt enkelt är drabbad av. Svårigheten att be, däremot, kunde beskrivas som *inre*. I och med att jag uppmärksammar möjligheten av en sådan svårighet förkastar jag också Hobbes' sätt att förstå mänskligt handlande. Än så länge är det dock långt ifrån klart vad en sådan inre svårighet innebär. Hur ska den förstås? Jag återkommer senare, i avsnitt 5, till den frågan.

2. Hobbes' bild av religiös tro

Vilken bild av religiös tro innebär Hobbes' tänkesätt? Hos Hobbes är religiös tro intimt förbunden med fruktan, och som vi kommer att se är han långt ifrån ensam om att förstå religiös tro på detta sätt. Han skriver:

[...] de naturliga lagarna (som påbjuder sådant som *rättvisa, billighet, måttfullhet* och *barmhärtighet* och sammanfattas i regeln att *vi ska göra för andra vad vi vill att de ska göra för oss*) är i sig, om det inte finns någon tvångsmakt som ser till att de efterlevs, oförenliga med våra naturliga lidelser, som driver oss till partiskhet, högmod, hämndlystnad och liknande.⁷

Detta kan tyckas vara rimligt – är inte partiskhet, högmod, hämndlystnad alltför vanligt förekommande? – men Hobbes' poäng är en annan. För honom är sådant som rättvisa och barmhärtighet omöjligt: det är inte så att jag ibland eller ofta syftar till något gott för mig själv med det jag gör, utan *allt* jag gör syftar till något gott för mig själv och alla andra alternativ är av principiella skäl uteslutna. Det är därför endast om jag tvingas till det som jag avstår från sådant som hämnd. Detta gäller också i förhållandet till Gud:

Den naturliga rätt i kraft av vilken Gud härskar över människorna och bestraffar dem som bryter hans lagar kan inte härledas ur det faktum att han skapat dem, som om han därmed skulle kräva att de lydde honom av tacksamhet för hans välgärningars skull, utan den härrör från hans *obetvingliga makt*.⁸

Med andra ord finns det inget sådant som kärlek till Gud och religiös hängivenhet, utan enbart lydnad mot Gud, något som har en viss *funktion*. Genom att lyda Gud uppfylls vissa av mina önskningar. Lydnaden är inte viktig för

mig om jag inte har dessa önskningar eller om jag inte tror att de uppfylls på detta sätt. Om jag däremot har dessa önskningar och tror att den religiösa lydnaden kan uppfylla dem, då är den religiösa lydnaden ett lämpligt medel. Så blir den religiösa tron ett slags *teknik* att uppnå vissa mål, som att komma till himlen och undgå helvetet. Samma tankestruktur kan givetvis tillämpas på andra religiösa traditioner, som Hobbes inte hade i tankarna: religiös tro som en teknik att undgå återfödelse, försöna sig med ödet, som en väg bland många till lycka och hälsa. De frågor som kan ställas, utifrån detta sätt att förstå religiös tro, är då dels en abstrakt sanningsspåring – uppfyller verkligen den religiösa tron dessa önskningar – dels en fråga om vad jag önskar, en fråga som här inte är av något vidare intresse eftersom den förstås som rent subjektiv och enkel att besvara.

De frågor som jag skulle vilja uppmärksamma, i relation till denna förståelse av religiös tro, är då helt enkelt: Bör inte en sådan förståelse av religiös tro ifrågasättas? Är detta verkligen allt religiös tro är eller kan vara? Dessa frågor blir särskilt akuta när man uppmärksammar att med detta sätt att förstå religiös tro *kan* tron inte ens vara något angeläget. Vad som är viktigt är här mina önskningar, inte tron, som förstås rent funktionellt. Men inte ens dessa önskningar är riktigt angelägna här. Det finns förstås önskningar jag inte kommer att, eller ens kan, ge upp, men i vilket fall som helst ligger det inget förlust i en förändrad önskan: om jag imorgon önskar något annat överger jag helt enkelt min gamla önskning utan att det ligger något dramatiskt i det. Frågan om detta verkligen är allt religiös tro är eller kan vara föranleder alltså också en annan fråga, om hur det över huvud taget är möjligt att något är verkligen väsentligt.

3. Ett väldigt tydligt, och mer samtida, uttryck för detta sätt att förstå mänskligt handlande ges i Mackie, 1977. För ett ytterligare led i samma tradition som Hobbes och Hume, se Locke, 1997, s. 238–239, 316–317.

4. Hobbes, 2004, s. 214.

5. Hume, 2004a, s. 107; Hume, 2004b, s. 149–150, 190–191.

6. Hume, 2004a, s. 160–164, 186; Hume, 2004b, s. 20–22, 32–34, 145.

7. Hobbes, 2004, s. 157.

8. Hobbes, 2004, s. 280. Jfr Hume, 2004a, s. 157; Hume, 1992, s. 35, 38, 49, 174.

Eller, annorlunda formulerat, hur något sådant som *tro* på Gud (kärlek till Gud, religiös hängivenhet) alls är möjligt.

3. "Pascals vad"

Det konstiga i det här sättet att förstå religiös tro – som något med en viss funktion, som en teknik att uppfylla vissa mål – blir särskilt tydligt i ett klassiskt resonemang hos Blaise Pascal (1623–1662). Resonemangets utgångspunkt är att vi inte vet om Gud är till eller inte. Men vi måste, fortsätter Pascal, satsa på något alternativ. Hur ska vi spela? Vi ska satsa på att Gud är till, menar han. Genom att jämföra oddsen (relationen mellan insatsens och den eventuella vinstens storlek) med sannolikheten för vinst respektive förlust, kommer vi till denna slutsats:

[...] här finns en oändlighet av oändligt lyckligt liv att vinna, en chans att vinna mot ett ändligt antal chanser att förlora, och vad du satsar är ändligt. Detta lämnar ingen utväg, varhelst det gäller det oändliga och det inte finns oändliga chanser till förlust mot denna vinst. Det finns inget utrymme för tvekan, man måste ge allt. Och när vi alltså tvingas att spela, skulle det vara att avsäga sig förnuftet om man höll fast vid livet hellre än att satsa det för en oändlig vinst [...]⁹

Sådana här resonemang är många filosofer för-tjusta i, och de börjar genast, med minutiös noggrannhet, räkna efter för att se om det hela stämmer: blir verkligen resultatet det som Pas-

9. Pascal, 1977, § 397, min översättning. Sven Stolpes svenska översättning, Pascal, 1957, § 343, är här, och på många andra ställen, otillförlitlig.

cal hävdar? Det är ett misstag, menar jag. Det finns nämligen en annan fråga som först måste betänkas: har detta resonemang något som helst att göra med religiös tro? Om svaret är "nej", spelar det heller ingen roll om den matematiska beräkningen "stämmer" eller inte. Frågan om resonemanget alls handlar om något väsentligen religiöst är således en fråga som föregår den om beräkningens korrekthet. Att ge sig in på den senare frågan utan att ha funderat över den förra är då bara dåligt tänkande, eller snarare inget tänkande alls.

Pascals resonemang – som ofta brukar kallas "Pascals vad" – är tydligt riktat mot en som inte tror. Vad kunde då en ateist säga efter att ha hört Pascal redogöra för sitt resonemang? Vad finns det för begripliga reaktioner? Det finns förstås många, men en möjlighet jag kan tänka mig är den här: "Jag vet inte vad jag ska säga om det där. Det verkar mest vara något slags *trick*, ett trick konstruerat för att få mig att säga att man ska satsa på att Gud finns. *Tro* däremot, det gör jag än mindre efter att ha hört det där resonemanget. Nu förstår jag än mindre hur du kan tro. Att tro på Gud på *sådana* grunder! Är *det där* det som hela ditt liv kretsar kring?!" Den som reagerar så kan sägas betrakta Pascals resonemang som ett *reductio ad absurdum*-argument: eftersom slutsatsen är absurd, är resonemangets resultat att förutsättningarna bör förkastas. Den tänkta ateisten förkastar alltså religiös tro, så förstådd. *Om* det är detta som är religiös tro så är det än mer ofattbart hur någon kan tro. Frågan är då om religiös tro måste förstås som ett spelande, som en teknik att uppfylla vissa önskningsar.

Ett annat sätt att uttrycka den tänkta ateistens reaktion är denna: Det hon säger är att det inte först finns ett konstaterande av "Guds ex-

istens", ett konstaterande som sedan kan kompletteras på olika sätt, antingen med en beräknande attityd, så som den exempelvis kommer till uttryck i Pascals resonemang, eller med tro på och kärlek till denna Gud.¹⁰ Hon avvisar därmed relevansen av argument för "Guds existens", eftersom de bara kan visa, på sin höjd, att det finns något – "Gud" – som måste tas med i beräkningen.¹¹ Argumenten utgår från att frågan om Gud och frågan om vad som är angeläget inte har något väsentligt samband, att det eventuella faktumet att Gud finns sist och slutligen bara är ännu ett faktum om världen. Problemet med Pascals resonemang är då att det förutsätter att den religiösa tron är oberoende av vad som ses som vinst och förlust. Men är det verkligen så? Går det att på ett neutralt sätt uttrycka vad det är man eventuellt vinner och vad det är man eventuellt förlorar? Skulle den troende ens se det som en risk att det här finns en "insats" som hon riskerar att "förlora"?

Pascals eget svar på frågan om huruvida hans resonemang har något som helst att göra med religiös tro är, kanske något överraskande, "nej". Han skriver:

Därför är den människa som Gud gett religionen genom hjärtats intuition alldeles lycklig och av goda skäl övertygad. Men till de andra, som inte fått sin tro på detta sätt, kan vi bara förmedla den genom förnuftsargument, tills Gud själv skänker dem tron genom hjärtats intuition. Utan den är den bara männis-

10. För mer om denna fråga – om relationen mellan "tron att Gud existerar" och den religiösa tron på Gud – se Phillips, 1993, kap. 1 & 4; Rhees, 1997, kap. 6; Malcolm, 1977, kap. 9; Winch, 1987, kap. 8.

11. Jfr. Cahn, 1969.

koverk och därför värdelös för frälsningen.¹² Det är hjärtat som förnimmar Gud, inte förnuftet. Detta är tron: Gud är åtkomlig för hjärtat, inte för förnuftet.¹³

Bli inte förvånad över att se enkla människor tro utan att bekymra sig om motiveringar. [...] Vår övertygelse blir aldrig en verklig tro, om inte Gud drager hjärtat. Men så snart han gör detta, tror vi.¹⁴

Men om han nu menar att hans argument inte har med tro att göra, varför formulerar han det då? Som vi ser skiljer han mellan å ena sidan hjärtats tro och å andra sidan något slags intellektuell övertygelse. Men vad betyder den senare? Den som har denna intellektuella övertygelse betar sig som en troende: tar emot vigvatten, låter läsa mässor.¹⁵ Det argumentet är tänkt att resultera i är alltså detta beteende, och tron följer sedan, eventuellt, på detta. Med andra ord är det denna hjärtats tro som allt gäller för Pascal och, i själva verket, också för den som blivit övertygad av "Pascals vad": anledningen till att Pascal rekommenderar henne att börja bete sig som en troende är att hon själv ser det futila i denna intellektuella övertygelse och önskar sig hjärtats tro. Med andra ord tänker sig Pascal *inte* att ett rent intellektuellt konstaterande av "Guds existens", åtföljt av en rent beräknande attityd, är möjligt; den intellektuella övertygelsen åtföljs inte av en beräknande attityd utan av en önskan om tro, menar Pascal. Utan att ha någon åsikt om det kloka – vilket skulle förutsätta att vi alla delade hans målsättning, vilket

12. Pascal, 1957, § 214; Pascal, 1977, § 101.

13. Pascal, 1957, § 225; Pascal, 1977, s. 251.

14. Pascal, 1957, § 730; Pascal, 1977, § 360. Se också Pascal, 1948, s. 203, och brev 10 i Pascal, 1987.

15. Se Pascal, 1957, § 343; Pascal, 1977, § 397.

förstås är en öppen fråga – eller sannolika i Pascals strategi, kan vi alltså konstatera det begränsade filosofiska värdet hos det argument som brukar kallas ”Pascals vad”: som *reductio ad absurdum*-argument kastar det ljus över frågan om hur religiös tro ska förstås, annars fördöljer det den snarare.

4. ”Religiös tro” och ”auktoritet”

Nu är det klart att religion spelar och kan spela väldigt olika roller, och att vad det innebär att karakterisera någon som ”troende” kan variera åtskilligt. I den meningen kan en person säga om någon annan: ”Tron har en rätt begränsad roll i hennes liv, den är ingenting annat än en vilja att passa in i ett visst socialt sammanhang.” Detta är dock inte ett så enkelt konstaterande som det kan synas verka. ”Religion” och ”troende” är inte religiöst neutrala kategorier: vad jag räknar dit och vad jag inte räknar dit är inte oberoende av hur jag själv förhåller mig till religiös tro utan uttrycker en aspekt av hur jag förhåller mig till den. Det är talande att om någon talade om *sig själv* på sättet ovan – ”min tro är ingenting annat än en vilja att passa in i ett visst socialt sammanhang” – skulle det snarare vara en fråga om självkritik, att beklaga sin egen brist på tro, än en ren beskrivning av den egna tron och dess funktion. Hur som helst, vad jag än ytterligare skulle vara beredd att eventuellt kalla ”religiös tro”, vill jag i det som följer diskutera en sak: religiös tro som något som gör anspråk på att vara det ytterst angelägna. Poängen är alltså inte att religiös tro omöjligen kan vara någonting annat; frågan är bara hur religiös tro, förstådd på detta sätt, ska förstås. Om religiös

tro vore det som den är i ”Pascals vad” vore den inte något angeläget; om vi förstår religiös tro som Hobbess, kan den inte vara något angeläget.

Ett sätt att formulera denna fråga – och jag ska senare, i avsnitt 6, komma tillbaka till om detta verkligen är ett bra sätt att formulera den – är hur Guds auktoritet ska förstås, som alltså här tänks vara den yttersta auktoriteten. Kopplat till denna yttersta auktoritet är då förståelsen av religiös tro som fullständig underkastelse, mest uttalat i islam, men naturligtvis också på många andra håll. Hur ska denna auktoritet förstås? Som vi har sett kan detta inte förstås i termer av medel, teknik och funktion. Det är alltså inte ett svar att hänvisa till straff och belöning. Som filosofen Rush Rhees (1905–1989) skriver:

Suppose you had to explain to someone who had no idea at all of religion or of what a belief in God was. Could you do it in this way? – By proving to him that there must be a first cause – a Something – and that this Something is more powerful (whatever this means) than anything else: so that you would not have been conceived or born at all but for the operation of Something, and Something might wipe out the existence of everything at any time? Would this give him any sense of the wonder and glory of God? Would he not be justified if he answered, ”What a horrible idea! Like a Frankenstein without limits, so that you cannot escape it. The most ghastly nightmare!”¹⁶

16. Rhees, 1997, s. 36. Det Rhees diskuterar här är så kallad naturlig teologi, med sitt ursprung hos till exempel Thomas av Aquino, 1952, s. 12–13 art. 1:2:3 eller, för den delen, Aristoteles, 1996, bok VIII; 1998, bok lambda.

När det är frågan om straff och belöning kan jag naturligtvis anpassa mig på ett lämpligt sätt så att jag uppnår det jag vill (belöning) och undkommer det jag inte vill (straff). Men det betyder precis att jag *inte* ser den som belöner och straffar som den yttersta auktoriteten. Här är mina egna önsknings det ytterst auktoritativa, eller snarare är inget det, eftersom mina egna önsknings inte har någon tyngd för mig: inget går förlorat om jag imorgon önskar något annat, som jag redan påpekat. Tron, om den gör anspråk på att vara det helt centrala i någons liv, kan alltså inte vara ett medel; i så fall vore ett annat medel i princip tänkbart, och i vilket fall som helst är det då målet som, om något, är det centrala och inte tron. Filosofiskt må bilden av tron som ett medel vara tilltalande – den verkar göra en viss ”rationell” form av diskussion möjlig, om huruvida ett visst medel leder till målet, en diskussion som inte är beroende av huruvida jag själv har detta mål eller inte – men vad vi såg hos Pascal är att om tron förstås som det som någons hela liv kretsar kring är detta inte ”rationellt” utan absurt.

Men vad *kan* då ens vara det ytterst auktoritativa? Och hur ska vi förstå föreställningen om Guds auktoritet? Ett svar är att denna auktoritet är självklar. Kanske är den det, men vad betyder det? Ett sätt att försöka redogöra för självklarheten kunde vara att hävda att det är ett misstag att tro att all auktoritet måste motiveras, eftersom det bara är mot bakgrund av den gigantiska mängd av saker vi accepterar för att vi förlitar oss på någons auktoritet som vissa enskilda saker kan ifrågasättas; så är föräldraauktoriteten nödvändig för att det ens ska bli möjligt att ifrågasätta något, och kunde inte det-

samma sägas gälla för Guds auktoritet?¹⁷ Men detta är faktiskt inte ett svar på frågan om hur denna auktoritet ska förstås, eller något som visar att den är felställd. Frågan gällde ju inte varför någon – exempelvis en förälder – som inte är den högsta auktoriteten ändå har en auktoritet, om den har någon. Frågan gällde istället hur föreställningen om en högsta auktoritet ska förstås, där *varje* ifrågasättande måste innebära ett förfall, hur föreställningen om något verkligt väsentligt ska förstås, där varje motstånd innebär ett försök att blunda för detta väsentliga. Hur ska det förstås?

5. Ett exempel

För att svara på den frågan skulle jag vilja återknyta till en tråd jag lämnade hängande i slutet av avsnitt 1. Där sade jag att prästens i Bernanos’ roman svårigheter att be kan karakteriseras som en *inre* svårighet, att möjligheten av en sådan svårighet inte rymmer i Hobbess’ sätt att förstå mänskligt handlande, och att jag senare skulle komma tillbaka till frågan om hur en sådan inre svårighet ska förstås. Vad jag nu ska göra är att beskriva ett exempel på en sådan inre konflikt. I och med det kommer det också att bli tydligt på vilket sätt detta inte passar in i Hobbess’ perspektiv. På samma gång blir det även tydligt hur det alls är möjligt att något är väsentligt och angeläget. Eller, kanske jag ska tillägga: det blir tydligt *för mig*. Jag kommer mot slutet att återvända till den här frågan, om vad som kunde kallas det personliga i den filosofiska reflektionen.

17. Det jag säger här är inspirerat av Elizabeth Anscombe (1919–2001), även om hon inte resonerar precis på detta sätt. Se Anscombe, 2008, kap. 1 & 11.

Låt oss tänka oss att jag har en vän som är deprimerad. Att hälsa på hemma hos henne är väldigt jobbigt: hon sprider elakheter och cynismer omkring sig, och när jag går hem igen efter att ha besökt henne känner jag mig alltid illa till mods. Alla hennes andra vänner har därför slutat att besöka henne, och när jag träffar dem råder de mig att göra det samma. Men trots allt detta, trots att jag inte alls vill det, känner jag att jag *inte kan annat än besöka henne*. Hur ska detta förstås? Hur kan det komma sig att jag ser min egen motvillighet som ett *problem*?

Det finns inget rent yttre hinder här. Det är inte som om någon håller fast mig och för bort mig. Nej, i en mening finns det ingenting som är lättare än att inte besöka min vän. Det kräver ingen list, teknik, muskelansträngning eller särskilda resurser i form av pengar och verktyg. Om det bara kom an på det, skulle det vara hur enkelt som helst för mig att stanna hemma.

Svårigheten är inte heller en fråga om att olika önsknings- och intressen jag har krockar med varandra. Ett exempel på en svårighet av det slaget kan vara när jag ska bestämma mig för vad jag ska göra på semestern: jag har några veckors ledighet och hinner inte göra allt jag vill, så nu måste jag bestämma mig, vilket i vissa fall kan vara svårt. I ett sådant fall är de saker jag jämför med varandra på samma nivå, och jag kan därför väga dem mot varandra, resonera fram och tillbaka. Av den arten skulle svårigheten vara om jag trodde att jag på något sätt tjänade på att besöka henne. Då skulle jag kunna väga denna vinst mot den förlust det innebär att besöka henne, den förlust som kommer till uttryck i hur jobbigt jag tycker det är att gå dit. En vanlig tankegång är att denna vinst består i vad andra människor kommer att tycka om mig: vinsten har att göra med ett socialt tryck.

Men som vi ser i detta exempel kan det sociala trycket verka i olika riktningar; här är trycket att jag *inte* ska besöka henne.¹⁸

Det är uppenbart att det som gör att jag trots allt besöker henne, om jag gör det, inte är tanken på en sådan vinst. Om frågan bara gällde ett vägande av sådana fördelar och nackdelar skulle vägskaalen tydligt falla ned på en sida: jag skulle inte besöka henne. Det jag säger mig själv, som svar på frågan varför jag trots allt besöker henne, har inte att göra med att "vinsten" överträffar "förlusten", utan är av en helt annan art: "för att hon är min vän", "för att inte överge henne", "för att jag bryr mig om henne". Dessa är inte "argument". De har bara den tyngd de faktiskt har mot bakgrund av att jag redan är helt på det klara med att det enda som är riktigt betydelsefullt är att besöka henne, vilket dock inte betyder att jag faktiskt besöker henne. Av samma skäl skulle det vara vilseledande att säga att jag underkastar mig en plikt när jag besöker henne, för då skulle vi missa den centralt personliga karaktär vårt möte har. Det som gör att jag trots allt besöker henne, och jag gör det, utgörs alltså inte av ett ytterligare element att ta hänsyn till i vägandet för och emot, utan

18. Friedrich Nietzsche (1844–1900) skriver i 2008, § 116: "Där vi påträffar en moral, där finner vi en värdering och rangordning av de mänskliga drifterna och handlingarna. Dessa värderingar och rangordningar är alltid ett uttryck för behovet av ett kollektivt och en hjord. Det som i första hand gynnar den – och i andra och tredje hand – det är också den högsta måttstocken för alla enskildas värde. [...] Moralitet är hjordinstinkt på den enskildes nivå." För den som tänker så finns dock sist och slutligen inget alternativ till den kollektiva moralen, det finns bara olika former denna kan ta. Det gäller också för den skenbart individualistiske Nietzsche, § 55: "Att plädera för normen – det kunde kanske vara den slutliga uppenbarelseform och yttersta förfäning vari det ädla sinnelaget framträder på denna jord."

innebär ett förkastande av detta vägande som sådant.

Mitt exempel tjänar dels till att visa på blindheten i Hobbes' förståelse av mänskligt handlande: här har vi något som *inte* kan förstås som ett uttryck för mina intressen. Detta betyder inte att det nödvändigtvis går mot dem, utan bara att det är oberoende av dem: begrepp som "önskning", "intresse" och "vilja" är här inte relevanta, inte tillämpbara. Mitt exempel tjänar också till att illustrera en inre konflikt. När jag inte har bestämt mig för vad jag ska göra på semestern har detta att göra med, exempelvis, att det är så många faktorer som måste övervägas eller att jag helt enkelt har svårt att bestämma mig. Detta är inte vad jag menar med en inre konflikt. Den inre konflikten när jag brottas med frågan om huruvida jag ska besöka min vän uppstår för att de olika alternativen inte befinner sig på samma nivå, att det inte är en konflikt mellan olika intressen utan mellan ett intresse och något annat, något som skulle kunna kallas *omtanke* om *henne*. Därmed, för det tredje, tjänar mitt exempel också till att illustrera något som kan sägas vara verkligt väsentligt. Medan ett medel bara är viktigt relativt det mål det är medel för, och en önskning inte är angelägen eftersom inget går förlorat om jag istället önskar något annat, är det inte så här. Min ovilja att besöka min vän kan för mig just vara det som är problemet: det är just för att det är angeläget oberoende av vad jag önskar som jag upplever min ovilja som ett problem.

I det här läget – när jag konstaterar att det finns något som är verkligt väsentligt, något som inte kan inskränkas till en fråga om önsknings- och intressen – är det dock viktigt att inte, återigen, hamna i det andra diket. Om det som är riktigt angeläget inte är subjektivt, betyder det

inte att det är objektivt. Här har vi ett fall där detta vanliga filosofiska begreppspar inte är tillämpligt! Det objektiva är det som jag måste ta hänsyn till vad jag än gör. Oavsett om jag går hem till min vän för att besöka henne eller för att smygläsa hennes brev måste jag veta var hon bor. Det objektiva är därmed något som kan utgöra ett hinder. Om det är en lång väg till henne, kan det vara omöjligt för mig att hinna dit. Det objektiva motsätter sig alltså inte en beräkning av attityd, utan är ett yttre hinder som jag är tvungen att ta med i beräkningen. Det ytterst angelägna, om det förstås som något objektivt, skulle då inte vara mer än ett slags tvång, som på ett yttre sätt omöjliggör uppfyllandet av en viss önskan; givet detta tvång blir min strävan efter önskeuppfyllelse mer effektiv om jag anpassar mig till det. Det jag, i mitt exempel ovan, gör om jag besöker min vän kan emellertid *inte* formuleras med termer som "önskning" och "intresse". Just därför kan det dock, för att det inte sker med hänsyn tagen till ett hinder, en begränsning eller ett tvång, vara något jag gör gladeligen. Om frågan däremot gällde ett yttre hinder är det hela enkelt: det finns helt enkelt inget som hindrar mig från att undvika min vän.

Filosofins historia är full av försök att konstruera det väsentliga som en fråga om objektivitet och kunskap. Platons idélära, med det godas idé i toppen, illustrerar ofta denna filosofiska tendens.¹⁹ Men gentemot sådana försök har Hobbes och Hume en poäng. Vad jag försö-

19. Här är inte platsen för en djupare diskussion av Platons filosofi. Låt mig dock bara påpeka att den är mer mångfacetterad och tvekydig än som den ofta presenteras. Så är det jag refererar till ovan snarare platonismen än Platon själv; för Platon är det godas idé inte något objektivt existerande, eftersom "[...] det goda inte är vara, utan något som går bortom varat och överträffar det i värdighet och förmåga." Platon, 2003, s. 287, 509b.

ker göra i den här texten är emellertid att komma bortom denna motsättning. Om det som är riktigt betydelsefullt inte var något annat än ett objekt för kunskap förstådd på detta sätt, skulle min ånger, exempelvis när jag känner ånger för att jag inte besökte min vän, alltid vara en fråga om att beklaga min dumhet och brist på kunskap, att jag gjorde en felaktig beräkning, jämförbart med att jag över- eller underskattar risken att åka fast om jag stjälv en bil. Det som är angeläget har en tyngd – som blir tydlig för mig exempelvis i ångern – som Hobbes är oförmögen att redogöra för filosofiskt. Men rationalitet och irrationalitet har ingen sådan tyngd: att motsäga sig själv, att vara irrationell, att göra ett intellektuellt misstag, är inte jämförbart med att överge sin vän när hon har det svårt.

6. Religiös tro bortom det funktionella

Om du finner det här exemplet begripligt, har du fått ett svar på frågan om vad det innebär att tala om något som verkligt väsentligt. Svårigheten att förstå detta uppstod med den hobbeska utgångspunkten – ett fokus uteslutande på mina önsknings och medel att uppfylla dessa – och exemplet visar på något som inte kan förstås på detta sätt. Men frågan var också hur religiös tro, förstådd som det helt centrala i någons liv, ska förstås. Här uppstår därför några olika möjligheter. En är att det finns många olika saker som är angelägna och att de inte behöver ha något samband eller några likheter över huvud taget. Då skulle mitt exempel vara just bara ett exempel på något viktigt, och den religiösa tron skulle eventuellt kunna vara ett annat. Att det här är en konstig syn är för mig uppenbart, men

jag kan inte gå in på den frågan i det här sammanhanget. I resten av den här texten är det en annan möjlighet jag ska fortsätta att utforska: att den angelägenhet vi möter i exemplet har ett samband och likheter med den religiösa trons eventuella angelägenhet.

Om det då finns ett samband, om det finns likheter, vad är då att säga? Precis som i exemplet – där jag inte besöker min vän, om jag nu gör det, för att det ligger i mitt intresse, utan för att detta är riktigt betydelsefullt – är den troendes relation till Gud, när relationen verkligen är angelägen, på samma sätt inte en fråga om medel, funktion och teknik. Den troende kunde istället tala om *tro på Gud* och *kärlek till Gud*, och exemplet kan då få antyda hur detta ska förstås. I vilket fall som helst visar exemplet på möjligheten av ett sådant sätt att vara. Den religiösa tron blir central först när den kan förstås på detta sätt.

Det här betyder att uttryck som ”fullständig underkastelse under en yttersta auktoritet” kan leda till missförstånd. Om det är så, och detta är förstås bara ett om, att jag ger upp en önskan när jag besöker min vän, kan jag beskriva detta som en ”underkastelse”. Men om jag beskriver det så, tar jag fortfarande min utgångspunkt i mina önsknings när jag beskriver vad det är jag gör. En annan beskrivning kunde helt enkelt vara att jag bryr mig om henne. Men detta är något helt annat än underkastelse, vilket förstås inte betyder att detta ”bry sig om” uttrycker ett av mina intressen. Det gör det förstås inte; här är begrepp som önsknings, intressen och vilja inte relevanta och tillämpbara. Det här betyder, om vi använder det här exemplet för att förstå den religiösa tron, att det är begripligt varför ett uttryck som ”fullständig underkastelse under en yttersta auktoritet” ligger nära till hands

i beskrivningen av tron på Gud, men att denna beskrivning likväl på viktiga sätt skiljer sig från beskrivningen av tron på Gud som kärlek till Gud.

Ändå finns det något viktigt i ett uttryck som ”yttersta auktoritet”, även om, som jag just konstaterat, detta är ett vilseledande uttryck. Poängen är helt enkelt den här: Om mitt exempel har varit ett exempel på något verkligt väsentligt, säger detta inte bara någonting om hur *tron* på Gud ska förstås, utan också någonting om hur tron på *Gud* ska förstås. Om det jag försöker förstå är Gud som den ”yttersta auktoriteten” säger det att jag betraktar mitt exempel som ett exempel på något angeläget, något om hur det ens är *möjligt* för mig att förstå Gud. Eller annorlunda uttryckt: för en troende är mitt exempel i avsnitt 5 inte ett exempel på något med en viss *likhet* med tro, utan för henne är exemplet religiöst från allra första början.

Att säga att den religiösa tron inte är ett medel, att den är det helt centrala i någons liv, är inte en formell bestämning, utan säger något om dess eventuella innehåll, vad religiös tro över huvud taget *kan* vara, hur tron på *Gud* ska förstås, som jag nyss sade. *Om* religiös tro ska vara något centralt för mig, måste jag fundera över vad jag kan förstå som centralt i mitt liv. För den troende är denna fråga själv en religiös fråga och därför på intet sätt oberoende av hennes tro, men frågan kan ändå sägas föregå alla religiösa traditioner, i en viss mening, också för henne. Det kan helt enkelt inte förutsättas att traditionerna i alla detaljer, eller eventuellt ens överhuvudtaget, är exempel på något religiöst. Diskussionen av andra religionsfilosofiska frågor är därmed alltid beroende av en sådan grundtanke av vad jag kan se som ytterst angeläget. Traditionellt sett finns det en disciplin – ”filoso-

fisk teologi” – som innan andra religionsfilosofiska frågor kan ställas utreder gudsbegreppets teoretiska beskaffenhet. Det jag säger här ska förstås som en grundläggande kritik av det sättet att förstå religiös tro, och därmed också av det sättet att förstå vad religionsfilosofi är. Med Emmanuel Levinas (1906–1995) kunde man, istället för metafysiken som första filosofi, vilket filosofisk teologi är ett typexempel på redan hos Aristoteles,²⁰ tala om etiken som första filosofi.²¹

På samma sätt föregår en sådan fråga – om vad jag över huvud taget kan förstå som riktigt betydelsefullt – alla politiska överväganden, exempelvis om relationen mellan den religiösa tron och ett visst politiskt sammanhang; både eftersom vad som är helt centralt inte är ett ytterligare element att ta hänsyn till i ett eventuellt övervägande, som jag konstaterade i avsnitt 5, och eftersom den gruppstillhörighet som den politiska frågan uttrycker (”hur ska *vi* handskas med x”) är sekundär till frågan om vad som är ytterst angeläget, som redan mina kommentarer om socialt tryck antydde. Begrundan av vad jag kan se som centralt i mitt liv innebär därför en *själv*-provning, vilket naturligtvis inkluderar frågor om ens eget förhållande till alla sociala kategoriseringar.

7. En svårighet att be

I exemplet i avsnitt 5 var begrepp som ”önsknings”, ”intresse” och ”vilja” inte relevanta, inte tillämpbara. Därför var just detta att besöka min vän angeläget, och inte något jag gjorde för

20. Aristoteles, 1998, s. 155–156, 1026a.

21. Levinas, 1961, s. 281.

att det låg i mina intressen att göra det. Därför kunde det också bli tal om en inre konflikt: den inre konflikten – när jag brottas med frågan om huruvida jag ska besöka min vän – uppstår för att de olika alternativen inte befinner sig på samma nivå. Konflikten är inte en konflikt mellan olika önskningar utan mellan en önskning och något annat. Det som är verkligt väsentligt är alltså något jag kan ha svårigheter med.

Hur är det då med en religiös svårighet, med den svårighet prästen i Bernanos' roman har att be? Jag påpekade redan från början att detta exempel bara är ett möjligt exempel på en religiös svårighet. Exemplet ska alltså inte vara en modell för att förstå sådana svårigheter, och mitt mål är inte ens att ge en uttömmande tolkning av prästens svårigheter att be i den här romanen. Vad jag vill göra är bara att se om det jag sagt hittills kastar *något* ljus över hans svårigheter. Vad kan då sägas om dem? Styrkan hos honom tycks vara att han "[...] saknar alla begrepp om samhället."²² Det som för andra kan framstå som en viss klumpighet – hans anarkistiska oförmåga att förstå vikten av de sociala bandens tryck²³ – är det som får honom att framstå som, så att säga, mer levande än de människor han har runt omkring sig. Men vid noggrannare läsning blir det uppenbart att han trots allt inte är så okänslig för detta sociala tryck som det kan verka; hans okänslighet beror snarare på hans självpåtagna själsliga ensamhet, vilket i sin tur betyder att han, i en mening, är väldigt känslig för det sociala trycket.²⁴ Och att detta har viktiga samband med hans svårigheter att be blir tydligt i denna dagboksanteckning:

22. Bernanos, 1947, s. 287.

23. Bernanos, 1947, s. 170.

24. Se Bernanos, 1947, till exempel ss. 44, 126, 276, 295, 318.

Jag kom först in i en gammal kyrka, vars namn jag inte känner. Där fanns redan alltför många människor. Även det är för löjligt, men jag ville för allt i världen ha kunnat falla på knä alldeles ogenerat på golvet, ja lägga mig raklång med ansiktet mot jorden. Aldrig hade jag så starkt upplevat det rent fysiska upproret mot bönen – och detta så otvetydigt, att jag inte kände någon ånger. Min vilja hade ingen del i detta. Jag trodde inte, att vad man brukar beteckna med det banala ordet distraktion skulle kunna bli till en sådan upplösning, ett sådant borttrinnande. För jag kämpade inte emot en ångest utan mot många, skenbart oändligt många, en hel mängd olika former av ångest – en för varje fiber i min kropp. Och när jag slöt ögonen och försökte koncentrera tankarna, tyckte jag mig höra denna viskning liksom från en enorm, osynlig människomassa, som hade krupit ihop djupt inne i ångesten som i den mörkaste natt.²⁵

Här är det två saker som blir tydliga, dels hur svårigheten har att göra med att han har människor omkring sig, att deras blotta närvaro påverkar honom utan att han har beslutat sig för det, dels hur svårigheten kan sammanfattas i ordet "distraktion". Dessa två saker är naturligtvis inte orelaterade: det som distraherar honom är de andras "störande" närvaro. I ljuset av det jag redan sagt skulle jag vilja formulera det så här: Svårigheten har att göra med att det som för honom är centrum i livet, tron, samtidigt kommer att försvinna bland bekymmer som kan framstå som nog så viktiga, men inte alls är centrala: "[...] nu avslöjar dagboken bara för mig, vilken enorm, oproportionerlig plats de

25. Bernanos, 1947, s. 306.

tusen små vardagsbekymren intar i mitt fattiga liv, – jag som ibland trodde, att jag hade blivit alldeles befriad från dem!"²⁶ Denna distraktion är inte resultatet av ett beslut eller ett intellektuellt felslut. Det är heller inte ett resultat av något yttre, som om det vore ett hinder som han helt enkelt får lov att anpassa sig till, utan just en inre svårighet. Det är hans *egen* svårighet – det är en förlust som han ser som just en förlust, men den beror inte på något annat än honom själv – hans egen svårighet att *vara* troende, att inte (låta sig) driva iväg till det som för honom trots allt inte är väsentligt. Och för honom är detta en religiös svårighet. Att han beskriver sitt eget liv i bönen som svagt och bräckligt är inte ett rent konstaterande av dess karaktär, utan är en beskrivning som görs i kontrast till den helhjärtade tron; den helhjärtade tron är så till vida den förstälsemässigt primära.

8. Det personliga i den filosofiska reflektionen

Avslutningsvis skulle jag vilja säga några korta ord om vad jag gjort i den här texten. Den fråga som utgör rubriken för den – Vad är religiös tro bra för? – har jag inte besvarat, utan avfärdat. Som jag ser det är filosofi inte i första hand en verksamhet som besvarar frågor, utan en som visar varför vissa frågor vi är benägna att ställa inte är bra frågor. Ett sätt att visa varför just denna fråga är vilseledande är genom att uppmärksamma vad jag kallat inre svårigheter. Exemplet i avsnitt 5 är då särskilt viktigt.

Därmed dyker ett tema upp som jag nämnde i det avsnittet: det personliga i den filosofiska

26. Bernanos, 1947, s. 32.

reflektionen. Temat nämndes där för att det exempel jag tog upp för mig var ett exempel på något angeläget. Frågan är alltså hur detta "för mig" ska förstås.

En svårighet för var och en som funderar över filosofiska frågor, och jag skulle vilja påstå att det är en särskild svårighet i just religionsfilosofi, är att inte ge sken av att ha djupare filosofiska grunder för det man säger än vad man faktiskt har. Om jag försöker härleda ett visst – moraliskt, religiöst – synsätt ur filosofin, ge stöd åt ett visst synsätt med hjälp av filosofin som verktyg, uppstår ett sådant sken. Dessa argument får nämligen karaktären av cirkelresonemang, inte nödvändigtvis i teknisk mening, utan i meningen att de för sin begriplighet redan förutsätter en livssyn som inte är den människas som verkligen tror på det som avfärdas.²⁷

Intressant blir filosofi när den inte används för att övertyga andra eller sig själv om någonting, utan utgör ens egna försök att förstå något. Betoningen ligger här både på "förstå" och på "ens egna försök". Det sista är inte minst viktigt. En förstälse av något kan inte isoleras från den process i vilken den uppkommer. För att jag ska lära mig något av en filosofisk text måste jag alltså själv, med hjälp av texten, arbeta med de frågor den handlar om; jag kan inte överta textens slutsats utan att förstå varför detta är ett riktigt och viktigt påpekande. Därmed kan jag aldrig komma undan uppgiften – vare sig när jag skriver en text eller läser den – att själv fundera över om huruvida ett visst exempel verkligen är ett exempel på det som det säger sig vara ett exempel på.²⁸ Men det är inte bara jag som

27. I Strandberg, 2007 diskuterar jag svårigheten med att säga att uppståndelse från de döda inte är möjlig.

28. För en religionsfilosofisk diskussion av denna fråga, se Lagerspetz, 2008.

prövar exemplet, utan exemplet prövar också mig: en fråga uppstår om vad mina eventuella invändningar mot exemplet betyder. Frågan är *personlig*, men den är också just en *fråga*, något jag närmar mig i ljuset av, med blicken på, de personer, fiktiva och i mitt liv, som exemplet handlar om.

Referenser

- Anscombe, G.E.M., *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics*. Red. Mary Geach & Luke Gormally. Exeter 2008.
- Aristoteles, *Physics*. Översatt av Robin Waterfield. Oxford 1996.
- Aristotle, *The Metaphysics*. Översatt av Hugh Lawson-Tancred. London 1998.
- Bernanos, Georges, *Prästmans dagbok*. Översatt av Sven Stolpe. Stockholm 1947.
- Cahn, Steven M., "The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God" i *American Philosophical Quarterly* 6 1969.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan: En kyrklig och civil stats innehåll, form och makt*. Översatt av Eva Backelin. Göteborg 2004.
- Hume, David, *Om religion: Religionsfilosofiska skrifter i urval*. Översatt av Joachim Retzlaff & Jan Landgren. Nora 1992.
- Hume, David, *Avhandling om den mänskliga naturen: Bok 2: Om passionerna*. Översatt av Jim Jakobsson. Stockholm 2004a.
- Hume, David, *Avhandling om den mänskliga naturen: Bok 3: Om moralen*. Översatt av Jim Jakobsson. Stockholm 2004b.
- Lagerspetz, Olli, "The Resurrection and the Philosophical 'We'" i *Sats: Nordic Journal of Philosophy* 10 2008.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*. La Haye 1961.
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*. Red. Roger Woolhouse. London 1997.
- Mackie, J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth 1977.
- Malcolm, Norman, *Thought and Knowledge*. Ithaca 1977.

- Nietzsche, Friedrich, *Den glada vetenskapen. Samlade skrifter band 5*. Översatt av Carl-Henning Wijkmark. Stockholm/Stehag 2008.
- Pascal, Blaise, *Great Shorter Works*. Översatt av Emile Caillet & John C. Blankenagel. Philadelphia 1948.
- Pascal, Blaise, *Tankar I-II*. Översatt av Sven Stolpe. Stockholm 1957.
- Pascal, Blaise, *Pensées*. Red. Michel Le Guern. Paris 1977.
- Pascal, Blaise, *Les Provinciales*. Red. Michel Le Guern. Paris 1987.
- Phillips, D.Z., *Wittgenstein and Religion*. Basingstoke 1993.
- Platon, *Skrifter: Bok 3: Staten*. Översatt av Jan Stolpe. Stockholm 2003.
- Rhees, Rush, *On Religion and Philosophy*. Red. D.Z. Phillips. Cambridge 1997.
- Strandberg, Hugo, "Från död till liv: Om religionsfilosofins natur" i *Svensk teologisk kvartalskrift* 83 2007.
- Strandberg, Hugo, *Escaping My Responsibility: Investigations into the Nature of Morality*. Frankfurt am Main 2009.
- Thomas av Aquina, *The Summa Theologica: Volume I*. Chicago 1952.
- Winch, Peter, *Trying to Make Sense*. Oxford 1987.

Litteraturtips

- Backström, Joel, *The Fear of Openness: An Essay on Friendship and the Roots of Morality*. Åbo 2007.
- Heidegger, Martin, *Was heisst Denken?* Tübingen 1954.
- Horkheimer, Max, "Means and Ends" i *Eclipse of Reason*. New York 1947.
- Kierkegaard, Søren, "En Leiligheds-Tale" i *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Samlede Værker Bind 11*. København 1963.
- Kierkegaard, Søren, *Avslutande ovetenskaplig efterskrift*. Översatt av Stefan Borg, Guldsmeshyttan 1999.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974.
- Nykänen, Hannes, *The "I", the "You" and the "Soul": An Ethics of Conscience*. Åbo 2002.
- Winch, Peter, "Can a Good Man Be Harmed?" i *Ethics and Action*. London 1972.
- Wittgenstein, Ludwig, "En föreläsning om etik" i red. Joel Backström & Göran Torrkulla, *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm 2001.