

Religionsfilosofin och frågandets existentiella innebörd

HUGO STRANDBERG

Hugo Strandberg är docent i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, och universitetslärare och docent i filosofi vid Åbo Akademi. Love of a God of Love: Towards a Transformation of the Philosophy of Religion (London – New York: Continuum, 2011) är hans senaste monografi. Hans forskningsinriktning rör sig i gränslandet mellan moralfilosofi, religionsfilosofi och psykologins filosofi.

I varje forskningsarbete kan det då och då vara klokt att ställa filosofiska frågor om det egna arbetets natur. Så kan en historiker fråga: Vad är egentligen en historisk fråga? Hur skiljer sig den från andra typer av frågor? Hur ser ett historiskt resonemang ut? På vad baserar det sig? Hur skiljer man mellan bra och dåliga sätt att resonera historiskt? Alla historiker ställer givetvis inte de här frågorna, men finns de här frågorna med i det egna arbetets bakgrund blir forskningen bättre.

Det här gäller givetvis också filosofiskt arbete. Också här är det klokt att då och då ställa sig sådana frågor: Vad är en filosofisk fråga? Hur skiljer sig den från andra typer av frågor? Hur ser ett filosofiskt resonemang ut? På vad baserar det sig? Hur skiljer man mellan bra och dåliga sätt att resonera filosofiskt? Och samma sak kunde man säga här: alla filosofer ställer inte de här frågorna, men finns de här frågorna med i det egna arbetets bakgrund blir forskningen bättre.

Det finns dock en viktig skillnad mellan de här två fallen. I historikers fall ger hon sig in i ett frågande som skiljer sig från det historiska frågande hon vanligtvis befinner sig i. Det man gör när man ställer en fråga kring historievetenskapens teori är inte detsamma som när man ställer en historievetenskaplig fråga. Den senare är en empirisk fråga, den förra kunde kallas filosofisk. Ställer man en fråga som ”vad är egentligen en historisk fråga” kan man inte gå till en historievetenskaplig framställning för att finna ett svar, som vore den det empiriska objektet. För att jag vet vilka framställningar som är histo-

rievetenskapliga och vilka som inte är det visar redan att jag har ett implicit svar på frågan. Svårigheten är just att bli medveten om hur detta implicita svar ser ut. Och ställer man en fråga som ”hur skiljer man mellan bra och dåliga sätt att resonera historiskt” kan man inte gå till en historievetenskaplig framställning för att finna ett svar, som vore den det empiriska objektet. För det kan ju inte uteslutas att bra och dåliga sätt att resonera historiskt är helt sammanvävda i den framställning jag tänker mig studera.

Filosofens fall ser väldigt annorlunda ut. De filosofiska frågorna om det filosofiska arbetets natur är här inte frågor som, så att säga, ligger utanför det egna arbetet. Det man gör när man ställer en fråga kring filosofins teori skiljer sig inte från vad det innebär att ställa en filosofisk fråga i allmänhet. Filosofins teori är själv en del av filosofin. Är filosofen oklar över hur hon ska förstå det egna arbetet är det därmed graverande på ett helt annat och mer avgörande sätt. Det hon strävar efter, oavsett vilken filosofisk fråga hon arbetar med, är klarhet. Och så länge hon är oklar över det egna arbetets natur kommer hon inte att ha nått den klarhet hon eftersträvar. Filosofen måste därför ständigt ha denna fråga om det egna arbetets natur levande för sig, annars kommer hon inte någon vart.

Så mycket är alltså sant i den traditionella beskrivningen av filosofin som vetenskapens drott-

ning.¹ En strävan efter vetenskapligt självmedvetande leder utöver den egna verksamheten in i filosofin, men när man väl kommit dit finns det ingen ytterligare sfär att gå till, eftersom strävan efter filosofiskt självmedvetande själv är filosofi. Att beskriva filosofin som vetenskapens drottning blir dock djupt problematiskt om man förstår ”filosofi” som namnet på ett visst fack eller disciplin. Av det jag sagt framgår att ”filosofi” här syftar på någon annat, nämligen på en form av reflektion som återfinns inom allt gott vetenskapligt arbete. Vad man kallar denna form av reflektion är inte viktigt, bara man lägger märke till hur den skiljer sig från verksamheten att besvara empiriska frågor. Att säga att filosofin är vetenskapens drottning ger därför inte fackfilosofen någon upphöjd ställning, tvärtom. En god historiker är också en god filosof, eftersom hon är klar över det egna arbetets natur, men den fackfilosof som arbetar med historievetenskapens filosofi är sällan själv en god historiker.²

Eftersom filosofens eventuella klarhet över hur det egna arbetet ska förstås är graverande på ett helt annat och mer avgörande sätt, är det inte konstigt att 1900-talets filosofi varit så upptagen med metodiska frågor. Särskilt slående är det att många av dem som satt stora metodiska avtryck i 1900-talets filosofi, på en punkt närmar sig varandra, hur olika de än tänker i övrigt. Moore,³ Schlick,⁴ Husserl,⁵ Heidegger,⁶ Wittgenstein,⁷

och Austin⁸ förenas i ett motstånd mot vad man kunde kalla dogmatisk, eller argumentativ, filosofi och i ett förordande av vad man kunde kalla beskrivande filosofi. Givetvis baserar de sin kritik på olika saker och har olika föreställningar om vad alternativet innebär. (I vilken utsträckning de är förmögna att upptäcka och komma till rätta med dogmatism även hos sig själva är naturligtvis också en punkt på vilken de skiljer sig.) Argumentationen kan här på sin höjd vara av intresse som en plats där relationerna mellan olika föreställningar kommer till uttryck, men den är inte av intresse som ett sätt att ge någon viss föreställning stöd, som ett sätt att ”argumentera” för den. Argumentationen blir alltså av intresse endast när den betraktas som skenbart argumentativ, som i själva verket deskriptiv.

Religionsfilosofins underutveckling

Den som har arbetat med religionsfilosofiska frågor – sådana frågor vilkas roll och natur är temat för den här artikeln – kan knappast undgå att slås av det märkliga faktum att utvecklingen här har sett helt annorlunda ut. De dominerande religionsfilosofiska diskussionerna har rört sig i riktningar mer eller mindre oberoende av de riktningar resten av filosofin har rört sig i. Även filosofer uppenbart påverkade av sådana filosofer som jag nämnde ovan förstår ändå sitt arbete på ett argumentativt sätt. Det är som om religionsfilosofin, i sin dominerande självförståelse, bara knyter an till resten av filosofin på en punkt bortom 1900, eller rentav 1781.⁹ Att det sedan dess har hänt något avgörande för hur det filosofiska arbetet ska förstås verkar ha gått religionsfilosofins mittfärd förbi. Den oerhörda underutveckling som jag tycker mig finna i religionsfilosofin kan ofta göra mig beklämd. Men det finns också något stimulerande i det här, för det visar att det finns väldigt mycket att göra.

¹ Se t.ex. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974 [1781-87]), 11 (A viii).

² För det här avsnittet, jfr. R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method* (Oxford: Oxford UP, 2005 [1933]), 1-2.

³ Se G. E. Moore, *Philosophical Papers* (New York: Collier Books, 1962), 52-3.

⁴ Se Moritz Schlick, ”Die Wende der Philosophie”, *Erkenntnis* 1 (1930), 8.

⁵ Se Edmund Husserl, ”Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos* 1 (1911), 292, 300-301, och Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch* (Haag: Martinus Nijhoff, 1950 [1913]), § 59.

⁶ Se Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001 [1927]), 34-5, och Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001 [1954]), 128.

⁷ Se Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009 [1953]), §§ 109, 599.

⁸ Se J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford UP, 1979), 182.

⁹ Jfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 13 (A xi-xii), 455-6 (A 484 / B 512).

Den som är bekant med hur analytisk filosofi nuförtiden brukar beskrivas, kunde här invända mot min beskrivning. Hon kunde påpeka att argumentation numer brukar lyftas fram som det som utmärker analytisk filosofi. Scott Soames: "The first [of the underlying themes or tendencies that characterize analytic philosophy] is an implicit commitment [...] to the ideals of clarity, rigor, and argumentation."¹⁰ Analytisk religionsfilosofi skulle alltså inte alls avvika från resten av den analytiska filosofin, utan knyta an till en förändring som verkligen har skett i analytiska filosofers förståelse av det egna arbetet, nämligen till den gradvist förlorade tilltro till analysens möjlighet Quines "Two Dogmas of Empiricism" för dem innebar.¹¹

Emellertid är detta knappast en nöjaktig invändning, så som den här formulerats. Quines alternativ till att förstå filosofi som en fråga om analys är att förstå filosofin som helt enkelt ytterligare en empirisk vetenskap.¹² Och empirisk vetenskap är ju inte argumentativ. Inte heller avviker Quines beskrivning av sin metod¹³ på ett i det här sammanhanget avgörande sätt från Carnaps berömda formuleringar av analysens innebörd.¹⁴ De analytiska filosofer som liksom Soames talar om argumentation är helt enkelt inte på det klara med vad de menar.¹⁵

¹⁰ Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century: Volume 1, The Dawn of Analysis* (Princeton: Princeton UP, 2005), xiii.

¹¹ W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60 (1951), 20-43.

¹² Se t.ex. Quine, "Two Dogmas", 43, och W. V. Quine, *Ontological Relativity, and Other Essays* (New York: Columbia UP, 1969), 83.

¹³ Se t.ex. Quine, "Two Dogmas", 41, och W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 1960), 258-60.

¹⁴ Se t.ex. Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (Hamburg: Felix Meiner, 1961 [1928]), ix, och Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache* (Wien: Julius Springer, 1934), 45.

¹⁵ Särskilt tydligt har detta blivit i den nu pågående diskussionen om så kallad experimentell filosofi. Den experimentella filosofins anhängare ser denna som en lösning på vissa problem som uppstår om man förstår filosofin som argumentativ, samtidigt som de alltså delar denna filosofiförståelse med alla dess oklarheter och problem. (För ett särskilt upplysande exempel, se Stephen Stich & Jonathan W. Weinberg, "Jackson's

Vill man säga att analytisk religionsfilosofi inte avviker från resten av den analytiska traditionen, är Russell ett bättre namn att anknyta till. Redan hos Russell finns Quines förståelse av all vetenskap, också matematik och filosofi, som i viss mening empirisk.¹⁶ Men i det här sammanhanget är en annan sak intressantare. Russell kontrasterar å ena sidan, liksom Moore, analys med argumentativ, dogmatisk konstruktion,¹⁷ men menar å andra sidan att filosofin också har en syntetisk, spekulativ uppgift.¹⁸ I ljuset av detta kunde man säga att den analytiska filosofin redan från början var kliven. Förutom traditionen från exempelvis Moore och Schlick, finns också traditionen från Russell, där brytandet med metafysisk spekulering aldrig helt genomförs. Med andra ord tjänar filosofin för Russell delvis ett ideologiskt syfte, vilket blir påtagligt om man jämför hans allmänfilosofiska och hans religionsfilosofiska produktion.¹⁹ I det första fallet försöker han komma till rätta med frågor, även om jag tycker att det görs på ett helt förfelat sätt, medan det i det andra fallet rör sig om dogmatisk argumentation av ideologisk typ.

Även om det finns en klar koppling mellan dogmatism och ideologiproduktion är den ändå, vid närmare eftertanke, märklig. För vill jag nu verkligen övertyga någon, då kan jag ju inte dogmatiskt utgå från saker som den jag vill övertyga inte accepterar. Lösningen på det problemet är emellertid inte att fortsätta argumentera men nu utgående från saker som den jag vill övertyga accepterar. Det är inte lösningen. Dels för att om jag tror mig ha funnit en motsägelse i det som den som jag vill övertyga tror, står det denne

Empirical Assumptions", *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (2001), 637-43.) Därmed är det inte förvånande att diskussionen blir så förvirrad som den är.

¹⁶ Se t.ex. Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica: Volume I* (Cambridge: Cambridge UP, 1910), v-vi, 62, och Bertrand Russell, *Logic and Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1956), 326.

¹⁷ Se Russell, *Logic and Knowledge*, 326.

¹⁸ Se *ibid.*, 341.

¹⁹ Man kan t.ex. jämföra några av texterna i hans *Mysticism and Logic, and Other Essays* (London: Longmans, Green and Co., 1921), förslagsvis nummer 3 och 10.

fortfarande fritt att förkasta såväl det ena ledet som det andra. Dels, och viktigare, för att så fort jag tror mig funnit en motsägelse, återstår det ändå alltid att *försöka* förstå vad det skulle betyda att samtidigt hävda båda dessa saker som verkar motsäga varandra. Motsägelsen kullkastar således ingenting, utan uttrycker bara de båda ledens betydelse. För att ta ett välbekant exempel: Tror man sig kunna visa att en motsägelse följer från "Gud är god", "Gud är allsmäktig" och "det finns ondska", så visar detta snarare vad dessa tre påståenden, hos den som verkligen tror dem, betyder, eftersom de är förenliga för henne. Att redogöra för den meningen kan förstås vara svårt, och vilka möjligheter som här finns måste visa sig från fall till fall. Poängen är bara att om man säger att det inte finns några sådana möjligheter överhuvudtaget, innebär det inte att något har visat sig falskt, utan att något har visat sig vara obegripligt. I den meningen kullkastar motsägelsen ingenting; det den kullkastar är enbart det som visar sig vara ingenting.

Religionsfilosofin som vetenskapens drottning?

Om religionsfilosofin sticker ut på det sätt jag beskrivit ovan, på ett sätt den inte bör sticka ut, finns det en annan punkt där den bör sticka ut men dessvärre sällan gör det? Om det finns ett sätt på vilket det ligger något i den traditionella beskrivningen av filosofin som vetenskapens drottning, finns det ett särskilt sätt på vilket den beskrivningen blir viktig just för religionsfilosofin? Hur ska vi karaktärisera de religionsfilosofiska frågornas roll och natur? För att kunna besvara de här frågorna måste vi gå tillbaka till början, och fylla ut den beskrivning jag gjorde där.

Man kunde nämligen säga att den klarhet och det självmedvetande som jag sade att filosofin strävar efter, består i att se i vilken relation den filosofiska fråga jag ställer står till andra frågor, och om att se vilken plats frågan har i det liv den ställs. Ytterst sett är det här en existentiell fråga. Att ställa en fråga är en handling, och kan därför redan från början karaktäriseras i existentiella termer. I varje forskningsarbete kan det därför vara klokt att då och då ställa en fråga om det

egna arbetets existentiella innebörd. När en historiker försöker uppnå en sådan klarhet, stiger hon ut ur historievetenskapen, in i filosofin. Hur är det när en filosof ställer en sådan fråga? När en filosof som vanligtvis är upptagen med frågor i, säg, metafysik, epistemologi eller logik ställer en sådan fråga, stiger hon ur det frågande hon vanligtvis befinner sig i och in i ett annat. Dessas teori är alltså inte del av dem själva. Annorlunda är det emellertid för den filosofiska aktivitet som består just i ett sådant existentiellt frågande. När en filosof som ställer sådana frågor ställer en fråga om det egna arbetets existentiella innebörd stiger hon inte ur det frågande hon vanligtvis befinner sig i. Denna aktivitets teori är del av den själv.

Vilken är denna filosofiska aktivitet? Ett svar kunde vara religionsfilosofin.²⁰ Religionsfilosofin skulle därmed vara vetenskapens drottning: det yttersta klargörandet av varje verksamhet, således också av varje vetenskaplig verksamhet, skulle alltså ske här, och när man väl kommit hit finns det ingen ytterligare sfär att gå till. Förhållandet mellan religionsfilosofin och resten av filosofin skulle alltså vara analogt med förhållandet mellan filosofin och vetenskapen. Men därför är heller inte "religionsfilosofi" här namnet på ett visst fack eller disciplin, utan på en form av reflektion som kännetecknar allt medvetet liv. Den som titulerar sig religionsfilosof har därför på inget sätt någon upphöjd ställning.

Av detta skäl är det graverande på ett helt annat och mer avgörande sätt om den som är samsatt med religionsfilosofiska frågor är oklar över hur hon ska förstå det egna arbetets existentiella innebörd. Oavsett vilken religionsfilosofisk fråga hon arbetar med är det hon strävar efter existentiell klarhet, och så länge hon är oklar över det egna arbetets existentiella natur kommer hon inte att ha nått den klarhet hon efter-

²⁰ Man kunde också svara etiken, moralfilosofin. Se Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1961), 281. Dessa svar är dock inte alternativ. Snarare är dessa filosofiska aktiviteter, om de förstås i det här ljuset, två sidor av samma sak. Nietzsches föreställning om psykologin som vetenskapens "härskarinna" (*Jenseits von Gut und Böse* (Berlin: de Gruyter, 1968 [1886]), § 23) kan jämföras, en föreställning som faktiskt inte ligger så långt från det jag här säger som man kan tro.

strävar. Hon måste därför ständigt ha denna fråga om det egna arbetets existentiella natur levande för sig, annars kommer hon inte någonvart.

I den mån den som är sysselsatt med religionsfilosofiska frågor söker klarhet, måste detta alltså innefatta en klarhet över vilka frågor jag i existentiell mening kan ställa, varför jag ställer dem, vad det betyder att ställa dem. Just här gäller frågan alltså inte på vilket sätt jag besvarar frågorna, utan varför jag överhuvudtaget ställer just de frågor jag ställer. Att ställa en fråga är att göra något och uttrycker således vem jag är, uttrycker en specifik existentiell inställning.

Poängen är att det här påpekandet öppnar för möjligheten att undersöka det filosofiska frågan- det självt, se vilken inställning som kommer till uttryck i en eller annan filosofisk debatt. En sant kritisk filosofi måste undersöka inte bara teoretiska förutsättningar och de sätt på vilka frågan sedan försöker besvaras, utan också vilken roll ställandet av en viss fråga överhuvudtaget har. Det här är en existentiell uppgift, och, såsom jag här förstår den, därmed en religionsfilosofisk. Därför blir den också särskilt påkallad när den debatt som behöver undersökas är en religionsfilosofisk.

För att illustrera hur en sådan undersökning – deskriptiv, av den existentiella inställning som ett specifikt frågande är uttryck för – skulle kunna se ut, ska jag i resten av den här texten ge ett skissartat exempel. Det är i detta exempel det, förhoppningsvis, blir klart vilken typ av reflektion det är jag åsyftar; eftersom ”religionsfilosofi” här inte är namnet på ett visst fack eller disciplin, kan man möjligen få felaktiga associationer när man hör ordet. Den fråga jag ska diskutera, och som alltså får tjäna som exempel, är den religionsfilosofiska frågan om under. Det jag ska försöka visa är att den här debatten så som den vanligtvis förs – av båda sidor – är ett uttryck för en viss inställning. Och poängen är just att det är en, att det finns andra. Den diskussion jag ska föra är förhoppningsvis intressant som sådan, men ska alltså i första hand ses som en hjälp att förstå innebörden av det jag hittills sagt.

Frågan om under

När man börjar studera de gängse religionsfilosofiska debatterna om möjligheten av under är det redan från början tydligt att mycket står på spel. Att det finns religiösa och anti-religiösa strävanden som spelar in är klart. Men det är inte den frågan jag är intresserad av. Det jag är intresserad av är inte vad som skiljer de olika sidorna åt, utan vad som förenar dem. Det jag är intresserad av är inte de teoretiska förutsättning- ar som de eventuellt delar, utan vad som förenar dem i inställning. Låt oss börja så här: Att ställa en fråga om möjligheten av under betyder att man, implicit eller explicit, har besvarat frågan om vad under är. Hur förstår man begreppet ”under” i den här diskussionen? Hume är tydlig på den här punkten. Kom ihåg hans berömda slutsats:

The plain consequence is [...] ‘That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish: And even in that case, there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducting the inferior.’²¹

Vad som förutsätts här är att under är osannolika och ovanliga. Av detta följer, enligt Hume, att vi bara kan tro att ett under har skett när det skulle vara ett större ”under”, d.v.s. mer osannolikt, att vi tagit fel. Och de ord som Hume använder som mer eller mindre synonyma med ”under” är bland andra: the extraordinary, the unusual, that which has seldom fallen under our observation, the incredible, the uncommon.²²

Samma föreställning, uttryckt på annat sätt, blir att under är brott mot naturlagarna. Swinburne: ”I understand by a miracle a violation of a law of Nature by a god”.²³ Möjligen kunde man tro att det här var två olika saker. Kunde inte brott mot naturlagarna ske ofta? Men man

²¹ David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford UP, 1999 [1748]), 173-4.

²² Ibid., 171-6.

²³ R. G. Swinburne, ”Miracles”, *Philosophical Quarterly* 18 (1968), 320.

glömmet då att det redan nu finns väldigt många saker som är oförklarade: det är det som gör vetenskapligt arbete möjligt. För den som tänker som Swinburne kan det därför inte räcka att något inte passar in i våra redan etablerade förklaringsmodeller för att det ska kunna beskrivas som ett under. Det måste sticka ut, det måste vara något udda.

Varifrån kommer den här förståelsen av vad under är? Varför förstå dem just så? Vilken inställning döljer sig här? Ett svar på dessa frågor är naturligtvis att den här inställningen just utmärks av ett sammanställande av det udda och det förunderliga, att det i allra högsta grad förunderliga är just det udda:

And there be but two things which make men wonder at any event: The one is, if it be strange, that is to say, such, as the like of it hath never, or very rarely been produced: The other is, if when it is produced, we cannot imagine it to have been done by naturall means²⁴

(För Hobbes, som är den som säger det här, är förstås de här två sakerna väldigt nära relaterade.) Ett annat svar är att knyta den här förståelsen till den större filosofiska diskussion som diskussionen av under bara är en del av. Vilken är denna större diskussion? Swinburne: "Would not all this be good reason for postulating [...] a god?"²⁵ Hume talar om under, kunde vi belägga dem, som "a just foundation for any such system of religion."²⁶ Och Hobbes:

Again, it belongeth to the nature of a Miracle, that it be wrought for the procuring of credit to Gods Messengers, Ministers, and Prophets, that thereby men may [...] be the better inclined to obey them.²⁷

Frågan gäller alltså hur en religiös insikt framträder för någon och kan beläggas. Undret kommer in som den punkt där Guds existens blir up-

penbar. Och vad är det med under som gör dem till denna punkt? Det är just att de är udda och sticker ut. Det är inte i det uppenbara och välbekanta Gud blir tydlig för den som tänker så här, utan i det som avviker från det.²⁸

De här två svaren på de frågor jag ställde – varifrån kommer den här förståelsen av vad under är? varför förstå dem just så? vilken inställning döljer sig här? – är alltså i sista hand likartad. Den existentiella inställning som kommer till uttryck i den här förståelsen av under utmärks bl.a. av ett fokus på det udda. Vad min uppmärksamhet dras till, vad min blick, så att säga, fastnar i, är här det udda. För att illustrera hur den här frågan om vad jag uppmärksammar och dras till är en existentiell fråga, jämför det här avsnittet hos Burke:

Chuse a day on which to represent the most sublime and affecting tragedy we have; appoint the most favourite actors; spare no cost upon the scenes and decorations; unite the greatest efforts of poetry, painting and music; and when you have collected your audience, just at the moment when their minds are erect with expectation, let it be reported that a state criminal of high rank is on the point of being executed in the adjoining square; in a moment the emptiness of the theatre would demonstrate the comparative weakness of the imitative arts²⁹

Poängen här, vilken dock inte är Burkes,³⁰ är att även om det är sant att min uppmärksamhet dras

²⁸ Jag vill betona, för att undvika missförstånd, att frågan inte handlar om huruvida det här argumentet för Guds existens är bra eller dålig. Frågan gäller vad fokuseringen på detta argument betyder existentiellt, oavsett dess grad av hållbarhet.

²⁹ Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: 1761 [1757]), 76-7.

³⁰ Bland annat genom att han fortsätter citatet "[...] and proclaim the triumph of the real sympathy." Här bör man dock lägga märke till att "sympati" för Burke inte är något entydigt positivt (72-3): "I am convinced we have a degree of delight, and that no small one, in the real misfortunes and pains of others; for let the affection be what it will in appearance, if it does not make us shun such objects, if on the contrary it induces us to approach them, if it makes us dwell upon them, in this case I conceive we must have a delight or pleasure of some species or other in contemplating

²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Penguin Books, 1968 [1651]), 470. För Swinburne dyker frågan om under upp just här; se *Faith and Reason* (Oxford: Oxford UP, 1981), 185.

²⁵ Swinburne, "Miracles", 326.

²⁶ Hume, 184.

²⁷ Hobbes, 471.

dit eller dit, nästintill som av en naturlag, kan det ändå, eller kanske just därför, vara något som alls inte är oskyldigt. Vad jag själv dras till och uppmärksammar är ett ämne att besinna.

Här bör man dock lägga märke till att det inte är det udda som sådant som är ett under. Hume påstår visserligen: ”The raising of a feather, when the wind wants ever so little of a force requisite for that purpose, is as real a miracle, though not so sensible with regard to us.”³¹ Men det här exemplet säger nästintill motsatsen till vad Hume tänker sig. Exemplet visar just genom sin absurditet att det inte är det udda som sådant som är ett under. Och exemplet visar faktiskt, om man tänker efter lite, att Hume själv förstår under på annat sätt. För varför skulle hans exempel handla just om något litet om det inte vore för att det normala, enligt Hume själv, vore att förstå undret som det stora? Undret är alltså, enligt denna förståelse, det udda med avseende på storlek, det övermåttan stora.

Det är måhända naturligt att förstå undret som något annat än det mänskliga. Undret är det Gud gör, och måhända är det naturligt att ställa detta handlande i kontrast till människans handlande. Men även om det är så finns det många sätt en sådan kontrast kan göras på. Vad betyder det att det är just i fråga om kvantitet som kontrasten görs? Här bör man lägga märke till att begrepp som ”under” och ”Gud” inte är beskrivande, utan ger ett uttryck för en hållning till något. Undret är det förunderliga och underbara, Gud är det dyrkansvärda, eller, för att leka med ord, det beundrade. Så den här förståelsen av under uttrycker vad jag ser som viktigt. Min uppmärksamhet är vänd mot det stora, det kraftfulla.

Uppmärksamheten är emellertid inte en sak, vad denna uppmärksamhet är riktad mot en annan. Det min uppmärksamhet är riktad mot säger också något om vilken typ av uppmärksamhet det rör sig om. Vi har redan sagt något om denna uppmärksamhet: att det rör sig om ”beundran”. Finns det mer att säga?

Det som utmärker beundran inför det stora – i kontrast till t.ex. det lilla –, det kraftfulla – i kon-

objects of this kind.” När Burke säger att viljan att åse en avrättning är en triumf för sympatin är det alltså just det som får oss att vilja åse den han har i tankarna, d.v.s. glädjen över andras olycka.

³¹ Hume, 173.

trast till de sammanhang där begreppet kraft inte alls står i centrum eller ens är tillämpligt – är att denna beundran är knuten till rädsla. Vore den inte det, vore det min beundran är vänd mot inte stort och kraftfullt. Dess karaktär som stort och kraftfullt betyder att det är något som jag är hjälplös inför, något som skulle kunna överman- na mig, något som jag inte har makt över. Utan känslan av fruktan skulle det inte vara *som* stort och kraftfullt jag uppmärksamade det. Den här skenbara ambivalensen – beundran och rädsla förbundna – är alltså alls inte märklig, utan helt i linje med vad som här står i fokus: det stora, det kraftfulla.

Här har vi därmed givet en beskrivning av det som Otto kallar ”mysterium tremendum et fasci- nans”. Det som för Otto blir något märkligt, har vi nu sett inte alls är det; Otto talar om ”detta egendomliga dubbelmoment av ett först bort- trängande och i samma stund dock åter oerhört tilldragande intryck på sinnet”. Och vidare: ”Det förödmjukar och upphöjer sinnet på samma gång, begränsar det och för det utöver sig självt, utlöser å ena sidan en känsla som har en likhet med fruktan, och å andra sidan lyckliggör det.”³² Och för Otto hänger detta omedelbart samman med begreppet under:

Det som oförstått-skrämmande för in i området för människans handlande, det som i naturförlopp, händelser, människor, djur eller växter frambringade förvåning, häpnad eller förstelning, framför allt när det var förbundet med makt eller skräck, det har alltid väckt och dragit till sig den demoniska fruktan, d.v.s. blivit till portentum, prodigi- um, miraculum. Så, och endast så uppstod und- ret.³³

Även om Ottos redogörelse som sagt fastnar i en ambivalens som vi sett är blott skenbar, hjälper

³² Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1921 [1917]), 53 (min översättning). Det är aningen märkligt att Otto inte lägger märke till att den här spänningen alls inte är konstig. Ett begrepp han använder i de här sammanhangen är ”tremenda majestas” (se t.ex. *ibid.*, 22); men ett förhållande till makten som majestät utmärks ju just av en sådan blandning av fruktan och beundran.

³³ *Ibid.*, 78-9 (min översättning).

den oss att ta oss ur ett problem som den uppmärksamme läsaren kanske har upptäckt. Det räcker nämligen inte att säga att undret är det stora och kraftfulla, eller, för att vara mer exakt, det udda med avseende på kvantitet och kraft. Allt detta gäller för är inte ett under. Uppgiften här är emellertid inte att komma med några slags nödvändiga och tillräckliga villkor för vad som är ett under inom ramen för den här förståelsen, utan att helt enkelt säga något om vad detta betyder. Så, det utmärkande är här att det är en storlek resp. kraft som pekar utöver sig själv, som är större än vad den själv är. Det här kan låta märkligt, som något som enbart gäller (en viss typ av) religiös erfarenhet, om man vill säga att erfarenheten av Gud alltid måste vara en erfarenhet av något som inte erfarenheten kan rymma. Men det här gäller i själva verket för all erfarenhet, om än på olika sätt. Ett skäl till att gudsbevis inte fungerar är att ”objektet” för beviset – Gud – av troende människor uppfattas som något alltid mer än det som beviset ens i princip kunde visa. Beviset fångar inte Guds väsentliga obegränsadhet. Det samma gäller dock, på olika sätt, också annat. Svårigheten att *bevisa* ”yttervärldens” existens eller andra ”medvetandens” existens är uttryck för en likartad problematik. Exempelen är givetvis olikartade, men det de har gemensamt är att det är oklart vad ett tvingande argument ens skulle vara. Problemet är därmed, kunde man säga, inte att det saknas ett argument som visar att man måste se det så, utan ligger i efterfrågandet av sådana argument. Det vore ett moraliskt problem att hävda att en annan människa sammanfaller med min erfarenhet av henne, eller att det är tvivelaktigt att hon inte gör det. Den troende kunde säga samma sak om Gud.

Oavsett hur vi ytterligare ska karaktärisera undret inom ramen för olika förståelser, utmärks det alltså av att det pekar utöver sig själv, att dess innebörd är större än vad undret självt, isolerat betraktat, är. Inom ramen för den förståelse som fokuserar på storlekt och kraft, är således undrets innebörd att den pekar på en storlek och kraft som inte rymms inom undret isolerat betraktat. Och som sagt har Otto något att säga här. Vad? Otto påpekar ”att mellan det numinösa och det sublimes finns det en dold släktskap, som är

mer än enbart en analogi”.³⁴ Och upplevelsen av det sublimes utmärks just av att det är en upplevelse av storlek och kraft som överskrider min fattningsförmåga.³⁵

Kant, den som Otto tydligt relaterar till, betonar just detta.³⁶ Det sublimes har med det sinnliga att göra, men inget sinnligt är i egentlig mening sublimt; att se något som sublimt är att se ”bortom” det, det sinnliga föremålet är här bara det genom vilket jag blir uppmärksam på en förnuftsidé.³⁷ Särskilt viktigt i det här sammanhanget är att Kant explicit sammankopplar det sublimes och religion.³⁸ Uppenbart är att Kant delar den förståelse jag försökt beskriva. Det framgår inte bara av de exempel han har – vattenfall, det stormande havet, hotande klippor, upptornande åskmoln³⁹ – utan framför allt av att det sublimes enligt Kant just består i storlek och kraft (eller makt).⁴⁰ Liksom Otto påpekar också Kant den ambivalens som finns i åskådandet av det sublimes – det sublimes både attraherar och markerar avstånd – men Kant ser betydligt tydligare än Otto hur detta ska förstås, nämligen som något som ligger i själva den inställning till vilken det sublimes är kopplad: beundran, respekt.⁴¹ Därmed är det sublimes inte något som väcker fruktan rätt och slätt, utan vördnad (*Ehrfurcht*).⁴² Frågan är emellertid: *vad* beundrar jag och har jag respekt för? Och än viktigare: varför är dessa hållningar centrala för mig? De är ju inte själv-

³⁴ Ibid., 78 (min översättning). Se också ibid., 53: ”So legt er [der Begriff des Erhabenen] sich durch Ähnlichkeit dem Begriffe des Numinosen eng an und ist geeignet, ihn ‘anzuregen’, wie auch von ihm angeregt zu werden, in ihn ‘überzugehen’, wie jenen in sich übergehen und ausklingen zu lassen.”

³⁵ Se t.ex. ibid., 53.

³⁶ Se också Friedrich Schiller, *Theoretische Schriften* (Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008), 407, 414-15.

³⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974 [1790]), 166-7 (Ak. 5:245-6), 171-2 (Ak. 5:250), 180 (Ak. 5:257), 185-6 (Ak. 5:261-2).

³⁸ Ibid., 187-9 (Ak. 5:263-4).

³⁹ Ibid., 166 (Ak. 5:245), 185 (Ak. 5:261).

⁴⁰ Ibid., 165 (Ak. 5:244), 167 (Ak. 5:246), 169 (Ak. 5:248), 184 (Ak. 5:260).

⁴¹ Ibid., 165 (Ak. 5:245).

⁴² Ibid., 188 (Ak. 5:264).

klara eller nödvändiga.⁴³ Att det för Kant⁴⁴ i sist hand är mot människans egen makt denna respekt riktas och inte mot någon för henne yttre makt gör ingen väsentlig skillnad, för i båda fallen rör det sig om ett fokus på det mäktiga.

Här måste man alltså ställa frågan om varför detta är fascinerande och beundransvärt, varför fascination och beundran inom ramen för den här förståelsen implicit ses som centrala existentiella inställningar. Vi kan här återvända till Burke. Han kontrasterar nämligen serien det stora - styrka - makt - förundran - beundran - fruktan - vördnad - respekt, d.v.s. den serie som det sublimes utgör för honom,⁴⁵ med det sköna, vilket som fokus för ens inställning innebär en vilja att vara nära det, d.v.s. kärlek och samvaro.⁴⁶ Den skillnad som Burke vill peka ut blir alltså i sista hand en, i vid mening, moralisk skillnad: mellan beundran och kärlek som olika existentiella inställningar.⁴⁷

En viktig poäng här är således att en inställning aldrig är isolerad till det objekt den handlar om. Som Kant själv säger: respekten (*die Achtung*) för det stora är förbundet med föraktet (*die Verachtung*) för det lilla.⁴⁸ Ett likartad poäng gör Jean Paul, när han ställer det sublimes mot det löjliga; eftersom det oändligt stora är sublimes, är det därmed det oändligt lilla som är löjligt.⁴⁹ Även om man inte behöver hålla med om just den poängen, är det dock klart att den här inställningen också är en inställning i relation till det lilla. Men här tycks det finnas en viss spänning i beskrivningen. För å ena sidan är det sublimes och undret det som öppnar för något obegränsat, t.ex. i religiös mening. Men å andra sidan är det ju alls inte nödvändigt att det som

öppnar på detta sätt ska förstås som just det stora och mäktiga. Har det stora och mäktiga denna roll, d.v.s. det sublimes och den traditionella religionsfilosofins sätts att förstå under andra sida, beror detta alltså på att man har en bestämd förståelse av hur denna obegränsadhet *måste* förstås, t.ex. religiöst. Men någon annan kunde tvärtom säga att det stora och mäktiga är en ovanligt dålig plats att finna något obegränsat i, eftersom den som fäster sin uppmärksamhet vid något som stort och mäktigt därmed fyller det med ett anspråk och en egenmäktighet som gör det sig själv nog. Sätillvida skulle förståelsen stängas här, inte öppnas.⁵⁰

Avslutning

Bakom det vanliga sättet att i religionsfilosofin ställa frågan om under döljer sig ett helt sätt att tänka och vara. Här har jag bara skisserat en beskrivning av denna existentiella inställning. Jag har också indikerat att det finns andra möjligheter, därmed inte sagt att det inte också finns andra än de jag antytt. Mitt syfte har helt enkelt varit att visa att en beskrivning av den här typen

⁵⁰ Jean Paul antyder detta när han skriver (ibid., 106): "So ist z. B. in jener orientalischen Dichtung, wo der Prophet das Merkmal der vorübergehenden Gottheit erwartet, welche nicht kommt hinter dem Feuer, nicht hinter dem Donner, nicht hinter dem Sturmwinde, sondern die endlich kommt mit einem linden, leisen Wehen, offenbar das sanfte Zeichen erhabener, als ein majestätisches wäre. So steht ästhetische Erhabenheit des Handelns stets im ungekehrten Verhältnis mit dem Gewichte des sinnlichen Zeichens, und nur das kleinste ist das erhabenste; Jupiters Augenbraunen bewegen sich weit erhabener in diesem Falle als sein Arm oder er selber." Här inordnas begreppet "det sublimes" under en annan förståelse. Förkastades begreppet "det sublimes" till förmån för en annan förståelse kunde en annan poäng göras. En sådan antydning görs av Freud i hans artikel om "Das Unheimliche" (*Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 5 (1919), 297-324). Detta begrepp är nära knutet till det fenomenfält vi har undersökt – Otto knyter det explicit hit (s. 50) – men är för Freud motsatsen till det som öppnar för det obegränsade. Das Unheimliche är det bortträngdas återkomst, är karaktäriserat av slutenhet, förborgadhet (ss. 314-15).

⁴³ Kant uppmärksammar detta i en i detta sammanhang väldigt instruktiv analys; se *Die Metaphysik der Sitten* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974 [1797]), 584-5 (Ak. 6:448-9), 608-13 (Ak. 6:469-73). Jfr. också Søren Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom* (København: Gyldendal 1963 [1850]), 220-38.

⁴⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 172 (Ak. 5:250), 185-6 (Ak. 5:261-2), 188-9 (Ak. 5:263-4).

⁴⁵ Burke, 95, 98, 110, 212, 257.

⁴⁶ Ibid., 57, 60-61, 66-7, 85, 162-3.

⁴⁷ Se särskilt ibid., 212.

⁴⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 171 (Ak. 5:249).

⁴⁹ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* (Hamburg: Felix Meiner, 1990 [1804-13]), 105.

– där själva frågandets natur undersöks – är en central uppgift för en kritisk filosofi, särskilt i religionsfilosofin. Att undvika dogmatism vore en enkel sak om det bara var i svaren den visade sig, inte också i frågandet. Om något kunde sägas vara vetenskapens drottning skulle det vara den form av reflektion som består i utforskandet av de existentiella innebörder som kännetecknar

olika mänskliga aktiviteter. Trots att det här som sagt är en form av reflektion och inte ett visst fack eller disciplin, finns det ändå en poäng i att kalla den ”religionsfilosofisk”. Därför är det av särskild vikt att den som titulerar sig religionsfilosof själv utforskar de existentiella innebörder som kännetecknar det egna religionsfilosofiska frågandet.⁵¹

Summary

Philosophy could be said to be that activity which clarifies human activity in its diverse forms. In this respect, there is something to the traditional description of philosophy as the queen of the sciences: the striving for scientific self-understanding leads one beyond the particular sciences into philosophy, but when there, there is no further sphere to go to, for the striving for philosophical self-understanding is itself philosophy. Since clarification is, at bottom, an existential task, striving for self-understanding could in the end be described as doing philosophy of religion: the striving for philosophical self-understanding leads one beyond the particular philosophical activities into philosophy of religion, but when there, there is no further sphere to go to, for the striving for existential self-understanding is itself philosophy of religion. The philosophy of religion is however, in its usual forms, when understood as one discipline alongside all the others, characterized by a comparatively low degree of self-understanding. How such a self-understanding could be gained is illustrated by a discussion of one debate in mainstream philosophy of religion – the one about miracles – and of that existential attitude lurking behind it.

Summary of Mikael Stenmark, "Gudstro och förnuft..." (continued from page 67)

In this essay I argue that the conditions for doing philosophy of religion have significantly changed over the last decades. I highlight and discuss three of these changes. We have moved from a society where belief in God is unchallenged and unproblematic to a society in which it is understood to be one option among others, and possibly even dangerous. We are not any longer certain (or as certain as we used to be) that God exists. But, moreover, we are neither as certain as we used to be when it comes to how to understand and describe God. Not just God's existence but God's nature has become a great problem of concern for people in general, as well as for theologians and philosophers. The last condition, highlighted in the essay, is that we are not as certain as we use to be when it comes to how to assess the rationality of belief in God. What model of rationality and knowledge is it appropriate to use? To what extent is reason bound to context, tradition and culture? I argue that these three changes should have an effect on the kinds of theories developed in contemporary philosophy of religion.

⁵¹ För en utförligare och annorlunda diskussion av flera av poängerna i artikeln, se Hugo Strandberg, *Love of a God of Love: Towards a Transformation of the Philosophy of Religion* (London – New York: Continuum, 2011), särskilt kap. 7, 9 och 10. Artikeln baserar sig på en föreläsning hållen vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, 10 november 2010. Tack till alla som deltog i den efterföljande diskussionen.