



Bakom livshållningen

Tage Kurtén

Bakom livshållningen

Bakom livshållningen

Studier i moderna livsåskådningar och
deras begreppsliga förutsättningar

Tage Kurtén

Åbo Akademi
1997

ISBN 978-952-12-4179-6 (online)

Pärbild: Linda Kurtén

ISSN 0780-1270

ISBN 952-12-0131-2

Åbo Akademis tryckeri

Åbo 1997

INNEHÅLL

Förord	7
Fungerande livsåskådningar	11
Finlandssvenska författare och gudstron	43
Självklarheter i våra livsåskådningar	57
Tillit och misstro	71
”Basic propositions” och förståelse av livsåskådningar	81
Trust, Basic Convictions and Life-Views	105
Metafysisk eller existentiell livssyn? – ett tolkningsdilemma och dess lösning	135
Life-Views, Morality and Self-Evident Presuppositions	153

FÖRORD

För några år sedan gav göteborgsfilosofen Mats Furberg ut boken *Nedom vara och böra* (Nya Doxa: Nora, 1993). I denna bok brottas han med de begreppsliga förutsättningarna för den samtida filosofiska diskussionen kring moral- och värdefrågor. Han försöker därvid bl.a. nå bakom den, för modernt västerländskt tänkande viktiga uppdelningen mellan vara och värde. Därav uttrycket "nedom" i bokrubriken.

På ett liknande sätt har jag under knappa tio år varit i färd med att söka efter hur vi begreppsligt kan komma till rätta med människors livshållning i ett modernt s.k. sekulariserat samhälle som det nordiska. Jag har därvid velat nå bakom den omedelbara språkliga dräkt som folk ger sin livshållning. Många av de begreppsliga och därmed språkliga svårigheterna hänger ihop med den ambivalens i förhållande till religiös gudstro som kännetecknar människor i dagens Norden. Klassisk kristendom har erbjudit ett språk och en därmed sammanknuten livsform som förmått tackla stora delar av de livsfrågor människan genom tiderna ställts inför. Då kyrkans och den kristna trons position i samhället och vardagslivet förändrats, har tidigare självklarheter blivit föremål för kritisk reflexion. Ett markant uttryck för det här är gudstron i det moderna samhället.

Vill vi fördjupa oss i de frågeställningar som moderna livsåskådningar ställer oss inför, är jag av ovan antydda skäl övertygad om att vi måste se efter vilka mer eller mindre omedvetna tankegångar och begrepp som färgar och styr vår föreställningsvärld och vårt sätt att förhålla oss till livet. Artiklarna i denna volym är resultatet av mina försök att ringa in viktiga begreppsliga distinktioner och problem inom olika sidor av det vi kan kalla en människas livsåskådning.

Ett filosofiskt klargörande av olika begreppsliga låsningar har, enligt en filosof som Ludwig Wittgenstein, som syfte att upplösa dessa låsningar. Därmed skulle vi människor kunna leva vidare befriade från vissa, i princip onödiga, tankemässiga tvångsföreställningar. Den historiska verkligheten fungerar naturligtvis inte så enkelt att forskaren/filosofen automatiskt kunde uppträda som en kulturens terapeut. I studiet av konkret förekommande åskådningar får vi därför nöja oss med att konstatera vilka synsätt som förekommer och hur de på ett djupare begreppsligt plan kan förstås. Vilken betydelse dessa konstateranden får i livet utanför forskarsamfundet får sedan framtiden utvisa.

De flesta av artiklarna i det följande har vuxit fram i samband med mitt arbete med ett konkret intervjumaterial: ett fyrtiotal djupintervjuer med finska författare. De flesta uppsatserna har tillkommit under 90-talet. Tolkningsproblemen har fört mig in på olika filosofiska begreppsdiskussioner. En replipunkt har jag haft i den livsåskådningsforskning som sedan slutet av 60-talet utvecklats vid den teologiska fakulteten i Uppsala, först under professor Anders Jeffners och på senare tid alltmera under professor Carl Reinhold Bråkenhielms ledning.

Ett första försök att ringa in vilka problem ett studium av individuella livsåskådningar ställs inför lägger jag fram i artikeln "Fungerande livsåskådningar". Denna har tidigare ingått i boken *Livsåskådningar i finlandssvensk miljö*, som utgavs 1990 med Hans-Olof Kvist som redaktör (Åbo Akademis förlag: Åbo). I den följande uppsatsen presenterar jag kort resultaten från den enkätundersökning riktad till samtliga författare i landet som låg som grund för den fortsatta intervjuundersökningen. Uppsatsen har tidigare ingått i tidskriften *Horisont* (Årg. 35, 1988). De två följande artiklarna representerar framför allt försök att fördjupa förståelsen av tillitsbegreppet som relevant för förståelsen av livsåskådningar. De har tidigare ingått i *Finsk Tidskrift* (6/1991 resp. 1-2/1992).

I det femte arbetet utgår jag från en religionsfilosofisk diskussion kring "basic propositions" för att ringa in möjligheter att nå skikt under en åskådnings "ytplan". Uppsatsen ingick i *Teologisk Tidskrift*

(Årg. 96, 1991). I den sjätte uppsatsen, som först presenterades vid en nordisk konferens för religionssociologer 1992, visar jag hur man genom att uppfatta tilliten som ett underliggande och eventuellt inte tematiserat element i en livsåskådning kan få grepp om vissa sidor i ett intervjumaterial. Arbetet har tidigare publicerats i *Temenos* (Vol. 28, 1992). I följande artikel pekar jag på två olika filosofiskt färgade perspektiv som tycks prägla folks förståelse av verkligheten. Med hjälp av dessa perspektiv kan vi fånga in olikheter som inte nödvändigtvis syns på "ytplanet". Denna text har tidigare ingått i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (Årg. 69, 1993). Bokens sista artikel tar framför allt upp självklara förutsättningar i relation till moral- och värdeförståelse och pekar på hur medvetenheten om detta inverkar på tolkning av sådana element vid intervjuundersökningar. Texten har presenterats vid en internationell konferens för livsåskådningsforskare våren 1996, och torde publiceras i USA i en bok med föredragen vid konferensen.

För publiceringen i denna bok har artiklarna bearbetats med ytterst lätt hand. Vissa tryckfel har korrigerats och förkortningar har förenhetligats. Små stilistiska justeringar har gjorts. I några fall har jag satt in tillägg inom parentes för att relatera en tidig artikel till något som skett efter den ursprungliga utgivningen. I vissa fall har jag strukit en passus som direkt anknöt till den situation då texten ursprungligen lades fram. En referenslista har även bifogats för de artiklar som ursprungligen saknade sådan.

Åbo december 1997
Tage Kurtén

FUNGERANDE LIVSÅSKÅDNINGAR¹

I denna artikel kommer jag för det första att lägga fram några synpunkter på begreppet livsåskådning. För det andra skall jag presentera några preliminära resultat från en (då artikeln ursprungligen skrevs) pågående empirisk forskning bland finländska författare och göra några reflexioner kring dessa.

Begreppet livsåskådning

Terminologi

Termen livsåskådning används i olika betydelser i svenskan. Någon direkt motsvarighet till detta ord hittar vi inte vare sig i engelskan eller tyskan. Tyskans "Weltanschauung" kommer väl tämligen nära men innehåller inte alla betydelseskiftningar vi förknippar med "livsåskådning". Att uttrycken står nära varandra ser vi av att orden "världsåskådning" och "världsbild" i Finland använts på ett liknande sätt som "livsåskådning". I engelskan används "belief system" ibland ungefär på samma sätt som vårt "livsåskådning". Inom forskningen förekommer också uttrycket "ideology".²

Uttrycket "livsåskådning" är inte något vi använder till vardags. Vi går sällan omkring och funderar "vilken är min livsåskådning?" Inte heller börjar vi dagen med att reflektera över: "Hur skall jag nu lägga upp min dag så den är förenlig med min livsåskådning?" Det är också ganska sällan vi använder uttrycket i samvaron med andra människor. Vi sätter oss knappast någonsin ned och funderar "Vilka livså-

skådningar finns det, och vilken livsåskådning skall jag gå in för att omfatta?" Vi går inte heller omkring och frågar våra medmänniskor "Har du en livsåskådning?"

Ändå används uttrycket i svenskan. Och ytligt sett har det en klar innebörd. Livsåskådnings-termen har fr.a. förekommit i kulturdebatten i Sverige, kanske mindre hos oss i Finland. Ett uppsving och en till synes preciserad innebörd fick användningen av uttrycket i Sverige på 40- och 50-talet, inte minst genom filosofiprofessorn Ingemar Hedenius.

Senare har utvecklingen i Sverige lett till uppkomsten av en ny akademisk disciplin, tros- och livsåskådningsvetenskap.³

I Finland har uttrycket fått en viss officiell sanktion genom införandet av skolämnet livsåskådningskunskap år 1985. Det här ämnet är, som känt, tänkt att vara en motsvarighet till religionsundervisningen för dem som inte hör till något religiöst samfund.⁴

Definitionsförslag

I Sverige kom Hedenius att begränsa begreppet livsåskådning till att gälla enbart teoretiska och kognitiva element i en människas synsätt. Däremot ville han inte inlemma moralen, d.v.s. individens etiska uppfattningar i vad han kallade livsåskådning.⁵

Professorn i tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala, Anders Jeffner har lanserat ett litet annat begrepp. Han bestämmer livsåskådningen på följande sätt:

En livsåskådning är de teoretiska och värderingsmässiga antaganden (1) som utgör eller har avgörande betydelse för en övergripande *bild* av människan och världen och (2) som bildar ett centralt *värderingssystem* och (3) som ger uttryck åt en *grundhållning*.⁶

Jeffner inför alltså ett livsåskådningsbegrepp som tar med Hedenius kognitiva (teoretiska) aspekt, men som utöver det tar med också en moralisk dimension. Dessutom vill han fånga in en skillnad mellan

livsåskådningar, vilken bottnar i en grundläggande olikhet i livsstämning (pessimism – optimism) hos skilda människor.

Skillnaderna mellan de två författarna kan förklaras med de olika intressen de haft med att lansera sina begrepp. Hedenius ville kritiskt diskutera de förekommande livsåskådningssystemen. Jeffner å sin sida har fr.a. velat finna ett begrepp med vars hjälp man i forskningen kunde nå den "vanliga" människans livsåskådning.

En likhet mellan de två ligger i att de vardera lämnar rum för såväl religiösa som icke-religiösa varianter av livsåskådningar.

Jeffners definition är rätt teknisk. Den har med vissa modifieringar kommit till användning i flera undersökningar i Sverige. Flera av forskarna där har dock funnit det nödvändigt att komplettera Jeffners begrepp genom att påpeka att en livsåskådning måste ses och förstås i samband med sin praktiskt (handlings-)orienterande funktion.⁷ Enligt Jeffners definition tycks en livsåskådning fortsättningsvis kunna förstås som något mycket teoretiskt. Han talar i sin definition om att det som det gäller är *antaganden*, som vi säger oss hysa, oberoende av hur vi lever och handlar.

Vi skall här gå in för en litet annorlunda bestämning.

Det är ju klart att vi, när vi talar om livsåskådning tänker på något som har med människans syn på livet att göra. Och vi tänker oss väl ett begrepp med universell räckvidd. D.v.s. vi räknar med att varje förnuftig varelse har en livssyn, också om den kan te sig mycket olika utvecklad hos olika personer.

Begreppet livsåskådning och vårt sätt att tala om livsåskådning tycks höra ihop med ett intellektuellt intresse som vi har *visavis* våra möjligheter att medvetet fundera över människolivets grundvillkor och att förhålla oss till livet på ett allvarligt och ansvarsfullt sätt.

För att kunna diskutera olika element i en livsåskådning, skall jag därför som utgångspunkt för framställningen ta följande bestämning av uttrycket ifråga:

Med livsåskådning avser jag det verbala uttrycket för (den vuxne) individens grundläggande sätt att orientera sig i tillvaron. Livsåskådningen

berör därför föreställningar, attityder, värderingar och handlingsätt förknippade med denna grundläggande orientering.

En livsåskådning är därmed något som kan ses som en integrerad del av en (vuxen) människas liv. Det, som livsåskådningen vill uttrycka, finns med i, och visar sig i, våra reaktioner inför olika livssituationer. Genom att försöka komma underfund med individers livsåskådningar, kan vi bidra till förståelsen av oss människor och av det intressanta faktum, att jag fungerar på ett annat sätt än du i en bestämd situation.

Rubrikens uttryck "fungerande livsåskådningar" säger alltså någonting som redan ligger i uttrycket livsåskådning, så som vi här förstått det. Enligt vår bestämning är en livsåskådning alltid i funktion, annars är det inte fråga om någon livsåskådning, utan om något annat.

Livsfråga

I diskussionen kring livsåskådningar har man ibland velat poängtera, inte åskådningen, utan de frågor som åskådningen kan sägas försöka besvara, fr.a. de stora livsfrågorna. Vi kunde väl säga att en livsåskådning, så som jag ovan bestämt den, kan ses som individens sätt att försöka besvara åtminstone någon av de livsfrågor som Lars Gyllenstein formulerat på följande sätt:

/Livsfrågor är frågor/ om meningen med livet, om hur vi skall kunna stå ut med lidanden och död, om vårt ansvar för varandra och för oss själva, om gränserna för vår egen förmåga och om vårt beroende av krafter utanför det blott och bart mänskligas räckvidd, om skuld och oskuld, om leda och förtvivlan och driften att förkasta sig själv och tillvaron och omhängivelse och förtröstan, om tvång och förnedring i denna värld och om dess storhet och härlighet.⁸

Teoretiska och värderande element

Med den ovan angivna definitionen kan en människa i sin livsåskådning speciellt uttrycka ställningstaganden till teoretiska frågor,

som verklighetens uppbyggnad o.s.v., men det är inte nödvändigt att detta är en central sida i hennes livsåskådning. I vårt material har vi exempel både på personer som betonar teoretiska frågor om verkligheten och på sådana som inte vill göra det.

45-åringen Mikko strävar enligt egen utsago i första hand efter att förstå och förklara tillvaron, att förklara världen och sig själv inför sig själv. Vad detta innebär, beskriver han bl.a. på följande sätt:

Jag uppfattar människans roll som mycket tragisk men stilig. Om jag nu utgår från den här utvecklingsläran, så är människan evolutionens öga. [...] Via människan blir materien medveten om sig själv, strävar att bli medveten om sig själv.

[...] Jag kan se att en sådan här tendens finns i allt, [...] i varat hos dessa grundelement, att de strävar efter att forma sådana kombinationer, sådana legeringar, som blir medvetna om sig själva. Så att de kan se allt, åtminstone väldigt långt lyckas se det, så som människan i själva verket redan gör i ganska stor utsträckning.⁹

Men vi har alltså också exempel på personer för vilka denna teoretiska reflexion är helt ointressant. Kristiina, också hon mellan 40 och 50 år, tillfrågades om hon förknippar bestämda uppfattningar om världen och livet, döden och livets mening med sin livsåskådning. Hon svarade:

Jaa. Sånt finns ju också. Men jag är nog en så väldigt pragmatisk människa, att etiska frågor enligt min uppfattning är viktigare än uppfattningar om livet och döden o.s.v., saker som det naturligtvis är trevligt att diskutera kring, såsom om [...] vad konst är o.s.v. Sånt här rör sig på en teoretisk nivå, hur skulle jag nu uttrycka det... Vid ett glas vitt vin är det trevligt att diskutera vad som sker efter döden, och huruvida det nu sker något. Det här sammanhänger nog med hela mitt synsätt, så att det [är] en trevlig hobby, men inte har det någon betydelse.¹⁰

Därmed har vi också fått exempel på en livsåskådning, som fr.a. lägger tyngdpunkten vid moraliska och andra värderande (ev. estetiska) aspekter. Det är svårare att finna exempel på livsåskådningar där denna sida helt skulle saknas. En moralisk aspekt finns vanligen med. Det gör det t.ex. också hos den ovannämnda Pekka. Men vår defini-

tion av en livsåskådning utesluter inte heller möjligheten att det moraliska skulle vara svagt accentuerat.

Personlig livsåskådning och färdiga system

Vår bestämning av livsåskådning är knuten till individen. Vi har därmed medvetet tagit avstånd från tanken att man med livsåskådning *måste* avse färdiga, stora tankesystem. Med färdiga tankesystem tänker jag t.ex. på den teologiska utläggningen inom de stora världsreligionerna, olika politiska ideologier som marxism, nationalsocialism, konservatism, olika andra åskådningar, som ofta betecknats som livsåskådningar såsom humanism, naturalism, existentialism, livsfilosofi m.m.

Både Hedenius och Jeffner tänker sig att de olika religionerna, men också endel andra systembyggen, bildar färdiga livsåskådningar.¹¹

Hur förhåller sig då dessa givna totalsystem till de individuella livsåskådningarna?

Olika färdigt formulerade ideologier, världsåskådningar och teologier kan naturligtvis ha en relevans för individens livssyn, men sällan kan man sätta ett likhetstecken mellan dem.

De stora systembyggena har betydelse för individens livsåskådningar, i den mån de ingår i det nät av föreställningar som individerna insupit genom den undervisning de fått och genom det sätt att leva och den övriga information de mött i vårt samhälle. – Ingen i Finland kan t.ex. helt undgå att få sig förelagd vissa föreställningar om vad kristen tro är. Däremot är det inte lika säkert att alla människor lärt sig vad en existentialistisk livshållning innebär.

Långt utvecklade system kan som helheter fungera i vissa individers liv. Klarast kan man tänkas möta exempel på genomarbetade livshållningar bland starkt religiösa personer (t.ex. traditionsförmedlare som präster och profeter), bland politiska ideologer, bland vissa filosofer (t.ex. Georg Henrik von Wright) och bland författare och andra konstnärer.

De flesta individer torde däremot knappast medvetet omfatta helgjutna system, utan deras livsåskådning kommer närmast fram som fragment, bitar som kunde ingå som delar i en större helhet, men som inte nödvändigtvis gör det. De stora idésystemen kan sägas uttrycka synpunkter på konkreta frågor, synpunkter som vi sedan kan möta i individernas egna livssyner, utan att systemet som helhet kan sägas vara företrätt. Individens synsätt i en pluralistisk situation som vår är troligen ofta ett hopkok av element från olika ideologier och religioner. Då vi vill förstå individens livsåskådning kan en jämförelse med olika idésystem på vissa punkter vara fruktbar, samtidigt som man här får iaktta en viss försiktighet i försöken att identifiera något givet system.

När vi t.ex. i vårt intervjumaterial hos flera personer möter den moraliska övertygelsen att man skall göra mot andra det som man önskar att dessa skulle göra mot en själv, så behöver detta inte hänga ihop med något längre gående system. Konstaterandet kan tänkas vila i sig själv så att säga.¹²

I den moderna diskussionen och forskningen kring livsåskådningar gör man alltså vanligen en distinktion mellan de stora givna systemen å ena sidan och individens personliga livsåskådning å den andra sidan.¹³ Individens livshållning kan, men behöver inte, uttrycka en livshållning som svarar mot ett färdigt utstakat idésystem.

Livsåskådning – något som konstituerar vår verklighet

Med vår definition har varje livsåskådning en funktionellt-praktisk förankring. Livsåskådningen kan inte lösöras från det liv individen lever. Vi kan alltså se på livsåskådningen som ett uttryck för vad det är att vara människa.

Detta sätt att förstå en livsåskådning motverkar en förståelse som gör den till något helt teoretiskt. Verklighetsorientering och livsåskådning är två sidor av samma sak. Det senare är inte instrument för det förra.

Det finns i diskussionen en tendens att förstå en livsåskådning som en karta som skall hjälpa oss då vi orienterar oss i verkligheten. Klarast kommer det kanske fram i Hedenius diskussioner på 50-talet. Det grundläggande villkor han ställde på en uppfattning för att den skulle kunna betecknas som en livsåskådning var...

...att den innehåller ett antal trossatser av ytterst generell natur om livet och människan eller historien eller universum, varvid det bland dessa trossatser kan, men inte behöver, ingå något antagande av en övervärldslig, helig och personlig makt, som vi skulle göra rätt eller klokt i att hänge oss åt eller hysa förtroende för. [...]

Till vad som här menas med livsåskådning hör också, att dessa ytterst generella trossatser betraktas som *sanningar* – i detta ords vanliga mening – av den person som är en anhängare av livsåskådningen ifråga.¹⁴

Jag vill peka på den kartfunktion livsåskådningen får enligt Hedenius.

Hans uppfattning kunde uppenbarligen beskrivas på följande sätt: Verkligheten omkring oss finns där helt oberoende av oss. Vår livsåskådning kan därför fungera som en bättre eller sämre karta, beroende på hur väl den motsvarar verkligheten. Det finns alltså en omedelbar analogi mellan en topografisk karta och en livsåskådning enligt detta sätt att se. En topografisk karta måste ju motsvara terrängen så bra som möjligt. Upptäcker man att karta och terräng inte motsvarar varandra så är man beredd att ändra på kartan, tills s.g.s. total motsvarighet råder. (Ifall man inte är planeringsbyråkrat, då terrängen skall rätta sig efter kartan.) På samma sätt skall det vara med vår livsåskådning, tänker sig tydligen Hedenius. Vi skall undersöka sanningshalten i den. Det här går normalt till så att vi med hjälp av våra sätt att skaffa oss säker kunskap prövar de påståenden som ingår i åskådningen.

Som känt kom ju Hedenius att utifrån bl.a. dessa utgångspunkter bedriva en våldsamt kritik mot olika teologer och teologiska synsätt inom svenska kyrkan.¹⁵ – Ifall verkligheten inte motsvarar kartan bör kartan underkastas kritik och därefter ändras.

Problemet med denna ”kartsyn” är att den förutsätter att vi har en av kartan helt oberoende tillgång till terrängen. Dethär är ju något

som gäller för en terrängkarta. I naturen kan vi följa årnas vindlingar, mäta höjdskillnader, betrakta stenkumlen och gropar, för att konstatera om kartan stämmer överens med verkligheten. Frågan är i vilken utsträckning det här är möjligt när det gäller en livsåskådning. Det är i vilket fall som helst inte möjligt på samma sätt som med terrängkartan. En livsåskådning definierar eller konstituerar nämligen verkligheten, på ett sätt som den topografiska kartan inte gör.¹⁶

Bäst kommer detta fram i vad vi kunde kalla en religiös livsåskådning. Den fromme betraktar en vacker soluppgång över havet och inför allt detta lovsjunger han den gode Guden som skapat denna sköna värld. Därmed ger han inte uttryck åt någon teori, någon karta, som kunde prövas mot verkligheten. Han uttrycker vad som är verkligt för honom – nämligen att världen är skapad av en god skapare. I det perspektivet ser han på sitt liv och på universum.

Det kan komma stunder i hans liv, då allting inte känns lika gott och skönt, men han kan fortfarande upprätthålla sin religiösa livsåskådning, sin tro på en god skapare. Hans livsåskådning definierar vad som är verkligt. När livet erbjuder sensationer som till synes inte går ihop med livsåskådningen, är det inte automatiskt den som han tror att det är fel på. Livsåskådningen/tron kan tvärtom medföra att han bearbetar sitt sätt att se på den händelse som han i första hand tenderade att uppfatta på ett bestämt sätt, och når fram till ett annat sätt att se.¹⁷

Som exempel kan vi ta en av våra intervjuade, Sinikka. Hon är en äldre kvinna som mött många personliga sorger i sitt liv. Den ena nära anhöriga efter den andra har dött. Sina reaktioner uttrycker hon bl.a. på följande sätt:

När min man dog, efter en långvarig sjukdom [...] då kändes det som om Gud skulle ha gjort fel mot mig. Jag fylldes av en ganska stark känsla av besvikelse, kan man överhuvudtaget lita på en sån Gud?¹⁸

[Döden] har ständigt fått en att stanna upp, och man har tvingats fråga sig, lever du rätt, och vad är livets mening, och vad sker efter döden.

Intervjuaren: Vad har detta fått dig att tänka?

[...] Jag har fått ta till mig en sån här mycket enkel barnatro. Jag tror, att det finns ett liv efter döden, men jag försöker inte förklara vad det bety-

der. Och att Gud leder oss människor; men inte heller det försöker jag förklara på något sätt, som att varför jag råkat ut för så mycket svårt i livet.¹⁹

Sinikka avstår alltså i ljuset av sin tro från försöken att rationellt förklara det som sker, något som hon i sina första reaktioner skulle vilja göra. Livsåskådningen kunde här sägas fungera som en karta i planeringsbyråkratens händer: Ifall motsättning upplevs mellan livsåskådning (karta) och "verklighet", så mycket värre för "verkligheten"!

Därmed är vi framme vid ett något annat problemfält ifråga om livsåskådningar: livsåskådningen som ideal och levande verklighet.

Ideal och liv

Vår definition understryker att livsåskådningen är förbunden med människans sätt att leva. Det problem som därför blir aktuellt blir frågan om vilken relation som finns mellan vårt sätt att handla och leva vårt liv å ena sidan och de åsikter vi säger oss hysa om människolivet å den andra sidan. Problemet har åtminstone två sidor.²⁰

För det första kan vi hävda att ett nödvändigt villkor för att vi skall ta en livsåskådning på allvar är att personen som förfäktar den faktiskt också lever i enlighet med den. Det här är ett villkor som vi är beredda att ställa på en person som vill övertyga oss om det värdefulla just i hans livsåskådning. Varje evangelist och missionär vet att den som inte försöker leva i enlighet med den lära han förfäktar, inte vinner tilltro för sin livsåskådning. Den som säger sig omfatta en kärlekslära, men själv lever hänsynslöst väcker inte förtroende. I det här perspektivet blir lära och liv intimt sammankopplade. Vårt liv avslöjar bättre vilken livsåskådning vi har än några teoretiska påståenden angående vad vi står för.

Som exempel kan vi tänka på en hängiven religiös människa, som säger sig sätta all sin lit till Gud och som inför sjukdom endast vill lita på Guds helbrägdagörande kraft via bön. Om hon då, när hennes barn är sjukt, för detta till en läkare, visar hon med det här att hon

trots allt erkänner också den moderna medicinvetenskapen och dess resultat som en del av sin livsåskådning.

Men man måste å andra sidan lämna ett utrymme också för en klyfta mellan ideal och verklighet. Det är inte sagt att en individ alltid kan leva upp till det synsätt som han vill stå för. I sådana här situationer är kopplingen mellan min livsåskådning och mitt sätt att leva inte alltid så klar vare sig för mig själv eller för min omgivning, men den måste finnas där. Som exempel kunde vi tänka på en person som vet att han inte får gå mot rött ljus i en gatukorsning, men som ändå gör det. Känner han ingen skuld i denna situation så måste man fråga sig om han på allvar ser ett moraliskt ansvar i att alltid följa trafikljusen.

Ett annat exempel vore en fundamentalist, som i enlighet med sin bokstavstro är s.k. kreationist. Samtidigt är han en framstående naturvetenskapsman som accepterar en evolutionistisk syn på jordens och arternas framväxt. Detta är för honom ett seriöst problem. Ifall det inte är något problem, så måste man fråga sig om det eventuellt är sin fundamentalism eller sin vetenskapliga övertygelse personen ifråga inte tar helt på allvar.

Om det finns en klyfta mellan min medvetet uttalade livsåskådning och det liv jag lever, måste jag uppleva det som ett problem, för att jag med något mått av mening skall kunna förfäkta att jag faktiskt omfattar livsåskådningen ifråga.

Att forska i livsåskådningar

Största delen av den forskning som hittills på olika sätt sysslat med livsåskådningsfrågor har fr.a. arbetat med två typer av material: stora tänkares utvecklade system, samt konstnärliga produkter och dessas livsåskådningsinnehåll. Idéhistorisk och mycket av teologisk forskning har sysslat med det förstnämnda, bl.a. litteraturvetenskap med det senare.²¹

Vad man i våra dagar också börjat intressera sig för, är att få en klarare bild av hur "vanligt folk" egentligen tänker om livet och män-

niskans plats i tillvaron.²² Då räcker det inte med det material som olika kulturpersonligheter producerat. Den vanliga människan har sällan skrivit något (undantag är självbiografier²³). Vill man veta mer om henne, måste man alltså gå ut och studera henne på ort och ställe.

Det här kan ju göras på olika sätt. Nils G. Holm redogör i en artikel för en undersökning som rör sig på vad vi kunde kalla ett "makroplan". Han eftersträvar en mer eller mindre global empirisk undersökning.²⁴ För ett sådant ändamål måste man göra en undersökning, där man inte kan bli alltför närgången utan där man bara stakar ut grova konturer. Detta gör man enklast med någon form av enkätundersökning.

Vill man få mera innehåll i konturerna måste man söka sig närmare sitt objekt. Man gör då vanligen personintervjuer.²⁵ Jag skall nu kort redogöra för en undersökning jag är med om att utföra där vi gått tillväga på det här sättet. Först skall jag dock nämna några problem i samband med forskning i individuella livsåskådningar.

Denna typ av forskning är vanskelig på åtminstone två olika sätt. För det första måste man fråga i vilken utsträckning det faktiskt är möjligt att nå individers livsåskådningar. En grundlig förståelse av individens livsåskådning innebär att man förstår människan som med sitt liv ger uttryck för livsåskådningen. Detta tycks kräva en forskningsmetodik som är s.g.s. omöjlig att förverkliga (nämligen att man lever med personen ifråga under en längre tid).

Vad man kunde säga i ljuset av våra hittillsvarande erfarenheter är, att också en intervjuundersökning som kanske inte förmår tränga så djupt hjälper oss att bättre förstå vad det vill säga att vara människa i dagens Finland – något som väl kan ses som en uppgift för den humanistiska forskningen.

Men också om det är möjligt att nå livsåskådningar genom forskning uppstår ett moraliskt dilemma: har vi rätt att gräva i människors innersta tankar och känslor? Att denna typ av forskning är ytterst känslig, har vi kunnat konstatera i vårt projekt. De flesta som ställt upp har gjort det endast under förutsättningen att materialet behandlas konfidentiellt så att den intervjuade kan förbli anonym för läsaren.

Författarenkäten 1986

I samarbete med en annan forskare, teol.mag. Hilikka Lippu, sände jag senhösten 1986 en enkät till samtliga författare i Finland. Frågelistan rörde sig närmast kring hur svararen såg på sitt förhållande till kristen gudstro och den kristna kyrkan.

För endel kom det här naturligtvis att beröra just deras personliga livssyn. För dem som står främmande inför kristen tro och inför institutionen kyrkan kom dock undersökningen att gälla något tämligen perifert i deras egen livssyn.

Undersökningen fick ett relativt gott mottagande och svarsprocenten rörde sig kring 50 % – ett resultat som inte är lysande, men tillfredsställande.

Man kan ju fråga sig varför man väljer att studera just författare? Det finns flera motiveringar. Författarna som grupp kan vara intressanta i sig. Författare är ofta människor som har funderat över de djupare livsfrågorna och som kan formulera sina tankar i ord. Författarna kan också ses som ett slags barometrar på kulturens andliga klimat. De är vanligen känsliga för "tidsandan". Dessutom kan man tänka sig att de pekar ut i vilken riktning kulturen är på väg. De kanske tar upp påbörjade tendenser och de kan vara med om att skapa morgondagen genom sin egen insats som författare.

Det naturliga om man vill studera författares åskådningar vore trots allt att gå till deras produktion. Varför skulle man då vända sig till författare med enkäter och intervjuer? Till detta kan man för det första svara att vill man nå samtliga författare, är litteraturstudier inte praktiskt möjliga. Vidare är det många gånger svårt att ur ett författarskap dra direkta slutsatser angående författarens eget synsätt, vilket alla som bekantat sig med litteraturforskning känner till.²⁶

Resultat: fem livsformer

Undersökningen gällde såväl finsk- som svenskspråkiga författare i Finland. Några större skillnader mellan språkgrupperna visade enkät-

undersökningen inte. Den finländska kulturen kan uppenbarligen ses som rätt homogen i den bemärkelsen att likadana mönster gäller inom vardera språkområdet.

Enkäten innehöll bl.a. frågor angående författarnas gudsuppfattning och eventuella gudstro, deras religiösa beteende och deras sätt att förhålla sig till den mest inflytelserika religiösa institutionen i vårt land, den lutherska kyrkan.

På basen av svaren angående de här tre områdena, gudssyn, religiös aktivitet, kyrkotillhörighet grupperades materialet i fem huvudgrupper.

En fjärdedel av respondenterna visade sig vara, vad jag kallat *traditionella lutheraner*. Det är fråga om personer som hör till kyrkan, har en kristen gudsuppfattning och lever med ett aktivt böneliv.

En andra fjärdedel består av *religiösa sökare och privatänkare*. De här personerna kan, men behöver inte vara medlemmar i kyrkan. De säger sig tro på något transcendent och har ett böneliv, som kan betecknas som aktivt eller sporadiskt.

Den tredje gruppen kallar jag *religionslös*. Hit hörde en tiondel av respondenterna. En person som hänförs hit har troligen en materialistisk åskådning. Det religiösa språket har eventuellt helt förlorat all mening för honom. Han ber aldrig och står utanför alla religiösa organisationer.

En litet större grupp (15 %) består av *religiöst passiva sökare*. En sådan sökare uppger sig vara agnostiker eller har en viss metafysisk övertygelse, men ber aldrig. Han kan visserligen höra till kyrkan, men står sannolikt utanför den.

En av tio respondenter är sedan *osäker materialist*. Han är ateist eller så har ett religiöst språk förlorat all mening för honom. Trots det hör han till kyrkan och han ber troligen åtminstone sporadiskt.²⁷

Författarintervjuerna 1988

Enkätundersökningen berörde fr.a. författarnas förhållande till kristen tro och till den lutherska kyrkan. Deras egen personliga livsåskåd-

ning blev därmed endast delvis berörd. Undersökningen har därför under år 1988 följts upp med personliga intervjuer med ett 50-tal författare, som förklarade sig intresserade av dethär. (Då denna artikel skrevs (hösten 1989), var 10-15 av intervjuerna utskrivna, vilket möjliggjorde tolkning och analys av dem.)

Det som speciellt intresserat oss i samband med intervjuerna är: Hur ser de som inte direkt följer en given kristen livssyn på sitt liv? Vad bygger dessa människor sitt liv på? Vad är verkligen viktigt i deras liv? I första hand intresserar oss alltså personer som placerat sig utanför grupp ett i schemat ovan. (Men naturligtvis är vi också intresserade av hur den som vi klassificerat som "traditionell lutheran" väljer att formulera sin livsåskådning mera konkret.)

I det följande skall jag peka på vissa drag i livsåskådningen hos några intervjupersoner. Jag kommer att lyfta fram sådana drag, som belyser hur de intervjuade vill formulera det mest centrala i livssynen. Dessutom skall jag uppmärksamma hur de intervjuade ser på sin egen syn i förhållande till institutionellt företrädde system.

Religiösa livsåskådningar

Vi skall inte här göra någon skillnad mellan de traditionella lutheranerna och de religiösa sökarna (livsform ett och två i presentationen ovan). Man kunde eventuellt argumentera för att gränsen mellan dessa två grupperingar sist och slutligen inte är så skarp. Detta bottnar i att den som deltagit i undersökningarna i väldigt liten utsträckning vill uttrycka sin åskådning med hjälp av traditionella teologiska formuleringar. Det tycks i sin tur sammanhånga med att man även bland de religiöst deciderade tycks ha ett starkt behov att betona sin autonomi, sin rätt att själv avgöra hur man formulerar och med sitt liv ger uttryck åt sin religiösa övertygelse. Den ovannämnda Kyllikki hör till denna grupp. Här skall vi dock närmare bekanta oss med Pekka, en man i 40-års åldern.

Pekka är teolog till sin utbildning och yrkesverksam inom kyrkan. Hans studie- och yrkesval kastar alltså redan det ett visst ljus över hans livsåskådning.

När han skall redogöra närmare för de viktigaste elementen i sin syn, visar det sig att också en person med en sådan skolning kan ha svårigheter att verbalisera sin uppfattning. Han menar att grunddragen har funnits med ända sedan slutet av gymnasietiden. Och han beskriver dem såhär:

För det första ... livsåskådningens religiösa grund... D.v.s. det att man förbinder sig till kristen tro. Det är naturligtvis också en definitionsfråga, vad man närmare menar med den, men i alla fall – skall vi kalla det en övertygelse. Också det är ett dåligt ord, för det är så statiskt. Men i alla fall är det fråga om att man inriktar sig på och binder hela sitt liv till vad vi kunde kalla grundberättelsen för den kristna tron [...]. Det är fråga om något dynamiskt och historiskt, och det har att göra med vad Jesus var, vad han representerade, vad han gjorde och gör, alltså på något sätt att man hänger upp sitt liv på allt detta. Det här [...] [är] den mest centrala faktorn, till vilken sen hör [...] samhälleliga och etiska ställningstaganden.²⁸

Pekka har inte tillhört någon av våra väckelserörelser. Det kan man troligen se som en av orsakerna till att han inte vill följa traditionella formuleringar vid beskrivandet av innehållet i sin tro. Han anser att de mer eller mindre pietistiskt färgade formuleringarna representerar ett infantilt sätt att förstå tron på.²⁹

Vi möter alltså här en person som söker efter formuleringar för kristen gudstro som han, en modern västerlänning, med bevarad intellektuell ärlighet kan omfatta. Vi kunde säga att Pekka aktualiserar teologen Bonhoeffers problem: Hur skall man förstå och beskriva den kristna gudstron i en värld av myndiga människor?³⁰

Inte oväntat nämner också Pekka Bonhoeffer som en av sina inspirationskällor. Och han finner det svårt att uttrycka sin tro i ord.

Under de senaste åren har jag funderat mycket över, att då jag försöker be [...] så vem är det egentligen jag talar till? Och vem är det som riktigt lyssnar på mig? [...] Jag har naturligtvis någon föreställning, någon gestalt, någon vision. Också den förändras. Men nej, jag vet faktiskt inte vem jag talar till. Gud är mycket hemlighetsfull.³¹

Pekka är inte beredd att använda klara och färdiga teologiska begrepp. Varje människa måste själv finna det religiösa språk och de religiösa begrepp som han kan acceptera, anser han. Teologiska begrepp, som treenighetsläran, eller talet om Gud som alltigenom god har visserligen en viss betydelse, men de är enligt Pekka fruktansvärt teoretiska.

De rör sig på ett helt annat plan än det, där sedan en sån här gudskontakt uppstår eller låter bli att uppstå, eller där det religiösa livet fungerar.

Då vi rör oss på det praktiska livets plan, då tänker jag inte, är det nu här fråga om den allsmäktige och allgode guden, eller rör det sig eventuellt om en trepersonlig typ som finns någonstans.³²

Sin uppfattning ger Pekka också uttryck åt i sin syn på den religiösa förkunnelsens uppgift och i sitt sätt att förverkliga sitt arbete inom kyrkan. Det är här inte fråga om att förmedla religiös kunskap (teorier och klara begrepp), utan om att möjliggöra tro.³³

Klart religionslösa åskådningar

Pekka är ett exempel på hur en kristen person kan uttrycka sig angående sin livsåskådning. Vad säger då vårt material om synsätt hos sådana, som inte alls ser på livet i religiösa kategorier? Här stöter vi bl.a. på Kristiina, vars uppväxt innan hon började skolan var kemiskt fri från alla religiösa inslag. Religiösa föreställningar och religiöst liv var så obekanta att hon trodde hon höll på att bli tokig, när lärarinnan i småskolan den första skoldagen sade att de skulle be. Hon visste inte vad det betydde och när hon såg hur alla hennes nya klasskamrater knäppte händerna och slöt ögonen, blev hon än mera förtvivlad. Vad kände de till för hemligheter som hon inte hade en aning om? Snabbt lärde hon sig trots allt att spela med i dethär spelet. Och hon såg också noga till att hennes yngre bröder var bättre förberedda på vårt lands kristna realiteter än vad hon varit.³⁴

Någon personlig religiös tro har hon inte heller utvecklat senare.

Sin livs- eller världsåskådning förstår hon mer eller mindre helt i etiska kategorier. Hon beskriver själv en läsupplevelse hon hade som helt ung skolflicka då hon i *Jokamiehen maailmanhistoria* läste om hur kejsar Nero i Rom lät kasta ned slavar att dö i en damm full av elektriska ålar. Hon fylldes av en stark känsla för dessa offer. Här ser hon en bakgrund till sin grundläggande syn på hur människan skall förhålla sig till sitt liv. Man skall alltid enligt henne tänka: Hur skulle jag själv uppleva det om någon annan gjorde mot mig vad jag står i beråd att göra mot denne?³⁵

Det här är egentligen det hela i ett nötskal. ... det har kvarstått i all livsåskådning och livssyn och i författarskap och i allt [hos mig].³⁶

Samtidigt konstaterar hon att hon inte alla gånger reagerat konsekvent i enlighet med denna sin övertygelse. Hon har ofta i det konkreta livet upplevat sig stå som en betraktare vid sidan om. Hon har klart sett exempel på personförföljelser, t.ex. under studietiden, men hon har inte haft mod att ingripa.³⁷

Hon har alltså en stark känsla för sitt moraliska ansvar som människa och hon anser att hon inte alltid kunnat leva upp till sitt ansvar. Trots det menar hon att skuldproblemet inte bereder henne några större svårigheter – hon har t.ex. aldrig känt något behov av en utomvärldslig frälsning.

Jag behöver ingen frälsning, och jag har aldrig behövt någon frälsning. Jag har heller ingen syndakänsla. Jag har alltså ingen sådan rädsla, som skulle kräva att jag hade en frälsare som gick i döden för mig. D.v.s. att om jag felar, så sonar jag det också själv.³⁸

Finns det då något utanför Kristiina själv som hon bygger upp sitt liv på eller anser hon sig vara helt utelämnad åt det egna jaget?

Kristiina och hennes familj upplevde för något år sedan en svår sorg. En nära anhörig dog under mycket tragiska omständigheter. Vad blev aktuellt i en sådan situation?

I första hand väcktes behovet att ta hand om och skydda de övriga anhöriga – alltså igen ett betonde av det egna ansvaret som män-

niska bland människor. Några religiösa upplevelser eller föreställningar gav händelsen inte upphov till. Det dagliga livets realiteter och dess krav var det som enligt Kristiina bar genom den svåraste tiden – hon måste vara stark för de svagares skull. Men döden är och förblir död, slutet på allt liv för henne.³⁹

Frågar man efter ett sätt att beskriva tragedier som den Kristiina råkat ut för, väljer hon att tala om ”ödet”: ”Dethär var också ödet. Vi kunde inte ha gjort något för det.” Samtidigt förnekar Kristiina naturligtvis inte att en stor tragisk händelse vänder upp och ned på alla värderingar. Allt som tidigare känts värdefullt, som man förknippat med ett gott liv, är man beredd att ge bort, ifall man kunde ändra på livets gång – en tanke som hon naturligtvis samtidigt inser att är helt omöjlig. ”Livet är livets mening.” kan Kristiina också säga, och denna syn kan väl sägas ha avspeglat sig i hennes sätt att reagera inför en livstragedi.⁴⁰

Hon har också ett starkt historiskt intresse. I det ljuset upplever hon sin situation som ett led i en lång kedja av generationer. Före oss har saker och ting i långa tider varit ungefär såhär. Och efter oss kommer det hoppeligen att fortsätta ungefär på samma sätt. Här hämtar hon en viss tröst och styrka.

Kanske det också på sitt sätt underlättar ens sätt att förhålla sig till döden, då man bara är en del i allt detta. Och då man inte utgår ifrån att livet borde ha någon mening. Livets mening är livet.⁴¹

Kristiina anser att det enda hon har att utgå ifrån är att hon getts ett liv och har till uppgift att leva det. En biologisk mening i betydelsen släktets fortbestånd, reproduktion, kunde hon tänka sig att erkänna, men inte heller det finner hon allmängiltigt. – Vi människor lever trots allt idag så fjärran från de biologiska basvillkoren, säger hon.⁴²

Det mest allmängiltiga ser hon i de etiska principerna, vars uppgift är att göra människornas liv mänskligt. Hon ger också uttryck för en tolerans mot människor med andra synsätt, helt i linje med sitt etiskt-humanistiska ideal. Hon säger sig förstå att det finns människor för vilka religionen är något verkligt viktigt, hon ser sig själv som ett undantag. Men tro skall vara tro och tro och religion är enligt Kristiina

na fullständigt en privatsak. Det viktiga är enligt henne att människans liv motsvarar hennes påstådda åskådning. En människa som är äkta, vinner alltid respekt.⁴³

Men hon har också sett prov på livslögner.

Det som man kan säga att jag i över tio år förvånat mig över i hela religionsfrågan är, att om en människa tror på något, om man en gång tror på Gud och på frälsningen och på syndernas förlåtelse o.s.v., så borde man leva enligt den tron. Men människorna lever ju inte enligt detta. Människor [...] hör [...] till kyrkan men [lever inte] i enlighet med hur kyrkan förutsätter att man skall leva.⁴⁴

Med sin tolerans mot dem som hon finner äkta religiösa skiljer sig Kristiina från en annan av de intervjuade, den redan nämnda Mikko. Till skillnad från Kristiina, som finner grunden för sin livssyn i en etisk humanism, konstaterade jag redan att Mikko poängterar en teoretisk världsförståelse. Därmed blir en kritisk sanningsfråga central och den kommer starkt till uttryck hos Mikko.

Frågan aktualiseras i samband med tanken på att hans egen dotter skulle gå och bli religiös (troende).

Om min dotter, min kära, vackra dotter, som är som en himmelsk morgon, [om hon] skulle ansluta sig till någon sån här sekteristisk tro, om hon skulle börja gå och sälja Vartiotorni och förklara sin tro från dörr till dörr, som jag nyligen såg i [TV-programmet] Yöstudio, så skulle jag placera en pistolpipa i örat på henne och skjuta henne som en hund. Och jag skulle ta också mitt eget liv. Jag skulle inte stå ut, det vore alltför hemskt för mig att se.⁴⁵

Med den här, något drastiska bilden, vill Mikko troligen uttrycka vilket enormt värde han lägger vid människans medvetna kritiska tänkande och frihet att själv fatta sina avgöranden. Han fortsätter:

Det viktigaste värdet är att man är kritisk, ett värde som människan aldrig får överge. Värdet av att utforska, ta reda på. Människan får aldrig ge upp sin förmåga att själv ta reda på saker, inte heller får hon byta ut denna förmåga mot en bild, en modell, en trosföreställning som getts

henne utifrån. Ifall människan vaknat till medvetenhet, så bör hon hålla fast vid detta ända till det yttersta. Om hon uppger detta, och försöker komma ifrån, så är hon ond, ond.⁴⁶

Mikko förstår att många människor har svårt att bära denna kritiska frihet. Många vill enligt honom bli "befriade från friheten". Religionerna grundar sig enligt honom långt just på detta behov. Här är anledningen till att han ser de religiösa systemen (liksom i princip varje system) som en personlig fiende. Mikko kan visserligen säga att han inte dogmatiskt utesluter möjligheten av en gudom i tillvaron. Men förutsättningen för att han skall tro på detta är att Gud själv skulle komma emot honom.⁴⁷ – Det skulle alltså krävas att han i verkligheten stötte på något som bekräftar att den religiösa livsåskådningen är sann. Hos Mikko ser vi ett klart uttryck för "kartsynen".

Vi finner alltså i dessa två sekulära livsåskådningar en avgörande skillnad i sättet att förhålla sig till religiösa människor och religion. Den, i vårt material, som betonar det humant etiska kan förhålla sig mycket tolerant till annorlunda tänkande. Medan en person som närmar sig livsåskådningarna som kunskaps- och sanningsfrågor lättare blir intolerant, trots att han i princip vill vara dogmfri och öppen.

Religiöst passivt sökande

Som en tredje gruppering skall vi se på livsåskådningen hos en person som i enkätundersökningen klassades som religiöst passiv sökare. Det visar sig härvid att det som kännetecknar också den 30-åriga Lotta är en ytterst stark känsla för den egna autonomin. Hon ställer sig oerhört skeptiskt till varje färdigt system.

Det finns ingen enkel livsmodell. Därför är t.ex. religionen omöjlig för mig. Ty människans förnuft kan inte fjättras vid något så enkelt, som ett enda religiöst system... Jag är nog en stor tvivlare i förhållande till alla trånga ideologier.⁴⁸

Samtidigt undrar Lotta om vi människor klarar oss utan någon form av övergripande system. Alla tycks vi behöva någon fast punkt för våra liv. Här kommer systemen in.

Nog är det enligt min åsikt trots allt ganska naturligt för människan att fundera över dessa (system och ideologier) och [...] försöka komma underfund med sitt eget sätt att förhålla sig till olika. Utan [övergripande] idéer är det på något sätt svårt att leva. Någon form av kraft och något slags riktlinjer får man från dem, men de kan inte förvandlas till institutioner, som sedan fjättrar människor och till vilka man tvingar människorna.⁴⁹

Religion i institutionaliserad mening är alltså något omöjligt för Lotta. Vad hon däremot bekänner sig till är kärleken, som en levande kraft och som något oerhört viktigt i människans liv. Därför finner hon en viss mening i uttrycket "Gud är kärleken och kärleken är Gud." Tillfrågad om hon uppfattar kärleken som ett slags grund för allt som existerar, svarar Lotta bl.a. följande:

Jaa. Nämligen just något sånt som kärlekens oändliga kraft och betydelse och allt sånt som innehålls i begreppet Gud. Man kunde säga, att kärleken uppfyller alla sådana positiva kriterier. Men i religionen är naturligtvis en dålig sida det [...] att då den samlat en institution kring dessa bestämda tankar, så förvandlas den till en våldsapparat, som börjar antingen med att helt fränt direkt ta livet av folk, som på något sätt ställer sig på tvären i förhållande till den, eller i alla fall att andligen pressa in dem i ett hörn, [där de] får ångest och känner felaktiga skuld-känslor och otillräcklighet och allt möjligt liknande.⁵⁰

Sin livsåskådning måste man bygga på egna erfarenheter och upplevelser.⁵¹ Därmed har Lotta också svårt att se att en djup övertygelse helt kunde vila i en gemenskap som gett uppfattningen i arv genom traditionsförmedling, genom undervisning och dyl.

[Det är visserligen] möjligt på det sättet, att konstverk, och låt oss nu säga religiös konst i olika former kan tradera och lägga fram alternativ. Men under inga omständigheter kan en institution som kyrkan enligt min åsikt överföra [en åskådning], ty den får genast så tråkiga former.⁵²

Lotta har jag betecknat som en sökare, en som inte menar sig vara färdig i sin åskådning och som har dörren på glänt mot det religiösa. Hon har ett starkt behov av att se en positiv underton i tillvaron – något som en konsekvent materialist t.ex. knappast skulle ha. Lotta betonar tron på en kärlek, på en positiv möjlighet som ständigt finns närvarande. Detta betonar hon i samband med ett konstaterande av negativa sidor hos oss människor, av vår själviskhet och vår tendens att såra varandra och göra varandra illa. Inför denna människans begränsning behövs tron på något positivt, menar hon.⁵³

Det är ju nog en underbar tanke, att något sådant skulle finnas. För det finns ögonblick, då ifall människan inte kunde tänka sig, att något positivt och beständigt fanns till, så skulle hon bli deprimerad till döds.⁵⁴

Vi möter alltså här en tro på möjligheten av något transcendent (kärleken). Denna tro skiljer Lotta från Kristiina. Kristiina menar ju att det inte finns något utanför det konkreta liv som vi fått att leva.

Kärleken blir för Lotta även ett livsmål. Och i anslutning till detta finner hon att hon kommer nära en kristen övertygelse (utan kyrkligt institutionell förankring).

Jag har en känsla av, att ju mera förtvivlad en människa är, desto mera skapar hon i sitt medvetande en annan verklighet, alltså en himmel i citationstecken... Man kunde kanske säga att jag till min natur har en dragning åt att tro åtminstone litet på alla möjliga såna här kristna sägner. Men det är just detta jag utforskar i mitt inre, dessa trosföreställningar och känslor.⁵⁵

Hon är samtidigt mycket ambivalent och hennes livssyn utmynnar i en stor osäkerhet.

Människan är på någotslags flykt (undan förtvivlan). Det bevisar ju förstås inte att inte en transcendent verklighet kunde existera, att det inte kunde finnas en högsta princip, som skapat hopp och förtvivlan just för att människan skulle vara tvungen att företa denna flykt, för att hon skulle finna vägen till andra världar. [...] Men kanske den inte existerar, och flykten är en skapelse av vårt medvetande om döden och liknande fenomen...?.⁵⁶

Avslutande reflexioner

Till sist vill jag peka på ett intressant drag, som framskymtat i min framställning. Det är ett drag som klart visade sig också i den tidigare enkätundersökningen: De intervjuade uttrycker med stark känsla den s.k. moderna människans sätt att se på sin situation som subjekt i förhållande till livet och verkligheten. Vad vi tycks stöta på är den cartesianska tvivlaren, som ytterst vill bygga allting på det egna förnuftet. Det är upplysningsmänniskan, som störtat varje auktoritet från sin piedestal. Det här mönstret går igen lika mycket hos den religiöst övertygade, som hos sökare och avgjorda materialister.⁵⁷

Det här tycks samtidigt sammanhånga med en misstänksamhet mot färdiga system, mot ideologier, -ismer och religiösa teologier. Vidare tycks det kopplas ihop med det jag kallat "kartsynen" på livsåskådningar, att livsåskådningen är något som skall bygga på och motsvara verkligheten, inte något som primärt konstituerar och styr vår verklighetsförståelse. Enligt det här synsättet äger vi i "verkligheten" en av livsåskådningen helt oberoende instans, med vars hjälp vi kritiskt kan bedöma livsåskådningen. Då kan och bör jaget suveränt välja livsåskådning, efter en prövning mot "verkligheten".

Den anda det är frågan om, kommer mycket nära det som von Wright avser med "en humanistisk hållning till livet".

En humanistisk hållning är utpräglad *intellektuell*. Den bottenar i ett kritiskt och förnuftsmässigt förhållande till verkligheten. Dess psykologiska grund är därför väsentligen densamma som den vetenskapliga inställningens.⁵⁸

Det människoideal som här målas upp har många drag gemensamma med det som Hedenius ser som en "frisk", "harmonisk" och "sensibel" människa. En människa som odlar principen om tankens totala frihet. Denna tankefrihet bestämmer Hedenius på följande sätt:

Ingen auktoritet har rätt till mitt bifall innan jag själv har underkastat dess utsagor prövning och funnit dess anspråk berättigade. Det betyder föresatsen att välja själv, utifrån mitt eget förstånd och samvete och utifrån den insikt jag kan ha, om vad som är möjligt att välja.⁵⁹

Denna princip finner Hedenius att alltid "riktar sig mot skola, kyrka och trossamfund". Den gör valet av tro till en aldrig avslutad process, kräver att en eventuell trosgemenskap måste förverkligas i frihet och att frågan om tro och otro därmed blir en privat angelägenhet.⁶⁰

Hur mycket jag än är böjd att applådera en betoning av tankens och individens frihet, tror jag ändå att vi stöter på en djupgående svårighet i denna starka jag-centrering. Problemet bottnar i att man här tycks bortse ifrån att vi människor alltid är insatta i bestämda sociala sammanhang och att dessa sammanhang samtidigt tar sig uttryck i och är bestämda av vissa givna synsätt. De här synsätten kan vi därför inte välja bort utan att riskera att samtidigt hamna utanför det sammanhang som det handlar om.

Därför är det problematiskt, när de intervjuade t.ex. vill tala om en privatreligiositet. Våra eventuella religiösa föreställningar får vi genom religiösa traditioner och giltigheten i föreställningarna är inte omedelbart beroende av det enskilda subjektets verklighets- och förnuftsprövning.

Samma resonemang torde även gälla livsåskådningar i gemen, d.v.s. alla människors livssyner. Det är inte bara i religiösa sammanhang vi styrs av aprioriska förutsättningar. Mycket i våra liv är uttryck för synsätt som getts oss utifrån, utan att vi egentligen har haft några valmöjligheter. Ta t.ex. vårt sätt att förhålla oss till naturen och vår mänskliga omgivning. Vi ifrågasätter inte naturens existens, knappast heller den syn på naturens uppbyggnad som vi lärt oss i skolan. Sällan tvivlar vi på tekniska konstruktioner. Vi använder bilar och broar, går in och ut i hus o.s.v. utan en tanke på att dessa plötsligt kunde falla sönder. Med vårt sätt att leva erkänner vi vårt beroende av en lång rad förutsättningar, som vi aldrig *valt* att omfatta.⁶¹

Att erkänna det här är inte att prisge sitt kritiska förnuft, men det innebär att man inser att också det mest kritiska intellekt har sina begränsningar och givna ramar, som det är tvunget att böja sig för. Och dessa ramar är inte privata. De ges oss i de sociala sammanhang där vi lever och fungerar.

Ifall detta resonemang är riktigt, vilar det något djupt problematiskt (för att inte säga tragiskt) över den starka tro på det autonoma

jaget, som vårt livsåskådningsmaterial aktualiserat. Här stöter vi på ett stort dilemma för den s.k. moderna människan.

Noter

¹ Reviderat föredrag i serien Livsåskådningar i finlandssvensk miljö den 2.11.1989.

² Jfr Holte 1984, 28f.; Jeffner 1978, 7f. För terminologiska överväganden i Finland, se Kurtén 1988b, 88f, n. 3. (Jag har senare, i diskussion med engelska forskare, lärt mig att "life-view" även är gångbart. Detta syns i de två engelskspråkiga artiklarna nedan.)

³ Argument för denna utveckling i Sverige möter vi hos Holte 1984, 9-18. En viss kritik av denna utveckling finner vi bl.a. i Lönning 1984.

⁴ Se t.ex. Kurtén 1986a, 366-368; 1986b, 10-14, eller Kamppinen 1987, 7.

⁵ Jfr Hedenius 1951, 66, 73, 88.

⁶ Jeffner 1988, 7. (Min kursivering.)

⁷ Jfr Philipson 1984, 15-17; Kallenberg 1987, 14, 19. Även Ulf Sjödin har uppmärksammat att Jeffners definition är substantiell och inte funktionell, men ser det inte som något större problem. Samtidigt uttrycker han dock ett behov att utveckla en förståelse som mera beaktar det funktionella. Jfr Sjödin 1987, 12.

⁸ Gyllensten 1980, 277. Citatet återfinns även hos Jeffner, se Jeffner 1982, 15; Jeffner 1988, 7.

⁹ "Mikko", 8. (Namnen på de intervjuade är fingerade, se källförteckning.)

¹⁰ "Kristiina", 12.

¹¹ Hedenius nämner t.ex. marxism, existentialism, kristendom, jfr Hedenius 1972, 318. Dessa idéströmningar aktualiseras också av Jeffner, jfr Jeffner 1988, 9. En antologi över de viktigaste förekommande livsåskådningssystemen finner vi i Bråkenhielm et al. 1982; 1983. I Jeffner 1968 behandlas problem i naturalism, materialism, rationalism och humanism. Rekola 1988 ger en kort presentation av olika sätt att svara på frågan om livets mening.

¹² Man kan naturligtvis också diskutera i vilken utsträckning en individ i praktiken hyllar en bestämd åskådning. Är det kanske så att individen i olika

situationer fungerar efter bestämda regler, implicerade i situationen, utan att dessa behöver ha några direkta samband med hur han fungerar i nästa situation? Också om vi måste förutsätta en frihet för individen att fungera till synes motsägelsefullt, så förutsätter vårt personbegrepp samtidigt en viss fasthet i individens sätt att tänka och fungera. Denna fasthet gör ett studium av det som här kallas livsåskådning möjligt.

¹³ Se t.ex. Jeffner 1977, 19, 35; 1988, 3-4. Sjödin diskuterar spänningen mellan individuell åskådning och åskådningssystem i Sjödin 1987, 8-12. Också den finska filosofen Juha Manninen gör en uppdelning mellan livsåskådning (han använder termen "världsbild") som ideologi och livsåskådning som individens sätt att "tolka, känna och uppleva världen". I vartdera fallet anser han dock att det är fråga om en systematisering. Jfr Manninen 1977, 22-26.

¹⁴ Hedenius 1951, 73.

¹⁵ Se t.ex. Hedenius 1971, 60-68, där frågan om Guds existens behandlas.

¹⁶ På sätt och vis kan man förstås säga, att också kartan *definierar* verkligheten för oss. En topografisk karta får oss att se på omgivningen på ett annat sätt än en vägkarta. Den här sidan av kartans funktion bortser vi från här.

¹⁷ Denna synpunkt har bl.a. religionsfilosofen Dewi Z. Phillips utvecklat på ett belysande sätt, se Phillips 1968, 123f.

¹⁸ "Sinikka", 6-7.

¹⁹ "Sinikka", 10.

²⁰ Distinktionen i det följande har vissa beröringspunkter med det som Kjell Kallenberg kallar "latent och manifest livsåskådningsinnehåll", jfr Kallenberg 1987, 26. Jag vill dock aktualisera vissa andra poänger.

²¹ Se t.ex. Manninen 1977, 37.

²² Detta ökade intresse för individens syn hänger uppenbarligen samman med vår pluralistiska kultursituation. Det stora "utbudet" av olika sätt att se på livet gör det svårt att veta vad folk sist och slutligen tänker och hur de vill förhålla sig till sitt liv, sina medmänniskor och sin övriga omgivning.

²³ I Finland har Jeja-Pekka Roos utfört livsstilsstudier med hjälp av "vanliga människors" självbiografier. Se Roos 1987.

²⁴ Jfr Holm 1990, 17-20 (Holm har senare utgivit en slutrapport över den nämnda undersökningen tillsammans med Kaj Björkqvist, se Holm – Björkqvist 1996.)

²⁵ I Sverige genomförde man 1986 en kombinerad intervju- och enkätunder-

sökning i syfte att nå en generell bild av livsåskådningssituationen där. Se Jeffner 1988, 12, 17. Materialet har hittills behandlats i ett flertal andra publikationer: Jeffner 1988b, Bråkenhielm 1988, Hamberg 1988, 1989 och 1990 samt Pettersson 1988.

²⁶En mera ingående presentation av undersökningen och bakgrunden till den ges (på finska) i Kurtén 1988b. En sammanfattning av några av resultaten ges i Kurtén 1988a (d.v.s. följande kapitel i denna bok). För frågan om forskning av livsåskådningar i litteratur, se t.ex. Wrede 1978, 15-17 samt Larsson 1987, 9-14.

²⁷För denna resultatredovisning, jfr Kurtén 1988b, 82f. Se även Kurtén 1988a, 26f (d.v.s. följande kapitel).

²⁸"Pekka", 1-2.

²⁹Jfr "Pekka", 2.

³⁰För Bonhoeffers grundidéer, se Bonhoeffer 1970, 123-126.

³¹"Pekka", 9.

³²"Pekka", 9.

³³Jfr "Pekka", 10.

³⁴Jfr "Kristiina", 2.

³⁵Jfr "Kristiina", 8.

³⁶Jfr "Kristiina", 8.

³⁷Jfr "Kristiina", 11.

³⁸"Kristiina", 15.

³⁹Jfr "Kristiina", 12-15.

⁴⁰Jfr "Kristiina", 14 f.

⁴¹"Kristiina", 15. – Det kan vara intressant att jämföra denna syn med Viktor Frankls hävdande att livet måste ha en mening. Frankl, som ju skrev mot bakgrunden av erfarenheter i koncentrationsläger, hävdar att det bara var övertygelsen om en mening med livet trots allt, som bar genom förintelse-lägrens fasor. Jfr Frankl 1968, 73-81. – Eventuellt kunde dock Kristiinans betonande av livet självt som det som är bärare av mening, ses som livsmening i Frankls betydelse?

⁴²Jfr "Kristiina", 15.

⁴³Jfr "Kristiina", 26f., 30.

⁴⁴"Kristiina", 5.

⁴⁵ "Mikko", 2.

⁴⁶ "Mikko", 3.

⁴⁷ Jfr "Mikko", 3, 10, 15, 17.

⁴⁸ "Lotta", 6.

⁴⁹ "Lotta", 6.

⁵⁰ "Lotta", 11.

⁵¹ Jfr "Lotta", 11f.

⁵² "Lotta", 12.

⁵³ Jfr "Lotta", 12.

⁵⁴ "Lotta", 12.

⁵⁵ "Lotta", 13.

⁵⁶ "Lotta", 13.

⁵⁷ Detta drag kan kanske bidra till att förklara ett resultat, som Jeffner finner i det svenska materialet. Han konstaterar, att när det gäller värderingar och grundhållning är det svårt att se signifikanta skillnader mellan olika grupperingar, som t.ex. religiöst troende och ateister. Jfr Jeffner 1988, 42.

⁵⁸ von Wright 1978, 159.

⁵⁹ Hedenius 1951, 32.

⁶⁰ Jfr Hedenius 1951, 33f.

⁶¹ Den finlandssvenska sociologen Thomas Rosenberg aktualiserade denna problematik hösten 1989 i en intressant artikel. Se Rosenberg 1989. Den filosofiska frågan om förutsättningarnas betydelse för vår verklighetsförståelse är angelägen med tanke på hur vi kan förstå individens livsåskådning. I religionsfilosofin har bl.a. Phillips nyligen ingående behandlat hithörande problem. Se Phillips 1988, fra. del 1, dvs. ss. 3-130.

Källor och litteratur

Otryckta källor

Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjallisuusarkisto, Helsingfors.

Vid detta arkiv förvaras ljudbanden från intervjuerna med de finländska författarna gjorda 1988. Materialet är konfidentiellt. Tillgång

till det kan fås endast under medgivande av berörda intervjupersoner. I framställningen används täcknamn. Sidhänvisningarna görs till de utskrifter som gjorts från ljudbanden. Även dessa arkiveras vid nämnda arkiv.

I artikeln har följande bandupptagningar behandlats (inom parentes anges resp. arkivkod för banden):

"Kristiina" (1988:14), "Lotta" (1988:113), "Mikko" (1987:81-82), "Pekka" (1988:60-61), "Sinikka" (1988:48-49).

Litteratur

Bonhoeffer, D.

1970 *Motstånd och underkastelse*. Lund.

Bråkenhielm, C. R.

1988 *Optimism och pessimism*. Uppsala.

Bråkenhielm, C. R. et al. (red.)

1982 *Aktuella livsåskådningar. Del 1*. Karlshamn.

1983 *Aktuella livsåskådningar. Del 2*. Karlshamn.

Frankl, V. E.

1968 *Livet måste ha en mening*. Stockholm.

Gyllensten, L.

1980 Varför inte kristendomen? *Signum*. Årg. 6.

Hamberg, E.

1988 *Religiös tro och religiöst engagemang*. Religion och samhälle 1988:6, no. 32. Stockholm.

1989 "Kristen på mitt eget sätt". Religion och samhälle 1989:10-11, no. 48-49.

1990 *Beliefs and Religious Practice in Contemporary Sweden*. Uppsala.

Hedenius, I.

1951 *Att välja livsåskådning*. Stockholm.

1971 *Tro och vetande*. Stockholm.

1972 *Om människans moraliska villkor*. Göteborg.

Holm, N. G.

1990 Moderna människors livsåskådning. *Livsåskådningar i finlandssvensk miljö*. Utg. H.-O. Kvist. Åbo.

Holm, N. G. – Björkqvist, K.

1996 *World Views in Modern Society. Empirical Studies on the Relationship Between World View, Culture, Personality, and Upbringing.* Åbo.

Holte, R.

1984 *Människa, livstolkning, gudstro.* Lund.

Jeffner, A.

1968 *Naturalism, Materialism, Rationalism och Humanism.* Livsåskådningar i det moderna samhället. Preliminär forskningsrapport nr 2. Uppsala.

1977 *Livsåskådningsforskning – material och metoder. Livsåskådningsforskning.* Red. R. Holte. Stockholm.

1978 *Livsåskådningsforskning.* Livsåskådningar i det moderna samhället. Forskningsrapport nr 7. Uppsala.

1982 *Att studera livsåskådningar. Bråkenhielm et al. 1982.*

1988 *Livsåskådningar i Sverige.* Uppsala.

1988b *Människovärde och människovärdering.* Uppsala.

Kamppinen, M. (red.)

1987 *Elämäntutkimustieto.* Helsingfors.

Kallenberg, K.

1987 *Livsåskådning i kris.* Lund.

Kurtén, T.

1986a *Elämäntutkimustieto ja uskonnollinen usko. Kanava.* Årg. 14.

1986b *Några problem i ämnet livsåskådningskunskap. Kristen fostran.* Nr 2.

1988a *Finlandssvenska författare och gudstron. Horisont.* Årg. 35. Nr 4.

1988b *Suomen kirjailijat, jumalausko ja kirkko.* Kyrkans forskningscentral. Serie B:54. Tammerfors.

Larsson, B.

1987 *Närvarande frånvaro.* Stockholm.

Lønning, I.

1984 *Teologi – Kirke – Samfunn. STK.* Årg. 60.

Manninen, J.

1977 *Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena.* Red. M. Kuusi, R. Alapuro, M. Klinge. Helsingfors.

Pettersson, T.

1988 *Bakom dubbla lås.* Stockholm.

Philipson, S. M.

1984 *Med naturen som referenspunkt.* Lund.

Phillips, D. Z.

1968 *The Concept of Prayer.* London.

1988 *Faith after Foundationalism.* London-New York.

Rekola, J.

1988 *Frågan om livets mening.* Stockholm.

Roos, J.-P.

1987 *Suomalainen elämä.* Helsingfors.

Rosenberg, T.

1989 Gud skapade världen men vi skapade Gud. *Ad Lucem.* Årg. 81.
Nr 4-5.

Sjödin, U.

1987 *Osynlig religion.* Lund.

Wrede, G.

1978 *Livet, döden och meningen.* Lund.

Wright, G. H. von

1978 *Humanismen som livshållning.* Borgå.

FINLANDSSVENSKA FÖRFATTARE OCH GUDSTRON

Det är en stor skillnad mellan att läsa Jörn Donner, Paul von Martens respektive Tito Colliander.

Ifall man läser t.ex. Jörn Donners romansvit om släkten Anders, om olika skiften i Angelas, Gabriels och Jakobs liv, om deras drömmar och deras utlevda fantasier, så möter man visserligen ett storslaget epos, med existentiell problematik, frågor kring moraliskt ansvar och kring vad det vill säga att vara människa i tjugonde århundradets Finland. Vad man däremot får leta förgäves efter är något i traditionell mening religiöst. I böckerna finns ingen fråga efter Gud, inget letande efter något utanför det mänskliga skeendet av ekonomiska transaktioner, av givande och tagande, av kärlek, av otrohet, av längtan och sorg. I skildringen av romangestaltarnas liv ryms inte heller några kyrkliga eller andra religiösa traditioner med. Den livsform Donner lägger fram för oss är kemiskt ren på allt vad traditionell religiositet heter, t.o.m. på metafysiska frågor och grubblerier.

Läser man däremot Paul von Martens *Visa mig stjärnan*, så möter man en helt annan värld. Också här är det fråga om ett skeende på det mänskliga planet. Men här finns också rum för något mera, en dimension som inte finns med hos Donner. Låt oss kalla det en "metafysisk" dimension. Här finns ett djup, som pekar på något som går utanför det omedelbart mänskligt givna – man ställs inför ondska och godhet av svårgripbara, överindividuella dimensioner.

Tänker vi sedan på en författare som Tito Colliander och t.ex. på *Måltid*, som ju avslutar hans självbiografiska boksvit, så möter vi något som är annorlunda också i förhållande till von Martens. Här finns

en mera explicit anslutning till en bestämd religiös tradition, till ett givet religiöst språk. Mycket av Collianders senare produktion kan ju ses som försök att komma till rätta med den kristendom, som han mött i den ortodoxa kyrkan.

Dessa tre finlandssvenska författare skulle mycket väl kunna höra till den femtio procent av landets författarkår, som besvarade den enkät, som vi vid kyrkans forskningscentral sände ut i december 1986. Tyvärr vet vi inte huruvida just dessa tre författare deltog eller inte, undersökningen var helt anonym. Vad vi däremot vet är att de synsätt och de livsformer, som deras respektive produktion avspeglar, mycket långt återger de tre huvudpositioner, som vår undersökning kommer fram till hos respondenterna: den religionslösa, den metafysiskt intresserade grubblaren och den kristne, som rätt långt accepterar den religionsform som genom sekler överförts till oss från generation till generation – i av kyrkan fastställda former.

Men vad vet vi egentligen närmare om de finlandssvenska författarna? Hur vanliga är olika livsåskådningar bland dessa kulturbärare i vårt samhälle? Och vad säger dessa personers hållning om den kultur vi lever i? Jag skall nedan försöka belysa dessa frågor utifrån den ovannämnda undersökningen.

I samarbete med vissa författarorganisationer, med finska församlingsförbundet och med finska litteratursällskapets litterära arkiv, utfördes en frågeundersökning bland landets författare vintern 1986-87. Enkäten gick ut till samtliga medlemmar i Suomen kirjailijaliitto, Suomen näytelmäkirjailijaliitto, Suomen nuorisokirjailijat samt Finlands författareförening. Ca hälften av de totalt drygt 900 medlemmarna svarade. Materialet behandlades under år 1987 och undersökningen har hittills (år 1988) resulterat i en liten bok, *Suomen kirjailijat, jumalausko ja kirkko* (Författarna i Finland, gudstron och kyrkan).

Varför författare?

Varför företar man då en sådan undersökning? Vad är det som är så speciellt med just författarna? Initiativtagare till enkäten var kultur-

delegationen vid finska församlingsförbundet. För dem var initiativet ett led i en strävan att nå ökade kontakter med aktiva skikt inom landets kulturliv. Bakgrunden är en rätt allmän uppfattning, att många ledande kulturpersonligheter, inbegripet många författare, står mycket främmande inför kyrkan och inför religiös problematik.

En annan anledning till att just författarna kan bli föremål för ett speciellt intresse bland livsåskådningsforskare är att man kan se på dem som speciellt känsliga barometrar på vad som rör sig i det kulturella klimatet och som personer vilka dessutom har den verbala förmågan att ge uttryck åt vad de upplever, känner och tänker. Man kan därför tänka sig att vi via författarna kan få antydningar om vart vi är på väg i vår kultur.

Författarna som grupp är speciellt intressanta att undersöka också ur den synpunkten att de som yrkeskår endast har sin förmåga och sin lust att skriva gemensamt. Till skillnad från andra yrkesgrupper har de ingen gemensam utbildning, eller i övrigt gemensam bakgrund. Man kunde därför förvänta sig en större grad av heterogenitet bland dem än bland andra yrkeskategorier.

Ursprungligen var avsikten att med enkäten fånga in så mycket som möjligt av olika författares personliga livssyn, vilken grund de bygger sitt liv på, vad som enligt dem är angeläget och ger livet mening o.s.v. Av olika orsaker blev det inte så. Undersökningen rör sig istället framför allt kring hur författarnas livssyn profilerar sig i förhållande till kristen gudstro och kyrklig religiositet.

Enkäten innehöll bl.a. frågor angående författarnas gudsuppfattning och eventuella gudstro, deras religiösa beteende och deras sätt att förhålla sig till den mest inflytelserika religiösa institutionen i vårt land, den lutherska kyrkan.

Det visade sig att författarna skiljer sig från genomsnittet av Finlands befolkning i flera avseenden. När nästan 90 % av landets befolkning tillhör den lutherska kyrkan, så tillhör endast 70 % av de författare som besvarade enkäten denna. På den här punkten fanns inga egentliga skillnader mellan de finsk- och svenskspråkiga.

Däremot förhöll sig de två språkgrupperna rätt olika till en så central del av den lutherska kyrkan som dess gudstjänst. Endast åtta på

hundra svenskspråkiga ställde sig helt positivt till den lutherska gudstjänsten. Av de finskspråkiga kollegerna var tjugo av hundra helt positiva. Närmare två tredjedelar av de svenskspråkiga sade sig ha stött på bättre kultformer på annat håll (vanligen i den ortodoxa gudstjänsten). Av landets finskspråkiga författare var det något under hälften som stött på något bättre utanför den lutherska kyrkan.

Också när det gällde religiös aktivitet var skillnaderna mellan språkgrupperna tydliga. Fyra av tio svenska författare är aktiva bedjare, medan fem på tio av de finskspråkiga kollegerna är det. Helt passiva är nästan fyra på tio av de svenska, men bara drygt tre på tio av de finskspråkiga. Andelen aktiva bedjare var samtidigt i vardera språkgruppen betydligt över andelen bland finländare i allmänhet.

Också när det gäller kyrkogångsaktivitet fanns det betydligt större del aktiva gudstjänstbesökare bland författarna än i ett genomsnitt av hela det vuxna Finland. Å andra sidan var andelen som inte alls besöker kyrkornas gudstjänst också högre bland författarna än bland genomsnittet i vårt land. Nästan hälften av respondenterna deltar nästan aldrig i någon gudstjänst.

Författarnas gudsbild

För att få ett grepp om författarnas gudsbild bad vi dem med egna ord beskriva hur de uppfattar Gud. Svaren analyserades sedan och för att kunna behandla hela materialet på en gång gjordes en s.k. innehållsanalys, där vi företog en klassificering av de föreställningar som mötte i svaren. Som ett resultat fick vi fram en uppdelning av respondenterna i fem olika grupper.

För det första har vi en *kristen gudsbild*, en bild av skaparen som älskar sin skapelse och människorna på jorden. Denna bild kan innehålla också mörka sidor, men grundinställningen är att Gud är något positivt, som inger trygghet.

Hit hänfördes de synsätt som långt följer traditionella kristna formuleringar, som t.ex. följande: "Gud är Skaparen, Domaren, Frälsaren och samtidigt Fader i sig själv och vår Broder i Kristus". Men hit

hänfördes också mera personliga formuleringar såsom "Gud är de fattigas och lidandes tillförsikt och tröst i denna världen. En sista möjlighet och ett hopp när allting annat förgår" eller följande "Stor nåd, kärlek, trygghet, att veta och ändå inte veta att godheten seg- rar, livet besegrar döden."

En tredjedel av de finskspråkiga, men bara fjärdedelen av de svenskspråkiga företrädde synsätt som hänfördes till gruppen "kris- ten gudsbild".

Den andra kategorin kallar jag *metafysisk*. Här är det fråga om ett synsätt, enligt vilket det finns någon, eller något i tillvaron som går utanför det materiella och empiriskt påtagliga, t.ex. en ande eller makt som verkar i naturen, i människans inre oberoende av vår vilja, en renodlad panteistisk syn o.s.v.

I denna grupp rymdes rätt olika gudsuppfattningar. En del kom- mer väl rätt nära de mera fritt formulerade i gruppen "kristen guds- bild", såsom t.ex. följande: "Nånting bortom, Någon som väntar dig, gör dig lugn och trygg. För mig ibland en längtan" eller "Ljus, godhet, något oändligt, något mystiskt", men också följande: "Gud är inte ett namn, utan ande och kraft, kraften att stå emot det onda, mitt i den egna svagheten och odugligheten i världen". Andra formuleringar avgränsar sig kanske klarare från de mera kristet färgade, såsom: "En allmakt/kraft, som behärskar livet men inte påverkar ett liv eller for- drar något för egen del" och "Någonting som bara kan finnas i män- niskan, något positivt som vi bör sträva att förstärka" och "Någon- ting som förklarar allt" eller "Gud finns (om han finns) i ALLT", men också: "Gud är alltings upphov. Han är överallt och i allt."

Enligt svaren har drygt en tredjedel av alla författare på detta sätt en metafysisk grundsyn. Det här är ett av de mera intressanta resul- taten i undersökningen. Den finländska författaren är i hög grad öp- pen för en syn på tillvaron som går utöver det empiriskt givna.

Ett mer eller mindre intellektuellt tvivel, någon form av *agnosticism*, framkom hos en på tio. Det var ju delvis ägnat att förvåna att inte denna syn var allmännare. Den populära föreställningen är väl, att tvivlet är starkt utbrett i det intellektuella kulturskiktet, till vilket ju författarna allmänt räknas. Men på den här punkten skilde sig inte

författarna från den bild vi har av befolkningen i övrigt. – Omkring tiondelen av landets vuxna befolkning har en syn som kommer agnosticismen nära, om man får tro på gallupundersökningarnas resultat.

Också formuleringarna som hänfördes till denna kategori kunde sinsemellan vara rätt olika. En direkt uttalad agnosticism förekom endast hos en av de svenskspråkiga: "[Jag är] agnostiker, utan behov att använda 'begreppet Gud' ". I andra fall var gränsen mellan det intellektuella tvivlet och den mera uttalade förvisning som jag hänfört till föregående kategori mindre skarp. Som t.ex. i följande svar: "Den obegriplige, den allsmäktige, den som ÄR; som jag inte vill, kan förstå. En begriplig gudom är inget för mig. Är i mej, oberoende av min vilja, mitt 'motstånd'." Hit hänfördes alltså även de, som poängterat det omöjliga i att begripa sig på det gudomliga. Vi skall ta ett exempel till: "Jag tror att alla bilder människor gör sig av Gud är felaktiga. Ingen borde kunna säga: sådan är han. Vi har inte de rätta organen för att uppfatta den dimensionen – en annan form för verklighet."

Inte heller en uttalad *ateism*, som bildade vår fjärde kategori, var mera utbredd bland författarna än bland finländarna i övrigt. Bara en dryg tjugondel av befolkningen i allmänhet säger sig vara "ateister". Samma siffra stötte vi på hos författarna i enkäten. Till denna kategori hänförde vi uttalade ateister, personer som t.ex. ser Gud enbart som "en skönlitterär faktor" men också synsätt som "En spegling av mänskans längtan efter transcendens" eller "Gud finns inte – eller på sin höjd i form av det jag inte förstår".

Ytterligare fick vi fram en grupp, som jag kallat "*religiöst stumma*". Det är fråga om enkätsvarare, som lämnat denna fråga obesvarad eller som svarat "jag vet inte". En analys av dessa svarares sätt att svara på andra frågor stöder ett antagande att vi här har att göra med en grupp för vilken det religiösa språket helt enkelt saknar egentlig mening. En grupp som inte kan sägas ha något religiöst språk i traditionell mening – därför uttrycket "*religiöst stumma*". Troligen femton på hundra författare i undersökningen representerar detta synsätt. Synsätten är uppenbarligen något vanligare bland svensk- än bland finskspråkiga författare.

Fem livsformer

På basen av svaren på de ovan behandlade tre områdena, gudssyn, religiös aktivitet, kyrkotillhörighet grupperades materialet i fem grupper. (En sjätte, mycket liten gruppering, som lämnades utanför analysen var de, som hörde till något annat religiöst samfund än det lutherska. Den här grupperingen bestod bara av drygt tio personer, resten var antingen lutherska kyrkomedlemmar eller stod helt utanför alla samfund.)

En fjärdedel av respondenterna är, vad jag kallat, *traditionella lutheraner*. Det är fråga om personer som hör till kyrkan, har en kristen gudsuppfattning och lever med ett aktivt böneliv.

En andra fjärdedel består av *religiösa sökare och privattänkare*. Dessa personer kan, men behöver inte vara medlemmar i kyrkan. De tror sannolikt på något transcendent och har ett böneliv, som kan betecknas som aktivt eller sporadiskt.

Den tredje gruppen kallar jag *religionslös*. Hit hör en tiondel av respondenterna. En person som hänförs hit har närmast en materialistisk åskådning. Det religiösa språket har eventuellt helt förlorat all mening för honom. Han ber aldrig och står utanför alla religiösa organisationer.

En litet större grupp (15%) består av *religiöst passiva sökare*. En sådan sökare är agnostiker eller har en viss metafysisk övertygelse, men ber aldrig. Han kan visserligen höra till kyrkan, men står sannolikt utanför den.

En av tio respondenter är sedan *osäker materialist*. Han är till sin gudsuppfattning ateist eller så är han religiöst stum, men trots det hör han till kyrkan och han ber troligen åtminstone sporadiskt.

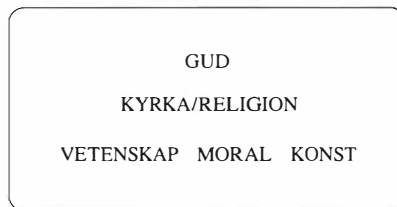
Kultursyn och livsform

Kulturbegreppet är som känt mångtydigt. Ett sätt att få grepp, närmast om den andliga kulturen, är att indela den i flera olika övergri-

pande områden. Från grekisk filosofi och 1800-talets idealistiska tänkande har vi fått i arv en indelning av mänskligt andeliv i vetenskap, etik, estetik och religion – svarande mot det sanna, det rätta/goda, det sköna och det eviga/heliga. I det följande skall jag med hjälp av dessa områden för den mänskliga anden diskutera de synsätt som möter i vår författarenkät.

Finland representerade rätt länge en kristen enhetskultur. Upplysningsidéerna, som framför allt på kontinenten och i England redan på 1700-talet slog sönder den dittillsvarande kristna hegemonin, fick mycket senare genomslagskraft i vårt hörn av Europa. Det var egentligen först i slutet av 1800-talet och under vårt århundrades första omvälvande decennier, som man mera allmänt kom att ifrågasätta kristen tro och kyrkans självklara auktoritet i livsåskådningsfrågor.

Enhetskulturen kunde kanske karakteriseras med följande bild:



En närmast självklar förutsättning för människornas livssyn inom enhetskulturens ramar var, att Gud finns och verkar. Denna övertygelse kunde därför också komma till uttryck inom alla delar av mänskligt liv.

Men i och med att detta enhetliga mönster fallit sönder, har det blivit ett problem, hur man skall placera in Gud och religion i en allmän kultursyn. Vi kunde i detta sammanhang se på olika synsätt som möter hos författarna i enkäten, som uttryck för olika kultursyner. Den syn, som vi kanske väntat oss att skulle varit mest utbredd, var den konsekventa upplysningsfilosofins: en syn på mänskligt kulturliv, där religion, kyrka och gudsproblematik blivit något

likgiltigt och överflödigt. Kulturområdena skulle alltså idealt reduceras till tre:

VETENSKAP MORAL KONST

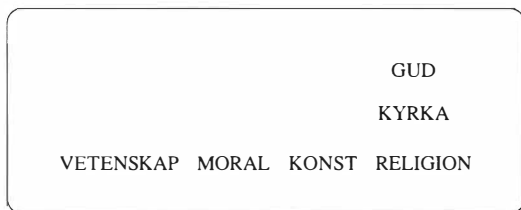
Med tanke på det sekulariserade klimat vi trots allt lever i, i dagens Finland, är denna syn förvånansvärt blygsamt utbredd bland viktiga kulturbärare, som författarna. Samtidigt visar undersökningen att vårt pluralistiska samhälle innefattar personer, vars livsåskådning bäst skulle gå ihop med en dylik "religionslös kultur" – vilket ju inte är någon överraskning.

Det, som däremot är intressant, är att respondenterna uppvisar ett mera polariserat mönster, än den finländska befolkningen i genmen. Med detta avser jag, att vi bland dem som besvarat enkäten möter flera klart avgjorda ställningstaganden: antingen materialist och därmed religiöst helt passiv och obunden i förhållande till varje religiöst samfund eller så religiöst troende, varvid man också hör till kyrkan och uppvisar en stark religiös aktivitet i enlighet med de mönster som kyrkan erbjuder.

Denna polarisering går väl ihop med en sektorisering, som man allmänt anser att kännetecknar det moderna industrisamhället. Tillämpat på vår kulturmodell, skulle denna sektorisering innebära att kulturens olika områden i dagens värld rätt långt fungerar inom olika sfärer, sektorer, oberoende av varandra. Så är väl också fallet. Estetiska, etiska och religiösa synpunkter saknar relevans i vetenskapliga undersökningar, konstnären vill inte binda sig vare sig moraliskt eller religiöst, moralfilosoferna söker efter en moralisk autonomi, en etisk måttstock oberoende av t.ex. religiösa auktoriteter o.s.v.

Den "traditionella lutheran" som jag ovan nämnt att möter oss i materialet, kan troligen i många fall mycket väl anpassa sig till denna sektoriserade tillvaro. Den kristendomstolkning som är starkt utbredd

i vår lutherska kyrka tycks understöda denna sektorisering. En rätt allmänt omfattad uppfattning bland religionsforskarna är att pietismen och väckelsekristendomen, i den form den verkat bland de breda lagren hos oss, underbyggt en kristendomstolkning som avskärmat den kristne från den övriga kulturen. Den kultursyn som blir resultatet kunde sammanfattas med följande figur:



Det är värt att notera att de två synsätt, som vi hittills målat upp, rätt väl kan fungera sida vid sida i ett och samma samhälle. För den religionslöse faller endast en kultursektor bort, på liknande sätt som en del är musikaliska, andra inte, en del är intresserade av idrott, andra inte. Vi stöter här på en liknande polarisering, som John Vikström i sin doktorsavhandling pekar på genom en teolog från början av seklet, G.G. Rosenqvist: I sin samtid såg denne två klart avgränsade synsätt, den religionslöse kulturmänniskan och den kulturellt ointresserade religiöse. Mönstret från början av seklet skulle alltså fortfarande gå igen. Ja, vårt resultat kunde tyda på att vi är på väg mot en ökad polarisering, ifall vi kan se på författarna som känsliga barometrar för den kommande utvecklingen.

Det intressanta med denna polarisering är att det verkar som om många ville ha det på detta sätt. Ett konkret exempel på detta fick vi i somras vid Jyväskylä sommar – om man får tro på tidningspressen. Där diskuterades bl.a.: ”Kyrkans anpassning – en anpassning till döds?” I sammanhanget uppträdde den ortodoxa ärkebiskopen Johannes (med inskickat föredrag), ärkebiskop John Vikström och den finlandssvenska författaren Johannes Salminen, som har en romersk-katolsk bakgrund. Den ortodoxe ärkebiskopen förespråkade ett konservativt

fasthållande vid gammal kyrklig tradition, medan Vikström var öppen för anpassning till förändringar i kulturen. Det intressanta var nu att Salminen var oerhört kritisk mot en anpassningsbar kyrka. Bl.a. sade han:

Poängen med riterna är att den *trotsar* förändringarna, att den själv med sitt *nunc et semper*, nu och alltid, blir en bild av den evighet som den är satt att förkunna... Vår strävan att göra bibel och psalmer så nutida och lättförstådda som möjligt bygger i hög grad på ett missförstånd: det heliga kan man rätt närma sig bara om man respekterar också avståndet.

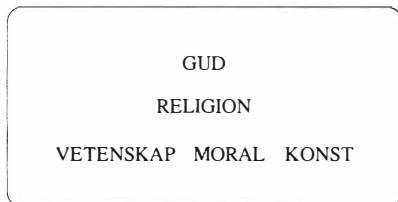
En anledning till att många människor vill se på religionen på detta sätt kan vara, att det är bekvämt med en religionsform, som sker avskärmat från den övriga verkligheten. En sådan religion är lätt att lägga till sidan och den kan inte heller bli besvärande i det dagliga livet.

Verkligheten är dock mera komplicerad än de ovannämnda två polerna ger anledning att anta. Redan den "traditionella lutheranen" kan falla utanför detta mönster. Huruvida han gör det är i hög grad beroende av den undervisning som han får i sin kyrka. Alla kristna står inte för en trostolkning som avskärmar det religiösa från allt övrigt. Kristen gudstro är även en tro på en skapare som har en betydelse för allt i tillvaron. Kristendomen representerar härmed ett universellt anspråk, som borde komma till uttryck på något sätt. En kristendom som lever i en avskärmad sektor av kulturen tycks därmed ha missat något väsentligt i den kristna tron.

Vi kan anta att en del av dem som betecknats som "traditionella lutheraner", står för en kristendom som vill övervinna sektoriseringen. På samma sätt är det väl också med den i inledningen nämnda Tito Colliander. Mycket av vad han skriver tycks vara ett uttryck för den kamp han upplever mellan en älskad helig tradition och en önskan att inte låta denna heliga sfär försvinna i en liten nisch i tillvaron. Mycket av det fascinerande i Collianders senare författarskap bottnar väl just i denna kamp.

I vårt material finner vi också andra, som inte passar in i någondera av de två modeller vi hittills målat upp. Åtminstone en av de

fem livsformerna, "den religiöse sökaren och privattänkaren", tycks representera ett synsätt som kanske bäst kunde beskrivas med följande figur:



Inom religionssociologin är en allmänt omfattad uppfattning den, att religionen i det industrialiserade samhället privatiserats. Detta innebär å ena sidan att den flyttats bort från det offentliga sfären till det privata, från samhällsliv till privatliv. Men å andra sidan innebär det också att individen lösgjort sig från religiösa auktoriteter, från kyrkliga myndigheter i sitt religiösa liv.

Det här är något som ganska bra passar in på den sist behandlade synen. Respondenterna med denna syn är intresserade av religiöst metafysiska frågor, de kan t.ex. säga, att den gudsbild de har, har en stor betydelse i deras liv. Men de är mycket kritiska mot den finländska kyrkan, mot dess undervisning och dess kult. Den form av religiösa aktiviteter de föredrar, är framför allt sådan som kan utföras i det privata, som inte kräver någon religiös gemenskap. Vi står alltså inför den av upplysningen färgade *autonoma* individen på det religiösa området. Han har en gudstro, men han vill inte veta av någon mänsklig instans mellan sig och sin Gud.

Den figur jag valt att återge denna position med visar att jag tänker mig att en sådan person mycket väl kan finna att gudstron har betydelse på alla det mänskliga livets områden. Han låter sig inte inpassas i den sektoriserade modellen. En sådan person är därmed också skickad att diskutera både med den traditionella lutheranen och med den religionslöse materialisten. Han kan leva med i varderas livsform.

Kan ett privat religiöst språk leva?

Samtidigt är denna position mycket problematisk på lång sikt. Den fråga man måste ställa är nämligen: Vad lever egentligen denna privatreligiositet av? Ur vilka källor hämtar den sin livskraft? Svaret i vår kultur är väl rätt självklart. Ingen kan undgå att få en rejäl dos av kristen undervisning under sin uppväxt i dagens Finland. Men tänk om situationen starkt förändras? Livsåskådningskunskap som alternativ till religionsundervisningen har börjat utbreda sig i våra skolor. Detta är ägnat att befästa sektoriseringen och polariseringen. Vi får en kultur med en gruppering utpräglade materialister och en annan grupp klart religiösa, medan dagens vanligaste variant, den metafysiskt mer eller mindre intresserade privattänkaren skulle försvinna.

Man kan fråga sig, hur ett religiöst språk skall kunna fortleva utan kontakt med en levande religiös tradition. Och en levande tradition förutsätter någon form av institution, som bär upp traditionen.

Problemet i vårt land tycks dock vara att den dominerande religionsformen, den lutherska kristendomen, inte upplevs som sann. Stora grupper bland våra intellektuella kan inte integrera det de anser kyrkan står för med sin livsåskådning. En lösning, som antyds i materialet är att man söker sig till andra kyrkor, framför allt till den ortodoxa. En annan lösning kunde vara att man även ur den lutherska traditionen letade fram element, som gjorde kyrkans syn möjlig att integrera med det som den metafysiske sökaren uppfattar som sant och riktigt.

För att återknyta till våra tre författare i början. Hos Jörn Donner och i hans produktion möter vi en livsform där man vänt religionen ryggen. Man kunde tänka sig att han, liksom sina romangestalter, växt upp i en miljö mycket fattig på religiös stimulans. Han skulle därmed sakna det språk som behövs för att göra den religiösa verkligheten aktuell. För den religiöst stumme finns ingen religiös verklighet och ingen religiös problematik.

Tar vi sedan de andra två, så har vi ovan antytt att den av Colliander älskade ortodoxa traditionen i ännu högre grad än lutherdomen tycks vara skickad att skapa och upprätthålla en avskärmad religiös

sektor. Detta har troligen varit Collianders stora problem och det aktualiserar frågan om det är motiverat att inom just denna tradition söka en gränsöverskridande öppning.

von Martens avspeglar då mera den religiöst hemlöse. Som luthersk teolog har han en given kristen tradition att falla tillbaka på, men som författare tar han upp en religiös dimension på sitt eget sätt. Just sådana personer behöver vi i vår kultur. Personer, som med utgångspunkt i det liv vi människor lever i dagens västerländska samhälle försöker föra fram en problematik med religiöst-metafysiska dimensioner. Vad vi också skulle behöva, är präster och teologer som skulle gå med i detta sökande och aktivt sträva att sätta den lutherska traditionen i relation till de frågeställningar som lever i dagens kultur.

Källor och litteratur

Otryckta källor

Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjallisuusarkisto, Helsingfors.

Vid detta arkiv skall enkätsvaren till den undersökning som genomfördes 1986-87 slutförvaras. För närvarande (1997) finns de i författarens privata arkiv.

Tryckta källor och litteratur

Colliander, T.

1973 *Måltid*. Helsingfors.

Kurtén, T.

1988 *Suomen kirjailijat, jumalauskko ja kirkko*. Kyrkans forskningscentral. Serie B:54. Tammerfors.

Martens, P. von

1985 *Visa mig stjärnan*. Helsingfors.

Salminen, J.

1988 Citat ur föredrag enligt referat i *Hufvudstadsbladet* sommaren 1988.

Vikström, J.

1966 *Religion och kultur*. Helsingfors.

SJÄLVKLARHETER I VÅRA LIVSÅSKÅDNINGAR

I den teoretiska diskussion kring våra livsåskådningar, som kommit igång i vårt land p.g.a. det nya skolämnet *livsåskådningskunskap*, har en viktig sida vanligen glömts bort. I en iver att föra fram en rationellt underbyggd, "vetenskaplig" livsåskådning, har man ofta förbi-sett att mycket i våra livshållningar inte är och inte kan vara resultatet av rationella överväganden och val. (Så t.ex. filosoferna I. Niiniluoto, J. Manninen och M. Kamppinen.) Vi människor är bl.a. moraliskt värderande och känslomässigt reagerande varelser, inte kallt beräknande förnuftsväsen.

Ett "irrationellt" inslag, som jag här tänker gå in på, är olika omedvetna och självklara övertygelser som finns som förutsättningar för vårt sätt att leva.

Verklighetsuppfattningens självklara botten

Mycket av det som ingår i vår livssyn är sådant som getts oss utifrån, som finns inbyggt i det liv som vi från barnsben lärt oss att leva. Det är grundläggande övertygelser, som vi aldrig provat men som vi självklart rättar oss efter, sådant som det inte skulle falla oss in att be-tvivla.

Tex. börjar vi inte dagen med att förvissa oss om att inte naturen gått under medan vi sovit. Vi tänker oss inte att omgivningen förändrats så att vi plötsligt inte hittar till jobbet. Vi försöker inte förvissa oss om att elektriciteten fortfarande distribueras till vårt hus *innan* vi tänder lampan o.s.v. De här självklara förutsättningarna är sådant som bara hör till vårt sätt att leva.

Tanken, att en rationell livsåskådning till skillnad från detta helt bygger på rationellt vetenskapligt tänkande, är en schimär. De nämnda elementen blir föremål för reflexion endast ifall något oväntat inträffar. Om vi inte känner igen oss när vi stiger ut (någon har kanske fällt alla träd under natten – eller ta erfarenheten att besöka en gammal hemtrakt där man inte varit på många år) då blir vår självklara förutsättning plötsligt ett problem. På samma sätt ifall inte lampan tänds när jag vrider på strömbrytaren. Då börjar jag undersöka ifall den gått sönder eller om eventuellt hela bostadsområdet för tillfället är utan elektricitet o.s.v.

Det jag med det här vill säga är att vår livshållning, vårt sätt att leva, inte kan sägas vara något som vi medvetet valt till alla delar. Det är inte så att vi innan vi börjar ”utöva liv” på förhand rationellt underbygger vår livshållning. Vi väntar inte med att handla tills vi skapat oss garantier för att vårt sätt att orientera oss i verkligheten säkert motsvarar denna verklighet. Vi lever och verkar i en tillvaro, där vissa element kan kontrolleras på förhand, medan andra styrs av den livshållning vi har.

Det här kommer klart fram t.ex. i en religiös livshållning. Den fromme betraktar en vacker soluppgång över havet och inför allt detta lovsjunger han den gode guden som skapat denna sköna värld. Därmed ger han inte uttryck åt någon teori, som kunde prövas mot verkligheten. Han *uttrycker vad som är verkligt* för honom – nämligen att världen är skapad av en god skapare. I det perspektivet ser han på sitt liv och på universum.

På liknande sätt uttrycker en materialist vad som är verkligt för honom, då han tänker sig att man rationellt vetenskapligt kan välja och bygga upp sin livsåskådning.

Grundläggande självklarheter är ingenting statistiskt eller en gång för alla givet. Under historiens gång lyfts omedvetna självklarheter ibland fram och ifrågasätts. Därmed förändras dessa till sin karaktär. Den omedvetna oskulden har ersatts med möjligheten till medveten reflexion. Detta behöver naturligtvis inte innebära att man överger de tidigare självklarheterna. Men deras villkor har definitivt förändrats.

Den kristna tron på en skapargud som uppenbarat sig själv i Jesus Kristus fungerade t.ex. länge som en självklar förutsättning för västerlänningen. Det var fr.a. upplysningen som gjorde denna oproblematiske självklarhet till något problematiskt. Och därmed var inte längre den religiösa trons villkor desamma som tidigare. Det som tidigare varit en självklarhet är idag något som man kritiskt kan reflektera kring. Det betyder inte att man måste överge en kristen gudstro, men det har betytt att gudstrons villkor har förändrats.

I den moderna idéforskningen (såväl den empiriska som den mera filosofiskt begreppsliga) har våra självklara övertygelser tematiserats i förvånansvärt liten utsträckning. En orsak till detta ligger naturligtvis i att dessa ofta är omedvetna. Det som omedvetet styr vårt sätt att vara, reflekterar vi inte över. Ett fenomen som ingen är medveten om kan inte bli föremål för vetenskaplig forskning.

En forskare som sysslar med att försöka förstå drag i den egna kulturen, kan därför inte fånga in sådant som är omedvetet för honom såväl som för alla övriga i kulturen. Däremot kan en kulturanthropolog, som studerar en för honom främmande kultur ibland ha bättre möjligheter att fånga in självklarheter. Och i den egna kulturen kan man i tider av förändring tematisera sådant som för många ännu är självklarheter, men som endel börjat ifrågasätta. Något sådant sysslade väl upplysningsfilosofin med.

Nedan skall jag peka på vissa omedvetna drag i vårt västerländska sätt att leva – drag, som idag börjar komma upp till ytan och som därmed kan bli föremål för medveten reflexion.

För närvarande (år 1991) är jag med och genomför en intervjuundersökning bland finländska författare. Vi försöker där bilda oss en närmare uppfattning om olika sätt att se på livet i dagens Finland.

Ett intressant drag som starkt slår igenom hos s.g.s alla de intervjuade i materialet (drygt 40 författare) är en stark förtröstan på det egna jaget och det egna kritiska förnuftet. När det gäller grunden för den egna livsåskådningen förbehåller man sig rätten att tänka självständigt, att inte omfatta auktoriteter utan föregående egen kritisk prövning. Man visar *misstro* mot alla givna svar.

Undersökningen pekar därför mot att det cartesianska subjektet och upplysningstänkandet lever starkt i vår finländska kultur. – ”Man skall tvivla på allt utom på sig själv”. Hur skall vi då närmare förstå det här?

För att förstå misstron som fenomen, skall vi börja med dess motsats – *tilliten*. Den danske teologen och religionsfilosofen Knud E. Løgstrup har i boken *Den etiske fordring* en träffande presentation av fenomenet tillit, som vi skall stanna inför.

Løgstrup pekar bl.a. på att ett utmärkande drag i människans liv är en tillit till andra människor. Det normala är inte misstro utan tillit. Det är först när vi får anledning att tro motsatsen som vi rubbas i denna grundläggande tillit. Normalt går vi t.ex. inte omkring och väntar oss att bli överfallna av våra medmänniskor eller att bli skuffade under en bil då vi går på trottoaren. (Detta fenomen har nyligen också utvecklats av den engelska sociologen Anthony Giddens i boken *The Consequences of Modernity*.)

På vissa punkter kan denna grundtillit förbytas i en mera skeptisk hållning eller t.o.m. en djup misstro, genom de omständigheter under vilka vi lever. – I Åbolands skärgård, där jag tillbringar stora delar av mina somrar ser man ett tydligt exempel på det här. När en stadsbo kommer till kyrkbyn för att köpa glass i bybutiken, stiger han ur och låser omsorgsfullt alla dörrar innan han går på sitt femminuters besök i butiken. Bredvid honom parkerar skärgårdsbon, som hoppar ur och gör sina butiksköp alltmedan bilnyckeln hänger kvar i en olåst bil. I och med (den moderna) stadskulturen har en självklar tillit rubbats på en konkret punkt.

Men hur skall vi närmare se på tilliten enligt Løgstrup? Hans poäng är, att tilliten *inte är en teori som vi så att säga förfogar över på förhand*. Vi kalkylerar inte när vi går på gatan: ”Jag hyser en grundläggande tillit till medmänniskorna. Där borta kommer en medmänniska. Fg.a. min tillit behöver jag inte vara rädd att bli skuffad under någon bil. Alltså kan jag gå lugnt.” Det är först ifall något, som vi varit med om eller som vi annars känner till, gjort att vi förlorat denna tillit, som rationella överväganden kommer in.

Till sin natur är tilliten enligt Løgstrup sådan att den inte behöver rättfärdigas: "Tilliden er det fundamentale – og mistilliden opstår af mangel på tillid. Tilliden skal derfor heller ikke begrundes og retfærdiggøres, som mistilliden skal det."

Vi står alltså med Løgstrups framställning inför ett element, som ingår i den mänskliga existensen. Det är ingenting som kan (sagas) fastställas som en förnuftig utgångspunkt på rent teoretisk väg. Det är *inte* heller något som vi godtyckligt *väljer* att tro, utan att vi kan sägas ha någon grund för det. Det är istället ett element, som *visar sig* i det mänskliga livet sådant som det nu en gång är. Tilliten kunde därför ses som den grundläggande *attityd* i och genom vilken våra självklara övertygelser visar sig.

Kunde vi nu tänka oss att uppfatta den förnuftstro och jagcentrering som möter i det empiriska materialet som en självklar övertygelse i den mening som jag ovan fastslog?

Den jagcentrering och förnuftstro som vi här utgått från att kännetecknar vår kultur, kunde kanske beskrivas som en "humanistisk hållning" såsom Georg Henrik von Wright uttrycker denna i boken *Humanismen som livshållning*:

En humanistisk hållning är utpräglat *intellektuell*. Den bottnar i ett kritiskt och förnuftsmässigt förhållande till verkligheten. Dess psykologiska grund är därför väsentligen densamma som den vetenskapliga inställningens.

Ifall vi ser på denna hållning som ett uttryck för en grundläggande övertygelse, innebär det att den står för något ogrundat och ofta omedvetet, som styr vårt sätt att orientera oss i livet, men som vi vanligen inte rationellt tematiserar. Ett kritiskt och förnuftsmässigt förhållningssätt är då något som bara finns där, som en utgångspunkt för den vuxne finländarens liv, inte något som man väljer att omfatta efter moget övervägande. Det är något som visar sig i vårt sätt att handla i, och förhålla oss till, verkligheten.

I och för sig är naturligtvis en tilltro till förnuftet och en kritisk hållning värdefulla element i en mänsklig livssyn. Det finns något som vi talar om som en "sund skepsis".

Men i vår intellektuella tradition finns också en överdriven tro på förnuftet, som i praktiken kan slå över i en *misstro* mot allt som man inte själv, med sitt eget förnuft, prövat och godkänt. En sådan *misstro* kan tolkas in i citatet från von Wright. Misstron som livshållning har ännu klarare formulerats av den svenske filosofen Ingemar Hedenius med det som han kallat "den intellektuella moralens maxim": "Tro inte på något som du inte har förnuftiga skäl att hålla för sant!"

En sådan *misstro* som grundhållning, väcker en rad intressanta frågor och belyser något av den nuvarande västerländska kulturens inboende tankemässiga svårigheter.

Vi kan konstatera att någon form av grundövertygelse finns i varje människas liv. En viss tillit, förtröstan på *något/någon*, är förutsättningen för att vi skall kunna leva och utvecklas som människor. – *Barnet*, som omöjligt kan utveckla en tillit till sina föräldrar (då dessa från första början slår det, skrämmer det, godtyckligt betar sig ömsom hotfullt, ömsom "kärleksfullt" o.s.v.) har stora svårigheter att överhuvudtaget lära sig något alls. Det kan inte från första början möta sin omvärld med *misstro*, ifall det överhuvudtaget skall kunna utvecklas. *Barnet* måste kunna lita på något utanför sig själv.

Också för *den vuxne* uttrycker självklara grundövertygelser vad denne sätter sin lit till och förtröstar på.

Om nu ett grundläggande innehåll i finländarens livsåskådning är en djupt liggande hållning av kritik och *misstro* mot alla slag av auktoriteter, blir resultatet något av en paradox: vår förtröstan vilar i en kritisk *misstro*! Vi tror på tvivlet!

Detta konstaterande innebär samtidigt att den åskådningsmässiga position, som nu skisserats, med skäl kan betvivlas vara konsekvent företrädd bland människorna. Om vi verkligen skulle *misstro* allt och alla (förutom vår egen *misstro* och vårt eget tvivel) så skulle denna *misstro* och detta tvivel förtära våra livsmöjligheter. En fungerande människa kan inte i längden bestämmas av en grundläggande tro på det egna tvivlet.

Men ändå tycks alltså vår intervjuundersökning visa på ett sånt drag. Det säger något väsentligt om den kultur i vilken vi lever.

– Kanske vi här kunde tala om ett *neurotiskt tvivel*? Ett neurotiskt tvivel kräver *alltid* ett rättfärdigande inför förnuftet. Men ett rättfärdigande är i vissa fall inte möjligt. Vi försöker oss alltså på det omöjliga – därav neurosen.

Här tror jag vi fångar in något som vi kan stöta på ideligen i vår vardag, ifall vi tänker efter. Och något som är ett av vår västerländska kulturs stora problem. Ett grundproblem är vår avsaknad av tillit till varandra. Vi vill ogärna tillerkänna någon utanför oss någon egentlig auktoritet. – *Är vi alltså, var och en av oss, i sista hand helt utlämnade åt det egna jaget? Eller finns det något utanför oss själva som vi är beredda att ge auktoritet? Varpå vilar isåfall den auktoriteten?* De här frågorna tror jag aktualiserar kärnan i vårt åskådningsmässiga dilemma. Jag tänker inte här försöka besvara dem.

Moral och amoral som självklarheter

Misstron som livshållning aktualiserar närmast ett teoretiskt-kognitivt element i våra livsåskådningar. Men också vårt sätt att förhålla oss till moraliska frågor tycks styras av vissa självklarheter som vi sällan tematiserat eller kritiserat. Sådana element kan vi idag upptäcka t.ex. i diskussionen kring sjukvården.

Under de senaste decennierna har diskussionen inom hälso- och sjukvården i Norden utvecklats från ett starkt "positivistiskt färgat", medicinskt centrerat perspektiv till ett vidare vårdperspektiv. Framväxten av en ny forskningsdisciplin, vårdvetenskap kan delvis ses som ett uttryck för denna utveckling.

Problemen som aktualiserats inom vården tror jag är symptomatiska för ett djupare element, gemensamt för hela den västerländska livshållningen. Jag tänker på den tendens att skarpt skilja åt *kunskap och moral (värdering)*, som präglar vårt tänkande. Denna tendens fungerar som en *amoralisk självklarhet* i våra liv.

Vad är det då som aktualiseras inom *sjukvården*? I den pågående diskussionen stöter man allt som oftast på påståendet att dagens

medicin står för ett biologiskt-tekniskt perspektiv, medan vår sjukvård skulle behöva ett humanvetenskapligt perspektiv.

Vad man därmed börjat tematisera är det problematiska i den "vetenskapliga attityden" till verkligheten.

Det som är problematiskt är en syn på vetenskap och tillämpning av vetenskap där relationen mellan yrkesmannen och hans "klient" bestäms och färgas av den objektiva forskarens attityd till sitt "forskningsobjekt". Inom sjukvården kan denna attityd uppträda lika väl hos en sjuksköterska utbildad i vårdvetenskap som hos läkaren utbildad i medicin. Det centrala *problemet är etiskt*. Det finns en typ av vetenskaplig hållning som, tillämpad på människor som vårdobjekt, tenderar att avhumanisera relationen mellan forskaren/vårdaren och den människa/de människor, som är föremål för vård.

För att belysa detta problem, skall jag något referera en moral-filosofisk framställning utifrån Jesu liknelse om *den barmhärtige samariern*.

Den engelska filosofen Peter Winch har i en artikel bl.a. pekat på hur den barmhärtige samariern, enligt Jesu liknelse, med nödvändighet måste handla som han gjorde. Liknelsen handlar ju som känt om en judisk man som blev överfallen på väg till Jeriko och lämnades svårt skadad att ligga vid vägen. Tre personer kom förbi, en präst, en levit och en samariern. Av dessa tre var det samariern (som tillhörde ett av judarna föraktat folk) som stannade för att ta hand om mannen (Luk.10: 25-37). En viktig poäng i Winchs framställning är att samariern i berättelsen reagerade med en *omedelbar moralisk visshet* på situationen. För honom fanns det en enda möjlig reaktion och denna låg på något sätt i situationen själv. Den som rätt förstod situationen måste, enligt samariern, reagera som denne gjorde.

Winch menar alltså, att samarierns handling var en moralisk nödvändighet för denne. Genom att samariern såg denna nödvändighet i den slagna mannen, såg han något annat än de två övriga personerna. Det som jag ville ta fasta på här är att en viss moralisk attityd, ifall vi följer Winch, medför att *vissa sätt att förstå en bestämd situation överhuvudtaget inte kan komma ifråga*. För samariern var det uteslutet att se mannen utan att se det tvingande kravet på omedelbar handling.

Något av detta ser vi exemplifierat i vården. Vad vår vetenskapliga utbildning har inneburit, är en förståelse av den mänskliga verkligheten, där "vara" och "böra" noga skiljs åt. En sak är objektiva fakta, en annan sak är en moralisk och känslomässig värdering av dessa fakta. Medicinaren och vårdaren kan därför (något karikerat) sägas tränas till ett perspektiv, där man medvetet betraktar objektet, människokroppen, som en klump materia med vissa funktioner, ett perspektiv för vilket moraliska och känslomässiga bedömningar inte spelar någon egentlig roll.

Visserligen är det klart att all vård, medicinsk såväl som annan, ytterst vilar på en mänsklig önskan att hjälpa medmänniskor som lider. Men en viss distans till patienten är samtidigt psykologiskt nödvändig för att läkaren/vårdaren skall orka med sin yrkesutövning. Ett alltför starkt moraliskt-känslomässigt engagemang i varje patient, skulle snabbt knäcka även den starkaste. I praktiken har detta perspektiv medfört att den naturliga moraliska sensibiliteten försvinner. *Förmågan att, liksom samariern, utesluta möjligheten av ett neutralt betraktande, har gått förlorad.*

Som ett annat exempel kan vi ta de dagliga inslagen i TV-nyheterna från krig och katastrofer världen över. Vad innebär det för vår moraliska sensibilitet, att massmedias reportrar kallt objektivt tillställer oss "fakta" om mänsklig nöd, utan att de bevisligen gör något för att avhjälpa nöden ifråga – de "gör bara sitt jobb"?

Problemet sammanhänger med den värdeneutralitet som omhuldas i vårt vetenskapssamfund. I vår kultur dras vi alltsedan Descartes med en dualism mellan människan såsom mekanisk (biologisk), och därmed naturvetenskapligt-tekniskt kontrollerbar och manipulerbar varelse och människan såsom ett fritt och unikt subjekt ("själ" eller "ande"). Denna människosyn är uppenbarligen en idéhistorisk bakgrund till problemet.

Men Winch aktualiserar inte bara möjligheten att utifrån ett bestämt moraliskt perspektiv *utesluta* vissa (teoretiskt tänkbara) sätt att förstå en situation. Han ställer oss också inför frågan, om inte ett moraliskt element i vissa fall *måste* ingå (*inneslutas*) i den naturliga och riktiga förståelsen av ett mänskligt sammanhang.

En kollega till Winch, Dewi Z. Phillips, vill i en reaktion på Winchs artikel, starkare än denne betona att samariernas reaktion inte kan ses som den enda rätta och i den meningen nödvändiga reaktionen på situationen. Istället understryker Phillips att samariernas reaktion är uttryck för *dennes* moral. En annan människa kan reagera på ett annat sätt inför, i yttre mening, samma situation och även det kan ses som naturligt. Vi kan inte ens ta för givet att alla människor uppfattar något moraliskt krav i en dylik situation, menar Phillips. Phillips kommer därmed ett steg närmare tanken att situationen finns där som något intersubjektivt konstaterbart och den moraliska bedömningen läggs till som något utöver, något subjektivt och därför olika för olika personer ("vara" skiljs från "böra").

Vad Phillips aktualiserar, är *det svåra i att i en pluralistisk kultur framföra bestämda moraliska reaktioner som de naturliga mänskliga reaktionerna*. Han aktualiserar vår tendens att skilja åt fakta och värderingar, med motiveringen att värderingarna alltid är subjektiva.

Winch vill trots allt peka på något som Phillips riskerar att missa genom sina invändningar. Något som vi håller på att förlora. Winch vill hävda att vi nog har sinne för att det finns situationer som är moraliskt entydiga. Låt oss för att förstå det här, tänka på ett gråtande spädbarn.

Ett spädbarn ligger och gråter och vrider sig våldsamt i kramp. Man kan med skäl hävda att den person, som inte inser att det gråtande barnet framför honom/henne behöver tröst och hjälp, och som inte är beredd att vidta lämpliga åtgärder, *inte har förstått innebörden i barnets gråt*. – Är inte detta något av en moraliskt entydig situation?

Vi var ovan inne på dansken Løgstrups tanke på tilliten, som människans grundläggande attityd till livet. Løgstrup har utifrån detta konstaterande gått vidare för att beskriva att ett ofrånkomligt moraliskt element ligger i själva den mänskliga existensen.

I sin framställning menar nämligen Løgstrup att tilliten innebär att vi *utlämnar något av oss själva*, lägger något av oss själva i nästans hand. Denna tillit kommer därför att för nästan fungera som *ett tyst, men ofrånkomligt krav* att leva upp till den förväntan som tilliten är ett uttryck för. Nästans tillit är inget vi kan välja att ta till oss eller

låta bli. Den är tvärtom något givet, som finns där i.o.m. att vi lever ihop med andra människor. Detta ser Løgstrup som grunden till de moraliska krav vi människor finner i det mänskliga samlivet.

Men jag konstaterade ovan att vår grundtillit många gånger idag tycks ha utbytt mot en grundläggande misstro.

Enligt Løgstrup är det alltså så att då vi möter människor som uppvisar en grundläggande tillit till oss, upplever vi ett ansvar att leva upp till, svara mot, denna tillit. – Men i en kultur, där misstron blivit den grundläggande livshållningen, där uppstår inte heller det moraliska förhållningssättet spontant. – Ifall vi i den mänskliga samfärdseln ständigt möter på misstro, vad kan vi då uppleva för ett ansvar? – Förutom att vår "amoraliska" hållning tycks gå tillbaka på ett vetenskapligt åtskiljande mellan fakta och värderingar, tycks det också ha att göra med den brist på tillit, som vi människor idag visar varandra. – Vartdera fenomenet underminerar vår moraliska sensitivitet.

Avslutning

De fenomen som jag här granskat, *misstron* som livshållning och en grundläggande *amoralitet* i vårt sätt att förhålla oss till mänsklig verklighet, går troligen igen i varje finländares livsåskådning. De här självklarheterna har fungerat relativt omedvetet i våra liv. De tycks vardera hänga ihop med ett i princip vetenskapligt sätt att se på verkligheten, som vi alla skolats i från barnsben. De är uttryck för den auktoritet som vetenskapen åtnjutit i vår kultur under hela 1900-talet.

Man kunde säga att vetenskapen här erbjudit självklarheter som vår livssyn byggt på, sedan den kristna gudstron efter upplysningen förlorat sin självklara karaktär. Vår framställning antyder samtidigt att det nu är dessa vetenskapligt färgade självklarheters tur att bli ifrågasatta. Och därmed förändras de till sin karaktär. De är inte längre omedvetna och därigenom oproblematiska.

Frågan är vad som kommer att fylla tomrummet då den kristna gudens och vetenskapens självklara auktoritet naggats i kanterna?

Blir följderna en allt större pluralism? Fylls tomrummet på nytt med en religiös gudstro eller med en eller annan ideologi? Eller lyckas den vetenskapligt-tekniska rationaliteten återvinna sin auktoritet, såsom den gjort efter att den kraschat i första och andra världskrigets löpgravar? Svaret på dessa frågor har vi inte. Det intressanta (och intellektuellt inte helt tillfredsställande) är ju att de självklarheter som just nu och i en nära framtid styr våra liv, dem kan vi inte känna till. Vi är predestinerade att på nytt och på nytt avslöja och reflektera över gårdagens självklarheter. Men också det är en stimulerande intellektuell utmaning, som håller oss medvetna om gränserna för vår rationalitet.

Litteratur

Enckell, N.

1990 *Om det lilla barnets själ*. Opublicerad uppsats vid filosofiska seminariet, Åbo Akademi.

Giddens, A.

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford.

Hedenius, I.

1951 *Att välja livsåskådning*. Stockholm.

Kamppinen, M. (toim.)

1987 *Elämäkatsomustieto*. Helsingfors.

Løgstrup, K. E.

1962 *Den etiske fordring*. Köpenhamn.

Manninen, J.

1977 *Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina*. M. Kuusi-R. Alapuro-M. Klinge (toim.), *Maailmankuvan muutos tutkimuskohdeena*. Helsingfors.

Niiniluoto, I.

1984 *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Helsinki.

Phillips, D.Z.

1989 *My Neighbour and My Neighbours*. *Philosophical Investigations* 12:2.

Winch, P.

1987 *Trying to Make Sense*. Oxford.

Wright G. H. von

1977 *Humanismen som livshållning*. Borgå.

TILLIT OCH MISSTRO

I *Finsk Tidskrift* nr 6/91 skrev jag en artikel, "Självklarheter i våra livsåskådningar" (se föregående artikel i denna bok), där jag bl.a. pekade på hur vissa förhållningssätt spritt sig från den vetenskapliga verksamheten till det samhälleligt-mänskliga livet i gemen. Jag lyfte fram en grundläggande misstro, som tycks färga allt mera av den vuxna människans livshållning i vår kultur – och fann den problematisk. I FT 9/91 tar Hans Rosing i artikeln "Misstron som livshållning" upp detta tema. Han tycks instämma i min bedömning, att vi lever i en misstrons kultur. Men han anser att misstron som livshållning är både oproblematisk och önskvärd. Rosing försöker i sin artikel förstå varför vi kommer till så olika uppfattning. Jag accepterar inte hans tolkning av mitt synsätt och jag har svårt att helt begripa hans syn. Då problematiken samtidigt tycks ha en mera allmängiltig relevans, känns det motiverat att försöka nå en större klarhet.

Tillit, misstro och verklighetssyn

Rosing skriver i sin artikel att han vill förstå varför vi har så olika syn på misstron. I Thomas Kuhns paradigmbegrepp ser han en nyckel till förståelse. Han menar att vi skriver utifrån helt olika "paradigm". Han vill gärna kalla sitt eget synsätt "vetenskapligt", medan han betecknar min beskrivning som uttryck för "en kristen människas djupa bekymmer över att världen avkristnas". (Att världen skulle avkristnas är ett mycket västerländskt påstående, som i ett globalt perspektiv kan ifrågasättas, men det finns inget skäl att gå närmare in på det här.)

Skulle jag nu följa andan i Rosings artikel, så skulle jag misstro hans ärliga avsikter med denna tolkning. Han anser nämligen att det är bättre att hysa misstro än att inta en mera tillitsfull hållning. Den mistrogne anar naturligtvis att Rosing tar till dessa formuleringar för att misskreditera sin meningsmotståndare. Om han nämligen får läsaren övertygad om att det jag skrivit endast gäller i ett religiöst sammanhang, så har han därmed lyckats göra argumenteringen ointressant för var och en som inte anser sig höra hemma i det religiösa sammanhanget. Därmed vore det ingen vits att jag försökte diskutera vidare med Rosing. Grunden för ett sakligt meningsutbyte har ryckts undan.

Nu delar jag dock inte Rosings *tro på* att *misstron* kunde vara fruktbar i alla sammanhang. Vidare menar jag att den argumentation jag fört inte är specifikt kristen. Jag har behandlat en (åtminstone i vår kultur) allmänmänsklig problematik, med argument som berör även den som inte uppfattar sig som religiös. Jag antar därför att ett fortsatt meningsutbyte är fruktbart.

I själva verket har jag redan med mitt resonemang ovan illustrerat min poäng. Skulle det nämligen vara så att det inte förelåg en viss tillit, en viss tro på att andra människor vanligen har ärliga avsikter i vår kultur, så skulle varje form av kommunikation bli omöjlig. Tilliten i denna mening måste helt enkelt vara mera primär än misstron, annars skulle våra samhällen gå under. Jag skall dock nedan försöka komma underfund med vari skillnaden mellan Rosing och mig egentligen bottnar, för att om möjligt förstå, varför Rosing inte accepterar att tilliten måste vara mera primär.

Frågan om misstrons och tillitens plats i vår verklighetsorientering har djupa rötter i den filosofiska diskussionen. Bakgrunden till mitt resonemang ligger i den diskussion som förts kring begreppen tro och tvivel, visshet och skepsis, i ljuset av Ludwig Wittgensteins bok *Über Gewissheit*. Som av titeln framgår, funderar Wittgenstein i sin bok över visshetens natur, en problematik som är central i det moderna västerländska tänkandet. Georg Henrik von Wright menar t.ex. att tankarna i *Über Gewissheit* har klara beröringspunkter med Kuhns tankar om olika paradig, vilka Rosing använde sig av i sin artikel.

Lars Hertzberg har, utifrån Wittgenstein, diskuterat tilliten i artikeln "On the Attitude of Trust" i *Inquiry* 1988. Också samhällsvetare har nyligen tematiserat begreppet tillit. Från senare år har vi bl.a. böcker som Giddens, A. *The Consequences of Modernity* (1990), och Gambetta, D. (red) *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations* (1988). Det är därför ytterst förvånande att Rosing inte sett denna koppling till en vidare teoretisk diskussion.

I min artikel pekar jag bl.a. på en övertro på förnuftet i vår kultur. Denna övertro tar sig uttryck i tanken att den kritiskt rationella hållning som är känneteckande för all god vetenskaplig forskning, även går att förverkliga i den personliga livsorienteringen. Eller åtminstone ses det som ett ideal som skall eftersträvas. Jag tolkar Rosings artikel som en exponent just för denna syn.

Det är uppenbarligen så att Rosing och jag rör oss på två något olika plan och att vi därmed talar om "tillit" i delvis olika betydelse. I den ovan nämnda artikeln skiljer Hertzberg mellan *trust* och *reliance*. Jag tror att Rosing diskuterar tillit endast i betydelsen *reliance*, medan de argument som jag anfört haft sin tyngdpunkt vid betydelsen *trust*, samtidigt som endel poänger gäller tillit i vardera betydelsen. Med *trust* tänker Hertzberg ungefär på det som jag far efter med mitt tal om en grundläggande tillit: att man utlämnar något av sig själv (att man är utlämnad) åt någon/något utanför en själv på ett självklart sätt. Fanns inte denna grundläggande tillit, så kunde vi t.ex. inte lära oss något alls. Det lilla barnet tar till att börja med emot vad omgivningen erbjuder – först på basen av en inläring utifrån en auktoritet, kan det börja visa och utveckla en misstro. Detsamma gäller även senare, för skolbarnets inläring i skolan och, som vi skall se, också i ett vetenskapligt sammanhang.

Med tilliten ville jag alltså aktualisera ett, ofta omedvetet, men nödvändigt drag i vår mänskliga kultur. Inom filosofin är man väl idag skäligen överens om att all mänsklig verksamhet ytterst vilar på någon/några förutsättningar som nödvändigt behövs för att det övriga skall fungera. Dessa förutsättningar är inte föremål för rationell reflexion i den meningen att de utsätts för prövning för att därefter antas. Förutsättningarna är det som ytterst skapar mening och sam-

manhang i den verksamhet det är frågan om. De blir inte normalt underställda prövning. De står så att säga utanför det rationellt valbara.

Ta t.ex. den vetenskapliga verksamheten. Den bygger på en lång forskningstradition, som varje ny forskare skolas in i. I denna skolning får han verktygen för den vetenskapliga sysselsättningen. Han lär sig en lång rad begrepp och sambanden mellan dem. Han lär sig vilka typer av instrument han skall använda för att ta reda på olika saker o.s.v. Förutsättningen för denna inläring är att han tillerkänner sina lärare auktoritet. *Han hyser förtroende för dem.* För att han kritiskt skall kunna ifrågasätta olika forskningsresultat måste han först anamma en lång rad tankar, föreställningar och rutiner som bildar de ramar inom vilka han kan bedriva en kritisk forskning. – Detta resonemang är ju en av huvudtankarna i Kuhns bok *The Structure of Scientific Revolutions*.

Men Hertzberg talar om tillit även i en annan betydelse, med hjälp av den engelska termen *reliance*. Med det menar Hertzberg en attityd som baserar sig på en egen bedömning av föremålet för ens tillit. Det verkar som om Rosing endast skulle tala om tillit i denna mening. Därmed blir misstron uppenbarligen inte bara möjlig, utan nödvändig för tilliten. En tillit, som bottnar i en förutgående bedömning av den som man har förtroende för, förutsätter att jag kritiskt granskat skäl för och emot att ha förtroende just för denna person i det aktuella sammanhanget. – Tänk på en person som står i beråd att köpa en begagnad bil: Köpet bottnar vanligen i ett visst förtroende, men ett förtroende vunnet genom en kritisk prövning av vem man har att göra med. – Misstro innebär här närmast det som jag i min föregående artikel betecknade som en "sund skepsis".

Det är klart att vi måste vara på vår vakt i situationer där vi har anledning att anta att medmänniskor försöker lura oss, kan tänkas överfalla oss, vill utnyttja oss för egna syften o.s.v. Vilka situationer som är sådana bedömer vi i ljuset av den fostran vi fått, den miljö vi växt upp i, de konkreta erfarenheter vi gjort i livet, samt den information vi får genom medmänniskor och olika media. Härmed ger vi helt enkelt uttryck åt vår personliga livssyn.

Jag har alltså inte ifrågasatt att vi många gånger är misstänksamma. Däremot ifrågasätter jag att en sådan misstänksamhet skall (och kan) få färga hela vår livsorientering.

Man kunde kanske tänka sig att graden av tillit respektive misstro i en människas sätt att förhålla sig till tillvaron rör sig på ett kontinuum: total tilltro till allt och alla i ena ändan och ett tillstånd av fullständig mistroiden andra. Ingenderytterligheten är möjlig i den vuxnes värld.

Däremot finns det skäl att hävda att människans liv startar i ett slags grundtillit. Det nyfödda barnet är totalt utlämnat. Det kan växa och utvecklas i en trygg miljö som skapar en grundtillit till livet och omgivningen. Möter det däremot inga signaler som stärker dess känsla av trygghet, får det uppenbarligen stora svårigheter att utvecklas till en fungerande individ. – Detta motsägs inte av att verklighetens realiteter ganska snabbt tvingar barnet att möta vissa situationer med misstro – men möter det från första början allt med fruktan och misstro så kan det inte utvecklas. Ju mera barnet under sina första år skakas i sin grundtillit, desto svårare får det att utveckla sig till en harmonisk och väl fungerande samhällsmedborgare.

Också för vuxenlivet gäller, att ju mera ett liv färgas av misstrons perspektiv, desto mera komplicerat blir det att existera. En fullständig solipsism och isolering blir följderna om man inte kan uppätthålla några som helst tillitsfulla relationer. Det är också svårt att tänka sig ett samhälle där medborgarna helt styrs av misstro. Man skulle aldrig kunna bygga upp sociala relationer, då all ens tid och energi skulle gå åt till att checka och dubbelchecka och pröva grunderna för checkandet osv.

Däremot är ett helt öppet, tillitsfullt samhälle inte en teoretisk omöjlighet. Vi kan tänka oss en tillvaro där vi alla skulle möta omgivning med tillit och förväntan – det kunde beskrivas som *en känsla av trygghet, trots att vi är helt utlämnade åt krafter utanför oss själva*. (Ett exempel kunde vara känslan då man sätter sig i ett flygplan – en situation där livets utsatthet kanske upplevs allra mest konkret i vuxenvärlden – eller inför en stor och farlig operation.)

Kontentan av detta resonemang blir att ett kritiskt förhållningsätt kan vara motiverat – men bara till en viss gräns. Denna gräns växlar,

beroende på sammanhanget. Om man odlar misstron på bekostnad av tilliten så når man någonstans en gräns, där denna misstro blir mera destruktiv än konstruktiv.

Ett aktuellt exempel är situationen i vårt östra grannland. Den yttre situationen gör det motiverat för varje rysk medborgare att hysa en stark misstro till hela sin omgivning. (Exemplet är lika aktuellt år 1997 som det var år 1992.) Det visar sig i ekonomi, politik, samhälle, överallt. Man måste därför finna en väg ut ur denna destruktiva spiral. Kan man inte finna en bas, något som fyller individen med en tillit av något slag (något att bygga på), så är det svårt att se hur man skall få samhället att fungera igen – annat än med tvångsmakt.

Hur kommer det sig att Rosing inte tycks se nödvändigheten av en viss självklar tillit till något utanför oss själva i våra liv som sociala varelser? Jag blev mycket förvånad när han underkände ett exempel på tillit som jag hade anfört. Jag pekade på det faktum att vi normalt inte räknar med att människor vi möter på gatan skulle skuffa oss under en förbi-ilande bil. Detta är visserligen sant, skrev Rosing, men det är inget exempel på tillit. Han menade istället att vi hela tiden inser risken i trafiken, men att vi rationellt kommit fram till att vi inte behöver hysa misstro mitt på ljusan dag.

Rosing ser därmed inte att tilliten inte bara är en fråga om min individuella bedömning av min hållning, utan lika mycket har att göra med vilka signaler mitt sätt att leva förmedlar till min omgivning. När jag promenerar lugnt och avspänt på trottoaren mellan körbanan och den mötande mannen, så visar jag med hela min varelse en självklar tillit till den mötande mannen. Tilliten består ju i, att man utlämnar något av sig själv, lägger något av sig själv i nästans hand. När tilliten upphör betar vi oss genast på ett helt annat sätt. – Hur kommer det sig att Rosing inte accepterar detta?

Jag har tolkat Rosing som en representant för en intellektuell tradition i västerlandet, där förnuftet getts ett överdrivet stort utrymme. Den logiska positivismen under 1900-talets förra hälft kan ses som denna traditions kulmen. Hos en del filosofer med djupa rötter i denna tradition, kan man märka en tendens att försöka bagatellisera betydelsen av sådana grundläggande förutsättningar, som jag velat lyfta

fram. Också om man vanligen idag erkänner att t.o.m. vetenskapen fungerar endast inom vissa, i sig inte ifrågasatta ramar (vilka visserligen kan växla både med tiden och i rummet), så vill man tona ned betydelsen av det. Inom ramen för de givna förutsättningarna fungerar man ju enligt rationella regler.

I denna västerländska idétradition gör man dessutom gärna anspråk på att företräda en "vetenskaplig livsåskådning". Ilkka Niiniluoto anger sålunda som ett argument för det rationella i en "vetenskaplig livsåskådning", att man alltid är villig att ompröva de egna förutsättningarna, de egna utgångspunkterna. Därmed anser han att denna livshållning är rationellare än varje annan livsåskådning.

Ett problem när man försöker tillämpa denna modell på livet som helhet är, att vi hela tiden måste leva och därför aldrig når en position utanför livet där vi rationellt skulle gå igenom och kritiskt ta ställning till alla premisser och alla möjligheter i varje situation. Har Kuhn rätt, så fungerar inte denna modell ens i vetenskapen. Och i vilket fall som helst är ett totalt ifrågasättande av alla utgångspunkter i den egna livsformen omöjlig i vardagslivet.

Förklaringen till Rosings behov att bagatellisera de mer eller mindre självklara förutsättningarna skulle alltså ligga i en tro att verkligheten är så rationell att vi människor kunde bygga upp våra liv helt på en kritiskt rationell hållning. Jag har försökt peka på att detta är en illusion.

Tillit, misstro och moral

I min artikel tänkte jag mig att det resonemang som vi ovan varit inne på primärt behandlar en mera kognitiv sida i vår livsorientering. Tilliten är en förutsättning för det sociala samspelet, och det sociala samspelet med dess socialisation och kommunikation är det sammanhang där vår uppfattning om verkligheten formas och har sin funktion och mening. Därmed uppstår det problem i en kultur som i alltför hög grad ger näring åt misstron. När misstron går över en viss gräns förlorar vi förmågan att lära av vår mänskliga omgivning och

då undergrävs också våra möjligheter att orientera oss i tillvaron. Vi kan ta det exempel som Nils Edelman pekar på i en kommentar i FT 7-8/91. Det finns i vårt samhälle idag en viss misstro mot skolmedicinen. Som en följd av detta händer det ibland att någon vägrar att följa läkarens råd och ordination, med svår sjukdom eller död som följd. – Också vetenskapens position i vårt samhälle förutsätter ju att lekmännen hyser tillit till det vetenskapsmännen sysslar med – och detta är inte så självklart som många av oss vetenskapsmän gärna skulle önska.

Vid sidan av denna mera kognitiva sida, har frågan om tilliten också en moralisk dimension. Eftersom även den sidan kan tjäna en djupare förståelse av Rosings position, vill jag avslutningsvis något beröra även detta.

I min artikel refererade jag den danske religionsfilosofen och teologen Knud E. Løgstrup. Denne vill beskriva moralen som människans nödvändiga svar/reaktion på att andra människor hyser tillit till henne. Att en fotgängare går ut på körbanan trots att jag närmar mig med min bil, fungerar som ett tyst men ofrånkomligt krav att jag skall leva upp till dennes tillit, och inte köra över människan ifråga. I upplevelsen av detta krav aktualiseras det som vi kallar moral och känsla för moral.

En viktig poäng i Løgstrups resonemang är, att medmänniskans tillit till mig inte är något jag kan välja bort. Den tilliten finns där oberoende av vad jag själv tycker om den. Därmed vänder man upp och ned på perspektivet i förhållande till det som Rosing talar om. Han uppehåller sig vid hur han som rationell varelse skall förhålla sig till verkligheten. Och han kommer fram till att han bör förhålla sig skeptiskt, med en kritisk misstro.

Men när en människa vänder sig med, vad vi kunde kalla, förtroende till en kritisk skeptiker – när denne får omvårdnaden om ett litet barn, när en student ber honom förklara på vilket sätt Platon och Aristoteles skiljer sig från varandra i sin ontologi o.s.v., då är det inte frågan om skeptikerns eventuella misstro eller tillit, utan om den andras sätt att förhålla sig till honom. Först i andra hand blir det

frågan om hans reaktion på det moraliska krav som denna medmänniska förkroppsligar.

Den intressanta frågan är förstas huruvida en sådan skeptiker har förmågan att se det hela som ett moraliskt krav. Eventuellt är det nämligen så att tillit och känslan för det moraliska kravet är två sidor av samma sak: ser du inte det ena, så har du inte heller känsla för det andra. Det skulle innebära, att *ju närmare jag kommer misstro-polen på axeln tillit-misstro, desto omöjligare blir det också att se på tillvaron i moraliska termer.*

Hur kunde alltså en misstrogen skeptiker reagera på studenten resp. det lilla barnet?

När det gäller studenten kanske han misstänker att denne driver med honom och ropar: Försvinn! Hur han skall tackla situationen med det lilla barnet blir dock svårare att förstå. Kanske han tänker: "Barnet skriker bara för att jäklas med mig och jag kan därför lämna det åt sitt öde." – Det troliga är väl att han försöker beskriva de nämnda situationerna i termer som inte tar upp begreppet tillit och moraliskt krav. Kanske skulle han försöka finna ut det mest ändamålsenliga (underförstått: det mest rationella) sättet att handskas med dem. I fallet med studenten skulle han, efter att ha förvissat sig om att denne inte driver med honom, ge honom den utläggning han frågar efter. I fallet med barnet skulle han kanske besluta sig för ge det de livsförutsättningar det behöver, eftersom det är nödvändigt för den vuxnes fortsatta existens att det finns ett uppväxande släkte som så småningom tar över uppgiften att upprätthålla samhällets ekonomi.

Om Rosing känner igen sig i den sista skildringen och inte finner någon poäng i talet om ett moraliskt krav, som ligger i mötet med en medmänniska och dennes krav och förväntningar på en, så kan vi uppenbarligen tala om att han och jag lever i helt olika paradigm/världar. I såfall famlar vår kultur i ett ännu djupare mörker än vad jag trodde då jag skrev min förra artikel. Det upplevs då som ännu angelägnare att upprepa, att "jag ser ett grundproblem i vår kultur i vår avsaknad av tillit till varandra". Att Rosing börjar sin artikel med att

litet raljerande ställa detta uttryckssätt mot mera påtagliga problem som miljöförstöring och vapenindustri exemplifierar då bara vidden av detta intellektuella och existentiella problem. Samtidigt kunde det antyda, att vi faktiskt inte kan uppnå en kommunikationsgemenskap i dessa frågor. – Men än så länge är jag optimist.

Litteratur

Edelmann, N.

1991 Humanism som naturvetenskap. *Finsk Tidskrift* 7-8/1991.

Gambetta, D. (ed.)

1990 *Trust. Making and Breaking of Cooperative Relations*. Oxford.

Giddens, A.

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford.

Hertzberg, L.

1988 On the Attitude of Trust. *Inquiry* 31.

Kuhn, T.

1970² *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago.

Løgstrup, K. E.

1962 *Den etiske fordring*. Köpenhamn.

Niiniluoto, I.

1984 *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. Helsinki

Rosing, H.

1991 *Misstron som livshållning*. *Finsk Tidskrift* 9/1991.

Wittgenstein, L.

1969 *Über Gewissheit*. Ed. by G. E. M. Anscombe – G.H. von Wright.
Translated by D. Paul – G. E. M. Anscombe. Oxford.

Wright, G. H. von

1972 *Wittgenstein on Certainty. Problems in the Theory of Knowledge*.
Ed. by G. H. von Wright. The Hague.

”BASIC PROPOSITIONS” OCH FÖRSTÅELSE AV LIVSÅSKÅDNINGAR

För närvarande (år 1991 då detta skrevs) är jag inkopplad på ett forskningsprojekt, där vi via intervjuer försöker bilda oss en närmare uppfattning om olika sätt att se på livet i dagens Finland. Intervjuerna har gjorts bland författare i landet.¹

Ett intressant drag som visat sig genomgående hos de intervjuade i materialet är en stark förtröstan på det egna jaget och det egna kritiska förnuftet. När det gäller grunden för den egna livsåskådningen förbehåller man sig rätten att tänka självständigt, att inte omfatta auktoriteter utan föregående egen kritisk prövning. Man visar *miss-trö* mot alla givna svar.² Undersökningen pekar därför mot att det cartesianska subjektet och upplysningstänkandet lever starkt i vår finländska kultur. Man kan naturligtvis diskutera om denna bild faktiskt motsvarar vår kulturella verklighet. Men låt oss i det följande anta att iakttagelsen har en mera allmän giltighet. Hur skall vi förstå det här? Och vad säger det isåfall om den kultur vi lever i?

I den här artikeln skall jag undersöka, ifall vi med hjälp av den walesiska religionsfilosofen Dewi Z. Phillips tal om ”basic propositions” bättre kan förstå detta drag i finländares livsåskådning. I mitt försök att förstå vad vi kunde mena med basic propositions, skall jag jämföra med vissa, som jag ser det, närbesläktade begrepp hos de filosofiska teologerna Knud E. Løgstrup, Anders Nygren samt Paul Tillich. Denna jämförelse fungerar samtidigt som en ömsesidig belysning av respektive tankegångar. Om framställningen lyckas kan alltså Phillips’ bestämning av basic proposition hjälpa oss att bättre förstå besläktade begrepp hos respektive teolog. Samtidigt hoppas jag att jämfö-

relsen med teologerna kan få oss att bättre förstå vad Phillips kan avse.

Basic propositions

Phillips aktualiserar i sin intressanta bok *Faith after Foundationalism* (1988) en sida av mänsklig livsförståelse, med betydelse såväl för teologisk trosförståelse som för en mera generell förståelse av mänskliga livstolkningar. I en religionsfilosofisk uppgörelse med andra synsätt diskuterar han den roll det han kallar basic propositions har i människors liv.³

När jag stiger upp på morgonen, tänder ljuset med den elektriska strömbrytaren, klär på mig, äter och går ut genom dörren, för att gå den vanliga vägen till jobbet, vilken roll spelar då övertygelsen om det riktiga i påståenden som: att jorden inte gått under medan jag sovit, att ingen ändrat på omgivningen så att jag inte hittar till jobbet, att vi lever i ett samhälle där det tekniska samarbetet gör att vi får elektricitet via ledningar i väggen o.s.v?

Stöter vi i dessa uppfattningar på en kunskap, som vi har bättre eller sämre skäl att säga oss äga? Den visshet som gör att föreställningar som dessa är med och styr våra liv, kan den sägas vara välgrundad? Detta, som kunde kallas Moores problem, bearbetar Ludwig Wittgenstein från olika vinklar i boken *Über Gewissheit*. Sin lösning formulerar han bl.a såhär:

Min världsbild har jag inte därför att jag förvissat mig om dess riktighet; inte heller för att jag är övertygad om dess riktighet. Utan den är den nedärvda bakgrund mot vilken jag skiljer mellan sant och osant.⁴

Phillips utvecklar en förståelse av denna tanke i ett religionsfilosofiskt sammanhang. Därmed kommer han in också på religiösa trosuppfattningars roll.

När jag på söndagmorgon stiger upp, klär på mig, äter, tar min psalmbok och går till kyrkan för att delta i gudstjänsten, och när jag

börjar dagen på måndagen med att i bön lägga den förestående arbetsveckan i Guds hand, vilken roll spelar då föreställningen att Gud finns? Är det en visshet som kan sägas vara välgrundad? Är det ett ogrundat axiom, som är grunden, motiveringen till att jag fungerar religiöst eller vad är det fråga om?

När Phillips diskuterar dessa problem, pekar han på att man i dagens filosofiska diskussion kan särskilja flera olika sätt att förhålla sig till frågorna. Det som han uppfattar vara ett grundläggande felaktigt sätt kallar han "foundationalism" – låt oss på svenska kalla företrädare för denna syn "grundläggare". Vad menar han med detta uttryck? Han bestämmer det såhär:

Foundationalism is the view that propositions are of two kinds, those which stand in need of evidence, and those which provide the required evidence. The latter are said to be foundational, since they do not stand in need of further evidence.⁵

Grundläggaren kännetecknas bl.a. av att han kräver att den religiösa tron skall kunna grundläggas med påståenden vars visshet är mera självklar. Mot detta ställer Phillips vad han kallar "Reformed epistemologists" låt oss kalla dem "reformister". Dessa accepterar grundläggarnas tudelning av påståendesatser, men menar att vissa religiösa utsagor hör till de satser, som inte kräver ytterligare stöd.⁶ De är i sig övertygande. Reformisterna menar sig inte godkänna den upplysningsinspirerade förnuftstro, som grundläggarna företräder. Endast självevidenta påståenden och påståenden som vilar på direkt sinneserfarenhet kan enligt grundläggarna gälla som förnuftiga grunder för ett synsätt. Men för denna åsikt kan lika litet ges några skäl, som för hävdandet att också den religiösa trosvissheten kan ses som en giltig utgångspunkt, på vilken det övriga i livssynen byggs upp, påpekar reformisterna.⁷

The theist cannot demonstrate his right to place belief in God among his foundational propositions, but the foundationalist is in precisely the same position with respect to the foundational propositions he recognises. The foundationalist does not arrive at his commitment to his

foundational propositions as a result of intellectual investigation. On the contrary, he takes this commitment for granted in his investigations. He trusts in his epistemic practices. The Reformed epistemologist, unlike the foundationalist, does not claim to know that his foundational propositions reflect reality, but he believes that they do. The Reformers were right; justification is by faith, not by reason.⁸

För att återknyta till exemplen ovan. Grundläggaren skulle uppenbarligen vilja hävda att vi har en tillräcklig kunskapsmässig grund för vissheten att elektricitet strömmar fram i elledningarna, att omgivningen inte ändras osv. På samma sätt bör religiösa påståenden, för att gälla, kunna underbyggas med rationella skäl, som då delvis går tillbaka på annan kunskap vi säger oss ha. Reformisten däremot menar att de grundläggande påståendena både i vår vardagsvärld och i det religiösa, grundar sig på tro och inte på vetande. Därför är de vardera lika giltiga. På samma sätt som vårt normala liv och vår normala kunskap förutsätter vissa trosutgångspunkter, vilka fungerar som översta axiom på vilka det övriga byggs, så förutsätter det religiösa livet vissa trosutgångspunkter. Dessa har alltså samma logiska roll som vissa påståenden i den sekulära världsbilden, enligt reformistens synsätt.

Det gemensamma för både grundläggare och reformister blir samtidigt, att de vardera tänker sig vissa påståenden som det övrigas grund. Dessa påståenden får karaktären av giltiga utgångspunkter, utifrån vilket allt det övriga logiskt kan härledas. Vardera skiljer sig därmed från Wittgensteins syn, vilken Phillips vill företräda.

Reformed epistemology, despite its attacks on classical foundationalism, remains within a foundationalist tradition. Both make a final appeal to foundational propositions. For Wittgenstein, basic propositions are not foundational. They enjoy their status within practices where they are held fast by all that surrounds them. Further, foundationalists and Reformed epistemologists regard epistemic practices as though they were descriptions of a reality which lies beyond them. Wittgenstein, far more radically, insists that distinctions between the real and the unreal get their sense within epistemic practices.⁹

”Reformist-synen” har ibland menat sig kunna åberopa just Wittgensteins framställning i *Über Gewissheit*, som stöd för sin ståndpunkt. Phillips vill nu visa att detta är en feltolkning av Wittgenstein, och att det samtidigt leder till en felaktig uppfattning. För att göra detta inför Phillips en distinktion mellan ”foundational (grundmurad) proposition” och ”basic (grundläggande) proposition”. Phillips placerar härvid grundläggare och reformister på samma sida staketet, och sig själv samt Wittgenstein på den andra sidan.

De förra går vardera tillbaka på grundmurade påståenden och de menar vidare att det kognitiva språket innebär ett beskrivande av en verklighet som i princip är oberoende av detta språk och den epistemiska verksamheten. De grundmurade påståendena är då *absolut vissa satsen om verkligheten*. De är bryggan mellan den givna verkligheten och vår epistemiska visshet. De bör alltså gälla generellt.

Enligt Wittgenstein ingår det visserligen i vår föreställningsvärld vissa grundläggande påståenden/uppfattningar. Men dessa fungerar inte som en gång för alla fastslagna absoluta verklighetsutsagor. Deras innehåll och roll kan inte lösas från de sammanhang där de förekommer. De grundläggande uppfattningarna behöver egentligen aldrig vara explicita. De kan inte heller sägas ruta in och adekvat beskriva en bestämd bit av verkligheten, så att vi kunde säga att de företräder en absolut (säker) kunskap om verklighetens beskaffenhet. Implicit är de trots allt förutsatta, och denna sin grundläggande status får de av allt i situationen sammantaget.¹⁰

Enligt Phillips kan man inte heller säga att vi med våra kognitiva aktiviteter bara beskriver en av oss oberoende verklighet. Det är istället så att sådana epistemiska aktiviteter visar vad vi menar att är verkligt respektive överkligt.¹¹ D.v.s. ”basic propositions” är med och anger de ramar inom vilka vi orienterar oss i tillvaron. Dessa *konstituerar* vad vi meningsfullt kan säga om verkligheten.

Phillips utstakar de tre angivna positionerna på de första sidorna av sin bok. Han använder de följande 130 sidorna till att närmare belysa vad han menar med dessa bestämningar. Det som gör hans framställning speciellt viktig är den gräns han försöker dra mellan vad vi här kallat reformistens syn och det wittgensteinska perspektiv

han själv vill förfäktas. Här stöter vi uppenbart på en fruktbar distinktion, ägnad också att övervinna vissa missförstånd angående den wittgensteinska synen.

Grundläggarna företräder den vanligaste epistemiska hållningen i mycket av anglosachsisk (religions)filosofi idag. Påståenden om verkligheten skall utsättas för förnuftets prövning, och vad detta förnuft är, anses relativt självklart. De flesta grundläggare menar att religiös tro inte klarar förnuftets prövning. De grundläggare som är av annan åsikt försöker på olika sätt rationellt visa på det förnuftiga i gudstron.

Med reformisterna vidgas kretsen av religionsfilosofiska diskussionspartners betydligt. T.ex. kan mycket av hermeneutiskt inspirerat tänkande passa in under denna syn. Religiös tro kan, enligt denna syn, visserligen inte sägas stå sig inför en radikal empiristiskt färgad förnuftsprövning, men det gör inte heller annan epistemisk verksamhet. Alla måste vi, enligt reformisterna, utgå från vissa ogrundade axiom. Då är de religiösa axiomen lika goda som de irreligiösa.

Alla dessa positioner delar dock, enligt Phillips, ett slags metafysisk tro, nämligen tanken på en objektivt föreliggande, och i princip gripbar, verklighet. Människans intellektuella uppgift är att förstå och beskriva denna verklighet så bra som möjligt. Vilka drag som är tillåtna i denna verklighetsavbildning varierar visserligen – endel har strängare prövningskrav än andra. Gemensamt är dock tanken att vad som eftersträvas är den (absolut) sanna verklighetsbeskrivningen. Axiomen ställer fast något i denna objektiva verklighet, varefter det finns utrymme för vidare undersökningar, inom ramen för dessa grundmurade axiom.¹²

Med Phillips kan vi ifrågasätta en grundläggande premiss i alla dessa tänkesätt. Kanske vi kunde kalla det ”det ontologiska misstaget”. Det misstaget ligger just i tanken på en yttre objektivt nåbar verklighet, möjlig att diskutera och fastställa före varje mänsklig aktivitet i förhållande till verkligheten.¹³

I stället kan vi vända blicken mot mänskliga aktiviteter, hur vi människor lever, rör oss och fungerar i verkligheten. Ur allt det som hänger ihop med en bestämd aktivitet kan bestämda grundläggande

föreställningar utläsas. De är kännetecknande för dessa aktiviteter, blir begripliga i samband med dem och gör samtidigt dessa aktiviteter begripliga. Men de kan inte ses som postulat, sanningar om verkligheten, som kan lösgöras från varje sammanhang, som evigt giltiga verklighetsutsagor. Kunde man lösgöra dem på ett sådant sätt, så skulle dessa utsagor kunna spela den roll som grundläggare och reformister vill ge dem. Nu går detta inte, enligt Phillips och Wittgenstein. Därmed är villkoren för förståelse av livsåskådningar och religiös tro radikalt annorlunda än de som grundläggarna och reformisterna förfäktar. Och samtidigt står en kulturell åskådningsdebatt inför en helt annan situation än de flesta debattörer idag utgår ifrån.

Redan på basen av dessa korta notater kan vi nämligen antydningssvis se på vilket sätt Phillips framställning har relevans för vår förståelse av olika livsåskådningar i vår samtid, och för vår förståelse av den religiösa (kristna) tron i förhållande till andra sätt att gestalta livsförståelsen.

En rent teoretisk, intellektuell reflexion kring livsåskådningsfrågor blir med Phillips perspektiv delvis ifrågasatt. Basic propositions står för föreställningar med en alldeles speciell roll. Förutsatt i det som vi gör ingår element som inte ifrågasätts, som vi omfattar utan att vi närmare reflekterar över eller motiverar dem. Det är fråga om föreställningar för vilka tvivlet vanligen inte spelar (och i många fall inte kan spela) någon roll.¹⁴ Jag börjar inte dagen med att förvissa mig om att verkligheten är likadan som föregående dag o.s.v.¹⁵ Trots det är dessa föreställningar meningsfulla och viktiga.

Angående de grundläggande föreställningarnas natur går åsikterna starkt isär. Grundläggaren menar att dessa grundmurade axiom skall minskas till sitt absoluta minimum och att det är en intellektuell uppgift att försöka fastställa vilka dessa axiom i vårt tänkande är, en gång för alla. Reformisten är öppnare, av den anledningen, att vi enligt honom aldrig säkert kan fastställa vilka axiom som är absolut giltiga. Intellektuellt måste då t.ex. den religiösa gudstron ges samma erkännande som en irreligiös syn.

Enligt Wittgenstein och Phillips är dessa grundläggande föreställningar ingenting statistiskt, som kunde fastställas en gång för alla.

Deras giltighet vilar inte på en oberoende verklighet, som de kunde sägas avbilda. De kan inte sägas fungera som ett av byggelementen i "Den sanna kunskapen om verkligheten". De kan tvärtom växla från situation till situation. Vi kan ur skilda situationer utläsa vad som betraktas som grundläggande, i den mån vi alls förstår situationen ifråga. Men vi sysslar inte därmed med att utforska verklighetens sanna natur. Vad vi håller på med är att få ett riktigt grepp om den mänskliga verksamhet som är föremål för vårt intresse.¹⁶

Med det wittgensteinska synsättet representerar inte ontologin någon nyckel till förståelse av åskådningar. Visserligen styrs många människors livsåskådning av metafysiska och därmed av ontologiska frågeställningar: Finns Gud? Hur är totaliteten av verkligheten uppbyggd? Vilken är människans plats i universum? o.s.v. Men sättet på vilket sådana frågor och spekulationer kring dem skall förstås blir ett annat än det, där man ser det som ett försök att avbilda en verklighet som finns där oberoende av oss. Vad det blir fråga om är att se vilken plats sådana frågor och försöken att besvara dem har i människors liv. Det är likgiltigt ifall en person säger sig tro på någon högre makt, något transcendent, ifall han annars lever precis lika som den, som är materialist och naturalist. Det blir vanligen obegripligt vad det betyder att tro på en transcendent makt, ifall detta inte visar sig i samband med något sätt att handla och finnas till, o.s.v.

Phillips vänder sig alltså inte mot tanken, att grundläggande föreställningar kan spela en avgörande roll i olika människors liv. Vad han underkänner är att dessa föreställningar lösgörs från sina sammanhang och sätts in i ett "supersammanhang", där de skulle få något slag av filosofisk allmängiltighet.

Men basic propositions spelar enligt Phillips en viktig roll i människors liv. För att ytterligare belysa hur vi skall förstå "basic propositions", skall jag i det följande ta in tankar hos några filosofer-teologer från detta århundrade, vilka samtliga kan sägas ingå i en luthersk-kantiansk tradition.

”Tillit” och basic propositions

Den danske teologen och religionsfilosofen K.E. Løgstrup utför i boken *Den etiske fordring* något, som vi kunde kalla en fenomenologisk analys av människans livsvillkor. Han kommer bl.a. fram till att ett utmärkande drag i människans liv är en tillit till andra människor. Det normala är inte misstro utan tillit. Det är först när vi får anledning att tro motsatsen som vi rubbas i denna grundläggande tillit. Normalt går vi t.ex. inte omkring och väntar oss att bli överfallna av våra medmänniskor eller att bli skuffade under en bil då vi går på trottoaren.¹⁷

På vissa punkter kan denna grundtillit förbytas i en mera skeptisk hållning eller t.o.m. en djup misstro, genom de omständigheter under vilka vi lever. – I Åbolands skärgård, där jag tillbringar stora delar av mina somrar ser man ett tydligt exempel på det här. När en stadsbo kommer till kyrkbyn för att köpa glass i bybutiken, stiger han ur och låser omsorgsfullt alla dörrar innan han går på sitt femminuters besök i butiken. Bredvid honom parkerar skärgårdsbon, som hoppar ur och gör sina butiksköp alltmedan bilnyckeln hänger kvar i en olåst bil. I och med (den moderna) stadskulturen har en självklar tillit rubbats på en konkret punkt (Løgstrup skulle antagligen säga att vi här ser ett uttryck för hur livsfientlig vår moderna stadskultur är).

Men hur skall vi närmare se på tilliten enligt Løgstrup? Hans poäng (och det är detta som gör att ”tilliten” så som han förstår den, spelar en roll lik den som Phillips menar att basic propositions spelar i människors liv) är, att tilliten inte är en teori som vi så att säga förfogar över på förhand. Vi kalkylerar inte när vi går på gatan: ”Jag hyser en grundläggande tillit till medmänniskorna. Där borta kommer en medmänniska. P.g.a. min tillit behöver jag inte vara rädd att bli skuffad under någon bil. Alltså kan jag gå lugnt.” Det är först ifall något som vi varit med om eller som vi annars känner till, gjort att vi förlorat denna tillit, som rationella överväganden kommer in.

Till sin natur är tilliten enligt Løgstrup sådan att den inte behöver rättfärdigas: ”Tilliden er det fundamentale – og mistilliden opstår af

mangel på tillid. Tilliden skal derfor heller ikke begrundes og retfærdiggøres, som mistilliden skal det.”¹⁸

Løgstrup menar att denna tillit innebär att vi utlämnar något av oss själva, lägger något av oss själva i nästans hand. Denna tillit kommer därför att för nästan fungera som ett tyst men ofrånkomligt krav, att leva upp till den förväntan som tilliten är ett uttryck för.¹⁹ Nästans tillit är inget vi kan välja att ta till oss eller låta bli. Den är tvärtom något givet, som finns där i.o.m. att vi lever ihop med andra människor. Detta ser Løgstrup som grunden till de moraliska krav vi människor finner i den mänskliga existensen.

Vi står alltså med Løgstrups framställning inför ett element, som ingår i den mänskliga existensen. Det är av den naturen, att det inte kan (sägas) fastställas som ett axiom på rent teoretisk väg. Det är inte heller något som vi godtyckligt *väljer* att tro, utan att vi kan sägas ha någon grund för det. Det är istället ett element, som *visar sig* i det mänskliga livet sådant som det nu en gång är. Vår tillit till andra människor å ena sidan, och den ofrånkomliga upplevelsen av ett tyst krav från medmänniskans sida, som en följd av dennes tillit, kan vardera förstås som basic propositions i Phillips mening. De kan ses som element, som endast kan utläsas ur det mänskliga livet som det faktiskt är och som inte på förhand kan teoretiseras fram eller fastställas som en teoretisk utgångspunkt, som det gäller att omfatta.

Basic propositions och ”självklara förutsättningar”

Phillips tal om basic proposition kan belysas på ett annat sätt genom jämförelser med A. Nygren och dennes distinktion mellan självklara och logiska förutsättningar. Med *logiska förutsättningar* avser Nygren något som han tidigare i nykantiansk efterföljd kallade transcendentala förutsättningar. Här stöter vi på föreställningar som, enligt Nygren, är nödvändiga i den meningen att endast när dessa förutsätts, kan en given mänsklig kontext få mening och sammanhang för oss.²⁰ Med *självklara förutsättningar* avser Nygren något, som inte äger denna logiska karaktär av nödvändighet, men som ändå finns med som en

underliggande förutsättning i konkreta mänskliga sammanhang (i olika historiska skeden). Utan insikt i dylika självklara förutsättningar, kan vi inte rätt förstå t.ex. ett historiskt material.²¹ Vissa viktiga underliggande förutsättningar kallade Nygren grundmotiv. Ett nödvändigt drag i varje idéhistorisk forskning är t.ex. enligt honom att komma underfund med vilket grundmotiv som legat i bakgrunden för mera konkreta historiska yttringar. Mest kända är hans framställningar angående de etiskt-religiösa grundmotiven "eros" och "agape".²² Men Nygren har även pekat på andra underliggande förutsättningar, med en något annan karaktär.

Som exempel på förutsättningar som präglat hela tidevarv nämner Nygren det platoniska tvåvärldstänkandet, det för större delen av medeltiden förhärskande alexandriska världsschemat, samt den för nya tiden från renässansen framåt kännetecknande tron på människan och det mänskliga subjektet. Dessa tankelinjer har avlöst varandra i västerlandets historia. Till sin karaktär skall de förstås, inte som en lära, vid sidan av andra, utan som en grundförutsättning som färgar allt som man säger, tänker och gör. Det är frågan om något självklart och därför något som inte blir underkastat diskussion eller tvivel.²³

Om vi försöker fånga in Phillips tankegångar med hjälp av Nygrens begrepp, kunde man kanske säga att i basic propositions ingår såväl sådant som Nygren kallar nödvändiga, som det som han kallar självklara förutsättningar. Det finns dock en klar skillnad i betoningen av det idémässiga hos Nygren respektive hos Phillips. Huruvida det faktiskt blir fråga om rent principiella olikheter är svårt att säga. Nygren själv ansåg ju att han stod Wittgensteins tankegångar nära. Rent explicit tar han visserligen inte fram praxis lika starkt som Phillips gör, men Nygren förutsätter liksom denne en förankring i konkreta mänskliga sammanhang.²⁴ Nygrens tänkesätt har vidare en liknande antime-tafysisk (antiontologisk) prägel som Phillips tänkande.

Gemensamt för Phillips' basic propositions och Nygrens grundmotiv/självklara förutsättningar är, att ingendera tänks som en medveten lära, ett medvetet teorifundament, som vi så att säga på förhand förfogar över, och utifrån vilket detaljerna i synsättet deduceras. För vardera skall detta element ha karaktären av en slags "flodbädd"

(en bild som Wittgenstein använder i *Über Gewissheit* § 97), i vilken det övriga rör sig. För den som vill förstå den konkreta människan, hennes livsåskådning och konkreta ställningstaganden i ”tankar, ord och gärningar” är det dock viktigt att försöka bli medveten om hurudan ”flodbädden” är.²⁵

Vad kan vi då lära av Nygren, med tanke på förståelsen av skilda livsåskådningar och grundläggande övertygelsers plats i sammanhanget? Han hävdar, till skillnad från Phillips, att vi kan räkna med vissa grundförutsättningar som gemensamma för en stor skara människor, för en hel kultur, en hel tidsålder. Här tror jag Nygren ser något, som man lätt med utgångspunkt i Phillips’ behandling av basic proposition tenderar att förbise.²⁶ Om man erkänner att vissa föreställningar spelar en bestämd grundläggande roll för vissa människor, så kan man tematisera dessa föreställningar i viss mån, för att med hjälp av dem komma till rätta med nya situationer, där samma förutsättningar kan antas föreligga. – Låt oss t.ex. anta att vi har att göra med två grupperingar, av vilka den ena säger sig vara kristen medan den andra avvisar varje form av religiös tro. Vårt förhållningssätt till den förra kommer då troligen att skilja sig från vårt sätt att förhålla oss till den senare. Det är olika saker i handlandet hos människorna i resp. grupp som väcker vår förvåning, vi tar det som självklart att man inom den ena gruppen ber, vi accepterar lättare ett frisinnat sexualliv hos de icke-kristna o.s.v.

Basic propositions och ”ultimate concern”

En tredje teolog vars tänkande jag väljer att aktualisera för att förstå Phillips basic propositions är P. Tillich och hans begrepp ”ultimate concern”.

Med Tillich möter vi en teolog och religionsfilosof, för vilken det metafysiska representerar något omistligt och ofrånkomligt i människans livsförståelse. Ontologin är för honom en central kategori.²⁷ Vi står alltså inför en tänkare av till synes radikalt annat slag än Phillips eller Nygren.²⁸

Med begreppet "ultimate concern" (yttersta angelägenhet) försöker Tillich dock fånga in något, som vi på ett allmänfilosofiskt plan inte behöver ge metafysiska konnotationer. Uttrycket kan då vara belysande för den uppgift vi föresatt oss här.

Uttrycket bestämmer han bl.a. på följande sätt: "Our ultimate concern is that which determine our being and not-being."²⁹

Vår yttersta angelägenhet pekar på något utanför oss, som engagerar oss. Härmed framträder risken, att vi har att göra med ett uttryck för ett *ting*, något som vi kan förfoga över, som sedan blir vår yttersta angelägenhet. Detta vänder sig Tillich radikalt emot. Vad Tillich eftersträvar är något yttersta, obetingat, totalt och oändligt ("infinite").³⁰ D.v.s. just något som vi inte förfogar över. Och det är något som visar sig bara i själva existensen, ingenting som nås på teoretisk väg.

That which is ultimate gives itself only to the attitude of ultimate concern. It is the correlate of an unconditional concern but not a 'highest thing', called 'the absolute' or 'the unconditioned', about which we could argue in detached objectivity. It is the object of total surrender, demanding also the surrender of our subjectivity while we look at it. It is a matter of infinite passion and interest (Kierkegaard), making us its object whenever we try to make it our object. [...] Of course, in every concern there is *something* about which one is concerned; but this something should not appear as a separated object which could be known and handled without concern.³¹

Vi ser alltså här ett liknande drag som vi funnit hos Phillips, Nygren och Løgstrup. I vår existensförståelse ingår något element, som är av den karaktären att det inte kan objektivieras och bli föremål för ett ställningstagande *före själva den situation* där den har sin funktion. Vår "ultimate concern" visar sig i vår livsinställning. Det är inte fråga om ett objekt som vi kan behandla "vid sidan om", så att säga.

Tillich skall själv ha uppfattat detta uttryck som ett sätt att formulera det som Martin Luther fastställer i sin kommentar till första budet i Stora katekesen, i svaret på frågan: Vad betyder det att ha en Gud? Luther skriver:

En Gud kallas det, som man väntar sig allt gott av och som man i all nöd tager sin tillflykt till. Att hava en Gud är alltså ingenting annat än att av hjärtat förtrösta och tro på honom, såsom jag ofta har sagt, att allenast hjärtats förtröstan och tro gör både Gud och avgud. Är tron och förtröstan rättskaffens, så är din Gud den rätte. Är åter din förtröstan falsk och orätt, så är det icke därvid fråga om den rätte Guden. Ty de tvenne höra samman: tro och Gud. Det, varvid du fäster ditt hjärta och varpå du förlitar dig, är, säger jag, i verkligheten din Gud.³²

Tillich tänker sig alltså att begreppet uttrycker något universellt mänskligt. Alla har vi någon yttersta angelägenhet.³³

Men denna yttersta angelägenhet gäller vidare något som omfattas med det allvar vi omfattar något som gäller liv eller död ("a matter of being or not-being"). Tillich vill med sitt uttryck fånga upp ett element i livsförståelsen som är av vital betydelse för vår livslust.

The term 'being' means the whole of human reality, the structure, the meaning, and the aim of existence. All this is threatened; it can be lost or saved.³⁴

Med Tillich har vi terminologiskt kommit in i en helt annan värld än Phillips. Sakligt tror jag dock här finns vissa paralleller. Inte så att vi med Tillichs uttryck "ultimate concern" skulle fånga in allt som Phillips far efter med sitt "basic propositions", men så att vi med ultimate concern kommer att tänka på en sida i mänsklig livsförståelse som har karaktären av basic proposition.

Phillips kan t.ex. se på kristen gudstro som uttryck för en basic proposition. Poängen med att understryka detta är bl.a. att förankra förståelsen av det religiösa språket i den mänskliga existensen, i mänskliga livssammanhang.³⁵ Också Tillich vill få fram samma poäng.³⁶ Vidare innebär det för vardera ett avståndstagande från en metafysisk religionsfilosofi, som objektiverar och rationaliserar gudomen.

En poäng med att införa Tillichs begrepp kunde vara, att vi med det eventuellt får ett i empirisk forskning operationaliserbart begrepp. Såvitt jag kan förstå, har man t.ex. i ett forskningsprojekt i Uppsala sökt efter något som Tillich avser med "ultimate concern", när de i

en intervju-undersökning frågat bl.a. såhär: "När du funderar över vad Du tycker är viktigt i livet, vad tycker Du då är allra viktigast?"³⁷

Misstro som livshållning?

Kan vi nu i ljuset av denna genomgång tänka oss att uppfatta den förnuftstro och jagcentrering som möter i det empiriska materialet som en grundläggande föreställning, som uttryck för en basic proposition i Phillips mening? Vad skulle detta isåfall innebära och hur kan de begrepp som vi stött på hos de tre teologerna ytterligare hjälpa oss att förstå det nämnda draget hos finländare av idag?

Den jagcentrering och förnuftstro som vi här utgått från att kännetecknar vår kultur, kunde kanske beskrivas som en "humanistisk hållning" såsom Georg Henrik von Wright uttrycker denna i boken *Humanismen som livshållning*:

En humanistisk hållning är utpräglat *intellektuell*. Den bottnar i ett kritiskt och förnuftsmässigt förhållande till verkligheten. Dess psykologiska grund är därför väsentligen densamma som den vetenskapliga inställningens.³⁸

Ifall denna hållning ses som uttryck för en basic proposition innebär det att den står för något ogrundat och ofta omedvetet, som styr vårt sätt att orientera oss i livet, men som vi vanligen inte rationellt tematiserar. Ett kritiskt och förnuftsmässigt förhållningssätt är då något som bara finns där, som en utgångspunkt för den vuxne finländarens liv, inte något som man väljer att omfatta efter moget övervägande. Det är något som visar sig i vårt sätt att handla i och förhålla oss till verkligheten (speciellt inför nya situationer och främmande drag i verkligheten).

I och för sig är naturligtvis en tilltro till förnuftet och en kritisk hållning värdefulla element i en mänsklig livshållning. (Jag hoppas t.ex. att denna artikel kan ses som ett uttryck just för dessa element.) Det finns något som vi talar om som en "sund skepsis".

Men i vår intellektuella tradition finns också en överdriven tro på förnuftet, som i praktiken kan slå över i en *misstro* mot allt som man inte själv prövat och godkänt. En sådan misstro *kan* tolkas in i citatet från von Wright. Misstron som livshållning har dock ännu klarare formulerats av den svenske filosofen Ingemar Hedenius med det som han kallat "den intellektuella moralens maxim": "Tro inte på något som du inte har förnuftiga skäl att hålla för sant!"³⁹

En sådan misstro uttryckt i en basic proposition, väcker en rad intressanta frågor och belyser något av den nuvarande västerländska kulturens inneboende tankemässiga svårigheter.

Basic propositions står för något som finns i varje människas liv. En viss tillit, förtröstan på *något/någon*, är förutsättningen för att vi skall kunna leva och utvecklas som människor. – Barnet, som omöjligt kan utveckla en tillit till sina föräldrar (då dessa från första början slår det, skrämmer det, godtyckligt betar sig ömsom hotfullt, ömsom "kärleksfullt" o.s.v.) har stora svårigheter att överhuvudtaget lära sig något alls. Det kan inte från första början möta sin omvärld med misstro, ifall det överhuvudtaget skall kunna utvecklas. – För den vuxne uttrycker basic propositions vad denne sätter sin lit till och förtröstar på. Om nu ett grundläggande innehåll i finländarens livsåskådning är en djupt liggande hållning av kritik och misstro mot alla slag av auktoriteter, blir resultatet något av en paradox: vår förtröstan vilar i en kritisk misstro! Vi tror på tvivlet!⁴⁰

Detta konstaterande innebär samtidigt att den åskådningsmässiga position, som nu skisserats, med skäl kan betvivlas vara konsekvent företrädd bland människorna. Om vi verkligen skulle misstro allt och alla (förutom vår egen misstro och vårt eget tvivel) så skulle denna misstro och detta tvivel förtära våra livsmöjligheter. En fungerande människa kan inte i längden bestämmas av en grundläggande tro på det egna tvivlet. Att ett drag som tycks peka i denna riktning slår igenom i en empirisk undersökning säger dock något väsentligt om den kultur i vilken vi lever.

Är det inte just något av denna paradox, som Wittgenstein ville komma åt i *Über Gewissheit*? Stöter vi inte här på vad som kunde kallas ett neurotiskt tvivel, som kunde sägas vara förutsättningen

också för Moores behov att poängtera, att han *vet* att hans hand är en hand? Det neurotiska tvivlet kräver *alltid* ett rättfärdigande inför förnuftet. Men ett rättfärdigande är i vissa fall inte möjligt.⁴¹ Har jag rätt i min tolkning av det empiriska materialet, kunde man alltså säga att den finländska kulturen kunde lära sig något mycket viktigt av Wittgenstein.

Går denna "misstro som livshållning" att förstå som exempel även på Løgstrups tillit, Nygrens självklara förutsättningar och Tillichs ultimate concern? Uppenbarligen kan man meningsfullt diskutera misstron även i dessa termer.

Vad det empiriska materialet tycks bekräfta, är den allmänna idéhistoriska iakttagelse som Nygren gör (utan att närmare försöka belägga den), nämligen att den moderna tiden färgas av en tilltagande tro på människan och det mänskliga subjektet. I sig är ju detta något av en truism i idéhistoriska framställningar. Ytterst innebär denna utveckling just att allting till sist vilar i det cartesianska jaget. Det är då man ser på denna hållning som en självklar förutsättning i Nygrens mening, som de kulturfilosofiska överväganden vi här tillåtit oss göra blir aktuella.

I förhållande till Løgstrups begrepp, blir det ännu tydligare än utifrån Phillips' basic proposition, att vi står inför ett paradoxalt fenomen. Misstron som uttryck för ett slags grundtillit är något av en 'contradictio in adjecto'. Ja, vi måste väl säga att vad som skett i människans liv, ifall hennes grundläggande förhållningssätt till livet och livsproblemen är en förtröstan på det egna förnuftet, som tar sig uttryck i kritisk misstro och tvivel, är att hon förlorat den grundläggande tillit till medmänniskorna, till något utanför sig själv, som hon ursprungligen har haft. Detta säger något viktigt om den kultur personen ifråga lever i.

Løgstrup ville ju knyta etiken, vår naturliga moraliska sensibilitet till tilliten. – Då vi möter människor som uppvisar en grundläggande tillit till oss, upplever vi ett ansvar att leva upp till, svara mot, denna tillit. – Men i en kultur, där misstron blivit den grundläggande livshållningen, där uppstår inte heller det moraliska förhållningssättet spontant. – Ifall vi i den mänskliga samfärdseln ständigt möter på

misstro, vad kan vi då uppleva för ett ansvar? Det visar sig alltså att en tolkning av det empiriska materialet utifrån Løgstrups resonemang aktualiserar problem som människan såsom etisk varelse står inför i vår kultur.

Till sist kan vi fråga om vi meningsfullt kunde se på "misstro som livshållning" som ett uttryck för "ultimate concern" i Tillichs mening? I viss mån kan man väl tänka sig en sådan tolkning. Man kunde kanske uttrycka det så, att jaget och dess kritiska förnuft blir det som ytterst angår en. Det tar sig bl.a. uttryck i en oförmåga att böja sig för någon som helst auktoritet. Och ett behov att omfatta endast sådant, som man efter eget moget övervägande och kritisk prövning medvetet valt att omfatta. (Teologiskt skulle väl Tillich anse att en sådan person sysslar med en avgudadyrkan, där jaget självt blivit avguden – d.v.s. en narcissistisk livssyn 'in nuce'.)

Dessa avslutande reflexioner pekar genomgående på ett dilemma för all livsförståelse idag: Var går gränsen mellan sund skepsis och självd destruktiv övertro på förnuftet och det egna jaget?⁴²

Noter

¹ En litet närmare presentation av projektet, där intervjuerna utförts av TM Hillka Lippu, ges i Kurtén 1990 (d.v.s. den första artikeln i denna bok, En slutrapport över intervjuerna finner man i Kurtén 1995).

² Jfr Kurtén 1990, s. 53 ff.

³ Phillips använder uttrycket "basic proposition". I första hand pekar han alltså mot något språkligt. Som vi närmare skall se är dock dessa "grundpåståenden" nära knutna till mänskliga subjekt, vilka omfattar dem i någon bemärkelse. Phillips själv sammankopplar basic propositions med attityder (jfr Phillips, ss.75 f.), (religiös) tro ("beliefs") (ss. 12, 89, 117) och tillit ("trust") (ss. 84 f.). Terminologiskt kunde han uppenbarligen även ha använt uttrycket "basic conviction". – Lars Hertzberg har i en artikel, där han försökt fånga in ungefär samma sak som Phillips, använt detta senare uttryck. Jfr Hertzberg 1976, 140-150. Man kunde försvara Phillips terminologiska val med att talet om "conviction" (övertygelse) kan förleda oss att tro att basic propositions alltid omfattas med en medveten övertygelse. Som vi skall se är en poäng med basic

propositions att de vanligen fungerar som *omedvetna förutsättningar*. Jag kommer därför att i denna artikel följa Phillips och tala om "basic propositions". Jag anser dock att även det andra uttrycket kunde användas. På svenska använder jag fr.a. uttrycket *grundläggande föreställningar*.

⁴ Wittgenstein 1981, § 94. – Många forskare erkänner i princip både det legitima och nödvändiga i att ta hänsyn till icke-bevisbara referensramar vid studiet av människors liv. Idéhistorikern Juha Manninen tar upp Wittgensteins ovan citerade passus, i en artikel som behandlar begreppet "världsbild". I denna artikel undersöker han hur man empiriskt kunde forska i "världsbildens" (i en vidare mening än Wittgensteins) utveckling i ett samhälle. Jfr Manninen 1977, 15-19. Litteraturforskaren Markku Enwall tar upp samma sak i sin genomgång av begreppet "världsbild" med sikte på ett studium av världsbilder i skönlitteratur. Jfr Enwall 1989, 121. Också om dessa båda vardera är medvetna om ett dylikt element i en fungerande livsåskådning, gör de knappast någonting ytterligare för att tematisera problematiken och dra några egentliga slutsatser utifrån det.

En medvetenhet om betydelsen av vissa djupt liggande förutsättningar för vår verklighetsförståelse, stöter man på även t.ex. i socialpsykologisk forskning. Se t.ex. Milton Rokeach' förståelse av olika typer av "belief", från "primitiva" och "centrala" till mera "perifera". I samband med det som han i ett arbete från 1968 kallar "primitive" resp. "authority beliefs" kommer han in på föreställningar som tycks vara besläktade med det vi här kallar basic propositions. Han behandlar dem dock på ett sätt som troligen kommer nära det vi i anslutning till Phillips skall kalla en "reformistisk" position. Jfr Rokeach 1960, 40-47; 1986, 6-13, 25-29, 180 f.

Kulturantropologen Clifford Geertz kunde, i sin behandling av "common sense as a cultural system", sägas erbjuda exempel på en mera medveten tematisering av något liknande det Wittgenstein avser med världsbild. Se Geertz 1983, 73 passim. – Trots allt är mitt intryck att mera implicita element i människans livsförståelse i det praktiska empiriska forskningsarbetet tenderar att bli bortglömt. Det finns också en risk att de förstås alltför rationalistiskt (t.ex. som axiom – se Rokeach 1960, 40, eller min egen religionsfilosofiska terminologi i ett tidigare arbete – Kurtén 1987, 116). Det är därför viktigt, att ständigt på nytt lyfta fram detta begreppsligt svårfångade drag i vår verklighetsförståelse.

⁵ Phillips 1988, xiii.

⁶ Klasslogiskt bildar alltså reformisterna en delklass av klassen grundläggare. Av den anledningen är Phillips beteckningar något missvisande, men låt oss bortse från det.

⁷ Jfr Phillips 1988, xiii.

⁸ Phillips 1988, xiii f.

⁹ Phillips 1988, xiv.

¹⁰ "They enjoy their status within practices where they are held fast by all that surrounds them." Phillips 1988, xiv. Se även *ibid.*, 41, 89.

¹¹ "Wittgenstein, far more radically, insists that distinctions between the real and the unreal get their sense within epistemic practices." Phillips 1988, xiv.

¹² Jfr Phillips 1988, 39, 131-133.

¹³ Jfr Phillips 1988, 41, 54 ff.

¹⁴ Jfr Phillips 1988, 75 f., 117. Se även Wittgenstein 1981 §§ 245-249. Märk speciellt hur Wittgenstein i § 248 vänder på ett tänkande som kunde känneteckna grundläggaren. Han säger där att de satser som det inte skulle falla oss in att betvivla "bärs upp av huset". Grundläggaren skulle närmast säga att dylika satser "bär upp huset". – Poängen är att satserna inte har någon mening skilda från sitt sammanhang.

¹⁵ Däremot kan jag börja dagen med att förvissa mig om att min sextonåriga dotter är hemma och i sin säng. Men det beror isåfall på att jag haft anledning att betvivla att detta vore fallet.

¹⁶ Frågan är dock om inte många basic propositions är relativt konstanta i en bestämd kulturkrets. Är det så, då blir det angeläget vid försök att förstå fenomen inom denna kulturkrets, att försöka ringa in viktiga basic propositions.

¹⁷ Jfr Løgstrup 1962, 17 f. – Lars Hertzberg har utifrån helt andra utgångspunkter än Løgstrups, i en artikel från 1988, utvecklat en förståelse av begreppet "tillit" som har många drag gemensamma med den løgstrupska. Se Hertzberg 1988, 317 ff.

¹⁸ Løgstrup 1962, 28 n.1

¹⁹ Jfr Løgstrup 1962, 27-28.

²⁰ Jfr Nygren 1982, 251-255, 423 f. Jag tolkar därmed medvetet Nygren i en "wittgensteinsk" riktning. Detta är i linje med Nygrens egna intentioner, jfr *ibid.*, 305-309, 318-320.

²¹ Jfr Nygren 1982, 425-429. – Även Phillips har en distinktion mellan å ena sidan ofrånkomliga och å andra sidan i viss mening relativa basic propositions. (Jfr Phillips 1988, 75 f.).

De två begreppen hos Nygren bildar egentligen nyckeln till en förståelse av hela hans tänkande. Den förra tanken ligger bakom Nygrens religions-

filosofiska arbete med att analysera fram transcendentala grundkategorier och deras innebörd. Den senare fick sitt uttryck i Nygrens motivforskning, hans viktigaste teologiska insats.

²² Se Nygren 1966.

²³ Jfr Nygren 1982, 426, 429-432 – På samma sätt skall även grundmotiven *eros* och *agape* förstås. Detta innebär att Gustaf Wingren tycks missförstå grundmotivens karaktär hos Nygren, då han i en på många sätt intressant artikel, där svensk livsåskådningsforskning knytes till impulser från Nygren, hävdar att individen enligt Nygren skulle *välja mellan olika grundmotiv*. (Jfr Wingren 1977, 189 f.) Uttryckssättet implicerar att grundmotiv förekom som teoretiska föreställningar, tillgängliga för individen. Individens uppgift vore sedan att göra ett val mellan de grundmotiv som erbjuds honom.

Begreppet basic proposition kan hjälpa oss att förstå innebörden i grundmotivsbegreppet – och i begreppet "det självklara" hos Nygren – på ett annat sätt. Förstår vi Nygrens "grundmotiv" i linje med basic proposition, så innebär det just ett avståndstagande från tanken på något teoretiskt, som vi på förhand kan förfoga över – jfr Løgstrups "tillits-föreställning". Vad grundmotiv och självklara förutsättningar då fångar in, är underliggande föreställningar, åskådningar, som finns där *oreflekterat*, så att säga. Då är det inadekvat att tala om *val av grundmotiv*. Grundmotiven är istället något som finns där, utan att personen ifråga valt det. Det är fråga om en grundton, en övertygelse, som framträder, visar sig, i individens sätt att förhålla sig till livet och i hans sätt att behandla t.ex. teologiskt-religösa trosproblem. – Detta hindrar inte att Wingren kan ha rätt beträffande vilka följder Nygrens idéer fått inom speciellt svensk teologisk diskussion: Kristen tro har betraktats som ett teoretiskt åskådningsalternativ vid sidan av andra – minst lika tänkbara. Men detta torde inte göra rättvisa åt Nygren själv.

²⁴ Se t.ex. följande: "Förutsättningsanalysen /.../ utgår från en *användning* /.../ och söker därifrån gå tillbaka till dess logiska förutsättningar." (Nygren 1982, 267) samt: "Vi skapa inte själva dessa stora meningssammanhang, utan möta dem såsom historiskt givna verkligheter, och vi finna att det vart och ett skapat sig sina sociala former och gestaltningar: vetenskap, etik, konst, religion. Det är detta som kommit till uttryck i de traditionella filosofiska grundbegreppen: det sanna, det goda, det sköna, det eviga. /.../ Dessa ting äro inte gripna ur luften, utan ha sin förankring i något givet." (Nygren 1982, 334.)

²⁵ Sålunda menar t.ex. Nygren inte att erosmotivet eller agapemotivet uttrycker en konkret lära, som de historiska gestalterna utgick ifrån i sina liv och sitt tänkande. De skall förstås som en självklar bakgrund, mot vilken de

levde ut sina konkreta ställningstaganden. Skulle Augustinus ha konfronterats med Luther och dennes begrepp "simul iustus et peccator", så skulle han inte nödvändigtvis i detta sett någon motsättning till den egna användningen av samma uttryck. Trots allt, menar Nygren, kan en närmare undersökning visa att genom att bakgrunden (grundmotivet) för hela deras synsätt var olika, får samma uttryck också klart olika innebörd för de två tänkarna. (Nygren 1940, 144-154) Men detta är något som vi kan bli medvetna om endast ifall vi uppmärksamgör de underliggande implicita föreställningarna.

I detta sammanhang kan det vara motiverat att fästa uppmärksamhet vid att självklara förutsättningar i vissa fall *inte kan* bli synliga. Det är egentligen först när någon börjar ifrågasätta dem, som de blir möjliga att upptäcka. Därmed kan dessa förutsättningar också komma att få en förändrad innebörd även för dem som fortfarande håller fast vid dem – tänk på hur en självklar gudstro under nya tiden förbytts i en ifrågasatt gudstro.

²⁶ Det hänger eventuellt ihop med att Phillips utgår från *Über Gewissheit*, som fokuserar på den enskilda individen. Jfr Hertzberg 1988, 307 f.

²⁷ Se t.ex. Tillich 1951, 163 ff.

²⁸ Som religionsfilosof vände sig dock Tillich emot mycket i klassisk metafysik. Han accepterade t.ex. inte ett filosofiskt gudsbegrepp där guden görs till ett existerande, metafysiskt-transcendent väsen. Han ställde sig därigenom kritisk till mycket av det som även Phillips och Nygren försöker nå en kritisk uppgörelse med. Det är därför inte långsökt att aktualisera honom i detta sammanhang.

²⁹ Tillich 1951, 14.

³⁰ Jfr Tillich 1951, 12.

³¹ Tillich 1951, 12.

³² *Svenska kyrkans bekännelseskriter* 1969, 390.

³³ Teologiskt gör han sedan, i linje med Luther, en skillnad mellan de livsförståelser, där föremålet som ytterst angår oss är något obetingat och där detta föremål är något betingat. I det senare fallet upphöjs något av endast begränsad betydelse till en absolut nivå, urtypen för avgudadyrkan, enligt Tillich. "Idolatry is the elevation of a preliminary concern to ultimacy." Tillich 1951, 13.

³⁴ Tillich 1951, 14.

³⁵ Jfr Phillips 1988, 116-118.

³⁶ Se Tillich 1951, 211-215, speciellt 214: "Man can speak of gods only on the basis of his relation to them."

³⁷ Jeffner 1988, bilaga 1, s.2.

³⁸ von Wright 1978, 159.

³⁹ Hedenius 1951, 74. – Hedenius kan därmed sägas exemplifiera det synsätt Phillips kallar grundläggarens. I fråga om synen på förnuftets roll ställer Phillips grundläggaren mot en lång rad andra tänkare: "Our trust in nature and in human beings is shown in the various ways we act with respect to them. /.../ All concerned, Hume, Newman, Wittgenstein and Reformed epistemologists, are as one, against foundationalists who claim that, underlying our practices, we possess a concept of reason on which those practices depend and which justifies their rationality." Phillips 1988, 84 f.

⁴⁰ Peder Thalén i Uppsala har behandlat denna problematik i sin licentiatavhandling. Se Thalén 1989, 26-29. (Han återkommer till den i sin doktorsavhandling, Thalén 1994.) Se även Hertzberg 1988, 319.

⁴¹ Jfr Wittgenstein 1981 §§ 144 - 175.

⁴² Jag tackar prof. Lars Hertzbergs forskarseminarium (Åbo) samt teol.lic. (sedermera teol.dr Peder Thalén (Uppsala) för värdefulla kommentarer till ett tidigare artikelutkast.

Litteratur

Envall, M.

1989 Kirjallisuus ja maailmankuva. J. Manninen, M. Envall, S. Knuuttila, *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa*. Oulu.

Geertz, C.

1983 *Local Knowledge*. New York.

Hedenius, I.

1951 *Att välja livsåskådning*. Stockholm.

Hertzberg, L.

1976 On the Factual Dependence of the Language-Game. *Essays in Honour of G.H. von Wright*. Amsterdam.

1988 On the Attitude of Trust. *Inquiry* 31.

Jeffner, A.

1988 *Livsåskådningar i Sverige*. Uppsala.

Kurtén, T.

- 1987 *Grunder för en kontextuell teologi*. Åbo.
1990 *Fungerande livsåskådningar. Livsåskådningar i finlandssvensk miljö*. H.-O. Kvist (utg.). Åbo.
1995 *Tillit, verklighet och värde. Begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare*. Nora.

Løgstrup, K.E.

- 1962 *Den etiske fordring*. Köpenhamn.

Manninen, J.

- 1977 *Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena*. Toim. M. Kuusi, R. Alapuro, M. Klinge. Helsinki 1977.

Nygren, A.

- 1940 *Filosofi och motivforskning*. Stockholm.
1966 *Eros och Agape*. I. Stockholm.
1982 *Mening och metod*. Åbo.

Phillips, D.Z.

- 1988 *Faith after Foundationalism*. London – New York.

Rokeach, M.

- 1960 *The Open and Closed Mind*. New York.
1986 *Beliefs, Attitudes and Values*. San Francisco – London. (8. omtryckningen)

Svenska kyrkans bekännelseskriterier.

- 1969 Utg. av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Stockholm.

Thalén, P.

- 1989 *Kristendomen inför förnuftets domstol*. Uppsala.
1994 *Den profana kulturens Gud. Perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen*. Nora

Tillich, P.

- 1951 *Systematic Theology I*. Chicago.

Wingren, G.

- 1977 *Livsåskådningarna och frågan om kristendomens egenart. Livsåskådningsforskning*. Red. R. Holte. Stockholm.

Wittgenstein, L.

- 1981 *Om visshet*. Lund.

Wright, G.H. von

- 1977 *Humanismen som livshållning*. Borgå.

TRUST, BASIC CONVICTIONS AND LIFE-VIEWS

In this article I will consider the concept of trust in two slightly different contexts. Firstly I will point to the importance of trust in contemporary industrial society. I will actualize a paradox in modern society: Modernity has (in its stress on the individual) undermined our ability to trust spontaneously, at the same time as modern society (in the form of a continuously more complex social and technical reality) increasingly presupposes a spontaneous trust in the given reality by its inhabitants. Perhaps we could call this a tension between individualism and collectivism (= traditionalism in a broad sense, including expert systems).

Secondly I will present some findings of an ongoing (in 1992) interview-research. My aim in that study is mainly to describe what kind of language modern persons use when they are asked to tell about their way of orientating themselves in life and existence. In this connection I critically discuss the *concept of life-view*, initiated by the Swedish philosopher of religion, Anders Jeffner. My main point is that with the help of the concept of *basic trust*, coupled with the concept of *basic conviction* we can point to important elements in individual life-views, elements which are not so easily discerned with Jeffner's concept.

Religious studies have for a long time used a conceptual framework, to which 'trust' naturally belongs. I will therefore argue that studies of religion and of life-views can contribute to our understanding of the functioning of modern man and of modern society in a way which can help us overcome the paradox of trust.

The 'Paradox of Trust' in Modernity

A central idea in Anthony Giddens' book *The Consequences of Modernity* is the need for trust in modern society. Giddens defines "trust" as follows.

[Trust is] confidence in the reliability of a person or system, regarding a given set of outcomes or events, where that confidence expresses a faith in the probity or love of another, or in the correctness of abstract principles (technical knowledge).¹

An important point for Giddens is that man in modernity, in contrast to man in a traditional society, lives in a reality which he by no means can master. According to Giddens, people in a more traditional society could have some kind of trust (or confidence) in their environment based on "weak inductive knowledge". (For example a farmer could be confident that a field would bear grain this year as every year before.) Today this weak inductive knowledge is not possible in relation to most phenomena which we confront in daily life. The traditional society is loosened up through the increasing use of symbolic tokens (for example, money) and expert systems (for example, modern medicine).² Giddens sees expert systems as the more important of these two for considerations concerning the trust-concept. As "ordinary people" we have, for example, no knowledge of the theoretical and technical thoughts behind the reality in which we constantly live and move (as motor cars, bridges, houses, electricity and so on). Most of us therefore have to live most of the time more or less in "blind trust", according to Giddens. – He also notes that access points, where experts (like physicians) and laymen meet, are very important for maintaining trust in expert systems. Experts function as a bridge between facework and faceless commitments, which both presuppose trust in modern society.³

Giddens' survey actualizes a paradox in modernity: Today most of us live in a reality where we know nothing (or little) of how it works. As a consequence modernity demands a great fund of (blind) trust in the reality outside the individual. At the same time such a trust is

constantly questioned by modern, autonomous man. Modern man is fundamentally marked by distrust!⁴

The paradox between a society which demands of its inhabitants great funds of trust in something given from outside, and an intellectual and cultural consciousness which stresses the individual subject and its critical thinking and possibilities to make choices, can also be said to be in the center of interest in two relatively recent and well-known books: Peter Berger's *The Heretical Imperative*, and *Habits of the Heart. Individualism and commitments in American life* by Robert Bellah and his research-group.

In his book Berger writes of modern man as a "very nervous Prometheus". The main point is that we modern people are "doomed to freedom", but that we are in no way sure that we want to (or are even able to) abandon the given traditions. But Berger himself thinks that man today is forced to choose his way completely by himself. Man, according to Berger, cannot put faith in destiny or anything else outside himself. In the realm of religions and world-views, man is bound to a "heretical imperative".⁵

Berger himself summarizes his reasoning in the following way. (The rest of his book develops this idea and makes comments about it.)

Modernity multiplies choices and concomitantly reduces the scope of what is experienced as destiny. In the matter of religion, as indeed in other areas of human life and thought, this means that the modern individual is faced not just with the opportunity but with the necessity to make choices as to his beliefs. This fact constitutes the heretical imperative in the contemporary situation. Thus heresy, once the occupation of marginal and eccentric types, has become a much more general condition; indeed, heresy has become universalized.⁶

I think Berger is partly wrong when he stresses the *ability to choose* life-views. A consequence of Berger's reasoning will be that some central elements of a life-orientation will fall outside his field of vision. (As we will see, the same problem is also attached to Anders Jeffner's concept of life-view.) Berger is of course partly right when he describes modernity as the market of all possible beliefs. But we

have good reasons to think that this individualistic freedom of choice has some limits. Are there not always some constitutive elements which are not a result of deliberate and rational choices? – We could say that Bellah et al. are arguing in this direction.

In their book, Bellah and his research-group find that the American culture is marked by a two-fold individualism. The public domain is ruled by a utilitarian (rational) individualism, while the private sphere is marked by an expressive (emotional) individualism. The authors think that in practice, when they have tried to elaborate their ways of life, people have let the rational attitude have the best of it, while abandoning solutions to life-problems given in tradition. So far the research-group agrees with Berger.⁷

But later on in the book Bellah et al. describe how an extreme individualism is impossible, how we all in fact are coloured by a common tradition, which keeps us together as a culture.⁸ – They do suggest that a completely autonomous life-view is an illusion. Man never has the opportunity to choose totally his way of coping with existence. The problem of today, as Bellah et al. see it, lies in the fact that language obscures reality at this point. The individual has not got a language to cope with reality as partially given (defined) by tradition (in a broad sense) and therefore taken on trust. Modern man is deluded by language to think that he can completely choose his world-view.

I take these deliberations to be examples of the paradox of trust in modernity. Berger seems to argue that modern man cannot take anything on trust. Bellah et al. argue the opposite, but find that man cannot see what he is actually doing. He has not got the adequate language to cope with the element of trust. In the following I will discuss some possibilities in the studies of religions and life-views to conceptualize trust in a fruitful way.

Trust and the Concept of Life-View

With their expression "habits of the heart" Bellah et al. try to cope with ordinary people's way of orientating themselves in life and real-

ity.⁹ In Scandinavia much research in this area has for the past two decades been based on a definition of life-view (life-philosophy) introduced by Jeffner in Uppsala. As another Uppsala professor, Carl Reinhold Bråkenhielm, puts it, the idea of 'life-view' is the result of an interest in a concept "which could be useful not only in the study of traditional religion and professional philosophy, but also in the area between these established subjects. It is especially designed to direct scholarly attention to popular interpretations of life among ordinary men and women."¹⁰ Jeffner's in many senses technical definition goes as follows:

A life-view consists of theoretical and value-assumptions (1) which consist in or are of crucial importance for an overall view of man and the world and (2) which form a central system of values and (3) which express a basic attitude.¹¹

Jeffner's definition can function (and has indeed functioned) as a point of departure for more thorough reflections concerning the concept of life-view. In itself (at least in the way it has been interpreted and used in research), I think it is too narrow, leaving aside important parts of people's way of orientating themselves in life.

I will here concentrate upon *one* problem with Jeffner's definition. This definition emphasizes the theoretical and conscious elements so strongly that some deeper, and for the life-attitude more central elements tend to get lost sight of. The theoretical content is stressed to an extent that leaves the functioning of the view aside (note especially the use of the term "assumption" in the definition). With a classical theological vocabulary you could say that *fides quae* is stressed at the cost of *fides qua*. Jeffner's definition also stresses our ability to choose our fundamental view, in a way which obscures that a life-view partly *constitutes* our picture of the world and of life.¹²

You could say that Jeffner's definition implies the idea of a life-view as a map, the task of which is to correspond as exactly as possible to a reality totally independent of the map. A good map gives an complete picture of the terrain. Man's task is to choose the map that gives the most exact picture.

What is thereby overlooked is the fact that some parts of our life- and world-views are not rational in the sense that they are the result of deliberate tests and conscious choices. These seem instead to be taken as matters of course and they constitute our understanding of reality instead of being the result of a test on reality.¹³

For my part, I have been working with a looser definition of life-view. I take this concept to mean *the verbal expressions of an (adult) individual's profound way of orientating himself in existence. A life-view therefore concerns beliefs, attitudes, values and ways of action related to this profound orientation.*¹⁴ With this definition I want to stress that a life-view is a *linguistic* phenomenon in some sense, and that it is rooted in *practice*, in a human form of life.

In my efforts to find more adequate ways of understanding life-views and their roles in people's lives, I have found the concepts of trust and basic convictions to be important. Basic trust and basic conviction ought to be seen as integral parts of a life-view.¹⁵

According to Niklas Luhmann the concept of trust has been discussed very little among scholars.¹⁶ The little discussion that has taken place has revealed different ways of understanding trust. The most important distinction in our connection concerns the question of whether we would say we have reasons for our trust (in a person, an artefact or a phenomenon in nature) or not. The Finnish philosopher Lars Hertzberg has tried to point to this distinction with the help of the two terms *trust* and *reliance*.¹⁷

For my argument, the most important observation is that we talk about a form of trust for which no reasons could be said to be given. I take it that this is what is meant by the term 'basic trust'. With Giddens we could also call it a 'blind trust'. (Although 'blind' can here give rise to some misleading connotations.) This trust can be directed towards human persons as well as things and natural phenomena, even if a basic trust is probably ultimately rooted in social relations (something that even Giddens seems to suggest).

I think this basic trust is connected with matters taken for granted in our life-orientation. These elements, taken as matters of course, can be found in our attitudes towards other people but also in our

attitudes towards other features in reality as we grasp it.¹⁸ As I understand it, it is this type of basic elements the British philosopher Dewi Z. Phillips points to when he writes of 'basic propositions'.¹⁹ All the same, I have chosen to use the term 'basic convictions', indicating that I see no great difference between these two terms.²⁰

As I see it, it is primarily on this basic level that we should look for (and interpret) belief in God in a religious life-view. But I want to argue that, with the help of these concepts, we also seem to reach a level in "secular" life-views that has a similar function in the life of these people, as belief in God has in the life of most religious believers. My thesis is that the logical (grammatical) role which some 'basic convictions' connected with an attitude of trust have in the life of totally secular persons is parallel to the role which belief in God (religious faith) plays in the life of Christian believers.²¹

According to this way of understanding religious faith and religious God-talk, these function as a taken-for-granted framework, as the background against which man understands his life. This background seems to constitute a meaningful whole of life and reality. In some sense it keeps the different parts together, preventing them from drifting totally apart. These background elements are not questioned and they are not in any need of a rational foundation. (As Phillips says: "Our reasons, good or bad, operate within the sphere of our trust.") They are not the result of a test against reality, or of a choice based on rational reasoning. Rather, this background is something that one has grown up with (and therefore into), or something one has come to embrace in a very unfathomable manner (through a 'leap in the dark', to speak with Kierkegaard).²² These elements do not need to be especially consciously kept in mind in daily life. But they serve as a background, a framework, in our daily knowledge and for our values. Religious belief in the existence of God, or the scientific belief in the existence of the external world can be seen as examples of such frameworks.

This would mean that in a life-view we can find elements which are apparently formulated as theoretical/cognitive propositions when put into words, but which do not function as theoretical/cognitive

propositions usually do. Brought face to face with a theoretical-cognitive proposition in a stricter sense, we ask for reasons and proofs. We test the truth of the proposition and deliberately choose to accept or reject it. The function of 'basic propositions' is different. When they truly function as 'basic convictions' they are not questioned. They are not the subject of rational choices. They are not supported by rational reasons.

With the help of the concepts of trust and basic conviction we thus seem to be able to catch an important element in people's life-views, an element with varying content, but with a similar function.²³ I will now give examples of this from an empirical material. Among other things we will see that even among "non-religious" persons, you can find a religious terminology when they try to put their views into words. They can use the term "god" to refer to just that in which they have a basic trust – but this does not mean that their use of words has much to do with a more ordinary way of using the term "god".²⁴

Five Basic Convictions

For the time being (during the years 1990-1994) I am (was) analysing interviews made in the late 1980's. About 50 Finnish writers of literature were interviewed concerning their life-views. The interviews were half-structured and made by a Finnish theologian and student of literature, Hilka Lippu, working together with me. The interviews were a follow-up of a survey-research made in 1986 among all writers of literature in Finland.²⁵ In my analysis I have found that we can talk of four or five different ways, in which a basic trust in existence, its meaning or meaninglessness, finds expression. The categories are perhaps not very surprising. I find the language which the interviewed writers (in my interpretation) use to express their basic trust at least as interesting as the categories in themselves.²⁶

I distinguish between the following positions: a. A kind of "nihilism", that is an attitude showing almost no traces of a basic trust.

Nothing in existence seems to be sustainable. Life is void of meaning. b. In a sense you can see a trust in *the own ego/self* as a basic conviction of its own. It can be seen as a middle category between a deep homelessness and a clearer anchorage in nature, given outside the individual. c. A trust in *life and nature* as such. This view could perhaps be called biological or ecological. d. A stressing of the *human, social community* as a basic object of trust. The interviewees speak mostly of a small and close unit, like the family in a narrower or broader sense, the neighbourhood, and so on. But they can also speak of life as part of a long historical chain: the individual is seen as one link in a long chain stretching far back in the past but also into the future. e. A trust in *something transcendent*, an ultimate power, a god.

As one can understand, the borderlines between these categories are not always sharp and distinct. It is also possible to find elements of several of these categories in one and the same person. I do not think, however, that this undermines the point I am trying to make.

'Nihilism'

A totally nihilistic view is not to be found in my data. A consequent nihilistic life-view would lead to total destruction of the individual. A total lack of basic trust would not be possible. It would lead to suicide or to total despair and insanity.

I nevertheless wish to use this term to denote a kind of despair, a sense of a meaninglessness in everything. This means a view of life where all looks grey, scarcely anything seems worth living for.

But we could even think of quite another outlook as 'nihilistic'. I am thinking of a view of deep uncertainty, where a person really does not express anything firm to get hold of. It is a life-view where all things change. This view comes close to our second category, but the uncertainty seems to apply even to the own self.

Male-A represents a quite pessimistic outlook on life. In his biographical background we find an unhealthy childhood and youth, and a very negative understanding of the structural changes con-

nected with the rapid industrialization process in Finland during the 60's and 70's. Male-A was born on a small farm in the Central Finland in the 1920's. When he was about thirty he moved to the Helsinki area, where he has been ever since. He has never accepted urban life, he longs for the rural idyll, which no longer exists. He realizes, that this wistful longing lacks a realistic basis and this perhaps explains why his life-view seems listless and without a solid basis.

Asked whether moving into the town had made any impact on him, he answered:

It hardly made any impact on me. In my spirit I still live in the times and neighbourhoods of my childhood. Nowadays I have in summer an opportunity to stay in the country, where I build and do all kinds of things, and till the land [...] Living in a town does not bother me, but neither has it any [positive] influence on me, at least not very much. After all, since I was a little child I have been wandering in the fields [...] and this is so deeply rooted in me, [...] and this is precisely what makes me *unnecessarily* [italics mine] grow all sorts of plants every summer, even though there are too many already. [...] Clearing the land of stones, that's a way of life. (Tapes 1987:104, 31.²⁷)

This Sisyfos-task seems to give life some kind of meaning, as in Camus' interpretation of the old Greek myth. But male-A does seem to share the despair which made four of his schoolmates commit suicide. A whole way-of-life was destroyed during the urbanization. As a result many people have got lost and felt homeless.

Man in the countryside has got into a strange jam. He can no longer live with his own thoughts, there are too many impulses coming from outside. Formerly the man in the country was well-balanced in spite of physical pains which he often had – all had rheumatism, strains, worn-out backs [...] Something must be wrong, when four of the boys I got to know in primary school are now dead, through suicide. Nothing at school pointed to anything extraordinary. (Tapes 1987:104, 34f.)

We meet another kind of 'nihilism', a *credo* of uncertainty, in male-B, a person born in the 40's with a childhood in an orphanage. Everything seems to float for him.²⁸ In spite of that, he has an optimistic view of existence. He has got *an ability to stand the uncertainty* (an expression coined by Hilikka Lippu.) The flight from anything firm can be expressed as follows.

'Grace is liberation. You are accepted as you are.' – Well, if someone says this to me, I will of course try to be smart and say that I do not have any self and that I am strictly speaking nothing at all. That if I am accepted as I am, it's in a way not very nice. For example, I want younger poets to abuse me and call me names and to try to create some living-space for themselves, just as I did in my time. In that way I came to the opinion that there are no authorities. (Tapes 1988:72/73, 35.)

Male-B notices that even as a very young boy he already had to meet a world filled with conflicts. His schoolmates had to face this reality only as grown-ups. According to him, they have ever since tried to flee from these conflicts to one authority or another. He himself has not felt this need, but instead he has seen a danger in falling into total nihilism (Tapes 1988:72/73, 29). His nihilism has been checked by some belief in man. In this connection he even uses a religious language.

In my personal opinion, I am a religious person, so long as I don't have to believe blindly. When my belief is given space, so to say, and it is fed by even conflicting things. I want to maintain belief in man, this comes close to what I want. I think spiritual matters belongs to this ... Some kind of image of God? I have one, it is a good thing to have one ... but does it have to be so static, the god-image, and authoritarian? so master-minded? I don't believe in that, so to say. (Tapes 1988:72/73, 38.)

Trust in Self

Somewhat to my surprise, an individualistic and narcissistic element can be seen in almost all the interviews. The thought of the supreme

self, who autonomously can (or has to) decide on the basic questions of life, can be discerned in all interviews. (What we see here is one part of the 'paradox of trust'.) But at the same time this trust in the self seems to be more essential to some of the interviewees than to others. These persons express a more or less existentialistic view.²⁹

Existentialism is most clearly presented by male-C, a person born in the early 40's with his childhood and youth in Helsinki in an upper-class family.

I have an existentialistic view that man is thrown into this world without being asked, and that the individual must himself build up his life, come to terms with life in every way. Everybody bears his own lifestory, an enormous world, where angels and devils are fighting. One cannot get help from anywhere else [but from oneself]. (Tapes 1988:15/16, 5f.)

Male-D, 10 years older than male-C, with a working-class background and a life in a smaller town, also stresses the self, but with a somewhat stronger biological coupling. He anchors his life-orientation on a biological view, where every living being strives to realize its own inherent potential. In this endeavour everyone is alone with himself.

The purpose of human life is to grow into one's own likeness. [...] I don't believe in anything outside the human being. I don't believe there is any destiny or something else. I don't believe in any fundamentalism, that I am predestinated for a clear purpose. I have been endowed with certain genes – good [...] Man lives his own history, add the genes to that. How he learns, how he realizes himself somehow as well as he can... – I see no meaning beside this. (Tapes 1988:103/104, 8, 11.)

Male-E, born in the early 40's on a farm, now living in a town of medium size, speaks of self-hybris in his own view. His fundamental view is at the same time anchored on nature in the sense that he takes his point of departure in a reasoning coloured by natural science. He understands the role of man in the light of the evolution idea. The human being represents the stage of evolution where matter becomes aware of itself. Even male-E comes close to a basic trust in the naturally given.

After all, there still is a kind of self-centeredness, self-hybris, in me. [The thought] that no-one understands this better than me. [...] It's simply impossible – it is the child in me, who states that there cannot be anyone more clever than me, who can form reality better than me. (Tapes 1987:81/82, 14.)

Nature as Point of Reference

What makes us speak of a basic trust anchored on life, or nature?³⁰ The expressions may differ, as may what they stress. But what they all have in common is their anchor on "given by nature", on nature as a whole, where man is seen as a part of this totality. Sometimes pantheistic expressions are used. This can be seen, for example, in female-A, born just before the Second World-War, in an upper-class family.

I believe, that the world is a totality, that it [the totality] has an influence on everything, in some way. Of course God also has an influence, because God is the same as the whole of the universe. (Tapes 1988:22, 12.)

She gives quite spontaneous expressions to her anchorage in nature, expressions which almost resemble ritual actions.

I hug especially beautiful trees, and sometimes even the ugly ones, because they are so miserable. I tap them and chat to them. It seems quite insane [...] but it is a completely spontaneous thing. (Tapes 1988:22, 11.)

Biological life and nature form an even stronger foundation for male-F, born in the 30's in an upper-class family, but today living in very humble circumstances close to nature. The basis and purpose of everything is life and the continuity of life. He gets the strength to live primarily from nature (Tapes 1988:116/117, 11). This confidence in the biologically understood whole makes him plead for drastic measures. His view could even be called 'ecofascistic'.

In a situation where everything is threatened, you are worthless if you don't stand up in defence, if you don't even try. (Tapes 1988:116/117, 4.)

Dictatorship in general as a phenomenon is something positive. Because the real danger and the one that fastest leads to total destruction is always the power of the ordinary man, that he can use all his abilities, that he is free. Dictatorship limits and shuts this up, and this is something good, something preserving in itself, more or less. (Tapes 1988:116/117, 9.)

The more man is free, the faster he will finish up the world and himself. Freedom and rights, human rights, those are most destructive when you think of the preserving of life. (Tapes 1988:116/117, 2.)

Male-F regards religion as a positive force. Religion is something positive because it has functioned as a checking force, through a God situated above man. Today this limiting force is no longer there. That is why we need a dictator.

Now there is a need for a dictator, an enlightened despot, or a dictator no matter what kind. Of course he would also be human, but he would stay beside the ordinary man. Someone who would realize, unlike an ordinary mediocre person, who never understands anything essential. (Tapes 1988:116/117, 2.)

Trust in Human, Social Life

Even if not all biologically anchored life-orientations contend a view as pessimistic and anti-humane as Male-F's, we seem generally to find, humanly speaking, a more positive attitude to life among those with a basic trust in the human and social. Some of the persons in this category seem to combine an earthy, biological anchorage with a stress on the human community. For example, female-B, born in the early 50's in a working-class family, stresses physically tangible events in life, such as human work or the experience of giving birth to a child.

I think it's a basic insight, which I reached at least when I wrote that book, and which I had as a matter of fact already come to realize earlier in my own life, how important work is for us human beings. The fact that man does his job and finds his job valuable, that he is proud of doing this job. (Tapes 1988:113, 9.)

I don't think that buying things – which nowadays is a hobby for all people, you cannot deny that – it does not give as much as it offers. You desire a beautiful set of sheets which you can buy with a coupon and you go and buy it. I think that all the same, having done that you rather have a feeling of emptiness. But when you have given birth to a child and experienced all the pain, then you think that I have put up with all this. As a person, living fully, I have experienced this. Then there is no empty feeling, although the child is already born, the feeling is complete and intense. (Tapes 1988:113, 20.)

Besides stressing something more biologically human, female-B also points to the social community. Above all she mentions love, as a positive force in human relations. A belief in love is needed as a counter-balance to all the evil also found in community life (Tapes 1988:113, 11f.)

I think it's a wonderful idea, that something like that [i.e. love] would exist. Because there are moments when, if he could not imagine that something positive and constant really existed, man would be depressed to death. (Tapes 1988:113, 12.)

She can even give this thought some religious overtones, although she dissociates herself from all forms of institutionalized religion: 'God is love, and love is God.'

Male-G, born in the 30's, in an upper-class family and with a non-Christian religious background, formulates a more explicit anchorage on social interplay. He speaks of trust and love for fellow-beings as the fundamental elements of existence. He seems to have a need to explain this rationally.

If a child knows and experiences that she is valuable, it is easier for her to be herself. [...] Such a child accepts others. That is, we have to love

our children, boast eagerly about them and give them freedom, have confidence in them, but not naively. [...]

If we speak about adults, some of them are more trustful than others, and that depends on upbringing, but also on some things which have nothing to do with upbringing.

A person who loves another person has confidence over and over, even when she has been disappointed. It is an attitude that you trust although you know that the other might deceive and lie. Man wants to trust, because it is unpleasant not to trust. (Tapes 1988:101/102, 20f.)

Male-G accordingly wants to justify trust with the argument that distrust as a basic attitude is unpleasant. At the same time he argues that a basic trust between people is to some extent necessary for a society to work.

There has to be some basic trust between people, we cannot live in anarchy. Man trusts a fellow-being, for example, so that everybody on the roads mostly observes the traffic rules and does not run others over. [...] We trust everything and everybody to a great extent, and that's how we manage to exist. (Tapes 1988:101/102, 22.)

An Anchorage in Transcendence

According to our survey which preceded these interviews, more than half of the writers in Finland have a life-view which clearly presupposes something transcendent, a power, a godhead which goes beyond our empirical existence. We can of course distinguish several different groupings here. We can roughly divide the material into two groups of *private religious persons* and *church-Christians*. I will give some examples of how the object of one's basic trust, one's assured faith can be formulated in each of these two broad fields. Generally we can notice that even in these groups we find emphases on nature or on human social life as something very fundamental. But this is in these cases put into a different framework when it is related to something transcendental which is regarded as more basic.

A *private religiosity* is, for example, expressed by male-H, a man born in the 30's in a farmer-family. He is now living in the Helsinki area. He has a struggling and seeking attitude, but still a basic conviction of something beyond.

Art often originates in experiences of crisis, problems, and in these experiences the 'in what shall I believe'-question is always present, and questions concerning what is true. God is behind these questions and he is present in them. The artist finds his way through these questions. (Tapes 1988:10/11, 5.)

I can tell of myself that the desire to keep the reins in my own hands, to make my own decisions the whole time conflicts with something that I cannot explain. This struggle always keeps going when it comes to my relation to religion or to God or to the revival-groups or to something I ought to devote myself to. (Tapes 1988:10/11, 12.)

Male-H dissociates himself from the church and its traditions. He does not need the church or the congregation. Solitude is his church and congregation, he would say.³¹

I get no answers to my question about what the church people – bishops and priests – have to say to the distress of the private individual, about what it is to be a human being, about human strivings. They cannot say anymore than the politicians. (Tapes 1988:10/11, 17.)

Female-C, somewhat older than male-H, with a middle-class upbringing, expresses the basis of her private religiosity in the following way:

Of course there are all the time breaks in my contact with God, but that does not mean that I would the possibility of a firm relation. Man is bound to God in a similar way as to the family – one does not remember these ties all the time, but they are still there. (Tapes 1988:40/41, 11.)

In her view, God is the creator and the giver of life. Female-C's father was a theosophist, while her mother was a church-attending Christian. This is mirrored in what she says.

[God is] the Almighty or the Creator of Life. For me the concept of God is bound to the giver of life, to the Creator; Life has its origin in the Power of the Creator, and creative skill stands close to that. God approaches man in such forms as beauty, the beauty of nature, the beauty of art. My God is not solely Beauty or solely Nature. God is the Giver of Life, Nature and Beauty. In God everything has its origin and to God everything returns. Actually you could say that God is after all man himself, because God created man into his own image; there is this huge Something which the small created thing comes nearer to on its way of atonement, until it is very close. That is my understanding of God. (Tapes 1988:40/41, 8f.)

To a rather broad extent you could say that transcendently anchored writers express their basic trust in words better than others. This is, of course, connected to the fact that we here have a long verbal tradition to lean on. But even here we meet expressions which are somewhat unspecific, though they can also be very fascinating, as the following:

In my concept of God there is no 'believe – not believe' dichotomy. God is a presupposition without which no-one can exist. There is a kind of superconcept which is the object of faith, which you cannot know. Mixing belief with knowledge is something I cannot understand. (Tapes 1988:125/126, 45.)

Strong confidence in a godhead is also very evident in those which I have called *church Christians*. Here the object of trust and a reflection concerning it can develop into even more subtle considerations. Female-D, born in the late 30's, whose father was a priest in the Finnish church, has room for both belief and doubt in her view of life.

I think that doubt is a natural part of belief and faith. Faith is never a static state, it always vibrates and changes. I'm even of the opinion that God sends the doubt. This is of course to say something paradoxical, but I experience those things as natural parts of faith. Despair, 'the experience and the possessing of emptiness' is a living part of faith. (Tapes 1985:51/52, 26.)

Female-D is the one that perhaps most strongly and most explicitly stresses that one cannot wholly depend on one's own efforts – grace is central to her.

Complete dependence on your own capacities is totally alien to me, because I live to a large extent in grace, and to experience grace is one of the most important experiences of my life. (Tapes 1988:51/52, 29.)

At the same time she is very clear about the difficulty of expressing in words what faith is ultimately about. According to her it is not a question of something theoretical and outward. It is a question of something which every moment ought to shine through in one's own life.

Christians often talk about heaven, but I very often find this very commonplace; I want faith to shine through in every moment of our lives. I would want a world-view to be so true that it is reflected in every decision. It is not a question of something that you now and then try to repair by going to a church. It ought to be a reality at every moment, something that penetrates everything.

This reality is not static in the sense that it gives unchangeable solutions, rather one stands there all the time [...] as a questioner. Every decision is also new and astonishing, because the self is in it to a large extent. (Tapes 1988: 51/52, 31.)

Female-D is critical of some of the ways of formulating faith within the Finnish Christian tradition. On the whole she does not find any greater problems in the formulations of belief. But she does not want to approach them rationally and metaphysically.

The traditional Creed is like an icon in words – with words one tries to express what the heart wants to believe. It is very incomplete but in a sense very true, and one looks at it with eyes of faith, but it can also be a very limited image and at some points even wrong. (Tapes 1988:51/52, 33.)

When it comes to Jesus Christ as born of a virgin, such questions don't belong to the realm of critical thinking. The thought of God as born of a woman is in itself shaking enough, one doesn't need any specu-

lations besides that. The practical side of the matter has never been any problem for me. (Tapes 1988:51/52, 32f.)

Female E, born in the 20's and today a member of the Greek Orthodox church, stresses perhaps most strongly of all in my material the significance of the church, and the importance of taking part in the liturgical and sacramental life of the church. This is what gives her life-orientation its firmness.

Previously I never went to church, but now I always go when I have the chance. I am sad when I cannot go and this is an enormous, new experience for me. (Tapes 1988:76/77, 7.)

Perhaps we could speak of a slight difference between female-D and female-E in the sense that as the former is aiming at life here and now and at how heaven is shining through in every moment of time, the latter is aiming more at something beyond the present, at a spiritual reality somewhere beyond. (Or perhaps we could say that both actually express the same thing, but in somewhat different ways?)

[Spiritual maturity] means that man is all the time living a spiritual life. He doesn't let currents and all kinds of influences affect him, but he concentrates on meditation and prayer and on the daily serving of God. When this happens, man begins to look at things in a different way, begins to see them clearly and sees through them and looks further and is thus able to help people close to him. [...] I find it very tragic-comical, the whole life-sphere of western man. There are so much striving for values, which I don't appreciate. I think of man's collecting of something – money or things. Think of all options and exchanges, how they have welled forth and occupied people's minds. (Tapes 1988:76/77, 22f.– The interview was made in 1988, when the 'casino economy' was at its peak.)

The ideal faith for female-E is a form of life where what ultimately counts is nothing that takes place consciously, on a theoretical level, but functions in an immediate, spontaneous way. It is possible that some practice is needed before one reaches such a state.

There is a saying, that theory is grey and indeed it is so. What counts here is the same as for a good musician, who must study his technique so long that he is able to forget it and can make his interpretations completely without thinking of how to master the matter technically. (Tapes 1988:76/77, 17.)

Concluding Remarks

I hope I have managed to operationalize the concept of basic trust as a part of the concept of life-view in a meaningful way. This concept seems to actualize a function we can expect in all rather well functioning humans. Then 'trust' is a uniting concept. It can help to build a bridge between different views and attitudes of life. I think this is important for our understanding of individual life-views. But it is also important for our understanding of modern culture and modern society. I will end with some comments concerning the paradox of trust, which I referred to in my introduction.

Among other things my data reveal a suspiciousness towards authorities coupled to an autonomous concentration on the personal self. If this is so, it becomes hard to see how we could maintain any kind of 'blind' trust. Fundamental trust seems always to be rooted in some sort of human tradition. How, then, can trust be passed on in a situation where the individual wants to question every form of traditional authority? – Or, to speak with Giddens: How is an expert system possible concerning existence as a whole? Where could we possibly find access points in relation to that? Does this mean that the paradox of trust is unavoidable in modernity? In the interviews we can, for example, clearly see how what we call 'private religiosity' is partly a way of expressing a repudiation of the church as a social institution (expert system) and of the priest as representative of this institution (access points). (This is a well-known fact in the sociology of religion.) But the consequence is a sense of being lost in one's basic trust. One does not know the direction in which to guide one's basic trust. One cannot find adequate words to express this trust.

An important part of my research concerns the concepts and language used when we try to put our life-views into words. Modern people's difficulties in finding an adequate language to express their most fundamental views is strongly stressed by Bellah and his research team. Their aim is to help people to find expressions for their deepest concerns. They explicitly want to formulate a language which could help people to get beyond their radical individualism, which they find to be problematic.³²

These scholars also point at the sectoral pattern and fragmentary character of (American) society and culture. Their suggested solution is a language which, instead of stressing the individual and sectoral, articulates that which joins together and which integrates the different parts with each other. Complete individualism and totally isolated sectoral thinking are illusions, they say. What is needed is a language which better opens our eyes to an actually inevitable holistic perspective. We have to learn that we after all live of and in a common tradition all the time.³³

There are grounds for stating that the way religious scholars have treated religion (by relating religion mainly or perhaps totally to specific religious actions [cult, liturgy, prayer ...] and a specific religious language) has contributed to a sectoral thinking and an individualization of religion/life-views. By stressing uniting concepts – in my case the attitude of trust as a function common to every form of life – we can contribute to the confirming of a use of language which strengthens other features in our societies than sectoral thinking and tendencies to individualization.

Notes

1. Giddens 1990, 34. The details of the definition are not important for my argument here. Neither do I intend to discuss the problems inherent in this definition. For a recent philosophical discussion of the concept of trust, see Lagerspetz 1992.

2. Cf. Giddens 1990, 22.

3. Cf. Giddens 1990, 26f., 33-36, 80ff., 90f.

4. Diego Gambetta formulates a socio-political counterpart to this when he states that the freer and more open a society is, the greater the need is for a basic trust between people. In a totalitarian society you have no need for trust and confidence. Cf. Gambetta 1990, 218f.

5. Cf. Berger 1980, 22-27. – For my argument it is interesting to recall what Berger meant by 'the heretical imperative' which marks modern man:

In premodern situations there is a world of religious certainty, occasionally ruptured by heretical deviations. By contrast, the modern situation is a world of religious uncertainty, occasionally staved off by more or less precarious constructions of religious affirmation. Indeed, one could put this change even more sharply: For premodern man, heresy is a possibility – usually a rather remote one; for modern man, heresy typically becomes a necessity. Or again, modernity creates a new situation in which picking and choosing becomes an imperative. (Berger 1980, 28.)

6. Berger 1980, 30f. – Berger strongly emphasizes the idea of individual autonomy in modernity:

In a society with stable, coherent plausibility structures the answers can be given in a tone of great assurance. That is, the socially defined reality has a very high degree of objectivity: 'This is what the world is like; it is this and no other; it could not be any different; so stop asking silly questions.' It is precisely this type of objectivity that comes to be eroded by the forces of modernization. In consequence, the answers to the perennial human question 'What can I know?' become uncertain, hesitate, anxious. Yet the individual must have some answers, because he must have some sort of meaningful order to live in and live by. If answers are not provided objectively by his society, he is compelled to turn *inward*, toward his own subjectivity, to dredge up from there whatever certainties he can manage. This inward turning is subjectivization, a process that embraces both Descartes and the man-in-the-street who is puzzled about the proper course of action in this or that area of everyday life." (Berger 1980, 21.)

I do not think Berger is completely right here. His main point is that it is no longer possible to build on a tradition – man is forced to make deliberate choices concerning his life-view, apparently to all its components. The view of life is undermined by the knowledge that it is construed, created through deliberate choices of one's own instead of functioning as something given and spontaneous. (Cf. *ibid.*, 28f.) What Berger is stating is that the lack of a societal context (plausibility structure) which could pass on the tradition has made it impossible to keep to the tradition in its original sense. – Berger points here to a central problem, discussed, for example, by Dewi Z. Phillips in an essay where he questions Berger's idea that an existing cultural pluralism necessarily relativizes the individual's own perspective. (Cf. Phillips 1988, 177.) – There is also something problematic in Berger's calling the choice in itself heretical.

7. Cf. Bellah et al., 47f. They write, for example, the following:

In fact, the new culture is deeply ambiguous. It represents both the easing of constraints and dogmatic prejudices about what others should be and an idealization of the coolly manipulative style of management. In our society, with its sharply divided spheres, it provides a way for the beleaguered individual to develop techniques for coping with the oftencontradictory [*sic!*] pressures of public and private life. Yet it does so by extending the calculating managerial style into intimacy, home, and community, areas of life formerly governed by the norms of moral ecology. (Bellah et al. 1985, 48.)

8. Cf. Bellah et al., 1985, 281f.

9. Cf. Bellah et al., 1985, 275.

10. Bråkenhielm 1990, 109.

11. Jeffner 1988, 7; see also Bråkenhielm 1990, 109f. and 120.

12. Actually it is only the term 'central' in the expression 'central system of values' which points beyond this problematic tendency. As we have seen, Berger has a similar limiting approach in stressing the necessity to choose life-view in modernity. When one considers that Berger represents a 'sociology of knowledge'-view, this approach of his could be regarded as surprising. His point is, however, that a firm traditional view cannot lean on any plausibility structure in a pluralistic society.

Is the movement from fate to choice irreversible? In principle, nothing historical is irreversible. But it is very difficult to see how, given the necessary technological foundations of sustaining life for numbers such as now in-

habit the earth, this movement could be reversed very easily. There is a built-in plurality and *ipso facto* a built-in instability to the institutional arrangements necessitated by this situation. (Berger 1980, 25.)

The only exception he sees are in the modern totalitarian state, which he does not see as a very hopeful solution.

13. In a way you find a topical example of this in the most recent report on an ongoing research project in Uppsala (in 1992). In a wide interview study the evaluation of man in relation to other creatures is also examined. The study shows that the principle of equal value of every man is embraced by the whole population. At the same time there are no further reasons for this principle. It is embraced as a matter of course, it is so to say based upon itself. Further the study shows that this principle constitutes the reasoning concerning questions of the value of man in choosing between different patients in medical care. Jeffner does not, however, consider the consequences of this constitutive element to his concept of life-view. He only speaks of the principle of equal value as a 'basic premise' (cf. Jeffner 1992, 9ff.) – Bellah et al. see as an important problem exactly how modernity, as an all-embracing view, constitutes our consciousness, a problem which is obscured by Jeffner's concept (cf. Bellah et al. 1985, 277).

14. See for example Kurtén 1990, 29 (that is, the first article in this book).

15. The concept of trust has, as we have already seen, to a small degree been the subject of scholarly discussion. In psychology Eric H. Erikson already pointed out in the 50's the importance of a basic trust for the individual. You can still see references to his theories (cf. for example Wikström 1990, 45-50.). But also among social scientists the term 'trust' (understood in different ways) has been the subject of some discussion during recent decades. The sociologist Niklas Luhmann made a thorough analysis of the concept in the 70's. He still sticks to his main ideas in a book dating from 1990 (cf. Luhmann 1990, 97. See also Luhmann 1979; Lagerspetz 1992, 4.) Kjell Kallenberg has in a Swedish study on life-views in crises pointed to the importance of trust (cf. Kallenberg 1987, 126ff.; Kallenberg 1989, 47ff.). Kallenberg connects trust with the element of 'basic attitude' in Jeffner's definition.

16. Cf. Luhmann 1990, 94.

17. Cf. Hertzberg 1988, 315ff. – One way to treat this distinction is to point to different degrees of knowledge and rational reasons which justify an attitude of trust. That is what Keith Hart, for example, is doing. He thinks the concept is connected to a cognitive dimension, and starts from the assumption that *faith*, *trust* and *confidence* are used more or less synonymously. He

further thinks that all three are coupled to *belief*, to the concept of truth. He then suggests a qualification of the terms on a continuum, in relation to the degree of evidence (sense data) in favor of the type of trust in question: *Faith* is totally void of evidence, *trust* is an expectation based on insufficient evidence – one tolerates uncertainty or risk to some degree, while *confidence* is a strong conviction based on strong evidence or logical deduction (cf. Hart 1990, 187).

18. We probably here touch upon a realm which in German transcendental philosophy is called apriori presuppositions: What is at issue is elements which have to be valid in order that an activity may be regarded as meaningful. Anyone who takes part in that activity shows through this participation that he has a trust in the apriori elements – no matter if he is aware of it or not. (This kind of reasoning was, for example, central to the Swedish theologian and philosopher of religion Anders Nygren. See, for example, his *Meaning and Method* of 1972.) Thus we could say that the existence of the physical world is presupposed in every scientific experiment. The existence of the physical world is not anything that one tests and proves before one carries on one's research. This existence is an unproblematic matter of course. It is the framework which gives scientific research its meaning. – Imagine that there is no physical world and science becomes an illusion and something quite meaningless.

19. Cf. Phillips 1988, xiv, 41, 75f., 89, 117.

20. For the concept of basic conviction, see Hertzberg 1976.

21. By 'logical role' I mean that in some sense they have a similar place in the lives of individuals, that they are brought to the fore in a similar way. The 'rules' of how these expressions might be used, how they emerge, are the same or similar.

22. I have presented a philosophical argument for this notion in Kurtén 1987, chapters 2.2. and 3.2. – It is of course not so easy to catch such an element in an empirical study. The problems of operationalization may cause someone to remain sceptical towards my reasoning and my results. I do not claim that I could finally prove that life-views are to be understood exactly as I understand them. I see my main contribution in bringing to the fore this conception, using it as a framework for interpretation and suggesting what it could mean in an understanding of empirical data.

23. This distinction between *content* and the *function* of trust is problematic in at least two senses: We never trust without a content. There is, so to say, no trust as 'a pure function'. This makes it questionable to speak of similarity

here. Basic trust (or the lack of trust) is something revealed through the ways we live our lives. And these ways differ. On the other hand we are not necessarily always able to express the content of our trust in words. This questions the possibility of finding verbal expressions of basic trust. I nevertheless claim that the following examples are such expressions, revealing a similar attitude of trust.

24. If we want to stick to a functional definition of religion, there are reasons to call every life-view religious. But if we choose some more substantial definition of religion, the designation 'religious' can be kept for life-views with a transcendent content. Anyhow I hope that the following presentation will show the sense of studying all kinds of life-views together – whether we want to call it 'religious studies' or 'studies of life-views'. The study of different life-views becomes the more urgent the more pluralistic our Nordic culture becomes. – The study of Bellah et al. moves on the borderlines of a sociology of religion, although religiosity in a more narrow sense is not in focus. By the expression 'habits of the heart' the research team denotes almost the same as I mean by 'life-view'. (cf. Bellah et al. 1985, 275).

25. See Kurtén 1988.

26. There are of course some problems with the following typology. It stresses some similarities between different individuals while obscuring some differentiating features. The typology is also easily interpreted in a very static manner, which obscures the dynamics of life. I have nevertheless found that the typology helps us to see some important elements otherwise not so easily discerned.

27. References to the transcribed taped interviews, are made using the code for each tape in the archive where the tapes and the transcriptions are officially kept. – The quotations are freely translated from Finnish by me.

28. We find some parallels in Bellah et al. when they observe, that

perhaps most common today, however, is a note of uncertainty, not a desire to turn back to the past but an anxiety about where we seem to be headed. In this view, modernity seems to be a period of enormously rapid change, a transition from something relatively fixed toward something not yet clear. (Bellah et al. 1985, 276).

29. Cf. Bellah et al.'s talk about 'ontological individualism', that is 'the idea that the individual is the only firm reality', which they see as a widespread phenomenon in modernity (Bellah et al. 1985, 276).

30. Cf. the 10 year old book by Sten Philipson which provided the heading for this part of my article (Philipson 1984).
31. His arguments against the church institution relates to what Giddens calls access points, meetings with the experts. He has experienced that the priests are incapable of handling everyday situations in real life. This experience colours his view of the whole church (expert system).
32. Cf. Bellah et al. 1985, 21, 237, 291.
33. Cf Bellah et al. 1985, 44 f, 277 ff, 280 f, 285.

Sources and References

Interviews

Literature Archive of the Finnish Literature Society. Helsinki.

Tapes 1985-1988.

Tapes with (anonymous) interviews. In references to this data in the article the number codes for each tape are used. Page numbers refer to the transcribed and typewritten version deposited in the same archive.

References

Bellah, R. et al.

1985 *Habits of the Heart. Individualism and commitment in American life.*
Berkeley – Los Angeles – London.

Berger, P.

1980 *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation.* London.

Bråkenhielm, C. R.

1990 Constructive Theology and the Study of Popular Life-Philosophies.
Studia Theologica. Vol 44.

Gambetta, D.

1990 Can we Trust Trust? *Trust. Making and breaking cooperative relations.*
Ed. by D. Gambetta. Oxford – Cambridge/Massachusetts.

Giddens, A.

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford.

Hart, K.

1990 *Kinship, Contract, and Trust: The Economic Organization of Migrants in an African City Slum. Trust. Making and breaking cooperative relations*. Ed. by D Gambetta. Oxford – Cambridge/Massachusetts.

Hertzberg, L.

1976 *On the Factual Dependence of the Language-Game. Essays in honour of G.H. von Wright*. Helsinki.

1988 *On the Attitude of Trust. Inquiry* 31.

Jeffner, A.

1988 *Livsåskådningar i Sverige. Inledande projektbeskrivning och översiktlig resultatredovisning*. Uppsala.

1992 *Djur och människor. Argumentbilder och strukturer i allmänt spridda värderingssystem*. Rapport från ett HSFR-projekt. Uppsala.

Kallenberg, K.

1987 *Livsåskådning i kris. En empirisk studie*. Lund.

1989 *Livsåskådning och hälsa. Hälsa som livsmening*. Ed. by S. Philipson. Stockholm.

Kurtén, T.

1987 *Grunder för en kontextuell teologi. Ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner*. Åbo.

1988 *Suomen kirjallijat, jumalauskko ja kirkko*. Tampere.

1990 *Fungerande livsåskådningar. Livsåskådningar i finlandssvensk miljö*. Ed. by H.-O. Kvist. Åbo.

Lagerspetz, O.

1992 *Trust and Morality*. Licentiate thesis in philosophy at Åbo Akademi University. [Stencil]

Luhmann, N.

1979 *Trust and Power*. Chichester et al.

1990 *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. Trust. Making and Breaking Cooperative Relations* Ed. by D. Gambetta. Oxford – Cambridge/Massachusetts.

Nygren, A.

1972 *Meaning and Method*. London.

Philipson, S.

1984 *Med naturen som referenspunkt. Om livsåskådningar i miljörelsen*. Lund.

Phillips, D.Z.

1988 *Faith after Foundationalism*. London – New York.

Wikström, O.

1991 *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård*. Stockholm

METAFYSISK ELLER EXISTENTIELL LIVSSYN? –

ett tolkningsdilemma och dess lösning

I studiet av tros- och livsåskådningar har ett relativt starkt intresse riktat sig mot inslag med en teoretiskt-kognitiv innebörd. Ett sådant intresse finns ju redan inbakat i termen 'åskådning'.¹ Vid ett första betraktande kan detta inslag te sig relativt oproblematiskt: Det är frågan om utsagor om verkligheten och deras sanningshalt kan därför provas mot verkligheten.

Carl Reinhold Bråkenhielm kan sägas exemplifiera det här i sin bok *Människan i världen* (1992). I förbigående diskuterar han där en uppfattning som jag gjort mig till tolk för, nämligen att en livsåskådning till en viss del *konstituterar* verkligheten för människan. Bråkenhielm frågar sig om jag inte därmed givit uttryck åt "en kunskapsteoretisk relativism visavi livsåskådningar". Och han menar att detta i så fall inte är förenligt med traditionell kristendom:

En kunskapsteoretisk relativism visavi livsåskådningar är inte förenlig med en traditionell utformning av den kristna trosåskådningen. Det är nämligen en grundläggande kristen övertygelse att Gud är verklig i en objektiv och faktisk betydelse.²

Bråkenhielms framställning tycks förutsätta, att den sist citerade satsen skulle vara entydig. Påståendet 'Gud är verklig' kunde i princip betyda endast en sak: Det är fråga om en utsaga som vill förmedla kunskap om en av människan oberoende, objektiv verklighet. Denna utsaga är antingen sann eller falsk. Och häri ligger dess poäng.

I det följande vill jag problematisera denna uppfattning. Skulle vi nämligen hålla fast vid tanken att påståendesatser alltid skall uppfattas i analogi med (vetenskapliga) kunskapspåståenden, så skulle många synsätt som möter i individuella livsåskådningar te sig rätt obegripliga och meningslösa. Jag skall argumentera för att vi genom att uppmärksamma två i grunden olika perspektiv ("grundmotiv") tycks kunna göra rättvisa åt olika sätt att använda teoretiska påståenden som möter i empiriskt livsåskådningsmaterial. De två "grundmotiven" skall jag kalla ett metafysiskt (eller objektiverande) resp. ett existentiellt (eller funktionellt) perspektiv.

Perspektiv – ett "grundmotiv"

Det är ingen nyhet för idéforskningen att vi delvis i vårt handlande och vårt tänkande styrs av tankestrukturer som vi inte behöver vara medvetna om själva. Jag vill här anknyta till Anders Nygren och dennes sätt att tematisera implicita mönster. Sådana element tematiserade Nygren som känt inom teologin genom att tala om grundmotiv. Men han ansåg att tematiken hade en större allmängiltighet och talade bl.a. om självklara förutsättningar under olika historiska epoker. Ifall man inte beaktar sådana underliggande, självklara drag kommer man att missförstå ett konkret historiskt material, förklarade han.³

Det klassiska exemplet hos Nygren är de religiösa grundmotiven 'eros' och 'agape', som han hävdar att bestämmer den kristna livsförståelsen genom historien. Vi är här endast intresserade av hur han menar att dessa grundmotiv fungerar i den historiska verkligheten och vid vår förståelse av denna.

Eros och agape skall inte förstås som två klart formulerade teorier om den gudomliga kärlekens innehåll, som olika kristna aktörerna formulerat och använt som teoretiska utsagor. Grundmotiven fungerar som bakomliggande (ofta för aktören omedvetna) tankestrukturer, som styr respektive persons förståelse av konkreta utsagor.⁴

Jag tänker mig nu att vi i analogi med detta kan tala om ett metafysiskt resp. ett existentiellt perspektiv som övergripande tolknings-

mönster i olika livssyner. Jag skall nedan visa att vardera övergripande perspektivet kan förekomma hos personer med i övrigt väldigt olika livssyn. Ett övergripande metafysiskt perspektiv kan t.ex. förena en religiös och en irreligiös person. Samtidigt kan av två religiösa personer, den ena stå för ett metafysiskt, den andra för ett existentiellt perspektiv.

Livshållningar bland finländska författare idag

År 1986 genomförde jag tillsammans med TM Hilikka Lippu (Helsingfors) en enkätundersökning bland finländska författare angående deras livsåskådningar. Som ett resultat av den undersökningen framgår att man grovt kan karakterisera författarkåren på följande sätt:

Ca en fjärdedel är *traditionellt kyrkliga*. En dryg fjärdedel är *privatreligiösa*. En dryg tionedel är *religionslösa*. Och ytterligare en dryg fjärdedel står för en *allmän existentiell osäkerhet*.⁵

Bland ett femtiotal av författarna gjordes 1987-89 en uppföljande intervjuundersökning. Exempelen jag skall ta upp i det följande är hämtade ur det sålunda uppkomna materialet. Fyra personers synsätt får exemplifiera de olika sidorna i mitt resonemang, två av dem representerar kategorin "traditionellt kyrkliga", och två de "religionslösa".

Jag vill nedan göra sannolikt att en av de religiösa och en av de irreligiösa bäst kan förstås som representanter för ett metafysiskt perspektiv, medan de två övriga ter sig irrationella mot en sådan bakgrund. De senares hållning blir däremot begriplig, ifall de ses som uttryck för ett annat perspektiv, vilket jag alltså kallar "existentiellt".

Metafysiskt perspektiv och religion

En "teoretisk" hållning till verkligheten som ter sig rätt naturlig i vår kultur kommer nära den vetenskapliga attityden.⁶ Denna attityd har

fått ett av sina mest pregnanta uttryck i Ingmar Hedenius' maxim för en s.k. intellektuell moral: "Tro inte på något som du inte har förnuftiga skäl att hålla för sant."⁷ Den tar sig uttryck i en strävan att underbygga varje teoretiskt inslag i livåskådningen med ett förnuftigt resonemang där rationalitet och erfarenhet av den objektiva verkligheten utanför subjektet blir av avgörande vikt. Varje påstående som tycks utsäga något om verkligheten, bör då underkastas prövning innan man godtar det. Och varje påstående som inte kan prövas, eller där prövningen visar att påståendet inte stämmer, måste förkastas som intellektuellt oärligt – och därmed i förlängningen meningslöst. Det är denna syn som jag kallar ett metafysiskt perspektiv. Ett påstående uppfattas självklart avbilda en i någon mening erfärbart, objektiv verklighet och det mänskliga subjektet tänkes stå för förmedlingen mellan denna verklighet och satsen ifråga.

Också för religiösa utsagor och för förståelsen av ett religiöst språk i ett metafysiskt perspektiv är det viktiga kännetecknet, att intresset ytterst fokuseras på *en bit "objektiv" verklighet*.⁸ Denna tänkes finnas där någonstans och på något sätt utöver, eller vid sidan av, den empiriska verklighet som vi omedelbart uppfattar med våra sinnen.⁹ Härav följer att en viktig ingrediens i det religiösa intresset blir inhämtandet av *kunskap* om denna transcendentia verklighet. *Tron* förstås i första hand som ett *försanthållande* av påståenden som inte går att verifiera med våra vanliga metoder för sanningskontroll (genom att med sinnena själv kontrollera, läsa vetenskapliga auktoriteter o.s.v.).

Det *religiösa språket skall avbilda* den överempiriska, metafysiska eller gudomliga verkligheten. *De religiösa institutionerna* (samt vanligen också teologin) tänkes sedan i princip erbjuda kunskap om denna verklighet – i analogi med hur naturvetenskapen erbjuder kunskap om naturen, samhällsvetenskapen om samhället o.s.v.

Språket får primärt sin mening genom sin referens (d.v.s. det "ting" i verkligheten som det avbildar.) Det religiösa språket uppfattas ytterst som ett teoretiskt språk, som innehåller utsagor om verkligheten. (Därav kan man förstås sedan dra praktiska slutsatser, på ett liknande sätt som man drar praktiska, tekniska slutsatser av naturvetenskaplig kunskap.)

Nu är naturligtvis de bland religionsforskarna förekommande tankemodellerna inte riktigt så här onyanserade. T.ex. framför man ofta, i den mera reflekterade teologiska och religionsfilosofiska diskussionen med metafysiska förtecken, olika teorier för att lyfta fram att det religiösa språket skiljer sig från vanligt tal. Att det skiljer sig anses botten i att den andliga verklighet som det religiösa språket talar om inte på samma sätt kan sägas svara mot våra språkliga uttryck som t.ex. tingen i den empiriska världen gör det.

Det religiösa språket tänkes ha en annan status, som man uttryckt med att det religiösa språket är *symboliskt*, eller att det består av *metaforer* och *analogier* o.s.v.¹⁰

Men så länge sådana "symbolteorier" utvecklas inom ramen för den ovan angivna hierarkiska verklighetsuppfattningen, så ändrar inte talet om symboler stort mycket på det grundläggande schemat. Symbolerna hänsyftar på en bestämd referens i verkligheten.¹¹

En religiös person med metafysiskt perspektiv

Vi skall nu granska några exempelfall, som är helt begripliga när de ses inom ramen för ett metafysiskt perspektiv.

Vi börjar med en kristen mansperson A, vars verklighetsuppfattning väldigt långt är formad av det *naturvetenskapliga tänkandet*. Det här gäller också hans förståelse av det religiösa talet om Gud. Han ansluter sig till den finländska fysikern K.V. Laurikainens uppfattning angående den moderna fysikens resultat. Utifrån den vetenskapliga kunskapen om universums uppbyggnad, tänker sig A att man kan sluta sig till Guds existens. Han anför 'klassiska' 1900-talsargument för detta, i en tämligen okritisk anda.

A: Senaste torsdag avslutade Laurikainen sin strålande framställning med att säga att varje ärlig fysiker når fram till Gud. Guds existens kan inte längre bestridas med hjälp av någon vetenskap, och det är symptomatiskt att just fysiken förmått öppna denna dörr; fysiken är den mest exakta av alla vetenskaper, och om man så vill, den mest materialis-

tiska. [...] Den stränga kausaliteten gäller inte längre i fysiken, och då den inte gäller där, så gäller den inte heller annorstädes.

Världsalltets struktur och sätt att fungera kan inte längre förklaras på något annat sätt, än att det är skapat av Gud och att det står under Guds ledning. (1987:78-80, 28.)¹²

Också A:s sätt att resonera kring *religiös konst* sker i ett slags kognitiv anda. Religiös konst skall återge verkligheten 'sådan som den faktiskt är'. Kontentan av hans resonemang är att all sann religiös konst bygger på konstnärens personliga religiösa upplevelser och religiösa upplevelser i sin tur är upplevelser av det extraordinära. A har själv haft extraordinära, mycket påtagliga upplevelser.

Intervjuaren: Vilka egenskaper har ett konstverk, då det innefattar ett sånt här [religiöst] meningsinnehåll?

A: Deras gemensamma nämnare är kanske den, att de fötts ur en personlig trosupplevelse, i annat fall är de konstgjorda och kan då inte få någon betydelse.

Endast människor, som själva har starka religiösa upplevelser, skapar verkligt verkningsfull konst.

Intervjuaren: Vad är då religiösa upplevelser?

A: Människan kan någon gång starkt uppleva Kristi närvaro, t.o.m. höra en röst. En ängel har talat till mig vid några vändpunkter i mitt liv och på finska. Detta har skett då jag varit utomlands, och det är fråga om otroliga upplevelser. Jag har fått handlingsdirektiv i ett tåg, där två amerikanska soldater sov och endast jag var vaken. Jag tilltalades högt på finska, och jag såg omkring mig, vem det var, som talade. (1987:78-80, 37f.)

En irreligiös person med metafysiskt perspektiv

Hos mansperson B möter vi ett synsätt som sannolikt, mer eller mindre reflekterat styr många människors vardagstänkande i vår kultur – någon form av naturalism.

Också B uttrycker klart föreställningen att vi med vår världsbild avbildar en utanför given verklighet. Och i den verkligheten ingår

enligt hans erfarenhet ingenting transcendent. Han vill dock inte kalla sig själv ateist. Han är närmast agnostiker.

B: Ifall Gud skulle komma emot mig, och sade att han är Gud, så inte skulle jag ju heller förneka det. Min tro är tvivlet. En tvivlare förnekar ju ingenting. [...] För mig duger utmärkt väl ett flygande tefat, ifall det landar på min gård och ut träder en varelse som låter förnuftig, och som med sin egen gestalt och annat klart visar, att det inte är fråga om en maskeraddress. [...] Från det ögonbicket tror jag, att det finns andra himlakroppar som är bebodda. [...] Det kullkastar inte min världsbild på något sätt. (1987:81-82, 10.)

För att man skall kunna ta religiöst språk på allvar måste det alltså enligt B grunda sig på en upplevelse/erfarenhet av det "metafysiska föremål" som religionen talar om. På basen av sina hittills gjorda erfarenheter har B mycket liten förståelse för att en person skulle vara religiös. Detta uttrycker han mycket drastiskt inför tanken att hans egen dotter skulle bli troende.

B: Att en sådan zombi, ett levande kadaver, skulle uppstå ur ens eget barn, att hon skulle förneka alla värden som jag lärt henne här i världen, då jag försökt göra en människa av henne. Att hon skulle börja läsa utantill någon litania, som man lärt henne i någon missionskola, det är värre än att hon vore död. [...]

Intervjuaren: Vilka är de värden som du skulle uppleva att skulle förstöras?

B: Det viktigaste värdet är en personlig kritisk hållning, ett värde som människan aldrig får överge. Värdet av att bli medveten. Människan får aldrig överge sin egen strävan till medvetenhet, och inte heller byta ut den mot någon bild, modell, trosföreställning som getts henne utifrån. Aldrig! (1987:81-82, 3.)

Orsaken till att människor ger upp sin självständighet och sin kritiska medvetenhet tror B ligger i att de inte orkar bära insikten om hurudan verkligheten faktiskt är. Han kan därför i viss utsträckning förstå detta drag hos andra, men han kan inte acceptera det.

Existentiella livsorienteringar och religion

Det perspektiv som jag betecknar som existentiellt, innebär en grundläggande hållning, för vilken innebörden i påståendesatser inte på förhand är låst. Istället för att tänka sig att varje påstående skall väcka till liv ett resonemang med paralleller i vetenskapens sätt att förhålla sig till verkligheten, ger denna hållning rum för att teoretiska påståenden har olika funktioner, som samtliga kan vara meningsfulla. Betydelsen av satserna ligger i den vikt de har i det aktuella mänskliga livet. Och denna vikt kan vara totalt oberoende av eventuella möjligheter att pröva satserna mot "en objektivt föreliggande verklighet" och utfallet av en sådan prövning.

Detta perspektiv kan t.ex. visa sig i ett totalt ointresse för teoretiska frågor överhuvudtaget då det gäller den egna livssynen.¹³ Det kan också sägas komma till uttryck i ett s.k. narrativt sätt att förhålla sig, där berättelser, metaforer och symboler hjälper människan att orientera sig i en tillvaro av organiskt och oorganiskt, av djur och människor, av synligt och osynligt.

Detta resonemang gäller också för religiösa påståenden. Alltsedan Immanuel Kant ifrågasatte möjligheten av teoretisk kunskap om metafysiska ting har man i teologi och religionsfilosofi brottats med frågan hur man kunde komma till rätta med det religiösa språket på ett 'icke-teoretiskt sätt'.

Ett sätt är att förkasta problemet och att återgå till metafysik. Men mycket av det som presenterats i teologi, religionsfilosofi och religiöst tänkande under 1900-talet, har på olika sätt försökt fånga in någon form av existentiell förståelse. Bland de mest kända teologerna på detta område kan man på protestantiskt håll nämna Rudolph Bultmann och Paul Tillich. Ett annat antimetafysiskt sätt att komma till rätta med religion och teologi efter Kant möter vi t.ex. hos Anders Nygren.

Jag skall nu kort presentera ett resonemang som stöder en existentiell förståelse av religion och som bottenar i filosofen Ludwig Wittgensteins tänkande. Resonemanget har den förtjänsten att det inte,

såsom ett existentiellfilosofiskt influerat tänkande (Søren Kierkegaard, Bultmann), riskerar att stanna i en radikal individualism.¹⁴

Vi lär oss vårt språk i en ständigt pågående process, där vi hela tiden står i växelverkan med personer i vår omgivning. Den mest grundläggande språkinläringen sker i vår tidigaste barndom och har som förutsättning någorlunda stabila relationer till centrala personer, vanligen våra föräldrar. (Saknas trygga relationer helt, torde språkförmågan ha oerhört svårt att utvecklas.) Språket lär vi oss i *konkreta situationer*. 'Lampa' åtföljs av att föremålet ifråga utpekas, men också av att vi använder lampan på ett normalt sätt. Mera abstrakta ord, som 'kärlek', eller 'jag tycker om dig' åtföljs av kramar och smekningar eller något annat som uppfattas som uttryck för en varm relation o.s.v.

När vi växer upp lär vi oss alltmera invecklade språkanvändningar. Men det primära är att språket till sin innebörd och mening alltid kopplas till något begripligt mänskligt sammanhang, ett sammanhang av handling och existens. Detta betyder att språket inte primärt får sin mening genom sin referens, utan genom *det sammanhang* där språket yttras och har en betydelse.

Det som gäller för språk i allmänhet, gäller också för religiöst språk. Det religiösa språket har jag lärt mig genom år av religiös fostran. Detta kan ha skett mycket konkret i mitt eget liv genom föräldrar som lärt mig aftonbön, som tagit mig med till gudstjänst, som talat med mig om Jesus och Gud samtidigt som de själva försökt förverkliga ett liv där Gud finns med i räkningen hela tiden. Jag kan också ha lärt mig det mera genom exempelberättelser, i söndagsskolan, i skolans religionsundervisning o.s.v. Och det religiösa språket får sin mening genom de sammanhang där jag funnit och lärt mig att det används och att det fungerar, för mig själv eller för någon annan människa.¹⁵

I det metafysiska perspektivet betraktas den religiösa tron primärt som försanthållande. I den existentiella förståelsen är *tro* i första hand *förtröstan och tillit*. Ta t.ex. ett uttryck som 'Gud är allas Fader'. I en metafysisk referensram uppfattas detta som en teoretisk information om ett ting/en person/ett 'något' i verkligheten. I det existentiella

perspektivet kan uttrycket bl.a. förstås som ett slags *verklighetsdefinierande* utsagor. *Det uttrycker då ett ramverk inom vars gränser vår förståelse av tillvaron rör sig*, inte teoretiska utsagor som kan (och skall) bli föremål för rationell granskning och prövning.

Talet om *symboler* och *metaforer* i det religiösa språket mister inte heller sin mening i ett existentiellt perspektiv, men det förstås på ett något annat sätt än i det metafysiska. Det kan uppfattas som ett sätt att uttrycka, att människan inte kan använda teoretiskt språk i normal (empirisk) bemärkelse, när hon vill tala om Gud. Och de metaforer och symboler som har någon mening är i första hand sådana som på något sätt uttrycker relationen mellan Gud och människan, mellan Gud och hans skapelse o.s.v. En teori om Gud helt lösgjord från relationen till oss människor saknar mening.¹⁶

Blickriktningen förskjuts alltså klart när vi går över från ett metafysiskt till ett existentiellt perspektiv.

En religiös person med existentiellt perspektiv

Vi skall nu ta fram några exempel, vilka skulle vara svårbegripliga som uttryck för ett metafysiskt perspektiv. När de förstås inom ramen för ett existentiellt perspektiv framstår de däremot som begripliga och konsistenta.

Kvinna C är en kristen kvinna som är medveten om *språkets centrala roll* för människan. Hon tänker sig vidare, att moderna människor ofta har svårt att klä sina djupaste upplevelser i ord. Som författare vill hon ge "ord åt de saker, för vilka folk inte själv finner ord." (1987:66, 13.)

Inte minst i förhållande till en religiös verklighetstolkning, påpekar C *språkets verklighetsformande (konstitutiva) betydelse*. Ett felaktigt religiöst språk eller avsaknaden av ett religiöst språk innebär att vissa 'verklighetsskikt' överhuvudtaget inte öppnar sig för många moderna människor. Hon är härvid kritisk mot mycket av traditionell religiös terminologi – den kan vara en barlast istället för att den skulle förmedla viktiga insikter.

C: I en kristen text och i en religiös text är problemet annorlunda än t.ex. i texter som nu berättar något allmänt, p.g.a. att vi har en bestämd terminologi. Vi är vana vid, att terminologin för religiösa ting är sån och sån. [...]

Och just denna terminologi skulle jag vilja spränga sönder. [...] Ifall jag skriver en dikt eller en text eller vad som helst, och jag använder den terminologi som jag anammat och som jag i evigheter förstått, så förstår en liten grupp vad jag menar. Men det hela är slutet mot dem som står utanför och som normalt inte använt detta språk. (1987:66, 23.)

C tänker sig att det i människors existentiella upplevelser finns drag som de har svårt att själva klä i ord. Det som är viktigt är att finna ett språk som kan beröra. (Tanken på att problemet skulle ligga i de religiösa påståendenas vacklande kunskapsgrund dyker överhuvudtaget inte upp.)

Intervjuaren: Om man försöker beskriva ett ord som 'välsignelse' med nya ord, så sker det ju inte enbart på en språklig nivå utan man hamnar att använda den egna erfarenheten. Endel saker hamnar i skymundan och endel betonas, varvid det hela får en helt personlig profil...?

C: De förändras och blir mera konkreta. Jag påstår inte att det inte är fråga om något konkret för mig eller för någon annan, när jag använder ordet 'välsignelse'. Det beror naturligtvis på vilken typ av litterärt alster det är fråga om, men om det är fråga t.ex. om en dikt eller en sång, så är det bättre ifall den kan beröra... och det här gäller inte bara kristna, utan överhuvudtaget är en författares eller skribents problem, hur han skall finna fräscha uttryck; sådana som lever, och som samtidigt öppnar något hos läsaren eller den som lyssnar. En författare har inte enligt min mening någon annan uppgift än att öppna dörrar... (1987:66, 24.)

För C innebär inte *religiös tro* primärt försanthållande.

C: Jag har någon gång funderat, att vad är egentligen tron, och tror jag. [...] Det enda kriterium jag har är att jag försöker tänka vad Jesus lärde, och jag tycker att man egentligen inte behöver minnas något annat än att det var kärleken. Det som tro eller Gud betyder för mig, det är kärlek. (1987:66, 16f.)

C försöker formulera vad det riktigt innebär att *konkretisera det religiösa perspektivet i vardagslivet*. En av de andra intervjuade har uttryckt det hela ungefär som så, att det gäller att låta det gudomliga *lysa igenom* i vardagslivet.¹⁷ Vår vanliga vardag skall på något sätt bli 'transparent' för något bortom. C uttrycker något liknande.

C: Det som jag vill med mina texter, nu och i framtiden, är att jag vill föra fram ett perspektiv – olika vid olika tillfällen – i tillägg till den vanliga människans perspektiv, så att en upplevelse skulle uppstå mitt i och ur livssituationen, i vilken människan lever. [...] Hur skall jag säga det – om det är så att kärleken och det som jag ser som Guds närvaro är bakgrunden, så hur målar vi mot denna bakgrund? Denna finns hela tiden där bakom. (1987:66, 17.)

En irreligiös person med existentiellt perspektiv

Inom ramen för ett metafysiskt paradigm innebär den icke-religöses hållning vanligen ett radikalt avståndstagande från religion – för att den religiösa kunskapen inte håller måttet. Man har då ofta också svårt att acceptera att det finns tänkande människor som uppger sig ha en levande religiös tro.

I det existentiella perspektivet öppnar sig på ett helt annat sätt en *förståelsefull hållning* gentemot en religiös tro. Denna kan ses som en "tolkning" av mänsklig existens, också om man inte för egen del vill eller kan leva enligt denna religiösa livstolkning. Kontrasten mellan den religiösa och den irreligiösa blir då en annan.

Mansperson D i vårt material kan ge uttryck åt en förståelse av religiöst språk som bygger på något annat än en metafysisk koppling till språkets referens. Han tar avstånd från religionen som världsförklaring – religiös tro i denna form finner han stå i konflikt med vår vetenskapliga kunskap. (1988: 15-16, 3, 28.)

Men religionen kan trots det enligt D ha en funktion, som är betydelsefull. Också om han personligen inte kan omfatta en religiös tro, kan han *förstå att* det finns människor som tror. Han *ser en mening* med det religiösa språket. Han aktualiserar detta bl.a. i samband

med döden. Tanken på döden kastar nytt ljus på hur vi lever här och nu.

D: Den andra sidan i religionerna är den som gäller människan själv, hennes eget liv. Människan tänker, att eftersom människorna omkring mig dör så gäller döden också mig, och då uppstår frågan hur det går för mig. Eftersom döden berör mig, uppstår helt naturligt också frågor angående hur jag borde leva före döden. Var och en strävar naturligtvis till det som han uppfattar som ett gott liv, som han tänker att skulle vara gott och rätt i dödsögonblicket. (1988:15-16, 4.)

Vad betyder då ordet 'Gud' för D? *Begreppet gud är enligt honom helt kulturellt betingat.*

D: Jag ger begreppet den betydelse som denna kultur ger det, ungefär densamma. Om jag säger att jag inte tror på Gud, avser jag Gud i den betydelse som ordet har i denna kultur. Jag tror inte på Gud, d.v.s. på det som jag fått av min egen kultur. Jag kan omöjligt förklara detta, då jag inte vet vad jag borde förklara. Man kan inte förklara något som inte finns till. (1988:15-16, 27.)

D har också en klar bild av vad han menar med äkta religion. Han kritiserar finländsk lutherdom för att fungera som 'en religiös kalas-tjänst' och ordna plastkassekampanjer m.m. Mot detta ställer han den katolska kyrka han mött bl.a. i Italien, som han uppfattar som mera äkta. Kyrkan där kan ha en religiös symbolfunktion, som gripit honom.

D: Den katolska kyrkan finns till någonstans, även i vardagen, ofta enbart som vanesak och vardagsritual, men ändå svarar den mot människornas behov. Livet i Italien är helt sekulariserat, men ändå tycks kyrkan för de flesta människor innebära en hjälp genom sin blotta existens. Det här har för mig inneburit en rätt stark upplevelse.

[---] Alldeles vardagliga händelser får en religiös skiktning – småpojkar som sparkar boll framför en kyrka. Denna religiösa dimension saknas, när man i Finland ser pojkar spela fotboll utanför en kyrka. (1988:15-16, 5f.)

Avslutning

Det som denna studie velat aktualisera, är behovet av att uppmärksamma två olika perspektiv som kan styra vårt sätt att använda påståendesatser i vår livsorientering. Jag har kallat dem ett metafysiskt resp. ett existentiellt perspektiv. Medvetenheten om dessa är betydelsefull vid tolkning av empiriskt livsåskådningsmaterial. Men den är också betydelsefull för vår förståelse av vad vi som forskare gör, då vi tolkar ett åskådningsmaterial. Också vi kan vara styrda av det ena eller andra perspektivet. Härmed aktualiseras Bråkenhielm-citatet i inledningen.

Min bedömning är att Bråkenhielm har gett uttryck åt ett metafysiskt perspektiv. Den utsaga av mig som han diskuterar kunde däremot snarast ses inom ramen för ett existentiellt perspektiv. Därmed tror jag hans (uppenbarligen kritiskt avsedda) kommentar missar sitt mål. Också i ett existentiellt perspektiv kunde man säga, att det är "en grundläggande kristen övertygelse att Gud är verklig i en objektiv och faktisk betydelse". Men innebörden i 'objektiv' och 'faktisk' är därvid inte nödvändigtvis exakt densamma som i det metafysiska perspektiv Bråkenhielm gett uttryck åt.

Noter

¹ Detta intresse syns också rätt tydligt i Anders Jeffners i Sverige redan etablerade definition av livsåskådning: "... de teoretiska och värderingsmässiga antaganden som utgör eller har avgörande betydelse för en övergripande bild av människan och världen ..." Se Jeffner 1988, 7.

² Bråkenhielm 1992, 89.

³ Se t.ex. Nygren 1982, 425-429.

⁴ Se t.ex. Nygren 1940, 144-154.

⁵ Jfr Kurtén 1988 b, 82ff. Se också Kurtén 1988a, 26 (Kurtén 1988a återfinns som andra artikel i denna bok.). – Den 5-10% som faller utanför de ovan angivna kategorierna är marginella grupper.

⁶ T.ex. Georg Henrik von Wright har hävdad att en modern humanistisk hållning står nära den vetenskapliga. Jfr von Wright 1977, 159.

⁷ Hedenius 1951, 74. – Synsättet är fortfarande aktuellt. Se t.ex. Niiniluoto 1984, 87 f.

⁸ Janet M. Soskice står för en av de, i mitt tycke, mera övertygande argumenteringarna för en 'metafysisk' position inom religionsfilosofin. Hon talar i detta sammanhang om att språket kan vara verklighetsskildrande/-avbildande utan att vara direkt beskrivande. – "Realism accomodates figurative speech which is reality depicting without claiming to be directly descriptive." Soskice 1989, 148 ff. – Mönstret är dock klart också hos henne: Först en objektiv verklighet, vilken det kognitiva språket sedan försöker återspegla.

⁹ Verkligheten tänkes på något sätt hierarkiskt uppbyggd. I modern tid har man också talat om olika dimensioner – se t.ex. Hemberg-Holte-Jeffner 1982, 19f. – Resonemanget går tillbaka på Karl Heim.

¹⁰ Också här är framställningen hos Soskice upplysande. Se speciellt Soskice 1989, kap. VII och VIII.

¹¹ Här stöter vi på ett principiellt problem med varje symbolteori inom ramen för ett metafysiskt perspektiv: Hur skall man nå fram till en av symbolerna oberoende tillgång till referensen? – Vi kan dock inte gå djupare in på detta intrikata problem i detta sammanhang.

¹² Intervjumaterialet är anonymt. Sidhänvisningarna görs till de transkriberade versionerna av de bandade intervjuerna. Kodnumren hänvisar till arkivkoden för resp. bandupptagning. – Citaten har jag översatt från finska.

¹³ Se exempel i Kurtén 1990, 31 (d.v.s. den inledande artikeln i denna bok).

¹⁴ Med Wittgenstein övervinner vi även den kartesianska dualism mellan själ och kropp (förnuft och materia) som t.ex. Ole Jensen, med rätta, pekar på som ett centralt problem i den kantianskt influerade existentialismen hos Bultmann. Se Jensen 1976, 66 ff.

¹⁵ Språkets centrala betydelse för människans livsförståelse, och inte minst för möjligheten att uppfatta tillvaron religiöst, har Owe Wikström exemplifierat på ett intressant sätt. Han gör i sammanhanget en tredelning: *Orden som saknas, orden som stänger och orden som öppnar*. Därmed kan han peka på hur det språk vi bär på gör det möjligt eller omöjligt för individen att uppfatta sitt liv i religiösa kategorier. Jfr Wikström 1982, 10 f.

¹⁶ Gustaf Aulén har formulerat detta bra när han skriver att "det symboliska språket är trons modersmål", och motiverar det på följande sätt:

Något 'adekvat' språk står inte till buds. Orsaken härtill ligger i öppen dag. Den Gud, om vilken tron talar, är icke ett föremål bland andra inom ändlighetens värld, vilket såsom andra föremål kunde göras till objekt för analys och exakt beskrivning. [...] Skulle man vilja ersätta det symboliska språket med förment adekvata bestämningar och därmed göra Gud själv till ett objekt för analys, skulle detta innebära att man gjorde 'gud' till ett föremål vid sidan av eller 'över' andra föremål. Aulén 1965 , 153.

¹⁷ Se presentation i Kurtén 1992, 119 (d.v.s. föregående artikel i denna bok, s. 123).

Källor och litteratur

Otryckta källor

Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjallisuusarkisto. Helsingfors.

Vid detta arkiv förvaras ljudbanden för intervjuerna med de finländska författarna, gjorda under åren 1985-88. Hänvisningarna i texten till detta konfidentiella material, görs med de sifferkoder som arkivet använder för ljudbanden. Sidhänvisningarna gäller de maskinskrivna utskrifterna av banden som deponerats vid nämnda arkiv.

Litteratur

Aulén, G.

1965 *Dramat och symbolema. En bok om gudsbildens problematik.* Stockholm.

Bråkenhielm, C.R.

1992 *Människan i världen. Om filosofi, teologi och etik i våra världsbilder.* Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 1. Uppsala.

Hedenius, I.

1951 *Att välja livsådådning.* Stockholm.

Hemberg, J. – Holte, R. – Jeffner, A.

1982 *Människan och Gud. En kristen teologi.* Lund.

Jeffner, A.

1988 *Livsådådningar i Sverige. Inledande projektbeskrivning och översiktlig resultatredovisning.* Uppsala. [Stencil]

Jensen, O.

1976 *I tillväxtens våld*. Stockholm.

Kurtén, T.

1988a Finlandssvenska författare och gudstron. *Horisont*. Årg. 35. Nr 4.

1988b *Suomen kirjailijat, jumalauskko ja kirkko*. [Finländska författare, gudstron och kyrkan.] Kyrkans forskningscentral. Serie B:54. Tammerfors.

1990 Fungerande livsåskådningar. *Livsåskådningar i finlandssvensk miljö*. Utg. H.-O. Kvist. Åbo.

1992 Trust, Basic Convictions and Life-Views. *Temenos*. Vol.28.

Niiniluoto, I.

1984 *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus*. [Vetenskap, filosofi och världsåskådning.] Helsinki.

Nygren, A.

1940 *Filosofi och motivforskning*. Stockholm.

1982 *Mening och metod*. Åbo

Soskice, J. M.

1989 *Metaphor and Religious Language*. Oxford.

Wikström, O.

1982 *De ofrånkomliga orden*. Stockholm.

Wright, G. H. von

1977 *Humanismen som livshållning*. Borgå.

LIFE-VIEWS, MORALITY AND SELF-EVIDENT PRESUPPOSITIONS

Self-Evident Presuppositions and the Study of Life-Views

In a sense, it is quite obvious that a person's world-view (or life-view as we could also call it) influences his or her factual moral life. We could, for example, think of the refusal of Jehovah's Witnesses to accept a bloodtransfusion. This is an example of how a concrete life-view determines the way a person acts in a specific situation. It is, at the same time, an example whereby the moral consequences of one person's worldview affect other people as well (for example all those involved in the hospital treatment of such a person.)¹ Quite another example would be how a person's view of man, the picture of what gives human life dignity, has obvious implications for the way he reacts, for example upon becoming unemployed.²

I will, however, not primarily deal with such concrete examples here. Instead, I will point to a more or less unreflected level of people's views, to thoughtpatterns taken for granted. Such "matters of course" serve as the obvious background against which the rest of the world-view is understood, presented and discussed. These kinds of presuppositions concern our own conceptual frameworks as researchers as much as they concern the views of persons being studied. These presuppositions are, therefore, of importance for our understanding of worldviews in several respects: If we are not aware of them, we will inevitably interpret the life-views studied with our own presuppositions as our point of departure. But if we observe such

underlying frameworks, they will help us arrive at a more highly differentiated understanding of people's views than otherwise would be the case.

Self-evident presuppositions have been commonplace in the history of ideas.³ For example, the geocentric picture of the world served as an obvious background of the European understanding of the universe for a long time indeed; until the Renaissance and the Enlightenment, belief in the Creator was rarely if ever questioned.

In historical research it is, of course, easier to discover such unconscious elements.⁴ The question is whether it is at all possible to be aware of the presuppositions of one's own time, and within one's own culture. Are we able to discern such elements in empirical research concerning the culture of which we are a part?

As long as we all share the same prejudices, it is, of course, impossible to get sight of them. What is typical of our Western culture today is, however, that much of what was until recently taken for granted is now called into question. That means that what is an obvious truth to one scholar, or to one of the persons studied, is not necessarily so to another. It is here I see fruitful possibilities in, and important challenges to, today's research. And I think this has special bearings on empirical research in the fields of religion and world-views. These can easily be biased by a philosophical outlook (held by the researcher or imbedded in the theoretical framework of the research design) concerning epistemological, ontological or ethical questions. Such presuppositions can influence our way of interpreting empirical data in an unfortunate way, particularly if we are not aware of them.

I have found it necessary to distinguish between two fundamental outlooks in western culture today. The one, which I term 'modernity', is more explicitly Enlightenment-based, rationalistic and optimistic in its view of man and the possibilities the individual enjoys. In this framework reality is taken as something objectively given, something which we try to picture as best we can (through science and other endeavors). The other framework I, for want of an entirely adequate term, call 'postmodern'. It is more Enlightenment-critical

and more humble in its view of man. It deems the individual as part of a larger social context making the understanding and relating to reality bound to collectively given views, which the individual cannot escape.⁵

I will take my point of departure in a recent interview-based study I have conducted concerning life-views among Finnish novelwriters. Forty-one writers were interviewed concerning their views on life.⁶ This means that my data is in a sense narrow, representative only of a relatively small group of Finnish people with more intellectual interests than the average Finn. I think we can, nevertheless, learn something from the findings, and from the conceptual reflections I found necessary while interpreting the interviews.

The Concept of Life-View

By 'world-view', or 'life-view', I think of the Swedish 'livsåskådning'.⁷ In a previous article, I have given it the following definition: *the verbal expressions of an (adult) individual's profound way of orientating himself in existence. A life-view therefore concerns beliefs, attitudes, values and ways of action related to this profound orientation.*⁸

If we compare this definition with the one presented by Anders Jeffner,⁹ we can see similarities, but also some differences in emphasis. I stress functional and action-orientated elements more than Jeffner has done. We could say that the latter is strongly colored by a "modern" outlook. I think there is a risk that we will obtain biased results if our concepts are overly colored by this "modern" way of thinking. If this paradigm of "modernity" influences our understanding of world-views by ordinary people, these world-views are easily understood in theoretical and rational categories. The world-view is then readily seen as what I like to call "a map of existence". The underlying idea is then assumed to be that existence is something given. And that it is the task of the individual to mirror this given existence as well as he can through his life-view.

What then tends to be overlooked is the fact that a life-view also serves to constitute existence and reality. If this constituting function is overlooked, there is a risk that the whole view is not clearly seen and therefore not fully understood. By this I suppose I challenge much of today's empirical research on worldviews. A closer study would, I think, reveal that much of it is biased by a "modernity outlook" taken for granted.

How can we deal with this problem in empirical research concerning morality and life-views?

Understanding Morality

When using the term 'morality' I think of a wide range of phenomena.¹⁰ Clearly, morality has to do with people's actions and sets of values. But there is no consensus in the way ordinary people (or even philosophers) understand what 'morality' means, how morality influences our actions and what significance morality has for our different values. In my interviews I have seen how different people cope with moral questions in many different ways. Some have difficulties putting their moral views into words, others are quite at ease in that regard. Some have distinct value profiles, others are uncertain, and so forth.

All this has, of course, important bearings on the way we understand people's answers to questions concerning their moral views and their different values.

I will discuss two important distinctions concerning morality and values: *metaethics* on the one hand and *different levels and dimensions of values* on the other.

Metaethical Understanding

So-called "metaethical" questions are concerned with what people mean when they think of 'morality' and a 'moral dimension in life'.¹¹

I do not intend to go deep into the discussion of metaethical questions among moral philosophers. I only want to point to a distinction between three different ways of understanding what morality is all about, what possible role it could play in the lives of ordinary people.

I think we can safely distinguish between:

- *a relativistic understanding* of morality,
- *an objectivistic view*, which sees morality as 'finding the right action',
- *a responsibility view*, which stresses man's absolute moral responsibility.

Some moral philosophers of this century have developed an understanding morality which makes it into something bound to the individual's own preferences, or into something quite relativistic.¹² This is an understandable consequence of the prevalent picture of scientific activity as a value-neutral enterprise. 'Is' and 'ought' have been clearly separated and 'ought' has lost its objective character.

A *relativistic understanding* of morality can also be seen in the interviews, for example when a person says:

I think that moral values are the ways in which each of us tends to understand them. If we think of presentday cultures such as the people of Papua New Guinea, their values are quite different from those of Europeans. These peoples have hardly any values in common. [...] I don't think that there are, strictly speaking, any common values among people. I am not so sure about the so-called conscience, whether it is something universal, but, it does not seem that it is. Even the conscience seems to be such that people have got it from their environment, and that it is different in different parts of the world.¹³

A relativistic understanding easily results in a view whereby concrete moral questions are seen as matters of personal taste. And this has often been the case in popular morality. A scholar who approaches empirical data with such an understanding (which is quite prevalent because of the idea of science being value-neutral) has difficulty seeing the great sincerity and seriousness with which many persons embrace a concrete moral outlook.

But we can also find some kind of objectivistic understanding of morality in modern moral philosophy.¹⁴ I think it is fruitful to distinguish between two different ways of understanding morality, neither of which accepts the relativistic view.

The first of these we could call a "*finding-the-objectively-right-action*" view. This view seems to presuppose an idea of an ideal world, which serves as the measure of the morally right action. Morality is, according to this, all about finding the right principles, the right values on which to act. Morality is seen as a theory that can tell us what is right and what is wrong. For example, in much of the so-called ethics of nature we can see the notion of some objective values belonging to different realms of nature, quite independent of man. Then a moral duty can be based on taking these objective values into account, for example, the value of an unspoiled forrest, or that of a threatened animal species.¹⁵

This understanding is mirrored in the interviews as can, for example, be seen in the following words of an environmentalist:

The threat to life lies in humankind, in man as he is, the ordinary citizen. Mankind as a species is terrifying and when one thinks of evolution, of life in the biosphere here on earth, it is an incomprehensible misfortune that something like that [that is human beings] has arisen. [...] But what is strange is that the extinction of life in this biosphere would not be absolutely necessary, if the life-sustaining powers in man could come to the fore.¹⁶

Another way of expressing an objectivistic, "the-right-action" view could be found in the following:

My first principle is that it is not so important whether God has created us, whether God has created the world. We will arrive at exactly the same outcome with the thought that we have created God... The same ethical and moral norms, which are accepted by people everywhere, will be the outcome of both views of God.¹⁷

According to such views, moral life is very much a question of finding the right solutions to moral problems. Man's task as a moral being

is to find the right thing to do. His morality is a question of whether he finds the right principles and tries to live according to them. A researcher understanding morality along these lines will, of course, look for moral norms and people's solutions to moral problems in order to describe their morality.

But there is another way of avoiding a relativistic understanding of morality. I will call it a *responsibility view*. According to this understanding we meet different demands in life. We find ourselves in situations where absolute claims are made on us.¹⁸ The point of morality lies in these demands and in our awareness of them, not in the solutions, the answers. We can perhaps see that this leads to another way of approaching morality than the former understanding. Morality is now more a question of character than of concrete deeds. Morality concerns the person's attitudes towards his actions, not the actions themselves.

In the interviews I have found a great many examples of this way of understanding morality. One example, which I think can be rightly understood only by taking this "responsibility view" as constituting the background, is revealed in the following:

I don't see any great value in a freedom, the only aim of which lies in freedom in itself, that one is free to make totally unlimited movements to the right and to the left, forwards and backwards, without caring in the least for other people. That does not suit me at all. Because I carry a heavy burden. I carry...from me there are threads to many persons. I cannot, and I have no need to, enact any venturesome gestures of freedom, through which the threads would become entangled.¹⁹

If we try to understand people's morality in accordance with the responsibility view, we will be interested in other questions than those which arise from the former ways of understanding morality. And we will interpret the views in another way. For example, we should not emphasize fixed rules, or universal principles. Concrete standpoints should be seen only as contextually conditioned expressions of morality, and so on. – This could mean that we reach a full understanding only through personal interviews, that questionnaires are not a

suitable instrument in the study of morality. What should at very least be clear is that if we do not discern the different understandings which different people have of morality, we are very much in danger of misinterpreting the answers people give to our questionnaires and interviews.

Values on Different Levels

Another way of approaching morality is that of looking for which values people consider to be important.

In their research in the late 80's, the Uppsala group under Jeffner also wanted to describe different sets of values. The way in which they differentiated between values according to the different levels to which they belong is, I think, rather fruitful. We can, in line with Jeffner's first report,²⁰ speak of three different levels of community life:

- *the self and the private sphere*
- a societal/national level
- *a universal/global level*

In addition to values related to these different social levels, it is meaningful to study values concerning nature beyond humanity, *the natural environment*.²¹

When we take a closer look at these values, we will find that some non-moral features of a worldview do, indeed, have an impact on these different values. I will return to this theme later on.

Morality and the Understanding of Reality

Morality must be seen as part of a person's life-view (world-view). What is interesting is then how this moral component relates to other elements in a life-view. I will now focus on a more cognitive level concerning people's way of understanding 'reality', and on morality in relation to that. Below (under the heading 'Basic Trust and Differ-

ent Values') I will treat a more profound level dealing with the question of what makes life worth living, and relate this to values in different realms.

Some kind of *understanding of reality* is, of course, central to every world-view. We could at this juncture speak of "cognitive" or propositional elements.

Concerning such "cognitive" questions we can make a distinction between a *spectator* and a *participant perspective (or paradigm)*. These different perspectives are seen as paradigms taken for granted, which are not questioned by the informants but which very much determines the meaning of the interviewees' beliefs.

When using the term *spectator-paradigm* I think of an attitude, embraced by the scientific researcher (at least in the natural sciences), who acts as though he were a value-neutral observer. His interest is in rendering the true picture of reality; this picture is the same as true knowledge.

We also meet this kind of thinking in people's world-views. In accordance with this thinking, "cognitive" (or propositional) questions are treated as ones that can be answered by looking at reality outside the individual. The world-view should be critically questioned to all its "cognitive" (or propositional) elements.

When this paradigm determines the way a person discusses, for example his or her view of God, the question of whether God really exists comes to the fore. For example, in the interviews one person states that he could more easily believe in Santa Claus than in God. It is, according to him, quite possible that there would be a pseudo-fascist organization in Lapland. This idea is in some sense reality-related. But it is impossible to imagine how a godhead could be verified, he adds.²²

I think that in some of the questions on the 1986 Swedish Uppsala-questionnaire we can see examples of how a certain perspective determines the way questions are posed. See for example questions 18-19.²³ Asking for a view of divinity as a question of reality in line with materialism must be seen as being based on certain presuppositions belonging to what I have called "a spectator perspective". The same

goes for asking about life after death in this context. Both questions are put forth as theoretical questions, and will therefore easily be understood as theoretical questions.

Philosophically this "spectator understanding" of religious viewpoints has been questioned.²⁴ But empirical data also points in another direction. For example, in my interviews we meet a person who, confronted with the question of death and a life hereafter, stresses that these matters underline the importance of what kind of life he is living here and now. The thought of life after death brings his moral conduct in this life to the fore. It does not raise theoretical questions.²⁵ This takes us to the other perspective on "cognitive" (or propositional) matters.

I use the term *actor paradigm* to discern a view that is taken for granted, according to which the individual, with all his beliefs and attitudes, is a living part of the reality he is attempting to cope with in his world-view. This means a much more humble way of relating to reality. To some extent reality is given/constituted by the world-view. And the world-view is, in turn, to a great degree given by tradition and by the community and the culture to which the person belongs. The person lives in a world-view, and it is obvious that not every part of it could or should be questioned. Much serves as an unquestioned background.

This is obvious in many religious views, as is demonstrated in the following interview excerpt:

Interviewer: Is faith the same as the thought of salvation, of an explanation of the world, an explanation of the suffering in life, or of the meaning of life, or is it rather a question of the core of ethics?

Interviewee: On a personal level it is a question of oneself, and of one's place in the universe and among all other people. [...] When we come to Jesus Christ as born of a Virgin, these questions cannot be dealt with critically. The thought that a human being has given birth to God is in itself amazing enough, no further pondering is necessary. The practical side of it has never been a problem to me.²⁶

If we want in our research to understand such features in their own right, then questions stressing a theoretical approach can easily lead astray.

Could we say that the different views of reality influence the way morality is understood?

The *spectator paradigm* is close to a modern (Enlightenment-oriented) scientific and rationalistic way of regarding life and the world. Reality is understood as something outside the individual, and the task of the individual is to cope with this reality as a rational subject, often in a theoretically oriented manner.

The neutrality on value-questions in modern science make it quite expectable that persons within this paradigm would be inclined to regard morality in *relativistic* terms. Another possibility lies in the rationalistic drive of modernity, which could result in an understanding of morality along with an objectivistic "*finding-the-right-solution*" view. As a matter of fact, both of these ways of understanding morality are common among philosophers who are heavily influenced by what is called modernity and its belief in the rational capacity of the human subject. The acting subject is separated from the action. The actor can be regarded as morally good or evil, while the action is deemed right or wrong.²⁷

The *participant view* could be seen as a reaction to the dominance of scientific thinking in modern culture. It stresses how a world-view in many ways constitutes the understanding of reality. The individual is seen as part of a wider social tradition, rooted in practice. An understanding of reality is then intertwined with values and moral judgments. A separation of the action from the actor is called into question. A person within this paradigm would therefore be expected to have a "*responsibility view*" of morality.

The results of my interviews do confirm the connections suggested to some degree: Almost everyone with a participant perspective is interpreted as representing a form of "responsibility ethics". But several of those with a spectator perspective seem to understand morality in the very same "responsibility" sense, and not relativistically nor

as a question of finding the right action – which I would have expected.

Perhaps we could make the following conjectures: People with a view critical of modernity in the "cognitive realm" tend to represent a responsibility view (that is a more "postmodern" view) in their understanding of morality. But among people less "postmodern" there is a stronger tendency to stick to a "modern" view in their theoretical outlook than in their moral understanding.

Basic Trust and Different Values

Jeffner states in an article that one of his main interests is in "how people cope with life when the inherited (religious) conceptual apparatus has become obsolete and traditional symbols are dying".²⁸ In an attempt to deal with that question I have approached people's life-views with the aid of the concept of basic trust.

We can make a distinction between different kinds of trust according to whether we have reasons for our trust or not. A trust based on reasons I call reliance, the other form of trust we shall call *basic trust*.²⁹ Basic trust is then something taking for granted.³⁰

In a religious view, trust in God determines much of the person's orientation in life. In my interviews I have found it possible and important to distinguish a kind of basic trust even among non-religious people. Based on my studies we could speak of a basic trust anchored in a) *the self* (egocentrism), b) *a wider human community* (sociocentrism), c) *nature or biological life* (biocentrism), or d) *a godhead or a higher spirit* (theocentrism). For persons seemingly without any kind of basic trust I have added the term e) "*nihilism*" as a fifth category.³¹

I find these categories fruitful in understanding modern worldviews. We can ask in what way these categories relate to a dimension of morality and values. Not surprisingly, we can in the interviews discern hints of connections between different kinds of basic trust and the kinds of values the person stresses.³²

Perhaps I would dare to make the following generalizations on the basis of my interviews. These generalizations only hint at possible connections discernible in the material. And I underline that the picture in my interviews is not quite as clearcut as I will present it here.³³ My aim is primarily to claim that a comparison between profound features of basic trust, and more explicit value standpoints is fruitful in the study of life-views.

A value profile of the different categories could perhaps go as follows:

Egocentrism is primarily connected with values in *the private sphere* and in nature. In the private sphere the self is often stressed more than fellow human beings. Personal freedom and self-realization are underlined. Tolerance is considered an important virtue, but tolerance is understood in the sense of, "letting everybody lead his or her own life", which easily results in indifference towards others. Only in this group do we find an emphasis on freedom *from* work. (All others underline the importance of work.)

In relation to society the tendency to withdraw from community and political life can be seen. When faced with global questions there is resignation and pessimism. Values in nature can be stressed, but it is nature in an anthropocentric sense. And most important in this connection is the values the person him/herself can experience, like the esthetic value of beautiful scenery.

In the *sociocentric* perspective the emphasis is on *values in relations with one's neighbors*. Social relations and the importance of them are stressed both in the private sphere and on the societal level. Other human beings are seen as being at least as important as self. Work is seen as having value in many ways, for self-esteem, for the shaping of a social position, and so on. Personal freedom is not highly stressed. Tolerance is strongly emphasized, but now a tolerance expressed in a desire for the realization of each individual's character. The society level is discussed more in terms of a joint undertaking. We ought to attend the needs of society, but at the same time it is all right to criticize it, as long as we do it from inside, as members of society.

There seems to be a greater receptivity to global questions than among egocentrics. Nature is also here seen from an anthropocentric vantage point.

In the *biocentric* view, the most important values are found in *nature*. And these values are stressed in their own right. Nature does not in the first instance achieve its value because of man. On the contrary, many values in the human sphere are valued in relation to the ecological system as a whole. Human life is put into a wider, natural perspective. And life is seen as a hardship where work is both necessary and unquestioned. On a societal level we meet sharp criticism of materialistic and consumistic market society and culture. The economic powers are seen as totalitarian powers, directing development both on a national and a global level.

The *theocentric* outlook cannot readily be coupled with values on one of the levels mentioned alone. The emphasis is on all three of the human-community levels. A slight tendency not to emphasize the private sphere can, however, be discerned. Perhaps we could say that the outlook is *more universal and global* than in the other categories, with stress being placed on the value of all human beings, and on solidarity strengthening relations. It is among religiously anchored persons the clearest emphasis on mankind as a whole is found – this is related to a view where the importance of the church as a universal institution is stressed.³⁴ In the interviews I have conducted, theocentric persons have not particularly stressed values in nature. To the extent that values in nature are mentioned, they are more anthropocentric than ecocentric in character.

Among "*nihilists*" some features resembling those in the egocentric category can be found. The self is more highly stressed than are other persons, society, or global values. At the root there seems even to be a very low valuation of self, its significance and its possibilities to affect the way things are. In a sense, nature is seen as a value in its own right. Perhaps one of the reasons for the rather pessimistic and misanthropic view among these "*nihilists*" is their acknowledgement of human shortcomings when faced with ecological questions?

Concluding Remarks

I have above pointed to the importance of self-evident presuppositions in our understanding of people's life-views. They are of importance because the researcher himself is affected by his own presuppositions, but also because an accurate understanding of the views of others requires that they are understood against their proper background.

I have pointed to such taken for granted features in a "cognitive" realm (an actor and a spectator view), in the way people understand morality (something subjectivistic and relativistic or more objectivistic and absolute) and on a profound level, concerning people's basic will to live, or basic trust.

I have introduced two basic paradigms that function in a self-evident manner. One is more "modern", Enlightenment-oriented, with a spectator view, having a relativistic or a "finding-the-right-action" view concerning morality while the other is "postmodern", critical of many features in the Enlightenment heritage, representing an actor view, coupled with a responsibility outlook in moral life.

A dimension of basic trust seems to provide us with a clue as to how people, on a deeper level, cope with their lives when they have no religious belief. There seems to be a connection between the way in which basic trust is anchored and the levels on which a person finds important values in his or her life – with the possible exception of persons who are religious in a more traditional sense. Their value profiles seem to be less predictable in this regard.

Lastly, I will point to the fact that the different categories that are taken for granted which I have presented here (metaethical positions, cognitive perspectives, and features of basic trust) intersect more traditional categories in an interesting way. In my study one variable with which I work deals with the following worldview labels: *materialism, searching attitude, private religiosity, and church-oriented religiosity*. And the categories mentioned in my above text cut across these more traditional categories. This indicates that they point to something necessarily interesting.

Notes

¹ The relation between life-views and health-care is a very much discussed topic, see for example Kurtén 1991.

² For the subtle questions concerning life-views, values and work, see Kurtén 1995a.

³ For example in what is called "mentality history" (Sw. "mentalitetshistoria"). See Manninen 1989, 65-72.

⁴ The Swedish theologian and philosopher of religion, Anders Nygren, was convinced of the importance of taking presuppositions into account. He also developed some methodological tools for doing this. See Nygren 1972, 187-207, 351-371. I am influenced by Nygren's approach, but do not follow it in detail. Nygren was mainly interested in the history of ideas, whereas we here focus on current ideas.

⁵ As an example of an approach where the "modernist" outlook seems to be taken for granted, see Berger 1980. Another sociologist who gives room for a more "postmodern" understanding is Robert Bellah in Bellah et al. 1985.

⁶ The results are published in a book in Swedish from 1995 entitled "Tillit, verklighet och värde" [Trust, reality and values].

⁷ See Bråkenhielm 1990, 109-110.

⁸ Kurtén 1992, 107 (the article is included in this book, see above).

⁹ Jeffner's definition goes in my translation as follows: "A life-view consists of theoretical and value assumptions (1) which consist of or are of crucial importance for an overall view of man and the world and (2) which form a central system of values and (3) which express a basic attitude." Jeffner 1988, 7.

¹⁰ I will not make a distinction between 'morality' and 'ethics'. For me these are two expressions of the same phenomenon.

¹¹ See, for example, von Wright 1968, 3.

¹² For example Axel Hägerström, Edward Westermarck and Georg Henrik von Wright, to mention some Swedish and Finnish philosophers, could be regarded as arguing for a subjectivistic/relativistic understanding of morality.

¹³ Kurtén 1995b, 162.

¹⁴ For example George E. Moore's understanding of moral knowledge as intuitive.

¹⁵ See, for example, Vilka 1995, 120-143.

¹⁶ Kurtén 1995b, 168.

¹⁷ Kurtén 1995b, 170.

¹⁸ We find, for example, this idea in the concepts of "the demands of the other" or "the face of the other", in the writings of the Danish theologian Knud E. Løgstrup and the French philosopher Emmanuel Lévinas.

¹⁹ Kurtén 1995b, 174.

²⁰ See Jeffner 1988, 21-29.

²¹ Values related to nature are of quite a different kind, moving in another dimension than values of human relations on different community levels. That means, among other things, that values concerning nature can be experienced as being important in relation to any level of community life. For example ecological questions can be deemed important on a political, national or global level, but of minor significance in the private sphere. But values of nature can also be of importance on all societal levels. I will not, however, treat such cross-cuttings of value dimensions here.

²² Kurtén 1995b, 94.

²³ The questions read (in direct quotation):

18. In different ages there are certain people that have reflected upon the real nature of reality. Some have concluded that the only thing that exists is matter in different forms. Other people claim that there is a divine or spiritual reality. Does it happen that you think about these things?

A. Yes – can you say something about your conclusions?

B. No

19. Do you think that there are life after death?

A. Yes, absolutely

B: Yes, maybe

C. No probably not

D. No, absolutely not

E. Don't know what to believe. (*World Views in Sweden*, 4.)

²⁴ The most eager critic of such an interest in ontology in the philosophy of religion is Dewi Z. Phillips. For the question of life after death, see Phillips 1970, 48, 60, 68-69.

²⁵ Kurtén 1995b, 220.

²⁶ Kurtén 1995b, 141.

²⁷ See, for example, Frankena 1973, 70.

²⁸ Jeffner 1992, 137.

²⁹ I am here following Lars Hertzberg to some extent, see Hertzberg 1988, 315-317.

³⁰ Basic trust comes close to an answer to questions concerning "the most important things in life" (see *World Views in Sweden*, 1). It is thus also close to Paul Tillich's concept of "our ultimate concern".

³¹ This is presented in greater detail in my article "Trust, Basic Convictions and Life-Views" published in *Temenos* 1992 (the article is included in this book, see above).

³² There is, of course, a risk of a circular argumentation here: The realm which a person stresses in talking of values is interpreted as an object of basic trust. Then a connection established between, say, biocentrism and an emphasis on ecological values is logical, not empirical. I have tried to avoid this risk. And I am convinced that the two things – forms of basic trust on the one hand, and value pattern on the other – can be seen as in some sense different "dimensions" of a life-view.

³³ The following sketch is based on Kurtén 1995b, 195-233.

³⁴ An emphasis on humanity as a community of beings living together in God's creation, which could be expected from the Lutheran background of the interviewees, is, however, not very prevalent in the interviews.

Literature

Bellah, R. et al.

1985 *Habits of the Hearth. Individualism and Commitment in American Life.* Berkely, CA.

Berger, P.

1980 *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation.* London.

Bråkenhielm, C. R.

1990 Constructive Theology and the Study of Popular Life-Philosophies. *Studia Theologica* 44.

Frankena, W. K.

1973 *Ethics*. Englewood Cliffs.

Hertzberg, L.

1988 On the Attitude of Trust. *Inquiry* 31.

Jeffner, A.

1988 *Livsåskådningar i Sverige. Inledande projektbeskrivning och översiktlig resultatredovisning*. Uppsala.

1992 A New View of the World Emerging among Ordinary People. G van den Brink – L.J. van den Broom – M. Sarot, *Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in Honour of Vincent Brummer*. Kampen.

Kurtén, T.

1991 Livsåskådningar och vård. H.-O. Kvist (red.) *Academia et Ecclesia. Studia in Honorem Fredric Cleve*. Åbo.

1992 Trust, Basic Convictions and Life-Views. *Temenos* 28.

1995a Absolute Values, Work and Consumption – Some Conceptual Remarks. R. Eriksson & M. Jäntti (Eds.), *Economic Value and Ways of Life*. Aldershot et al.

1995b *Tillit, verklighet och värde. Begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare*. Nora.

Manninen, J.

1989 Tiede, maailmankuva, kulttuuri. M. Enwall & S. Knuuttila & J. Manninen, *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa*. Oulu.

Nygren, A.

1972 *Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*. London.

Phillips, D. Z.

1970 *Death and Immortality*. London – Basingstoke.

Vilka, L.

1995 *The Varieties of Intrinsic Value in Nature. A Naturistic Approach to Environmental Philosophy*. Helsinki.

World Views in Sweden

(1986) *Guide for the Interviewer*. Uppsala. [Stencil.]

Wright, G. H. von

1968 *The Varieties of Goodness*. New York.

RELIGIONSVETENSKAPLIGA SKRIFTER

1. NILS G. HOLM: *Heliga texter*. Instuderingsuppgifter vid läsning av heliga skrifter. Åbo 1983.
2. OWE WIKSTRÖM: *Mytens psykologiska funktion*. Ett tema i brevväxlingen mellan S. Freud och C.C. Jung åren 1906-1912. Åbo 1983.
3. GUNNAR GRÖNBLOM: *Dimensions of religiosity*. The operationalization and measurement of religiosity with special regard to the problem of dimensionality. Åbo 1984.
4. OWE WIKSTRÖM: *Hypnos, symboldrama och religion*. Religionspsykologiska studier kring "spontan religiositet", besatthet-exorcism och "inre helande". Åbo 1984.
5. NILS G. HOLM (Red.): *Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen*. Rapporter från ett seminarium i Åbo 1983. Åbo 1984.
6. NILS MARTOLA: *Judiska texter 1*. Judiska texter i svensk översättning. Åbo 1984.
7. NILS G. HOLM - TUOMO LAHTINEN: *Jordbegravning eller kremering?* En studie av gravskicket i Finland. Åbo 1985.
8. NILS G. HOLM - TUOMO LAHTINEN: *Arkkuhautaus vai tuhkahautaus?* Tutkimus hautaustavoista Suomessa. Åbo 1985.
9. RENÉ GOTHÓNI: *Pātimokkha i strukturanalytisk belysning*. En religionshistorisk studie av de buddhistiska klosterreglerna i Sutta-vibhanga. Åbo 1985.
10. ULLA-LENA LUNDBERG: *Franciskus i Kökar*. Det lilla samhället möter den stora traditionen. Åbo 1985.
11. JOHN KRAFT: *The Goddess in the Labyrinth*. Åbo 1985, andra upplagan 1987, tredje upplagan 1995.
12. PERTTI JÄRVINEN: *Droger och mystik*. En analys av drogforskning som behandlar förhållandet mellan "mystiska" upplevelser och drogupplevelser. Åbo 1985.
13. NILS G. HOLM: *Religionspsykologins grunder*. Åbo 1985, reviderad upplaga 1988, reviderad upplaga 1993.

14. KARL-JOHAN ILLMAN - TAPANI HARVIAINEN: *Judisk historia*. Åbo 1986, korrigerad upplaga 1987, utökad upplaga 1988, omarbetad och utökad upplaga 1992, korrigerad och utökad upplaga 1993, korrigerad upplaga 1995, omarbetad upplaga 1997.
15. NILS G. HOLM: *Scandinavian Psychology of Religion*. Åbo 1987.
16. NILS MARTOLA: *Kommentar till Påskhaggadan*. Åbo 1988.
17. TUOMO LAHTINEN: *Kremering i Finland*. Idéhistoria och utveckling. Åbo 1989.
18. TUOMO LAHTINEN: *Polttohautaus Suomessa*. Aatehistoria ja kehitys. Åbo 1989.
19. KARL-JOHAN ILLMAN (Red.): *Judiska perspektiv*. Åbo 1989.
20. NILS G. HOLM (Ed.): *Encounter with India*. Studies in Neohinduism. Åbo 1990.
21. NILS G. HOLM (Red.): *Islam i forskningens ljus*. Åbo 1991, andra upplagan 1995.
22. N. O. BREIVIK: *Religiøs reinterpretasjon i det sentrale Afrika*. Tradisjonell religiøsitet i nyere stedefgen teologi, undersøkt med eksempler fra Vestre Uganda, Zaire og Syd-Kamerun. Åbo 1991.
23. NILS G. HOLM (Red.): *Politik och religion*. Vägar till befrielse eller till våldsutövning. Åbo 1992.
24. KARL-JOHAN ILLMAN: *Judendomen i ljuset av dess högtider*. Åbo 1992, bearbetad och korrigerad upplaga 1994.
25. NILS G. HOLM: *Religionshistoria*. En introduktion med textläsning. Åbo 1993.
26. NILS G. HOLM (Ed.): *Teaching islam in Finland*. Åbo 1993.
27. NILS G. HOLM & J. A. BELZEN (Eds.): *Sundén's Role Theory - the Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. Åbo 1995.
28. TORE AHLBÄCK: *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland*. Åbo 1995.
29. NILS G. HOLM & KAJ BJÖRKQVIST (Ed.): *World Views in Modern Society*. Åbo 1996.

30. PERTTI V. J. YLI-LUOMA: *Predictors of Christian World Views. An Attachment Theoretical Approach.* Åbo 1996.
31. KARL-JOHAN ILLMAN: *I Jobs Tecken.* Europa och judarna. Åbo 1996.
32. TUOMAS MARTIKAINEN. *Moniarvoinen Turku.* Käsikirja uskonnollisista, maailmankatsomuksellisista ja etnisistä yhteisöistä. Åbo 1996.
33. ILKKA PYYSIÄINEN: *Belief and Beyond.* Religious Categorization of Reality. Åbo 1996.
34. NILS G. HOLM (Ed.): *The Familiar and the Unfamiliar in the World Religions.* Challenges for Religious Education Today. Åbo 1997.
35. JARKKO WILLMAN: *Ideal och verklighet. Hilma Granqvists studier av "Kvinnorna i Gamla testamentet" åren 1921-1925.* Åbo 1997.
36. DESMOND AYIM-ABOAGYE: *The Psychology of Akan Religious Healing.* Åbo 1997.
37. DESMOND AYIM-ABOAGYE: *Using Christian Resources in the welfare of prisoners: The Case of Swedish Prisons.* Åbo 1997.
38. TAGE KURTÉN: *Bakom livshållningen.* Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar. Åbo 1997.
39. MARGITA OLLIL: *Albert Schweitzer och hans kontakter med Norden.* Åbo 1997.
40. NILS G. HOLM: *Människans symboliska verklighetsbygge. En psykofenomenologisk studie.* Åbo 1997.

**Religionsvetenskapliga skrifter utges av Åbo Akademi,
Religionsvetenskap, Biskopsgatan 10 B, FIN-20500 Åbo.
Red. Nils G. Holm. Tel. +358-2-2154838, fax +358-2-2154902.**

ISBN 978-952-12-4179-6 (online)

**ISSN 0780-1270
ISBN 952-12-0131-2**

**Åbo Akademis tryckeri
Åbo 1997**