

WITTGENSTEINS BEGREB OM RELIGION

Lars Albinus

Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll, – so brauche ich Gewissheit – nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese *Gewissheit* ist der Glaube. Und der Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut, muss erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist. (Wittgenstein, *VB*, 496)

1. Indledning¹

For Ludwig Wittgenstein er religion et lidenskabeligt anliggende, et anliggende for sjælen, ikke for en spekulerende forstand eller en videnskabelig betragtning. Uanset hvad videnskaben måtte sige om religion, rammer den ikke det centrale, for religion er ligesom videnskab udtryk for en bestemt måde at forholde sig til verden på; den ene måde kan ikke lægges ind under den anden, synes Wittgenstein at sige.

Wittgenstein har ikke blot formået at præge forskellige retninger inden for moderne filosofi såsom logisk positivisme, analytisk filosofi og pragmatisme, han har også i særdeleshed inspireret den angelsaksiske religionsfilosofi. Måske er det ikke engang for meget at sige, at det filosofiske landskab har ændret sig over en bred kam takket være Wittgenstein.

På den baggrund er det interessant at overveje, hvad Wittgenstein kunne have at sige religionsvidenskaben. Den eneste form for religionsvidenskab, Wittgenstein selv, og endda kun kortvarigt, beskæftigede sig med, var Frazers, ifølge hvilken magi og religion fremstilles som to forskellige stadier i den uoplyste menneskeheds forsøg på at forklare verden. Wittgenstein indvendte, at den misforståelse, Frazer tog de magiske og religiøse forestillinger til indtægt for, selv beroede på en misforståelse. At tilskrive religiøs tro en forklaringsambition siger, ifølge Wittgenstein, mere om Frazers egen forklaringsambition end om de fænomener, der er genstand for den. Problemet ligger bl.a. i selve den videnskabelige forklaringsambition. Wittgenstein interesser sig ikke for religionsvidenskab som sådan, men for forholdet mellem filosofi og videnskab. I filosofien gælder det for Wittgenstein, at “[a]lle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten” (*PU* §109). Det er ikke filosofiens opgave at forklare eller forandre noget, men at efterlade alt som det er (*PU* §124). Den form for beskrivelse, Wittgenstein har i tan-

¹ Med denne artikel er det min hensigt at sammenfatte og formidle en del af udbyttet af den undervisning, forskning og diskussion, som knytter sig til 2 undervisningshold (bachelor-projekter) for 4. semesterstuderende på religionsvidenskab ved Aarhus Universitet 2002 og 2003. Jeg skylder de to holds dygtige og engagerede deltagere en stor tak for den inspiration, deres indsats har betydet for udarbejdelsen af nærværende artikel.

kerne, kan kaldes for en pragmatisk beskrivelse. Det drejer sig om at vise, hvorledes en sprogbrug fungerer i en given praksis. Beskrivelsen kan få kritiske konsekvenser, såfremt den påpeger et misbrug eller en sammenblanding af forskellige former for sprogbrug, men den foretages ikke med henblik på at intervenere i den sammenhæng, der som noget givet gøres til genstand for betragtning. Det, Wittgenstein vil rydde af vejen, er de misforståelser, eller den sproglige fortryllelse, der har fået os til at stille forkerte spørgsmål, som f.eks. når vi betragter en relation eller en egenskab som en ting i sig selv eller forveksler en symbolsk orden med en teori. En sprogbrug, der teoretisk, objektiverende vil forklare omstændigheder i verden (i dette tilfælde religiøse fænomener), må sande, at den i sidste ende “von der Erklärung auf die blosser Beschreibung kommen [muss]” (UG §189), og at dens grundlæggende domme ikke er selvindlysende, men først og fremmest funderet i en given praksis (§204). Frazer begår den fejl, at han ved at forudsætte den universelle gyldighed af sin egen synsvinkel projicerer den over på en *anden* praksis, der, som Wittgenstein og mange andre ser det, er den ganske fremmed. At forklare magiske eller religiøse anskuelse som fejltagelser forudsætter en mulig rettelse af fejlen, hvilket ifølge Wittgenstein ikke ville give nogen mening i sammenhængen (1979, 1). Wittgenstein appellerer med andre ord til, at vi, når vi bedriver filosofi, beskriver det sprogspil, vi har for øje, i relation til den livsform, der giver det mening. Dette stiller imidlertid en række spørgsmål – i forhold til Wittgenstein selv og i forhold til en religionsvidenskabelig praksis – som i denne artikel skal stilles til diskussion.

Efter at drøftet Wittgensteins syn på videnskabens sandhedsbetingelser, ud fra såvel det tidlige som det sene forfatterskab, med særligt henblik på Frazer, vil jeg rette opmærksomheden mod hans gudsbegreb, først ud fra *Tractatus* siden ud fra tanken om sprogspil og livsform. Dermed er det tanken at tilvejebringe et baggrundsperspektiv for kritikken af Frazer, hvilket samtidig vil fremstille Wittgensteins eget begreb om religion. Artiklens overordnede tese er, at Wittgenstein gennemgående viser ‘det religiøse’ en respekt, som i visse henseender bygger bro mellem det tidlige og det sene forfatterskab.

2. Videnskabens sandhedsbetingelser

Det første spørgsmål, man må stille sig selv, er, hvorfor Wittgenstein i det hele taget bruger tid på at kritisere Frazer. Selvfølgelig beskriver Frazer ikke den magiske praksis ud fra en forestilling om at bedrive filosofi. Han arbejder ud fra en teori om, at en systematisk fejlslappelse af virkelighedens beskaffenhed kan forklare, hvorfor man i visse kulturer opfører regndanse, slår ‘kongen’ ihjel, hvis høsten slår fejl, eller stikker nåle i dukker, der ligner ens fjende.² Hans teori er muligvis forkert, men den er dog et forsøg på at gøre en bestemt praksis *forståelig* ud fra noget, som Frazer med sin egen kulturelle baggrund deler med den, nemlig interessen i at beherske naturen (mennesker inklusive)

² Mere præcist hævder Frazer, at magi er kendetegnet ved forestillingen om, at verden lader sig manipulere gennem en homøopatisk lov (ifølge hvilken kausalitet beror på lighed) og en kontagios lov (ifølge hvilken kausalitet beror på kontakt uanset afstand i tid og rum), Frazer 1912, jf. Clack 1999a, 59.

gennem en viden om den. Når blandt andre Wittgenstein kan påvise det uholdbare i teorien (f.eks. gennem henvisningen til, at man side om side med en magisk praksis finder en håndværkspraksis, der tydeligvis tager hensyn til basale naturlove; 1979, 4), betyder det så ikke blot, at netop denne teori må forbedres eller forkastes? Næppe. Hvis det var det eneste, Wittgenstein ville sige, kunne han have sparet sin genialitet til andre formål. Men hvis Wittgenstein i virkeligheden slet ikke fremsætter en teoretisk indvending, hvad gør han så?

Som Brian Clack har påpeget, kritiserer han ikke blot Frazer for at vælge en forkert teori, men afviser i en mere grundlæggende forstand videnskabens forsøg på at trivialisere sin genstand. At forstå magi som en falsk proto-videnskab er udtryk for en reduktionistisk intellektualisme, der i sin evolutionistiske selvbevidsthed, taber 'dybden' af syne (jf. Clack 1999b, 16; 144 ff; jf. Wittgenstein 1979, 7). Frazer konstruerer altså magi som en praksis, der – blot på et lavere udviklingstrin – modsvarer hans egen tids videnskabelige erkendelse. Det er netop denne intellektualisme, der generer Wittgenstein, denne selvrefererende antagelse af, at menneskelige forestillinger og handlinger dybest set udtrykker et ønske om at *forklare* en objektiv verden. Det er *videnskaben*, der ønsker at forklare *magien*. Spørgsmålet er, om den forklarer noget som helst.

Tiden omkring og efter århundredeskiftet var i det hele taget præget af en generel scientistisk tendens, og når Wittgenstein netop retter sin opmærksomhed mod Frazer, skyldes det formentlig ikke alene vigtigheden af at imødegå denne tendens i spørgsmålet om religiøse forestillinger, men i lige så høj grad vigtigheden af at påpege det magiske (eller fortryllede) ved selve den teoretiske forklaringsambition. Måske kan man sige det på den måde, at et videnskabeligt sprogpil, der i sig selv er intellektualistisk, forsøger at usurpere andre sprogpil, erstatte deres regler med sine egne. Hvad er i den forbindelse mere nærliggende end at kaste sig over en magisk og religiøs verdensindstilling, som den videnskabelige, alt andet lige, må holde ude fra sig selv? Ved at gøre disse sprogpil til tidligere stadier af samme type har videnskaben defineret et irreversibelt og uangribeligt fundament for sig selv. Min pointe er, at hvis Wittgenstein dybest set vil – og er i stand til at – ramme denne videnskabelige selvforståelse, så rammer han ikke blot Frazer, men også en nutidig tendens inden for den religionsvidenskabelige forskning.

Wittgenstein gør op med en forestilling om, at de sprogpil, vi deltager i, i alle henseender og til enhver tid skulle kræve begrundelse. For en lang række sprogpils vedkommende er spørgsmål om sandhed og begrundelse simpelthen irrelevante.³ Selv et videnskabeligt sprogpil, der ikke ville være et sådant spil uden den form for begrundelse, der består i en objektiv henvisningskraft, hviler på en enighed i sprogbrug, der ikke selv kan gøres til genstand for begrundelse, for så vidt det er denne sprogbrug selv, der leverer midlerne *til* begrundelse. En given sprogbrug kan derfor ikke anskues i relation

³ Dette gælder således også for, hvad der i Wittgensteins øjne er sammenligneligt med magiske handlinger, f.eks. at hamre sin stok i jorden i raseri eller bortvende billedet af et familiemedlem, hvis strenge åsyn man vil unddrage sig. Det ville være en misforståelse at tro, at sådanne 'handling' skulle være begrundet i opfattelsen af en manipulerbar virkelighed.

til, hvorvidt den korresponderer med virkeligheden eller ej. Som Peter Winch med en meget vellykket sætning har formuleret det: “Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself *in* the sense that language has” (1977, 82). I Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen (PU)* drages en lignende konsekvens i dialogform: “‘So sagst du also, dass die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?’” Og svaret lyder: “Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein” (§ 241). Kriterierne for vore domme beror ikke på en sprogligt uafhængig adgang til virkeligheden, men på en overensstemmelse i sprogbrug. Dermed er en empiristisk teori om sandhed som korrespondens med virkeligheden forkastet (se hertil Husted 1989, 85).

I *Tractatus logico-philosophicus (TLP)* hævdede Wittgenstein ganske vist, at sproget afbilder virkeligheden “indem es eine Möglichkeit des Bestehens und Nichtbestehens von Sachverhalten darstellt” (2.201), men spørgsmålet er, om han dermed siger andet, end at sproget angiver de logiske mulighedsbetingelser for beskrivelsen af en kendsgerning.⁴ Som sådan udgør sproget den transcendentale forudsætning for enhver reference.⁵

Under alle omstændigheder gør Wittgenstein i sin senere filosofi selv op med de kriterier for overensstemmelse, som lå til grund for *Tractatus*. Han opgiver simpelthen tanken om, at der gives en generel logisk form for sproglige ytringer. Selvpøget fører til en pragmatisk vending, som kommer til udtryk i de posthumt udgivne *Philosophische Untersuchungen (PU)*. Her fremsætter han den berømte pointe, at et ords betydning afhænger af dets brug (*PU* § 43; sml. *VB* 571). Der er imidlertid ikke tale om en tilfældig brug, hvad netop sprogspilsbegrebet er beregnet på at vise. De regler, der konstituerer et givet sprogspil, udgør en bestemt praksis, en livsform, som det ikke giver mening at spørge bagom. Således er overensstemmelsen i sproget, som nævnt ovenfor i § 241, “keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform”. Hvad Wittgensteins begreb om ‘livsform’ egentlig står for, er en omstridt sag (se afsnit 6), men hvis vi siger så meget som, at der mellem livsform og sprogspil består en sammenhæng i kraft af hvilken, vi – her og nu – udøver en given sproglig praksis (som f.eks. at fælde domme, § 241-2), så forstår vi samtidig, hvor umuligt det ville være at stille denne sammenhæng til anskuelse *in toto*. De begrundelser, som vore udsagn eller overbevisninger støtter sig til (som i en diskussion eller en videnskabelig demonstration), kan i sidste ende ikke begrunde sig selv, men må bero på noget, der er forudsat. For, som han siger, “[w]enn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch” (*UG* § 205). Atter må det understreges, at en given grund eller begrundelse ikke dermed anses for at være vilkårlig. Som forudsætning er den alt andet end subjektiv. Blot er den

⁴ Selvom Wittgenstein tilsyneladende forudsætter en korrespondens mellem sprog og virkelighed i *Tractatus*, vil det ikke give mening at sige, at en sprogligt uafhængig virkelighed fungerer som korrektiv til sproget. “Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie überhaupt – richtig oder falsch – abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit” (*TLP* 2.18). At henvise til sprog billedets logiske form er *samtidig* at henvise til virkelighedens form.

⁵ Sådan læser Apel (1992, 35) og Habermas (1999, 80f) Wittgenstein, hvis tidlige filosofi dermed markerer den sproglige vending.

ej heller objektiv i en klassisk positivistisk forstand. Wittgensteins pointe er, at det er en regelstyret praksis som f.eks. det videnskabelige sprogspil, der i det hele taget muliggør en relation mellem et erkendende subjekt og objektet for dets erkendelse.⁶ Hvis man modsat vil hævde, at sproget grundlæggende konstitueres af ord, hvis betydning fastlægges ostensivt, så står det endnu tilbage at forklare, *hvorledes* denne navngivning etablerer et sprog. Dertil kræves tilsyneladende *allerede* et sprog, nemlig muligheden for at fremsætte en proposition.

I *Tractatus* tænkte Wittgenstein sig forekomsten af elementarsætninger, der skulle angive sandhedsbetingelserne for en proposition (4.4). Hvis sproget er et billede af verden, tvinger logikken os til at antage, at elementarsætningerne må bestå af en kombination af navne, der står for genstande i verden (se f.eks. 3.22 sammenholdt med 4.3), men problemet er, at det ikke er muligt at give et eksempel på en elementarsætning (der jo blot er logisk forudsat). Alle sætninger (som beskriver kendsgerninger og som derfor har sandhedsbetingelser) viser allerede hen til andre sætninger. Sådan er sproget ganske enkelt struktureret.⁷ I nogle senere bemærkninger formulerer han sig på den måde, at “[d]ie Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben den Satz zu wiederholen” (VB 463). Der findes med andre ord ingen udgang fra sproget, ingen virkelighed *an sich*, som forlener ordene med deres betydning. Men det betyder netop ikke, at *alt*, om man så må sige, er sagt *med* sproget. Når Wittgenstein efter et kortere bekendtskab med Wienerkredsen tog afstand fra den logiske positivisme, der med en vis ret tog *Tractatus* til indtægt for deres begreb om et videnskabeligt sprog, kunne det bl.a. skyldes Wittgensteins opfattelse af, at det vigtigste endnu står tilbage efter sprogets beskrivelse af kendsgerninger. Den logiske positivismes program, der vel bestod i at reducere alt til videnskabelige problemstillinger, blev aldrig Wittgensteins program. Selve talen om *overensstemmelse* (mellem sprog og virkelighed) giver for Wittgenstein kun mening i et *sprog*, der (som refererende) må *forudsætte* logisk isomorfi med virkeligheden. Det betyder alene, at der er sat logiske grænser for, hvad vi kan sige noget om, ikke at vi dermed har mulighed for *at sige alt*. Måske var det bl.a. uoverensstemmelsen med Wienerkredsen, der lagde kimen til Wittgensteins senere utilfredshed med formalismen i *Tractatus*, for selvom han anså det vigtigste i *Tractatus* for det, dens sætninger *pegede på* uden at kunne *tale* om det, så levede selv disse sætninger ikke selv op til de krav, de forudsatte som gældende for sproget. *Tractatus* fremstiller sproget som et instrument til beskrivelse af kendsgerninger, men i *Tractatus* selv finder vi ikke en eneste kendsgerning. Sætningerne er refleksive i den forstand, at de udgør en slags stige, man bør smide væk, når man er nået op til det udsigtspunkt, hvorfra man ser sproget, som det er. Med denne indsigt ‘opløser’ stigen sig selv som sprog uden egentlig mening. Dette siger noget centralt om Wittgensteins syn på filosofi. Filosofi var for ham en måde at se tin-

⁶ Man kan notere sig, at den tidlige Foucault arbejdede ud fra en lignende præmis i *Les Mots et les Choses* (1966).

⁷ “Dass die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit anderer Sätze folgt, ersehen wir aus der Struktur der Sätze”, *TLP* 5.13.

gene på, som fik visse spørgsmål og problemer til at forsvinde. I den forstand ville Wittgenstein af med filosofi i traditionel forstand, dvs. som spekulation eller metafysik. På samme måde ville han rydde grunden for den traditionelle drøftelse af religion og etik. Han delte i særdeleshed Nietzsches og Spenglers opfattelse af, at den vestlige kultur var syg og degenereret indtil roden – og følte ubehag ved den måde, hvorpå etiske og religiøse spørgsmål blev sammenblandet med logikken. På den anden side var han lige så utilfreds med positivisternes manglende respekt for alt, der ikke kunne anskues som kendsgerninger. Når der for Wittgenstein lå en *etisk forpligtelse* i at fastslå, at værdier ikke er kendsgerninger, var det bl.a. for at bevare denne respekt. Det etiske er ikke indeholdt i verden og kan derfor ikke være genstand for (videnskabelig) beskrivelse. Tværtimod ligger det etiske i *den måde, vi forholder os til verden på*.

Med denne tanke åbnes døren samtidig, som vi skal se, til et gudsbegreb. Wittgenstein forholder sig stort set tavs herom i *Tractatus*, men udfolder til gengæld sin 'teologiske' pointe i dagbøger, hvor han vel følte, at han kunne tillade sig et sådant tankeeksperiment. Dog må man formode, at den uforpligtende form næppe har gjort de intellektuelle veer mindre. I *Tractatus* nøjes han med at angive værkets egen med sproget sammenfaldende grænse: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt sich*, es ist das *Mystische*" (*TLP* 6.522). Således siger han her, hvad der *med* sproget kan siges *om* sproget, ja, han siger, hvad der i det hele taget *kan* siges. Resten forbliver tavshed eller rettere: resten *viser sig*, og det, som viser sig, er det mystiske. Måske kan man endda forstå sætningerne i *Tractatus* som noget, der *viser* den rette læser, *hvad* sproget er, nemlig for så vidt som denne læser forstår, hvorfor forfatteren til slut må erklære alle disse sætninger for meningsløse. Kun den, der har forstået dette, vil være i stand til at smide stigen under sig bort.

Lad os også her gøre en kort status. Vi begyndte med Wittgensteins kritik af Frazers religionsteori og kunne konstatere, at Wittgenstein, den sene Wittgenstein vel at mærke, hermed ville understrege uforeneligheden mellem et videnskabeligt sprogspil og et religiøst sprogspil. Jeg greb tilbage til *Tractatus* for at vise, at ambitionen om at komme traditionelle filosofiske problemer vedrørende sandhed og reference til livs (ved at beskrive sproget som et billede af verden) ikke førte til en universalisering af det videnskabelige sprog, snarere tværtimod. I første omgang var det Wittgensteins hensigt at yde etik og religion den maksimale *respekt* gennem tavshed. Med dette mente han samtidig at have løst alle filosofiske problemer. Imidlertid skulle de vise sig at vende frygteligt tilbage.

Da han på ny påtog sig det filosofiske arbejde som underviser og senere som filosofiprofessor i Cambridge, havde han forladt formalismen til fordel for en beskrivende pragmatisme. Herigennem lindede han på døren til det verbale rum for etik og religion, som *Tractatus* havde smækket i. Det var sammenligningen mellem sprog og spil og den tanke, at vi spiller forskellige sprogspil, der åbnede for dette perspektivskifte og for en kritik af den videnskabelige tendens til at oversætte fremmede sprogspil til sin egen videnskabelige diskurs. Dette skal næppe forstås som en kritik af videnskab som sådan, men som en indvending over for den blindhed, videnskaben undertiden udviser i forhold

til sin egen begrænsning. Hvad Wittgenstein har forsøgt at vise, er, at videnskab ikke kan være selvbegrundende. Den hviler på et fundament, en livsform, hvormed den på en bestemt måde stiller visse ting til anskuelse.⁸ Ud fra dens egen forudsætning kan den erklære visse udsagn for sande og falske, ligesom den kan beskrive objektive sammenhænge af forskellig art. Hvad den *ikke* kan, er at indhente sin egen forudsætning, nemlig det spil og den livsform, der består i et objektiverende forhold til virkeligheden. Af samme grund har den måske vanskeligt ved at forstå sprogspil, der ikke orienterer sig objektivt, herunder en religiøs diskurs.

3. Tanken om sprogspil

For det første skal det præciseres, at det er visse af Wittgensteins efterfølgere, og ikke Wittgenstein selv, der har talt om religiøse sprogspil. Wittgenstein forstod selv sprogspil som noget meget konkret og minimalt: Han giver selv eksempler såsom det at udstede en ordre, at bede en bøn, at fortælle en vittighed, at fremsætte en advarsel og lignende. Men i begyndelsen af *Untersuchungen* (§ 7) kan man også tale om, at barnet lærer at tale, når det lærer sprogsplet, altså når det erhverver sig en sprogkompetence som sådan. Her har begrebet klart nok en anden karakter, end når det anvendes om det at udstede og efterkomme en befaling. I begge tilfælde er pointen dog, at sproget hviler på interne regler, som betinger dets meningsfuldhed. For de partikulære sprogspils vedkommende, kan man sige, at ord og sætninger skaffer sig betydning i kraft af deres konkrete, situationsbestemte anvendelse og ikke igennem en overordnet formal korrelation med virkeligheden. I og for sig ville der altså ikke være noget til hinder for, at man for argumentets skyld og i mangel af bedre talte om et videnskabeligt sprogspil versus et religiøst sprogspil, velvidende at en vis mængde af underopdelte sprogspil tages i brug begge steder. Dog foretrækker jeg her om så overordnede felter som videnskab og religion at anvende betegnelsen 'diskurs', forstået (med tanke på Foucault) som en formation af udsagnsbetingelser, der indsætter henholdsvis det videnskabelige og det religiøse udsagn i deres nødvendige forståelseskontekster.⁹ Her kunne Wittgenstein også finde på at tale om dybdegrammatik og angiver f.eks. teologien som et eksempel på, hvad der skal til for at forstå et religiøst udsagns rette grammatik.¹⁰ Måske kunne man sige, at forståelsen af et udsagns dybdegrammatik er ensbetydende med en (i det mindste relativ) beherskelse af den diskurs, det tilhører, hvilket igen viser hen til reglerne for et spil.

⁸ Man fristes til at sammenligne med Heideggers ord om videnskaberne som "Seinsweisen des Daseins"; 1993, 13. Bestemmelsen af videnskaben som givet ved en væren, den ikke selv kan objektivere, udtrykker en radikaliseret Husserls begreb om videnskabens fundament i livsverdenen og ejer som sådan en vis lighed med Wittgensteins begreb om livsform.

⁹ I sin første forelæsning over religiøs tro anvender Wittgenstein selv begrebet 'religiøs diskurs' som modsætning til videnskaben. "In a religious discourse we use such expressions as 'I believe that so and so will happen', and use them differently to the way in which we use them in science", 1970, 57.

¹⁰ "Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik)", *PU* § 373. Dog tager Wittgenstein samtidig afstand fra en dogmatisk eller 'teoretiserende' teologi, som ikke er en funderet i en konkret praksis, *VB* 571.

Hvis man for eksperimentets skyld lader den principielle pointe i sprogspilsbegrebet pege tilbage på *Tractatus*, så kunne man måske sige, at Wittgenstein her fremstiller en logik, der, idet den forudsætter en isomorfi mellem sprog, matematik og virkelighed, stiller sig til rådighed som grundlagsbetingelse for en videnskabelig diskurs. For så vidt som denne logiske form danner forudsætning for enhver meningsfuld udsigelse, bliver den imidlertid selv til noget udsigeligt. På logikkens egne betingelser kan vi kun hen-vise til den som noget mystisk. Ambitionen i *Tractatus*, som jeg tolker den, går således på at rense sproget for alt andet end det, man kan *sige* ud fra betingelser, der tydeligt og fuldstændigt er redegjort for, og disse betingelser er netop logikkens. Wienerkredsens ‘misforståelse’ bestod i at betragte dette ‘alt andet’ som overflødigt. For Wittgenstein var – eller *blev* – det just *det vigtige*, så vigtigt, at det for enhver pris måtte befries, såvel fra metafysikkens overgreb som fra scientismens manglende gehør.

Uden at presse *Tractatus* mener jeg, at Wittgenstein i dagbøgerne kredser om tanker, der ‘løber panden mod sprogets mur’ i et forsøg på trods alt at sige det, der ikke kan siges. På den ene side erkender han det forgæves i forsøget, på den anden side må han (som Kant) indrømme mennesket en tilbøjelighed, som ikke lader sig udrydde (aller-mindst hos ham selv).¹¹ Denne for så vidt fastlåste position forbliver Wittgenstein dog kun i så længe, han fastholder formalismen. Da han vender sig mod dagligsproget og dermed indstiller sig på den støj, han i *Tractatus* vendte det døve øren til, bliver det muligt for ham at tale om det, hvis vigtighed hidtil havde påtvunget ham (delvis) tavshed. Det bliver oven i købet muligt for ham at formulere et fundament for, hvad det er, som viser sig, for så vidt det viser sig i og *som* en praksis, en livsform. Han forlader med andre ord det selvpålagte sprogspil, som metasproget i *Tractatus* kan ses som, for med et nyt ‘metasprog’, den pragmatiske beskrivelse, at opklare misforståelser opstået ved, at nogle ords og sætningers brug forveksles med andre. Indvendingen over for Frazer gik således på, at en magisk eller religiøs praksis fejlagtigt blev opfattet som udsagn på linje med sætningers anvendelse i en videnskabelig diskurs. Da det er et af artiklens hovedformål at anskue denne kritik i lyset af Wittgensteins eget religionsbegreb, må vi atter tage udgangspunkt i den tidlige filosofi og ad den vej bevæge os frem til beskrivelsen af religiøs tro i senfilosofien.

4. Gudsbegrebet i den tidlige filosofi.

Som sagt er Wittgenstein tilbageholdende i *Tractatus* med at udtale sig om Gud. Intet kan siges om Gud, i den forstand at Gud ikke åbenbarer sig *i* verden. Det er i en vis forstand det samme som at sige, at Gud ikke betegner en kendsgerning. Det, Wittgen-

¹¹ Således lyder det i forelæsningen om etik: “My whole tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless”, 1965, 11f. Wittgenstein påpeger selv forbindelsen til Kierkegaards tale om paradokset (Creegan 1989, 78f; Møller 1969, 142f). Kierkegaard skriver: “Dette er da Tænkningsens højeste Paradox, at ville opdage Noget, den ikke selv kan tænke” (SV, VI, 38). Det “Ubekendte”, som er den grænse, forstanden støder mod, kalder Kierkegaard for Gud (s. 40f), og som Glebe Møller har pointeret (*op.cit.*), aner man her en parallel til Wittgensteins eget begreb om det udsigelige.

stein vil sige med det, er, at “[w]ie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt” (6.432). Taler om Gud refererer altså ikke til verden, som den *er*. Verdens beskaffenhed kan gøres til genstand for beskrivelse i form af kendsgerninger. Herom taler *Tractatus*. Stillet over for den kendsgerning, at verden overhovedet *er til*, må *Tractatus* imidlertid tie. “Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist” (6.44). I næste sætning siger Wittgenstein, at anskuelser af verden under evighedens synsvinkel er en anskuelse af verden som en begrænset helhed, og at det mystiske netop består i denne fornemmelse (*Gefühl*) af verdens sammenhængende begrænsethed. Umiddelbart får vi ikke mere at vide, og måske er der i Wittgensteins øjne ikke mere at sige (hvis han da ikke allerede har sagt for meget?). Alligevel vil vi vove det ene øje og lade os lokke ind i den labyrint af sætninger, *Tractatus* og dagbøgerne tilbyder os, for i denne sammenstilling at finde andre og formentlig utilsigtede trin på en stige, som måtte føre os til et egentligt gudsbegreb.¹²

Hvis vi kan uddrage noget af ovenstående må det være, at vi i en eller anden forstand, når vi forholder os til verden som en helhed, forholder os til Gud, eller sagt på en anden måde: at vi ophæver grænserne for tid og rum. Allerede med den første sætning i *Tractatus*, “Die Welt ist alles, was der Fall ist” (1), foretager Wittgenstein selv en sådan bevægelse, for så vidt som verden bestemmes som alt andet end det tilfælde, at den selv er tilfældet.¹³ Deri ligger just den mystiske ‘tilfældighed’, som får os til at undre os over, at verden er til. Med en og samme bevægelse, der fortsættes i de efterfølgende sætninger, formulerer Wittgenstein et begreb om verden som den totalitet af kendsgerninger, der *som* totalitet ikke selv er en kendsgerning. At forholde sig til denne totalitet er altså ikke det samme som at forholde sig til en kendsgerning. Det eneste, vi finder i verden, er kendsgerninger. Værdi, mening, følelse finder vi ikke *i* verden, men i måden vi forholder os til verden på. At forholde sig, ikke til kendsgerningerne, men til totaliteten af kendsgerninger, er at forholde sig til verden som en begrænset helhed, hvilket igen er at overskride de grænser for tid og rum, som konstituerer beskrivelsen af det, der er tilfældet. Mening er noget, vi tilskriver verden, fordi vi forholder os til den som andet end denne eller hin kendsgerning. Som Wittgenstein selv formulerer det: “Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen” (*TLP* 6.41). Dette gentages i et dagbogsnotat (*T* 11.6.16), hvor fra vi henter det næste trin: “Den Sinn des Lebens, d.i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen” (*ibid.*). ‘Gud’ bliver dermed et udtryk for vores forhold til verden. At bede til Gud er at tiltænke livet en mening (“Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens” *ibid.*; sml. *T* 8.7.16).¹⁴ At tro på Gud er at indse, at kendsgerninger ikke er alt, at livet har en mening (*ibid.*). Verden, totaliteten af kendsgerninger, er *givet* os. Vi forholder os i kraft af vores vilje til en verden, der fremtræder som noget

¹² Inspirationen til dette forsøg stammer i særdeleshed fra Jens Glebe Møllers anbefalelsesværdige bog *Wittgenstein og Religionen* (1969) og Eddy Zemachs lysende klare artikel *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical* (1966).

¹³ Jf. Russels paradoks, se *VTF II*, 84f.

¹⁴ Omvendt må man forestille sig Wittgensteins uforbeholdne tilslutning til Heideggers ord om, at “Der Gott der Metaphysik ist nicht ein Gott zu dem man beten kann”.

færdigt for os, som noget, vi er afhængige af (*ibid.*). Vores eksistens afhænger af verden; for så vidt er vores eksistens en kendsgerning. Vores vilje skylder vi vores eksistens, og i vores vilje forholder vi os til kendsgerninger, ja, endda til totaliteten af kendsgerninger, men i hvilken forstand er denne vilje da selv en kendsgerning?

Subjektet tilskriver verden mening, for så vidt som det ikke selv tilhører verden, men er en grænse *til* verden (TLP 5.632), ligesom øjet udgør grænsen, det for sig selv usynlige udgangspunkt for synsfeltet (TLP 5.6331; T 12.8.16). Denne grænse til verden, som er givet med subjektet, er samtidig sprogets grænse. “Die Grenzen meiner Sprache *bedeuten die Grenzen meiner Welt*” (TLP 5.6). I sproget som i viljen forholder vi os *til* verden eller til vores afhængighed af verden, hvilket giver os en følelse (*Gefühl*) af, at vi er afhængige af en fremmed vilje (T 8.7.16).¹⁵ Det, vi afhænger af, kan vi kalde for Gud (*ibid.*). “Gott wäre in diesem Sinne einfach das Schicksal oder, was dasselbe ist: die – von unserem Wille unabhängige – Welt” (*ibid.*). Wittgenstein fremsætter derpå det stoiske udsagn, at vi (i kraft af vores vilje) kan gøre os uafhængig af denne skæbne, hvorfor der gives to guddomme: “die Welt und mein unabhängiges Ich” (*ibid.*). Men verden, hvis vi nu knytter forbindelsen til den første sætning i *Tractatus*, “ist alles, was der Fall ist”, hvorfor Gud er det, der er tilfældet: “Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält” (T 1.8.16). Når vi endvidere sammenholder dette med bestemmelsen af propositionens almene form i *Tractatus* som “[e]s verhält sich so und so” (4.5), så bliver resultatet, at den (altså propositionens almene form, der som sådan betegner muligheden for beskrivelsen af en hvilken som helst kendsgerning) kan kaldes for Gud (jf. Zemach, 1966, 364). At verden er til, korrelerer i en vis forstand med muligheden for at beskrive den. Bevidsthed, sprog, vilje udtrykker sig i denne mulighed, eller *har* denne mulighed som transcendent forudsætning. Dette er det mystiske: At bevidsthed, sprog, vilje står til rådighed. Måske er det derfor, Wittgenstein taler om to guddomme, på den ene side Gud som den omstændighed, *at* verden er (sådan og sådan) og på den anden side *det transcendentale jeg*, der forholder sig til denne verden.¹⁶ Wittgensteins kriterium for at tale om ‘guddomme’ synes altså at bestå i den dobbelte henvisning til det, der transcenderer kendsgerninger. Subjektet er på den ene side ‘en guddom’, der i sproget og følelsen (*Gefühl*) forholder sig til verden, i viljen gør sig uafhængig af den, og Gud er på den anden side den helhed, der møder subjektet som *verden*.¹⁷

¹⁵ En vis forbindelse til Schleiermachers romantiske opfattelse af religion som “das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit” synes oplagt. Clack går så vidt som til at kalde den tidlige Wittgensteins position for “Logical Romanticism”, 1999a, 48.

¹⁶ Men vi har et problem, der om muligt må ryddes af vejen. Vi læste ovenfor, at det mystiske ikke består i verdens beskaffenhed, og at Gud ikke er *i* verden. Nuvel, at ‘Gud er verden sådan som alting forholder sig’ skal næppe forstås således, at det med Gud forholder sig sådan og sådan, men således at trykket lægges på ‘alting’. Gud er sådan som *alting* er. *Hvorfor* alting er, er det udsigelige, ikke at *noget* er. Se tilsvarende Glebe Møllers kommentar til Zemach 1969, 38.

¹⁷ Wittgenstein synes i en vis forstand at lægge sig tæt op ad Spinozas panteistiske Gudsbegreb, jf. *Deus sive Natura* (Clack 1999a, 41f). Alligevel må det understreges, at Wittgensteins ‘Gud’ som værende verden i sin totalitet, netop ikke, som i panteismen, kan siges at *gennemtrænge* verden, *ibid.* Af samme grund undrer det mig en smule, at Clack selv beskriver Wittgensteins tidlige filosofi som ‘logisk *romantisme*’.

Men Wittgenstein siger samtidig, at subjektet *er* verden (TLP 5.63; T 12.10.16), og at subjektets død er ensbetydende med verdens ophør (TLP 6.431). Med implicit reference til Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Monk, 1990, 171f), formulerer han sig endda på den måde, at “[w]ie meine Vorstellung die Welt ist, so ist mein Wille der Welt-wille” (T 17.10.16). Tilsyneladende strider dette mod det tidligere fremsatte udsagn om et *forhold* mellem subjektets vilje og verden som noget af denne vilje uafhængigt, men kun tilsyneladende, for jeget kan gøre sig uafhængig af verdens tildragelser (skæbnen) (T 8.7.16), hvilket er ensbetydende med at leve i overensstemmelse *med* verden (uanset hvad der måtte ske), og således lyder fortsættelsen af dagbogsnotatet: “Um glücklich zu leben, muss ich in Übereinstimmung sein mit der Welt”. For så vidt som verden opleves som en fremmed vilje, optræder ‘subjekt’ og ‘verden’ som ‘to guddomme’. At være i overensstemmelse med verden er imidlertid, som Wittgenstein videre formulerer det, at være “in Übereinstimmung mit jenem fremden Willen, von dem ich abhängig erschiene”, og dette er at gøre Guds vilje (T 8.7.16, s.167). På den ene side optræder verden – eller rettere: dens tildragelser – som noget fra subjektet forskelligt, og på den anden side må jeget indse, at verden ene og alene er dets egen verden. Paradoxet består i, at subjektet ganske vist forholder sig *til* verden, men at dette forhold samtidig *udgør* subjektets verden.

Det lykkelige eller gode liv er en bekræftelse af verdens eller livets mening i den forstand, at ‘livets mening’ ophører med at være et problematisk spørgsmål (Møller, 1969, 25; 48). Lykken er at være i overensstemmelse med verden. Man kunne fristes til med Kierkegaard (som Wittgenstein satte højt) at sige, at kriteriet beror på inderligheden, troens bevægelse, som gør det muligt at genvinde livets umiddelbarhed. For Wittgenstein gjorde troen netop en forskel for dem, som *havde* den. Selv havde han den imidlertid ikke.¹⁸ Som han engang sagde til vennen Drury: “I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view” (jf. Clack 1999a, 126).¹⁹ Men hvad betyder det for Wittgenstein at se alt fra et religiøst synspunkt? Tilsyneladende ligger svaret i at forholde sig til noget ‘højere’, noget andet og mere end kendsgerningerne selv. For Charles Creegan, der har undersøgt beøringspunkterne mellem Wittgenstein og Kierkegaard, kan Wittgensteins solipsistiske jeg, der forholder sig til verden som *dets egen verden*, sammenlignes med Kierkegaards refleksive jeg (1989, 116). Jeg er ikke helt enig. Kierkegaard taler om Selvets eller rettere *selvforholdets* afhængighed af noget andet end sig selv, og hvor dette hos Kierkegaard viser sig *indefra* i Selv-refleksionens ‘villen-være-sig-selv’, viser afhængigheden sig hos Wittgenstein i forholdet *til verden*, og selv om denne verden er *givet* med subjektet, betegner den ikke

¹⁸ Måske er det derfor, han i 1948 skriver til vennen Norman Malcolm: “Kierkegaard is far too deep for me, any how”, 1966, 75.

¹⁹ Hvis vi antager, at dette relativt sene udsagn, til trods for forskellen mellem den tidlige og den sene filosofi, er dækkende for Wittgensteins generelle respekt for religion, siger det formentlig også noget om grundholdningen i den tidlige fase.

som hos Kierkegaard et gudsbegreb, der dialektisk fremkommer ved, at Selvet forholder sig til sig selv.²⁰

Kortfattet kan vi sige, at 'Gud' udgør det grænsebegræb for verden, der – som totaliteten af kendsgerninger (alle tænkelige kendsgerningers logiske form) – ikke selv er en kendsgerning og derfor ikke kan beskrives som *verden*. Det mystiske, det udsigelige, åbner op for ligningen *Gud = Verden = totaliteten af kendsgerninger*, der inden for subjektets 'synsfelt' tilskrives en mening, således at *verdens mening = livets mening = bøn til Gud*, der igen kræver et subjekt, som over for verden forholder sig til den gennem *vilje = følelse = bevidsthed = sprog*. Ligningerne sammenføjer sig derefter i den sidste, måske lidt overraskende sammenføjning, at *Gud = den sproglige propositions almene form*. Ligningerne skaffer plads til tanken om de to guddomme, for så vidt som en dualisme kan siges at være opretholdt i det forhold, at subjektet undrer sig over og forholder sig til den omstændighed, at verden er til. De to guddomme er de to autonome 'instanser': subjekt og verden. At verden er min verden, betyder ikke, at den er underlagt min vilje. Men jeg kan – autonomt – forholde mig til verden og gøre min vilje til verdens vilje. Da er min og Guds vilje i overensstemmelse med hinanden.

Her bryder vi af. Vi kunne sammensætte andre stiger, der forfulgte det æstetiske og det etiske spor i Wittgensteins tidlige filosofi, men vi vil her nøjes med hans begreb om Gud. Og så meget har vi set, at dette begreb transcenderer kendsgerningernes område, selvom det i en vis forstand ikke henviser til noget andet end dette område selv. Religion handler om at se verden (og livet) under evighedens synsvinkel, ikke under videnskabens.

5. Gudsbegrebet i den sene filosofi

Jeg vil hævde, at den sene Wittgensteins begreb om religiøs tro arver en meget afgørende forudsætning fra *Tractatus*: At Gud ikke åbenbarer sig i verden. Gud refererer ikke til en kendsgerning. Et udsagn om Gud refererer slet ikke, men indgår i et sprogspil, hvor den overfladegrammatiske brug af copulaets referentialitet dækker over en fundamentalt anderledes dybdegrammatik. Her spiller følelsen igen en markant rolle. At henvise til Gud er at henvise til en følelse af afhængighed. At bede til Gud er at deltage i et sprogspil, hvis regler tilvejebringer netop denne følelse. Under denne synsvinkel skifter Wittgensteins gudsbegreb naturligvis radikalt karakter. Det anskues ikke længere som et logisk grænsebegræb, men ud fra dets brug i en given praksis. Dermed er ikke sagt, at Wittgenstein ikke tidligere respekterede den religiøse tradition; den var blot ikke – i

²⁰ I *Sygdommen til Døden* (SV, XV, 73) bestemmer Kierkegaard Selvet som et eksistentielt og reflektivt forhold, nemlig det forhold, at forholdet forholder sig til sig selv og i dette forhold samtidig forholder sig til "et Andet" (Gud), som har sat forholdet. Således forstået er Selvet netop ingen guddom, eller man kunne for så vidt sige, at det kun ville være at betragte som 'en guddom' i den forstand, at det lidenskabeligt, men forgæves og derfor fortvivlet, vil gøre sig selv til ophav for sig selv (dvs. hævde sig selv over for Gud). Hvor Kierkegaards, eller Anti-Climaticus' etisk-religiøse udsagn i absolut forstand gør Selvet afhængigt af noget andet end sig selv, foretager Wittgenstein snarere en stoisk-optimistisk bestemmelse af Selv-forholdet, der samtidig følger sporet fra Schopenhauers metafysiske etik, hvor Selvet gør sig uafhængig af verden i kraft af jeg-viljens forsagelse.

hvert fald ikke direkte – genstand for hans betragtning, hvorimod det med vendingen mod dagligsproget netop bliver det *anvendte* begreb om Gud, der træder i forgrunden.

Wittgenstein indleder sin anden forelæsning om religiøs tro med henvisningen til, at ordet ‘Gud’ “is amongst the earliest learnt” (1970, 59). Dette turde i sig selv være tilstrækkelig grund til at udlægge hans fragmentariske tanker om religiøs tro i nøje sammenhæng med hans begreb om sprogspil. *Untersuchungen* indledes med en vurdering af Augustins sprogbegreb. Et vokabular indlæres ifølge Augustin gennem barnets forståelse af, hvad hvert ord står for (§ 1-2). Wittgenstein kan forestille sig et primitivt sprog (svarende til, hvad han senere i § 7 kalder for et sprogspil), hvor et enkelt ords udsigelse fremkalder en bestemt reaktion hos den, til hvem udsagnet er henvendt. Han konstruerer et eksempel, hvor A og B samarbejder om opførelsen af en bygning. A kan sige ‘bjælke’, hvorpå B rækker ham en bjælke (§ 2). Det, man ikke kan forestille sig, er, at dagligsproget i dets mangfoldige brugssituationer kan reduceres til et sådant primitivt sprog. Indkøbssedlens ‘fem røde æbler’ er ikke sammensat af tre referencer, således at forståelsen betinges af det semantiske kendskab til, hvad ‘fem’, ‘rød’ og ‘æble’ hver især betyder. Forståelsen fremgår af kendskabet til *brugen* af notatet ‘fem røde æbler’, hverken mere eller mindre (§ 1). I § 7 tilføjer Wittgenstein, at en indlæringsprocedure, hvor f.eks. en elev (i sprogundervisningen) udtaler et ord, når underviseren peger på et element, kan forstås som et sprogspil, men han tilføjer, at også “das Ganze: der Sprache und der Tätigkeit, mit denen sie verwoben ist” må forstås som et sprogspil. Sprogindlæring er *indlæringen af et spil*. Videre pointeres det, at ordet ‘sprogspil’ (Sprachspiel) skal fremhæve, “dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform” (§ 23). Heraf følger den berømte og generaliserende sætning, at “[d]ie Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache” (§ 43),²¹ hvilket vil sige, at reglerne for det sprogspil, der spilles, er afgørende for, hvad et ord betyder. Med sit sprogspilsbegreb (der her er ganske summarisk gengivet), rejser Wittgenstein dermed en afgørende indvending over for opfattelsen af, at sprogets betydning fastlægges gennem en til hvert enkelt ord svarende ostensiv reference. Det er denne opfattelse, der sammenligneligt med billedteorien i *Tractatus*, tillægges Augustin. Som indvendingen formuleres hos Wittgenstein-specialisten Meredith Williams: “the use of ostension presupposes linguistic competence and so cannot be the source of that competence” (1999, 20). Med andre ord, det kræver allerede et sprog at navngive en genstand. Men sprogspilsbegrebet siger andet og mere end dette. Ikke alene fastlægges sammenhængen mellem tegn og genstand (nemlig ordets ‘reference’) gennem et overordnet sprogspil (sprogkompetencen som sådan), men ordets sætningsinterne betydning (*Sinn*) fremgår alene af det spil, der i situationen spilles, hvilket igen afspejler en konkret praksis, en livsform.²² Således består sproget (sprogspillet i overordnet forstand) af mangfoldige sprogspil, der hver især knytter sig til og udtrykker bestemte situationer. At forstå et

²¹ Man bør bemærke, at Wittgenstein selv knytter det forbehold til sætningen, at den ikke gælder undtagelsesløst, *ibid.*

²² Distinktionen mellem ordets reference (sætningseksterne betydning) og dets mening (eller sætningsinterne betydning) følger Freges distinktion mellem ‘Bedeutung’ og ‘Sinn’, jf. *VTF* II, 68f.

ords betydning er at forstå det sprogpil, der giver det denne betydning, og at forstå et sådant sprogpil er simpelthen at kunne spille det, at kende dets regelbestemte konventioner. Wittgenstein giver selv i § 23 følgende eksempler på sprogpil:

Befehlen, und nach Befehlen handeln–
Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen–
Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung)–
Berichten eines Hergangs–
Über den Hergang Vermutungen anstellen–
Eine Hypothese aufstellen und prüfen–
Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme–
Eine Geschichte erfinden; und lesen–
Theater spielen–
Reigen singen–
Rätsel raten–
Einen Witz machen; erzählen–
Ein angewandtes Rechenexempel lösen–
Aus einer Sprache in die andere übersetzen–
Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.

Med denne henvisning til sprogpilenes mangfoldighed retter han eksplicit en kommentar til sig selv som forfatter af *Tractatus*. Det, som den logiske sprogopfattelse ser bort fra, er sprogets praktiske kompleksitet. Forskellen mellem det tidlige (logiske) og det sene (pragmatiske) syn på sproget træder nok så skarpt frem i det sidste eksempel: *at bede en bøn*. Med den tidlige opfattelse af bønnen til Gud som en tanke på livets mening indsatte Wittgenstein betydningen af ordet 'bøn' i et logisk spil, der skulle fastlægge den transcendent karakter af ordet 'mening' (Sinn). I *Untersuchungen* anerkender han bønnen som et selvstændigt sprogpil, knyttet til den religiøse livsform, der giver den mening. Ingen *anden* mening, ingen logik har noget at sige *her*. Det samme gælder ordet Gud, der som alle andre ord får dets betydning takket være det sprogpil, der giver det mening. Dette spil hørte åbenbart til et af de tidligste, Wittgenstein lærte, og hermed er vi vendt tilbage til hans anden forelæsning om religiøs tro. At lære betydningen af ordet Gud er at forstå et bestemt sprogpil, eller som Wittgenstein foretrækker at sige i forelæsningen: et *billede* (1970, 59), men dette billede lærer man ikke at forstå i samme forstand og med de samme konsekvenser, som når man får vist et billede af sin tante (eksemplet er Wittgensteins eget, *ibid.*). Som det har været sagt tidligere (og her er der for så vidt overensstemmelse mellem den tidlige og den sene sprogopfattelse): Gud har ingen betydning i betydningen reference (*Bedeutung*), men alene en betydning som betydning, dvs. mening (*Sinn*). Det, man ikke forevises i ordet 'Gud' er, hvad dette ord som billede afbilder (*ibid.*). For det *afbilder* ingenting. I modsætning til *Tractatus*, hvor 'betydning' definitivt bestemmes i kraft af sprogets afbildende funktion, retter Wittgenstein i senfilosofien sin opmærksomhed mod den pragmatiske (dvs. brugs- og situationsbestemte) betydning. Ord har også betydning, er meningsfulde, selv om de ikke afbilder noget. Dermed er 'afbildningsteorien' forkastet.

Men hvad betyder det egentlig at forstå anvendelsen af ordet Gud? Wittgenstein spørger sig selv, om han egentlig – som barn – forstod, hvad ordet betød. Svaret er både ja og nej. For så vidt som han var i stand til at forstå og besvare spørgsmål (der underforstået indbefattede ordet Gud), kunne man sige, at han forstod det (dvs. kunne deltage i sprogpillet). Men at tillægge Gud en klar mening kunne han ikke (1970, 59). “In general”, siger han senere i forelæsningen, “there is nothing which explains the meanings of words as well as a picture” (s. 63). Ud fra *Tractatus* ville man sige, at en proposition, for så vidt den fremstiller en kendsgerning, er et billede af en omstændighed i verden. Dermed angiver sætningen som billede, hvad ordet står for. (Her ser jeg bort fra elementarsætningernes konstituerende betydning). Men denne form gælder netop ikke for ordet Gud, eftersom et Gudsprædikat intet afbilder. For at forstå hvad ‘Gud’ betyder, må vi altså forholde os til en anden type billeder, eller rettere: Vi må forstå billedligheden på en anden måde. Med afsæt i sætningen “God created man”, giver Wittgenstein selv følgende eksempel: Michelangelos billede (maleri) af Vorherre, der skaber Adam (*ibid.*). Her forestiller vi os ikke, at tegningen *refererer*.²³ Billedet fortæller os ikke, at Gud ser sådan og sådan ud; det fungerer på en anden måde (*ibid.*). Således også sætningen ‘Guds øje ser alt’. Vi forestiller os ikke nødvendigvis et konkret øje, men vi forbinde alligevel noget meningsfuldt med sætningen; den bruger et billede (s. 71).²⁴

Noget tilsvarende gælder Michelangelos billede, der, selv om det konkret fremstiller to mandspersoner, hvis hænder mødes, ikke foregiver at gengive Gud, som ‘han ser ud’. Her er det aspektet, der tillader sammenstillingen, og aspektet består i ‘det personlige’. “The word [God] is used like a word representing a person”, som Wittgenstein skriver, “God sees, rewards, etc.” (1970, 59). Altså kan Gud fremstilles som en legemlig, aktiv person. Hans aktivitet består imidlertid i skabelsen, forjættelsen, belønningen. Hvorledes afbilder vi disse aktiviteter? Vi kan ikke afbilde dem sådan, som vi afbilder personer, der foretager sig dette eller hint i verden. Det er fordi, vi er klar over dette, at vi *ved*, at billedet ikke refererer i normal forstand. Men hvad vil det da sige at tro på et billede? Hvad betyder Guds eksistens? Et sådant spørgsmål, fortsætter Wittgenstein, “plays an entirely different role to that of the existence of any person or object I ever heard of” (*op.cit.* 93). Vi kan ikke *vide* noget om Guds eksistens. Visheden beror alene på et spørgsmål om tro. Men her betyder tro noget andet, end tro normalt betyder. Hvorvidt man tror, det bliver regn i morgen eller ej, er et tvivlsspørgsmål uden moralske implikationer. Man har blot ingen sikker viden, derfor gætter man. Man *tror* (evt. ud fra

²³ For sjovs skyld tænker Wittgenstein sig to situationer, hvor han henholdsvis viser sin kollega G.E. Moore billedet af en tropisk plante og Michelangelos billede af Gud. I det første tilfælde tjener billedet til at vise Moore, hvorledes en sådan plante ser ud, i det andet tilfælde ville Moore ikke vide, hvad han skulle stille op med det. Eksemplet svarer til forskellen mellem ordet Gud som billede og et billede af tanten (*ibid.*).

²⁴ Her ville vi vel sige, at der er tale om en metafor. Med Ricoeur kunne vi præcisere, at vi forstår den metaforiske betydning, fordi vi forstår anvendelsen af *split reference*, dvs. at den normale, referentielle betydningen af ordet ‘øje’ ophæves til fordel for en anden, poetisk betydning (1978, 224; 248f), eller vi kunne med Soskice udtrykke det på den måde, at sætningen ytrer sig “of one thing in terms suggestive of another” (1985, 23).

visse tegn), det måske vil gå sådan eller sådan. Med troen på Gud forholder det sig anderledes; det er et moralsk anliggende.

Wittgenstein inddrager også andre eksempler som f.eks. troen på Dommedag og et liv efter døden. Hvis vi ikke deler denne tro, modsiger vi da dem, der gør? Nej, siger Wittgenstein, dertil er vi for langt fra hinanden. Vi kan diskutere, hvorvidt et tysk fly befinder sig over hovedet på os eller ej (1970, 53); her kan man tro noget forskelligt, og det er muligt at modsige hinanden. Hvis den religiøse tro placerer sig uden for de sprogspil, inden for hvilke 'eksistens', 'tro', 'bevis' og 'overbevisning' får deres normale betydning, så betyder det bl.a., at et spørgsmål om reference mister sin relevans. Dermed er det i en vis forstand forkert at hævde, at ordet 'Gud' ikke refererer til noget. Kriteriet for reference er ganske enkelt ikke til stede. Hvis vi f.eks. forestillede os, at vi kunne se ind i fremtiden og dér fik øje på Dommedag, så ville vores tro på denne fremtidige hændelse intet have at gøre med en religiøs tro (s. 56). Et sprogspil, der styres af en regel om referentialitet, påviselighed, osv. (enten i positiv eller negativ forstand), kan ikke være konstituerende for den religiøse diskurs.

Hvad konstituerer da den religiøse diskurs? Wittgenstein er ikke til sinds at svare på spørgsmålet i nogen systematisk forstand, som om det var muligt at underordne ét sprogspil (f.eks. udsagn om Gud) under et andet (f.eks. en teori om religion), men han beskriver en række eksempler for at give et indtryk af, hvad det vil sige at spille 'et religiøst sprogspil'. Det vi læser i Paulus' breve, siger han, forfægter ikke at være fornuftigt. Det forekommer ham derfor latterligt, når nogen, som Father O'Hara, forsøger at få det til at virke fornuftigt (s. 59). At omsætte tro til fornuft, bevis og antagelighed, er at misforstå sprogsillet, eller rettere: at blande forskellige sprogspil sammen. I *Vermischte Bemerkungen (VB)* pointerer han, at kristendommen ikke er funderet i en historisk sandhed og *ikke kan* være det, for så vidt som den med sin fortælling appellerer til vores tro. "*Hier hast Du eine Nachricht, – verhalte Dich zu ihr nicht, wie zu einer anderen historischen Nachricht! Lass sie eine ganz andere Stelle in deinem Leben einnehmen*" (s. 494). Måden at leve livet på danner således det afgørende kriterium. Wittgenstein fortsætter: "Das Christentum sagt unterm andern, glaube ich, dass alle guten Lehren nichts nützen. Man müsse das *Leben* ändern. (Oder die *Richtung* des Lebens)" (s. 525). Dette kunne atter føre tanken hen på Kierkegaard (jf. Creegan 1989, 91f; Hustwit 1978, 329ff) og måske i særdeleshed teksterne fra *Øjeblikket* (1961), hvor han som bekendt fører en enmandskrig mod tidens konforme kirkelighed. At sige ét (om søndagen) og gøre noget andet (om mandagen) kunne kun vække Kierkegaards foragt. Forkyndelsens sande betydning lå i henvisningen til et *liv* i troen, en villighed til at leve i overensstemmelse med Kristus selv (*imitatio Christi*), dvs. med Kristus som *forbillede*. For Wittgenstein er *billedet* det afgørende, det billede, som former den troendes liv og handling. "Whenever he does something, this [the picture] is before his mind", som Wittgenstein siger i den første forelæsning over religiøs tro (1970, 53), og videre (i den tredje forelæsning): "The whole *weight* may be in the picture" (s. 72). Omvendt er livsformen også afgørende for troen; Gudsbegrebet får først og fremmest sin betydning i kraft af en bestemt måde at leve på. "Einen von der 'Existenz Gottes überzeugen' könnte man

vielleicht durch eine Art Erziehung, dadurch, dass man sein Leben so und so gestaltet" (VB, 571). Her har overbevisning intet at gøre med en intellektuel begrundelsessammenhæng. Overbevisningen vokser ud af den form, livet antager, og livet tager form efter det billede, overbevisningen frembringer. Mellem sprogspil og livsform består en uopløselig og dialektisk, intern sammenhæng. Af samme grund kan videnskaben ikke rumme det religiøse udsagn. I sin reducerende bevægelse taler den forbi troen.

6. Hinsides Frazer og essentialismen

Frazers forsøg på at tage magisk og religiøs praksis til indtægt for fejlagtige antagelser rammer simpelthen ved siden af. "So war also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite der *Confessionen* anruft?", spørger Wittgenstein retorisk i *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* (1979, 1). At tale om misforståelse giver ingen mening her. Religiøse udsagn kan kun være misforståelser, hvis de fremsætter en teori (*ibid.*). Men magiske riter og religiøse udsagn såsom bøn, anrøelse, lovprisning, velsignelse m.m. har intet med intellektuelle refleksioner at gøre. Den sammenhæng af tro og praksis, som Wittgenstein uden definatoriske overvejelser betegner som religion, giver derimod mening som udtryk for *følelser*. Som eksempel henviser han til billedet af en elsket person, som vi kan føle trang til at kysse (s. 4). Hvad der kunne ligne et magisk ritual, der ifølge Frazers teori opererer ud fra en lov om lighed, er blot en simpel, ekspressiv og emotiv gestus. Vi forestiller os ikke, at vi med et kys påvirker den person, billedet fremstiller. Handlingen sigter på "eine Befriedigung und erreicht sie auch" (*ibid.*). Selvom Wittgenstein udlægger forskellige religionshistoriske eksempler såsom regnpåkaldelses-ritet og voodoo (s. 4 og 12) på samme ekspressivistiske måde, må vi dog spørge os selv, om han virkelig vil forstå al rituel praksis som udtryk for følelser alene. Wittgenstein har formentlig ret i at betone det emotive aspekt stærkere end Frazer gjorde, men det er vel også det eneste, analogien til 'billedkysset' kan bruges til, for selvfølgelig har vi ikke her at gøre med et ritual, endsige med et sprogspil. Brian Clack er en af dem, der imod manges opfattelse af Wittgensteins syn på magi og religion, har hævdet, at Wittgenstein ikke entydigt gør sig til fortæller for ekspressivisme (1999b, 44ff). I andre undervisningsnoter giver han snarere udtryk for en vis instrumentalisme, som f.eks. når han skriver: "People at one time thought it useful to kill a man, sacrifice him to the god of fertility, in order to produce good crops" (1982, 33). Wittgenstein afviser altså ikke forekomsten af forestillinger om magisk manipulation, men han afviser, at de kan tages til indtægt for en teoretisk refleksion. "Der selbe Wilde, der, anscheinend um seinen Feind zu töten, dessen Bild durchsticht, baut seine Hütte aus Holz wirklich und schnitzt seinen Pfeil kunstgerecht und nicht in Effigie" (1979, 4). Det er altså forkert at tage primitive kulturer til indtægt for en systematisk fejlsluttelse af forholdet mellem årsag og virkning. Den magiske praksis viser hen til noget andet.

Det skal medgives, at Wittgensteins kommentarer til forskellige eksempler på magisk praksis er alt andet end konsekvente. I nogle tilfælde lægger han vægt på det ekspressive, i andre tilfælde lægger han vægt på det instrumentelle. Spørgsmålet er, hvad han egentlig vil med sine kommentarer. En ting er i hvert fald sikkert. Han fremsætter

ikke en videnskabelig forklaring. Det magisk-religiøse handlings- og udsagnskompleks kan alene beskrives, og dertil må man blot sige: “so ist das menschliche Leben” (s. 3); forklaringer er for usikre (zu unsicher) set i forhold til det indtryk, beskrivelsen fremkalder (*ibid.*). En “‘übersichtliche’ Darstellung” (s. 9) skal erstatte den videnskabelige forklaring.²⁵ Men på hvilket grundlag forestiller han sig dette? Han kan næppe mene, at vore beskrivelser er forudsætningsløse, at vi blot uden nogen forforståelse kan se og beskrive, hvad vi møder? Nej, snarere tværtimod. Som flere Wittgenstein-fortolkere har pointeret, er det ikke Wittgensteins primære hensigt i *Bemerkungen* at kaste lys over rituelle handlinger som sådan, men tværtimod at kaste lys over vores forhold til dem eller rettere at beskrive, hvad de svarer til i vores egen praksis. Wittgenstein kan f.eks. sige, at intet viser “unsere Verwandtschaft mit jenen Wilden besser, als dass Frazer ein ihm und uns so geläufiges Wort wie ‘ghost’ oder ‘shade’ bei der Hand hat, um die Ansichten dieser Leute zu beschreiben” (s. 10, sml. s. 8). Det er ikke religionens væsen, men dens lighed med visse træk i sprog og filosofi i almindelighed, der foranlediger Wittgenstein til at kommentere Frazer (Rhees 1979, 57; Cioffi 1990, 69; Clack 1999b, 95). Således lyder det i en af kommentarerne til Frazers beskrivelse af “alten Riten”, at “[a]lle diese Prozesse, diese Wandlungen der Bedeutung, haben wir noch in unserer Wortsprache vor uns” (1979, 10). Når man f.eks. har forestillet sig, at en ‘ånd’, “der Kornwolf”, gemmer sig i høstens sidste kornknippe og endvidere har betragtet dette knippe samt den, der har bundet det, som ånden selv, så ser vi her en velkendt bevægelse i sproget, siger Wittgenstein (s. 10f). Hvad taler Wittgenstein om her? Jeg tror, vi kan danne os et begreb om det, hvis vi (med Clack 1999b, 120) tillader os at knytte forbindelsen til de overvejelser, der fører ham til begrebet om familieligheder.

I undervisningshæftet *The Blue Book* påpeger Wittgenstein en almindelig tendens til at tildele egenskaber og navne en substantiel betydning, som om f.eks. ‘det skønne’ var en ren ingrediens (svarende til alkohol i vin) i alle skønne genstande (1969, 17). Det er denne tendens, der ikke så meget i den magiske forestilling som i essentialismen forstået som metafysisk spekulation, er udtryk for en misforståelse af sprogets funktion. Det er ikke en sådan *opfattelse (Meinung)*, der ligger til grund for det religiøse symbol, siger han i *Bemerkungen*, og tilføjer: “[u]nd nur der Meinung entspricht der Irrtum” (1979, 3). Det er således ikke den magiske gestus (som f.eks. kornbinderens identifikation med kornulven), men dens intellektualiserende reifikation i den klassisk-aristoteliske substanstænkning, der kan siges at tage fejl. Wittgenstein forsøger i *Untersuchungen* at vise dette ved gennem familielighedsbegrebet at kurere os for opfattelsen af, at et begreb angiver den essentielle egenskab ved en række genstande. I praksis, hævder Wittgenstein, knytter vi et navn til en række af forskellige genstande gennem et netværk af delvist overlappende ligheder (§ 66). Det forholder sig med vores almindelige navngiv-

²⁵ Se Clack 1999b, 65ff m.h.t. den inspiration fra Goethes metamorfose-princip, som Wittgenstein her vedkender sig. For Wittgenstein beror ‘oversigten’ (hos Goethe en oversigt over forskellige planter) dog ikke på en bagvedliggende essens (hvilket Goethes ‘urplante’ snerper henad), men på skiftende lighedstræk, som kæder metamorfosens forskellige ‘former’ sammen. Dette fører senere til Wittgensteins begreb om familieligheder, se nedenfor.

ning som med en familie; nogle deler øjenfarve, andre har samme størrelse næse osv. (§ 67). Forestillingen om en essens, der angiver tingens substans, er en abstraktion, hvorved vi forsøger at bestemme et metafysisk forhold. I virkeligheden foretager vi en 'magisk' procedure; vi ledes på vildspor af sproget selv. I den forstand kan Wittgenstein også omvendt hævde, at magi som sådan beror "auf der Idee des Symbolismus und der Sprache" (1979, 4).

Det magiske – eller måske skulle vi her sige: det mystiske – består i den forbindelse, vi knytter mellem et navn og en genstand eller et navn og en person. Hvori består forbindelsen egentlig? Når man brænder et billede af personen, forestiller man sig ikke nødvendigvis, at man kommer vedkommende til livs. På samme måde forestiller man sig ikke, at man øver indflydelse på den person, hvis billede – eller hvis *navn* – man kysser (*ibid.*). Billedet eller navnet optræder som stedfortræder; det er klart nok; men dette indbefatter ikke (nødvendigvis) en kausalforbindelse mellem genstand og billede (eller navn) (*ibid.*). Det aspekt, Wittgenstein her peger på – den forbindelse han knytter mellem en religionshistorisk og en almen magisk praksis – er af rent ekspressiv art. Navnet 'transporterer' den emotionelle forbindelse. Heri består ingen fejltagelse. Først i det øjeblik repræsentationen (navnet eller billedet) substantialiseres, truer misforståelsen. Wittgenstein henviser selv til den praksis, hvor man vil rense sig for skyld ved at sende en syndebuk ud i ørkenen. Her ser vi et falsk billede, hævder han, i lighed med dem, der er skyld i filosofiens fejltagelser (jf. Rhees 1979, 46). Billedet er falsk, fordi 'skyld' eller 'synd' ikke er noget, syndebukken kan bære, som den kan bære en fysisk byrde. Nuvel, for så vidt som den magiske praksis ikke tages til indtægt for en generaliserende *opfattelse* af forholdet mellem genstand og repræsentation, kan den, ifølge Wittgensteins eget argument, ikke kaldes en fejltagelse. Når han alligevel *her* bruger en magisk praksis som eksempel på et falsk billede, skyldes det formentlig, at det foranlediger ham til at drage en sammenligning mellem denne praksis og en metafysisk antagelse. Det, han vil beskrive, er ikke syndebukken *som* magisk-religiøs mekanisme, men en magisk-religiøs mekanisme i den måde, hvorpå begrebers reifikation fører til metafysisk spekulation.

Et andet eksempel er døden, der typisk personificeres som et skelet, dvs. som død ("as dead as death", 1979, 10). Vi ser måske i dette simple og banale eksempel en forbindelse mellem en gedigen magisk-religiøs forestillingsverden og et almindeligt forekommende fantasibillede, der anskueliggør, hvorledes tingsliggørelsen af noget, der som i dette tilfælde alene udgør en *relation* til vores eksistens, uvægerligt trænger sig på. Selvfølgelig er døden ikke en personlig kraft, og lige så selvfølgelig er det for vores fantasi at forestille sig netop dette. Nu kan man sige, at de færreste (om overhovedet nogen) i dag vil tage en sådan personifikation alvorligt. Men måske behøver man blot at tænke på forestillingen om en udødelig sjæl, som teologien vel ikke ubetinget har kunnet eller villet udrydde fra en kristen forestillingsverden. Er der ikke også her tale om en reifikation, ikke blot af døden, som man i en eller anden forstand tænker sig overvundet, men også af sjælen? Hvad forestiller vi os ved en bevidsthed hinsides døden? Hvilket sprogspil tages her i anvendelse? Hvis det giver god mening at sige: 'Jeg overlevede

luftangrebet', hvilken mening kan vi da tilskrive et udsagn 'om at overleve døden'? (Clack 1999a, 95). I *Tractatus* skriver Wittgenstein: "Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht" (6.4311). Der er ingen grund til at tro, at han i *Untersuchungen* skulle have ændret sin opfattelse af dette. Og dog må den religiøse sprogbrug selvfølgelig gøre en forskel. Spørgsmålet er imidlertid ikke i så høj grad, *hvad* det er muligt at forstå ved et liv efter døden, som hvad en sådan 'forestilling' betyder for det liv, som leves, dvs. i relation til den livsform, der giver udsagnet mening.²⁶ Med en vending hentet fra Spinoza taler Wittgenstein i *Tractatus* og dagbøgerne om at forholde sig til verden (og livet) "under evighedens synsvinkel" (*sub specie aeterni/aeternitatis*, TLP 6.45; T 7.10.16), og her forstås evighed som en ikke-tidslig relation til tiden: "Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt" (TLP 6.4311). I denne religiøse forstand giver forestillingen om udødelighed mening, netop fordi begrebet ikke reificeres.

Man kunne også med Heidegger sige, at den menneskelige væren – som *Dasein* – er en "Sein zum Tode" (1993, 252 f; Møller 1969, 49). Døden er ikke en overgang (fra en form for liv til en anden), men alle livsmuligheders ophør. I den forstand må vi definere vores eksistens i forhold til døden som mulighed. 'Død' og 'udødelighed' får alene betydning i relation til livet. En magisk-metafysisk tilbøjelighed, der ikke uden videre lader sig udrydde, forsyner imidlertid begreberne med en selvstændig referentialitet. Wittgensteins synes at sige, at enhver form for essentialisme lever af en sådan tilbøjelighed. Metafysiske begreber er slet og ret reificerede begreber.²⁷ Det er her, ikke i den religiøse, men i den teoretiske eller filosofiske anskuelse, at en misforståelse gør sig gældende og derfor i kraft af en ændret anskuelse (jf. familieligheds- og sprogpilsbegrebet) lader sig fjerne. På en måde vender Wittgenstein således Frazers forklaringsgang på hovedet, nemlig i den forstand at metafysikken (hvilket i en vis udstrækning også indbefatter den videnskabelige forklaringsambition) reduceres (ikke ud fra en forklaring, men ud fra en beskrivelse af visse lighedstræk) til misforstået eller fejlanvendt magi. Det ville dog være forkert at se sammenligningen som udtryk for en hånlig afvisning af den bagvedliggende tendens. I Waismanns referat skulle Wittgenstein have sagt: "I do not scoff at this tendency in man; I hold it in reverence" (Waismann 1979, 118).

Wittgenstein interesserer sig altså i *Bemerkungen* for, hvad forskellige former for eksotisk praksis *siger os*, hvad de fortæller om vores egen sproglige praksis.²⁸ Her slår den historiske eller videnskabelige forklaring ikke til, men truer med at bringe os på

²⁶ Det ville her være oplagt at henvise til Sutherlands (1969) og Phillips' (1970) undersøgelser af sjælebegrebets grammatiske brug sammenholdt med grammatikken for udødeligheds- eller evighedsforestillinger. For at sige det kort reducerer de udødelighedsbegrebet til en moralsk betydningskategori.

²⁷ Denne tanke kan vel spores helt tilbage til Kants metafysikkritik, men optræder i en med Wittgensteins kritik beslægtet form hos Nietzsche, *W III*, 309f; Heidegger 1993, 219ff, og Derrida 1982, 207ff.

²⁸ Som han f.eks. skriver i det foreløbige manuskript til *Bemerkungen*: "Unsere Sprache ist eine Verkörperung alter Mythen. Und der Ritus der alten Mythen war eine Sprache". Selv om denne kommentar ikke optræder i den endelige, maskinskrevne version, læser vi dog her: "In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niederlegt" (jf. Rhees 1979, 35).

afveje. Overraskende nok kan Wittgenstein faktisk sige, at han her søger en forklaring, dog ikke forklaringen på et kausalt forhold, men derimod forklaringen af et æstetisk forhold. I *Bemerkungen* sigter han ikke så meget på, hvad folk rent faktisk (i modsætning til Frazers intellektualistiske tese) har tænkt eller følt, men snarere på at gøre det religiøse/magiske til genstand for en æstetisk selvforståelse (Cioffi 1969, 198). Den æstetiske synsmåde er netop ifølge Wittgenstein at se en helhed (livet, kunstværket eller verden som begrænset helhed) *sub specie aeternitatis*, ikke som et historisk produkt, men som en del af den måde menneskelivet leves og anskues på (Møller, 1969, 77ff). Det er under denne perspektiviske forudsætning, at Wittgenstein vil fastholde 'indtrykket' eller 'dybden' af den magisk-religiøse sammenhæng.

Dette betyder selvsagt, at såvel hans ekspressivistiske som hans instrumentalistiske kommentarer til magisk praksis ikke skal forstås som reduktive forklaringer, men som aspekter af en adfærd, vi kan genkende hos os selv – og som det religionshistoriske eksempelmateriale kan bringe os til at anskue på en anden måde.

At Wittgenstein ikke vil reducere den religiøse handling eller det religiøse udsagn til andet end sig selv, kan f.eks. ses af følgende ordveksling mellem Wittgenstein og Lewy fra den tredje forelæsning om religiøs tro, hvor Wittgenstein opstiller det tankeeksperiment, at en person ved en forestående rejse til Kina, siger "We might see one another after death" (1970, 70). Herpå siger Lewy: "In this case, you might only mean that he expressed a certain attitude" (s. 71). Wittgenstein svarer:

'No, it isn't the same as saying 'I'm very fond of you' – and it may not be the same as saying anything else. It says what it says. Why should you be able to substitute anything else? Suppose I say: 'The man used a picture.' (ibid.).

Dette billede kan vi ikke træde bagom. Der er hverken tale om et følelsesudbrud uden bogstavelig betydning eller om en bagvedliggende antagelse af sjælens udødelighed. Der er tale om et billede, der ikke kan begrundes i noget andet end sig selv, og det er netop, hvad Wittgenstein også hævder om sprogspejlet: "Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben" (*UG* § 559).

7. Begrebet livsform

Et af problemerne med til fulde at forstå Wittgensteins begreb om religion hænger sammen med begrebet om livsform. Hvad betyder det egentlig? Wittgenstein kommer – naturligvis fristes man til at sige – ikke med nogen definition. 'Livsform' er som 'billedet' og 'sprogspejlet' ikke noget, vi kan træde bagom. At danne sig et begreb om det er at danne sig et begreb om det liv, vi lever. Det er i den forstand forudsætningen for enhver objektivisering og kan derfor ikke selv gøres til genstand for objektivisering. "Das Hinzunehmende, Gebene – könnte man sagen – seien Lebensformen", som Wittgenstein siger i *Untersuchungen* (II, 539). Flertalsformen siger vel det samme som henvisningen til en mangfoldighed af sprogspejle. Wittgenstein understreger selv forbindelsen: "Das Wort 'Sprachspiel' soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist

einer Tätigkeit, oder einer Lebensform" (*PU* § 23). Man kunne altså fristes til at sige, at begrebet 'livsform' betegner den måde, vi *former* vores liv på i ord og handling, men det er vigtigt at huske på, at Wittgenstein betragter denne praksis som noget givet, ikke noget vi begrundes eller beslutter os for. Når vi er enige om, hvorvidt noget er sandt eller falsk, så etableres denne enighed i det sprog, vi bruger, og "[d]ies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform" (§ 241). På hvilket niveau livsformen er givet synes imidlertid uklart.

Hvor forskere som Stewart Sutherland og Peter Winch påkalder sig Wittgenstein i deres forståelse af forskellige *kulturer* som 'ways' eller 'modes of life', taler Wittgenstein hellere om forskellen mellem mennesker og dyr. Man kan forestille sig et dyr, der er ophidset eller skræmt, men ikke håbefuldt, siger han (*PU*, II, 485). Hvorfor ikke? Fordi håb knytter sig til sprogets brug og som sådan til en menneskelig livsform (*ibid.*). Men Wittgensteins pointe synes ikke blot at være, at mennesket som talende væsen adskiller sig fra dyrene. "Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen" (s. 536). Nu kan løver ganske vist ikke tale, men selv hvis de kunne, ville en forskel i livsform gøre det umuligt for os at forstå dem. Hvad er da karakteristisk for den menneskelige livsform? Hvad bruger *vi* vores sprog *til*? Det ville ikke ligne Wittgenstein at give et enkelt svar på dette spørgsmål. Vores liv og vores sprog kan i princippet forme sig på talløse måder. En af de væsentlige funktioner ved sproget og et af de væsentlige træk ved den menneskelige livsform, som optager Wittgenstein i hans sidste store værk, *Über Gewissheit* (*UG*), er 'at skaffe sig vished'. Han siger følgende:

357. Man könnte sagen: "Ich weiss", drückt die beruhigte Sicherheit aus, nicht die noch kämpfende'.

358. Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch schlecht gedacht.)

359. Das heisst doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.

Som *homo sapiens* er vi væsener, der gennem vished forsøger at berolige os selv. I den viden, som videnskaben forsyner os med, holder vi usikkerheden, den kæmpende tvivlrådighed på afstand. Med tanke på, hvad Wittgenstein siger i *Bemerkungen*, kunne vi tilføje, at denne afstand synes at tone bort i religionen, hvis vi forstår den som den livsform, den er. Den viser os menneskelivet i dets foruroligede nærvær. Videnskaben beroliger os, men kurerer os ikke for vores grundlæggende usikkerhed. Som livsform, som selvberoligelse, befinder videnskaben sig hinsides 'sandt' og 'falsk'. Dybest set er religion og videnskab udtryk for samme, instinktive adfærd, noget dyrisk.

Wittgenstein kæmper tilsyneladende med at udtrykke det paradoks, der består i, at vi i kraft af det, der adskiller os fra dyrene, netop ligner dem. Vores livsform er noget givet, ikke noget, vi rationelt tager stilling til. I forsøget på at korrigere os selv, at skaffe os vished gennem videnskaben og filosofien, bilder vi os ind, at vi hæver os over naturen, at vi gennemskuer den og behersker den, men hele tiden er vi blot natur. Det er denne natur, religionen viser os i kraft af det, der adskiller den fra videnskaben, og som

samtidig på et dybere niveau ligner den. Og ikke blot i videnskaben, ikke blot i filosofien, men i vores sprog som sådan “ist eine ganze Mythologie niedergelegt” (Rhees 1979, 35).

8. Kritik og konklusion

Hvad har Wittgenstein at sige religionsvidenskaben? Alt og intet. Wittgenstein bør vel ikke forurolige den videnskabelige forsker, der med historisk viden og kritisk sans beskriver og – ud fra givne teoretiske forudsætninger – belyser sit genstandsområde. Alligevel gør Wittgensteins tanker en forskel – også for religionsvidenskaben. Det handler blot om noget andet end teori og metode.

Når Wittgenstein finder anledning til at gå i rette med Frazer, gør han det ikke som antropolog, men som kritiker af den i hans øjne selvfortryllende rolle, som viden, teori og spekulation syntes at spille i hans samtid. Det vilde, det fremmede, blev holdt på afstand eller rettere: det blev trivialiseret af en ureflekteret bedreviden. Det er i den forbindelse, man kunne udvide hans kritik til også at omfatte samtidige, eksperimentelt underbyggede teoridannelser, som f.eks. vil reducere den religiøse erfaring til kognitive eller neurofysiologiske træk ved den menneskelige bevidsthed. “Das Bestehen der experimentellen Methode lässt uns glauben, wir hätten das Mittel, die Probleme, die uns *beunruhigen*, loszuwerden; obgleich Problem und Methode windschief aneinander vorbeilaufen” (*PU*, II, 543, min understregning). Metode og problem står ikke mål med hinanden. Menneskets religiøse tilbøjelighed peger tilbage på noget ‘dybere’, som ikke kan forklares, men kun beskrives. Wittgenstein har selvfølgelig en pointe,²⁹ men spørgsmålet er, hvad vi kan bruge den til. Først må man gøre sig helt klart, at videnskabens formål ikke er det samme som filosofiens; filosofien kan ikke (længere) anviser nogen vej for videnskaben (Habermas 1983, 9ff), men i bedste fald forpligte den på selvrefleksion. Hvis videnskaben som ren instrumentalisme mister enhver forbindelse til en reflektiv fornuft, så har den et problem. Så glemmer den sin sjæl, kunne man sige.

“Tell me *how* you seek”, siger Wittgenstein (1974, 370), “and I will tell you *what* you are seeking”. Det videnskabelige sprogspil modtager ikke sin genstand fra en uafhængig virkelighed, men fra reglerne for dets egen anvendelse. Alligevel ville det i mine øjne være en fatal fejltagelse, hvis man på den baggrund ville konkludere, at alle sprogspil er lige ‘sande’. Tiden må være inde til en kritisk kommentar.

Jeg har ikke i denne artikel beskæftiget mig særskilt med neo-wittgensteinerne såsom Peter Winch, Norman Malcolm, Rush Rhees og D.Z. Phillips, men det er min opfattelse, at vi hos tænkere som disse ser tendenser til en religionsapologetisk videreførelse af Wittgensteins tanker, som i visse henseender er yderst problematisk.³⁰ I forlængelse af Wittgensteins idé om mangfoldige, uforbundne sprogspil lægger flere af oven-

²⁹ Se endvidere Meredith Williams diskussion af Wittgensteins kritiske indvendinger over for kognitionspsykologien, 1999, 240ff.

³⁰ Se i den forbindelse Kai Nielsens kritik, der retter sig mod det, han kalder en tendens til ‘wittgensteiniansk fideisme’, 1967, 109ff.

nævnte op til en vis *compartmentalisation*, og, som Kai Nielsen har påpeget, fører en sådan ‘flerrumstænkning’ let til en immunisering af ‘det religiøse sprogspil’ (1967, 209). Dermed indbyder sprogspilsbegrebet imidlertid til en relativisme, som med Habermas’ begreb er performativt selvmodsigende, eftersom det selv indtager den position, hvis umulighed, det synes at forfægte. Et er at respektere det religiøse udsagn (set i lyset af den religiøse praksis) for, hvad det er; noget andet er at beskytte det ved at tilkende det en alternativ rationalitet (jf. Winch 1977, 94ff; Lukes 1977, 194). Som vi har set, var en af Wittgensteins egne hovedpointer jo dog, at det religiøse udsagn (i lighed med mange andre typer af udsagn i øvrigt) ikke i sidste ende har noget med rationalitet og begrundelse at gøre.

Af samme grund fremstår det imidlertid ikke klart hos Wittgenstein selv, hvorvidt et sprogspil formår at forholde sig kritisk til sig selv eller hvorvidt det er åbent for en kritisk interaktion med andre sprogspil (Peukert 1978, 167f). Ikke desto mindre må man anerkende, at forskellige sprogspil rent faktisk påvirker hinanden. F.eks. er det åbenlyst, at udviklingen af forskellige såvel folkelige som mere teologiske former for kristendom i høj grad skyldes interaktion med andre, ikke-religiøse sprogspil (Nielsen 1967, 191ff). Det er vel en sådan interaktion, der i sidste ende muliggør Wittgensteins eget ‘terapeutiske’ eller ‘beskrivende’ perspektiv. Men tager Wittgenstein ikke her en refleksiv fornuft i anvendelse uden i princippet at skaffe plads til den? Normalt forventes det om ikke af religionsvidenskaben så dog af religionsfilosofien, at den tager normativt stilling til religiøse udsagn. I Wittgensteins øjne må filosofien imidlertid, som vi har set, nøjes med at *beskrive* sin genstand og i øvrigt efterlade alt, som det er. Men gør han selv det?

Beskrivelsen af et givet sprogspils grammatik er samtidig en kritik af en mulig misbrug (som i Father O’Haras tilfælde). Men er denne misbrug ikke også en praksis? Wittgenstein foretager ikke en normativ vurdering ud fra *abstrakte* regler for, hvad der er rigtigt og forkert, men han må dog – for at kunne skelne brug fra misbrug – forudsætte en normativitet, der ikke er givet med den konkrete, partikulære praksis alene. Er talen om sprogspil ikke i det hele taget udtryk for en sprogliggørelse *af* det religiøse, som bl.a. tillader os at skelne grammatisk mellem det, der på den ene side udgør en æstetisk, etisk og religiøs orientering, og det, der på den anden side udgør en objektiv eller videnskabelig orientering? Min pointe er, at Wittgensteins egne beskrivelser i høj grad *er* kritiske. At fremstille sprogspillene som *sprogspil* gør i sig selv en forskel; og såfremt denne beskrivelse får deltagerne til at se deres egen praksis i et nyt lys, får det i princippet allerede konsekvenser for den måde, hvorpå spillet spilles. Intet efterlades nogen sinde, som det er.

Wittgenstein kan for den sags skyld godt have ret i, at det, det egentlig kommer an på i kristendommen, ‘står for sig selv’. Dette foranlediger ham dog ikke til en kritisk historisk hermeneutik, men snarere til en æstetisk selvforståelse. Han vil ikke ad omveje forholde sig til det religiøse udsagn, da han dybest set betragter den hermeneutiske, historiske eller videnskabelige søgen efter ‘sandheden’ som afledt af en dybere, foruro-liget uvished. Han gør fælles sag med religionen, for så vidt som det er dens eksistentielle *sensitivitet*, der interesserer ham, en søgen efter (troens) vished, der i sin umiddelbare

form, dvs. som livsform, konfronterer os med en uro, som videnskaben i sidste ende ikke har noget svar på. "An einen Gott glauben heisst sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist" (T 8.7.16).

En kritisk refleksion over videnskabens begrænsning er dog ikke ensbetydende med dens uanvendelighed. Videnskaben kan ikke erstatte en æstetisk erfaringshorisont, men den kan meget vel *beskrive* symbolske sammenhænge. Den kan ikke frelse vores sjæl, men den kan dog skaffe os af med illusioner. Det, som imidlertid står tilbage, og som – med nødvendighed – falder uden for den videnskabelige metode, er *helheden* eller 'dybden'. At forholde sig til totaliteten af kendsgerninger eller til *verden* og *livet* som sådan (og det er hvad en wittgensteiniansk religionsfilosofi kunne tage sit udgangspunkt i) udgør et sprogspil, som transcenderer videnskabens område.

Konkluderende kan man sige, at det religiøse med Wittgenstein anskues på linje med det æstetiske og det etiske. Som sådan lader det religiøse sig ikke forklare, for de grundbegreber, der skulle retfærdiggøre forklaringen, ville selv have deres grund i en praksis, der – som en måde at forholde sig til verden på – er af samme art som det, der skulle forklares. I sidste ende, siger Wittgenstein derfor, må alle forklaringer ende i beskrivelsen af noget givet. Religion er som sprogspil og livsform noget givet, og beskrivelsen af religion er beskrivelsen af en æstetisk erfaringshorisont, en måde at se verden på. I den forstand bidrager Wittgenstein til en kritisk afklaring af det religiøses grammatik: At knytte ontologiske sandhedsbetingelser til religiøse udsagn er udtryk for en misbrug af sprogsillet. Det dybe i religionen ligger ikke i metafysikken, men i livet selv.

Litteratur

APEL, KARL-OTTO

1993 "Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?", *John Searle and his Critics*, E. Lepore & R. Van Gulick, eds., Oxford, 31-55.

AUSTIN, J.L.

1962 *How To Do Things With Words*, Oxford.

CIOFFI, F.

1990 "Wittgenstein on Making Homeopathic Magic Clear", *Value and Understanding*, R. Gaita, ed., London.

CLACK, BRIAN R.

1999a *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh.

1999b *Wittgenstein, Frazer and Religion*, Oxford.

CREGAN, CHARLES L.

1989 *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, individuality, and philosophical method*, London & New York.

DERRIDA, JACQUES

1982 *Margins of Philosophy* (oversat af Alan Bass), Chicago.

FOUCAULT, MICHEL

1966 *Les Mots et les choses*, Gallimard.

- FRAZER, J.G.
1912 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (3. ed.), Cambridge.
- GLEBE MØLLER, JENS
1969 *Wittgenstein og religionen*, København.
- HABERMAS, JÜRGEN
1983 *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.
1999 *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M.
- HEIDEGGER, MARTIN
1993 *Sein und Zeit*, Tübingen [1927].
- HUSTED, JØRGEN
1989 "Indledning", *Ludwig Wittgenstein: Om Vished* (oversat af Jørgen Husted), Århus.
- HUSTWIT, R.E.
1978 "Understanding a suggestion of Professor Cavell's: Kierkegaard's religious stage as a Wittgensteinian 'form of life'", *Philosophy Research Archives* 4, 329-47.
- KIERKEGAARD, SØREN
SV *Samlede Værker, VI, Philosophiske Smuler; XV, Sygdommen til døden*, A.B. Drachmann, J.L. Heiberg & H.O. Lange, eds., København.
1961 *Øjeblikket*, København.
- LUKES, STEVEN
1977 "Some Problems about Rationality", *Rationality*, Bryan R. Wilson, ed., Oxford, 194-213.
- MALCOLM, NORMAN
1966, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir with a Biographical Sketch by G.H. Wright*, Oxford.
- MONK, RAY
1990 *Ludwig Wittgenstein. Geniets forpligtelse*, oversat af A. Bay & Chr. Bundegaard, København.
- NIELSEN, KAI
1967 "Wittgensteinian Fideism", *Philosophy*, 42, 191-209.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH
W *Werke in Drei Bänden*, K. Schlechta, ed., München 1954-56 (*Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne*, W III, 309-322).
- PEUKERT, HELMUT
1978 *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Frankfurt a.M.
- PHILLIPS, D.Z.
1970 *Death and Immortality*, London.
- RHEES, RUSH
1979 "Wittgenstein über Sprache und Ritus", *Wittgenstein/Schriften Beiheft 3*, Frankfurt a.M.
- RICOEUR, PAUL
1978 *Rule of Metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, London.
- SOSKICE, JANET
1985 *Metaphor and Religious Language*, Oxford.
- SUTHERLAND, STEWART R.
1969 "What happens after death?", *Scottish Journal of Theology*, 22, 404-18.
VTFII *Vor Tids Filosofi – Videnskab og sprog*, Poul Lübcke, ed., København, 3. oplag 1989.

- WAISMANN, F.
1979 *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, New York.
- WILLIAMS, MEREDITH
1999 *Wittgenstein, Mind and Meaning. Towards a social conception of mind*, London & New York.
- WINCH, PETER
1977 "Understanding a primitive society", *Rationality*, Bryan R. Wilson, ed., Oxford, 78-111.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG
TLP *Tractatus logico-philosophicus*, Schriften, Frankfurt a.M. 1963.
T *Tagebücher 1914-1916*, Schriften, Frankfurt a.M. 1963.
PU *Philosophische Untersuchungen*, Schriften, Frankfurt a.M. 1963.
VB *Vermischte Bemerkungen*, Werkausgabe in 8 Bänden, G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, eds., Frankfurt a.M. 1984.
UG *Über Gewissheit*, Werkausgabe in 8 Bänden, G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, eds., Frankfurt a.M. 1984.
1965 "A lecture on Ethics", *Philosophical Review*, 74/1, 3-12.
1969 *The Blue and Brown Books*, Oxford.
1970 *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology & religious belief*, C. Barret, ed., Oxford.
1974 *Philosophical Grammar* (oversat af A. Kenny), Oxford.
1978 *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, R. Rhees, ed., Swansea.
1982 *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1932-1935*, A. Ambrose, ed., Oxford.
- ZEMACH, EDDY
1966 "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical", *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Irving M. Copi & Robert W. Beard, eds., London.

Summary

This article aims at describing Wittgenstein's notion of religion. The point of departure is taken in his critique of Frazer's Golden Bough, where magic is described as mistaken science. Wittgenstein's point is that Frazer's evolutionistic view of magic and religion is guilty of trivializing the matter. This critique is brought into perspective by Wittgenstein's general critique of scientific reductionism as a certain language game and his view of magic and religion as forms of life which are simply given for description rather than explanation. In order to appreciate Wittgenstein's own notion of religion, the article also tries to reconstruct his early notion of God on the grounds of Tractatus and the notebooks, and his later notion of God in relation to his thoughts on 'language games', 'family resemblances' and 'forms of life'. Finally, a critical perspective is offered on the relativistic implications in these notions.

Lars Albinus
Ekstern lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet

PASCAL BOYER: DEN GANSKE HISTORIE OM AL RELIGION (NOGENSINDE)

Jeppes Sinding Jensen

Blandt religionsforskningens særheder hører, at den ikke så hurtigt påvirkes af nye strømninger. De fleste religionsforskere har som regel så rigeligt at gøre med deres empiriske data, at de ikke hopper med på hvad som helst. Når de tager noget nyt ind, så har det som regel en vis levetid – f.eks. er strukturalisme en gangbar teori og metode i religionsvidenskaben, hvor den andre steder omtales som ‘70’er-videnskab’ og for længst er overhalet af et hav af andre teoridannelser, der i stort omfang også går uden om religionsvidenskaben. Hvis man leder efter nye og slagkraftige ‘paradigmer’ i religionsvidenskaben, er der ikke meget at vælge imellem. Den seneste og mest radikale nyskabelse er uden tvivl den kognitionsteoretisk funderede religionsforskning. Man kan på den ene side sige, at den er en videreudvikling af religionspsykologien, for så vidt man beskæftiger sig med religion som primært et mentalt, dvs. et individuelt og universelt, fænomen. På den anden side er der så radikale ændringer både i henseende til forskningens teoretiske objekt, dens empiriske materialer og dens metoder, at lighederne med de mere klassiske former for religionspsykologi hurtigt hører op. Den kognitionsvidenskabeligt funderede religionsforskning udføres da også kun i ringe omfang af de ellers kendte religionspsykologer, hvorimod ‘almindelige’ psykologer, antropologer, religionshistorikere, lingvister og andre har sat sig for at undersøge, hvad kognitionsforskningen kan bidrage med i religionsvidenskaben. Det kan dog for ikke-specialister være svært at få øje på den nye forskning, da den overvejende er blevet udfoldet i artikelform, men heldigvis udkommer der også monografier og i enkelte tilfælde nogle, som kan læses af den ikke-indviede. En sådan bog er Pascal Boyers *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought* (2001). Forfatteren kan om nogen identificeres med den ‘kognitive vending’ i religionsforskningen, så det er ikke hvem som helst, der er tale om. Derfor først lidt om forfatteren, så om bogen og hans projekt med udblik til nogle generelle problemer i den kognitive religionsvidenskab.

Pascal Boyer er professor i individuel og kollektiv psykologi ved Washington University i St. Louis i USA. Men først studerede han filosofi i Frankrig, var siden på feltarbejde i Cameroun og siden stipendiat i Cambridge i en del år. Derefter vendte han tilbage til Frankrig og arbejdede ved MRASH’s (‘Maison Rhône-Alpes des Sciences de l’Homme’) laboratorium for eksperimentel lingvistik og psykologi i Lyon. Biografien er interessant, fordi hans arbejde på afgørende vis har drejet sig meget klart væk fra en fransk antropologisk orientering henimod en tydelig anglo-amerikansk empiristisk og psykologisk position. Boyer er efterhånden ganske velkendt som den franske antropolog, der har introduceret begreber som ‘mod-intuitiv’ og ‘domænespecifik’ i religions-