

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och kommunikation
Magisteruppsats 30 hp | Filosofi | Höstterminen 2014

Bön och upplåtenhet

En religionsfenomenologisk undersökning

Av: Charbel Rizk
Handledare: Hans Ruin

ABSTRACT

Religious phenomena, such as prayer, have more or less always interested and engaged people, but most likely for different purposes. Since the early 20th century, starting notably with Edmund Husserl and especially Martin Heidegger, phenomenologists have taken an interest in understanding and expounding the meaning of religious phenomena. The attention of such a discourse have not ceased but is rather current, and also of importance seeing that religious themes, such as prayer, still occupy a great extent of human life and practice.

Phenomenology of religion is not a science of religion: the former approaches religion in terms of its meaningfulness, whereas the latter as an object of inquiry and in the same manner as an economist approaches economical indicators in order to understand and explain how the whole economy functions. In other words, phenomenology of religion expounds religion, as it were, from within, while science of religion does it from without or externally.

When approaching prayer phenomenologically, it shows itself to be a process or structure through which the one praying empty himself in order to be able to receive the valuable presence of the other. The value that is received from the other will also be reflected by the one praying and in that sense effect his surroundings and fellow humans.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. Inledning	4
1.1. Bakgrund.....	4
1.2. Syfte och avgränsning	6
1.3. Disposition.....	7
2. Religionsfenomenologi	8
2.1. Mötet mellan fenomenologi och religion	8
2.2. Heideggers religionsfenomenologi	9
3. Sanningsbegreppet	16
3.1. Sanning som korrespondens	16
3.2. Upplåtenhetsbegreppet.....	23
4. Bönens fenomenologi	34
4.1. Uttömmandet, uppfyllandet och återspegladet.....	34
4.2. De syriska fäderna om bönen	40
5. Sammanfattning	50
5.1. Religionsfenomenologi	50
5.2. Sanningsbegreppet.....	50
5.3. Bönens fenomenologi.....	51
Källförteckning	53

1. INLEDNING

1.1. Bakgrund

”Praying is, in religion, what thinking is in philosophy,” skriver den tyske filosofen och poeten Novalis (1772-1801) när han vill belysa bönens betydelse för det religiösa livet. Hans förståelse av bönens betydelse för det religiösa livet ekas av Ludwig Feuerbach (1804-1872) med orden: ”The ultimate essence of religion is revealed in the simplest act of religion – praying.”¹ Att bönen intar en central plats i det religiösa livet är säkerligen klart för de flesta, men jag tror inte att en grundlig förståelse av bönen är lika klar.

Jag tror att man vanligtvis förstår bönen som ett bedjande rop till en Gud (eller gudar) om något som man vill ha av Guden (eller gudarna), och man litar på att Guden (eller gudarna) på något sätt kommer att besvara bönen. Jag vill påstå att detta är en naiv förståelse av bönen som faktiskt döljer, snarare än uppenbarar, bönens essens och funktion. Redan Platon riktade en, nästan hånfull, kritik mot en sådan förståelse av bön. En annan vanlig (miss)förståelse av bönen är att den endast kan och bör utföras av människor tillhörande en religion och/eller av människor som antar existensen av en gudomlig och övernaturlig verklighet. En grundligare analys av bönen visar dock att en människa som varken är anhängare av en religion eller antar existensen av det övernaturliga kan mycket väl be.

Den bedjande människan upplever att bönen i någon mening är meningsfull, varför hon i första hand söker sig till den. Men kan bedjarens bön, på något sätt, beröra och vara av värde för någon eller några som inte direkt är upptagna i mötet, som råder i bönen, mellan den enskilde bedjaren och den andre? Jag anser att det är viktigt att reflektera över den här frågan för att klarlägga bönens fenomenologiska grundstruktur och därmed i förlängningen kunna visa om den vedertagna uppfattningen att bönen är

¹ Citerat av Chrétien, Jean-Louis, *The arc of speech*, trans. Andrew Brown, Routledge, 2004, s. 17-18.

meningsfull endast för bedjaren, det vill säga den som är direkt upptagen i böneakten.

Bönen har, sedan antiken, betraktats som ett tal bestående av icke-propositionella påståenden som, till skillnad från de propositionella, inte kan vara sanna eller falska. En, sedan medeltiden, vedertagen förståelse av sanning – som sedermera kallas för korrespondensteorin – är att den i någon mening uppstår när propositionella påståenden överensstämmer med hur verkligheten faktiskt är. Men i och med att bönen varken handlar om hur verkligheten faktiskt är eller inte är, kan den varken sägas vara sann eller falsk. Bönen saknar helt enkelt ett sanningsvärde givet korrespondensteorin. Faktum är att inte bara bönen, utan även konsten, visar sig sakna sanningsvärde om man utgår ifrån korrespondensteorin. Men samtidigt har det vuxit fram intressanta filosofiska reflektioner, i synnerhet på kontinenten under 1900-talet, vilka öppnar upp för ett nytt sätt att förhålla sig till, och förstå, såväl sanningsbegreppet som konsten och bönen. Det nya förhållningssättet visar att det finns ett ursprungligare sanningsbegrepp än korrespondensteorin, på grund av vilket korrespondensteorin blir möjlig. Det ursprungligare sanningsbegreppet visar även, i förlängningen, hur såväl konsten som bönen icke-propositionella karaktär i någon mening kan ha ett sanningsvärde (om än inte i samma bemärkelse som korrespondensteorins propositionella påstående).

Människan har lämnat efter sig oräkneligt många böner i text och utläggande texter om bönen. Den senare typen av texter har även producerats i akademiska sammanhang, främst i teologiska men även i filosofiska. För inte så länge sedan publicerades antologin *The Phenomenology of Prayer*² innehållande artiklar som analyserar den mångfacetterade bönen fenomenologiskt och för fram i dagen flera viktiga förståelser av bönen. En relativt okänd kontext, i vilken intressanta och värdefulla texter om bönen finns, är i den syriska litteraturen. Den syriska litteraturen är inte lika känd för och i västvärlden som den grekiska och latinska, eftersom syriskan (ett 3000 år gammalt semitiskt språk) aldrig

² *The Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba, Fordham University Press, 2005.

nådde väst utan blev rådande i öst. Det syriska språket existerar än idag men är svårtillgängligt och lever främst i den syriska kristenhetens ecklesiologiska liv. Men västerländska orientalister och syrologer har under det senaste århundradet, och ännu mer under de senaste årtiondena, arbetat med att översätta syriska texter till västerländska språk. En välkänd syrolog, vars bidrag till denna kunskapsöverföring har varit ovärderligt stor, är Sebastian Brock (professor emeritus på den orientaliska institutionen vid Oxfords universitet) som även betraktas som en av de ledande syrologerna i vår tid. I sin bok, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*,³ tillgängliggör Brock texter om bönen skrivna av flera syriska kyrkofäder som verkade under den syriska litteraturens guldålder.⁴ Jag tror att dessa texter kan vara värdefulla vid en fenomenologisk analys av bönen.

1.2. Syfte och avgränsning

Syftet med uppsatsen är att stifta bekantskap med religionsfenomenologin, sanningsbegreppet och bönen, och förstå hur dessa tre begrepp hänger samman.

Jag vill följaktligen försöka klargöra vad det innebär att bedriva religionsfenomenologi och hur den skiljer sig från religionsvetenskapen i en mer sociologisk mening. Sedan vill jag granska sanningsbegreppet för att belysa hur ett alternativt sanningsbegrepp, som vi möter det framför allt hos Heidegger, kan ha betydelse för religionsfenomenologin. Martin Heideggers filosofiska reflektioner är, för övrigt, av stor betydelse för uppsatsen.

Slutligen vill jag analysera ett specifikt religionsfenomenologiskt tema, nämligen bönen, i syfte att nå fram till en grundlig förståelse av bönen.

Litteraturen jag använt mig av i uppsatsen, vad beträffar bönen, utgår ifrån den judiskt-kristna gudsbilden, varför min egen analys av bönen också kommer att göra det.

³ Brock, Sebastian Paul, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications, 1987.

⁴ Brock noterar att den syriska litteraturen, "[...] can conveniently be divided up into three distinctive periods: (1) the golden age of Syriac literature, up to the seventh century; (2) the Arab period until about 1300; and (3) the period from about 1300 to the present day. The first is the period which produced the most creative writers [...]." (Brock, Sebastian Paul, *An Introduction to Syriac Studies*, Georgias Press, 2006, s. 14)

1.3. Disposition

Jag ska bearbeta mina frågeställningar genom tre kapitel och sedan avsluta med ett fjärde sammanfattande kapitel. I det första kapitlet ska jag försöka klargöra vad religionsfenomenologi är utifrån de metodologiska reflektionerna i Heideggers religionsfenomenologiska föreläsningar som han höll 1920-21. Dessa föreläsningar hjälper oss att förstå dels hur religionsfenomenologin skiljer sig från religionsvetenskap i gängse mening, dels hur religionsfenomenologin kommer till uttryck och blir i förlängningen en principiell vägvisare för uppsatsens analys av bönen.

I det andra kapitlet ska jag diskutera sanningsbegreppet. Jag kommer börja med en diskussion om det aristoteliska-tomistiska sanningsbegreppet, nämligen det som idag vanligen kallas korrespondensteorin. Sedan ska jag presentera Heideggers reflektioner över korrespondensteorin (som de utvecklas i *Vara och tid*) och hans utläggning av det ursprungligare sanningsbegreppet.

I det tredje kapitlet ska jag analysera bönen, religionsfenomenologiskt, i syfte att nå fram till en grundlig förståelse av bönens struktur. Detta kommer jag göra dels genom läsning och bearbetning av tidigare fenomenologiska analyser av bönen, dels genom läsning av texter om bönen från den syriska världens litteratur.

I det fjärde och sista kapitlet ska jag sammanfatta de genomförda diskussionerna, i direkt anslutning till uppsatsens frågeställningar och därmed syfte.

2. RELIGIONSFENOMENOLOGI

2.1. Mötet mellan fenomenologi och religion

Det samtida intresset inom den kontinentala filosofin för att närma fenomenologi och religion har hämtat viktiga impulser från såväl Husserls som Heideggers reflektioner. Dessa reflektioner har visat att fenomenologin ger filosofen ett nytt och rikare sätt att förhålla sig till, och förstå, världens fenomen. Och eftersom religiös erfarenhet är ett inomvärldsligt fenomen, som alltså visar sig i världen, blir den av intresse för fenomenologen.

Den franske filosofen, Dominique Janicaud, gav mötet mellan fenomenologi och religion en speciell uppmärksamhet i sin bok, *The theological turn of French phenomenology*, som utkom 1991 på franska och senare i engelsk översättning.⁵ I den visade han att den samtida franska fenomenologin (representerad genom de framstående fenomenologerna Emmanuel Levinas, Paul Ricour, Jean-Luc Marion, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chrétien och Michel Henry) tagit en vändning bort från metodologisk ateism. Några år senare organiserades ett seminarium, av Jacques Derrida och Gianni Vattimo, där fenomenologi och religion fick mötas. Resultatet av mötet dokumenterades och utkom som en antologi 1996, *La religion*, och två år senare översattes antologin till engelska.⁶

För några år sedan, närmare bestämt i maj 2008, organiserade den filosofiska institutionen vid Södertörns högskola ett seminarium för att diskutera fenomenologi och religion. Detta var, som vi redan har sett, inte originellt på ett internationellt plan, men däremot originellt i Sverige. Föredragen som presenterades under seminariet sammanställdes och publiceras i antologin *Phenomenology and Religion: New Frontiers*.⁷ Redaktörerna poängterar i introduktionen att kärnfrågan under seminariet, ”had to do with the critical articulation of religious experience, as exemplified

⁵ Dominique Janicaud, *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*, övers. Bernard G. Prusak, m. fl., Fordham University Press, 2001.

⁶ *Religion*, red. Jacques Derrida & Gianni Vattimo, övers. David Webb, Stanford University Press, 1998.

⁷ *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, red. Jonna Bornemark & Hans Ruin, Södertörn University, 2010.

mostly, but not exclusively, to the Judeo-Christian tradition.”⁸ Kärnfrågan, eller den yttersta ambitionen, under seminariet var alltså att ta den religiösa erfarenheten på allvar och försöka förstå, med ett kritiskt fenomenologiskt förhållningssätt, vad den innebär när den kommer till uttryck.

Heidegger hade delvis samma ambition när han höll sin berömda föreläsningar om religion och religiös erfarenhet under läsåret 1920-21 i Freiburgs universitet.⁹ Hans föreläsningar är intressanta och viktiga av flera anledningar, inte minst för att de ger religionsfenomenologi en ny och originell innebörd. Heideggers föreläsningar börjar med en inledande reflektion över flera sammankopplade frågeställningar som kretsar kring filosofi, fenomenologi, religion, vetenskap och metod. Han definierar även religionsfenomenologin, i inledningen, och sedan analyserar han (med utgångspunkt i sin givna definition) den tidiga erfarna kristendomen med utgångspunkt i Paulus tidiga brev till de kristna i Galatien (Galaterbrevet) och Thessaloniki (Thessalonikerbrevet). Heideggers fenomenologiska analys av Paulus brev är inte bara intressanta i sig själv utan även för att den visar hur en religionsfenomenologisk undersökning kan se ut. Heidegger behandlar dessutom Augustinus, i senare föreläsningar, och befattar sig även löpande med Luthers tankegångar.¹⁰ Frågeställningen som ska sysselsätta oss i nästa avsnitt är: Hur formulerar Heidegger sin religionsfenomenologi?

2.2. Heideggers religionsfenomenologi

I § 5 i sina religionsfenomenologiska föreläsningar redogör Heidegger för Ernst Troeltschs (1865-1923) religionsfilosofi. Han skriver att Troeltsche är, ”the most significant representative of the current philosophy of religion,”¹¹

⁸ Ibid., s. 9.

⁹ Heidegger, Martin, *The Phenomenology of Religious Life*, övers. Matthias Fritsch & Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, 2010.

¹⁰ Jag kommer varken att redogöra för Heideggers analys av Paulus brev eller av Augustinus eller Luther, utan jag hänvisar helt enkelt till Heidegger själv. Värt att nämna är att Heidegger inte säger något om bönen trots att den intar en central roll i Paulus brev, även de brev som Heidegger befattar sig med. Benjamin Crowe har poängterat detta i sin artikel, ”Heidegger and the Prospect of a Phenomenology of Prayer”, i *The Phenomenology of Prayer*, och försöker i sin artikel analysera bönen fenomenologiskt med hjälp av principer och riktlinjer han hämtar från sin läsning av Heideggers analys.

¹¹ Ibid., s. 14.

och noterar vidare att Troeltschs, "goal is the working out of a scientifically valid, essential determination of religion."¹² Troeltsch delar följaktligen in studiet av religion i fyra huvudområden eller discipliner. Det första huvudområdet är psykologi vars ändamål är att betrakta religionen i dess enklaste form – avklädd sina yttre konventioner såsom böner, kulter, liturgier och centrala religiösa ledare och figurer – för att sedan kunna beskriva dess grundläggande villkor och därmed kunna förstå vad religionen innebär för människor och i förlängningen även kunna förstå varför människor är religiösa. Det andra huvudområdet är epistemologi, som i Troeltschs system är en naturlig följd av religionspsykologin. Syftet med epistemologin är att försöka giltigförklara eller ogiltigförklara det som blev utfallet av den psykologiska processen, eller med andra ord granska religiösa idéer och i synnerhet a priori idéer (som enligt Troeltsch alltid är verksamma). Det tredje huvudområdet, historia, undersöker de religiösa idéerna som har förverkligats i historien. Dessa tre discipliner – psykologi, epistemologi och historia – utgör vad Troeltsch kallar religionsvetenskap. En fjärde disciplin finns, metafysik, som enligt Troeltsch är religionsfilosofi *per se*. Metafysik är, för Troeltsch, diskursen om det övernaturliga med utgångspunkt i erfarenhet av världen.

Heidegger inleder § 6 med att notera att han inte vill, "criticize Troeltsch's view, but rather more precisely understand his basic position."¹³ Den uppenbara anledningen till att Heidegger vill framlägga Troeltschs förståelse är för att den klargör vad Heideggers egen förståelse inte är. Det är tydligt att religionen, för Troeltsch, är ett studieobjekt som olika discipliner ska granska utifrån. Religionen sätts under mikroskopet och de olika disciplinerna granskar de delar av religionen som faller under deras intressen och ambitioner. Heidegger beskriver detta förhållningssätt till religionen på följande sätt:

"We must now understand in what way this philosophy of religion refers to religion, whether it grows from out of the meaning of religion, or

¹² Ibidem.

¹³ Ibid., s. 19.

whether religion is not as much as grasped *in the manner of an object* and forced into philosophical disciplines—that is to say, integrated into *material* complexes that already exist in themselves before religion. [...]. These religious-philosophical disciplines thus arise not from religion itself qua religion. From the outside religion is observed and integrated as an *object*. The philosophy of religion itself is the science of religion. The entire problematic is thus thrown back onto the view of philosophy itself. The concept of religion becomes secondary. [...].”¹⁴

Heidegger låter oss ana att han, till skillnad från Troeltsch, vill förhålla sig till religion med utgångspunkt i dess meningsfullhet. Religion för Heidegger är inte ett objekt för vetenskaperna, utan ett meningsfullt fenomen som uppträder i ett meningsfullt sammanhang.

Innan jag försöker klargöra vad det innebär att religion är ett meningsfullt fenomen, vill jag belysa Heideggers sista två meningar i citatet. Han menar att hela problematiken om hur man förhåller sig till religion bottenar i hur man förstår själva filosofin. Frågan om religion är således sekundär i förhållande till frågan om filosofi. Heidegger har redan (i § 5, om än i förbigående) poängterat att fenomenologi ”is not a preliminary science of philosophy but philosophy itself.”¹⁵ Filosofi, för Heidegger, är fenomenologi och denna ståndpunkt är grunden för Heideggers förståelse av religion. Hans Ruin skriver:

”Fenomenologin är för [Heidegger] inte en metod i strikt mening, inte en uppsättning färdiga begrepp och tillvägagångssätt. Den är snarare ett sätt att gå till sakerna själva till mötes genom att språkligt utlägga det som visar sig. Fenomen är inte något slags fritt svävande avtryck av tingen, inte något subjektivt till skillnad från något objektivt. Det är tingen själva, om man så vill, men inte uppfattade på ett naivt realistiskt sätt, utan som erfarenhet, och utifrån premissen att de inte alltid visar sig som sig själva, utan snarare tenderar att dölja sig. Fenomenologin utgår inte från att världen ytterst sätt låter sig korrekt avbildas. Den är

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibid., s 16.

hos Heidegger på samma gång en kritisk och tolkande verksamhet, som bejakar erfarenhetens och vetandets cirkularitet. Filosofin själv, skriver han "är universell fenomenologisk ontologi, utgående från tillvarons hermeneutik."¹⁶

Denna passage, från Ruin, är förstås inte en uttömmande förklaring av Heideggers fenomenologi, men jag tycker att den är en bra utgångspunkt. Heideggers fenomenologi kommer bli tydligare i takt med min fortsatta redogörelse.

Vi har redan anat att Heidegger förhåller sig till religion som något meningsfullt och inte som ett rent objekt. Faktum är att Heidegger betraktar alla saker i världen, och världen som sådan, som något mer än objekt. I citatet från Ruin framgår även att fenomenologi handlar om att gå till sakerna själva språkligt såsom de visar sig erfarenhetsmässigt. Erfarenhet, som kan uttryckas språkligt, är centralt för hur Heidegger uppfattar människan i världen. Att vara en människa i världen innebär alltid en erfarenhet och i synnerhet en meningsfull erfarenhet. Hela Heideggers (oavslutade) projekt, som han påbörjade i *Vara och tid*,¹⁷ handlar om att försöka förstå meningen av allt varandes vara (och han började med att försöka förstå och förklara det mänskliga varats mening). I en föreläsning (inte en av hans religionsfenomenologiska) frågar Heidegger sina studenter vad de tror är det första de möter i livet. Är det objekt? Nej, Heidegger insisterade att människan först och omedelbart möter:

"the meaningful [*das Bedeutsame*] – that's what is primary, that's what is immediately in your face without any detour through a mental grasp of the thing. When you live in the world of first-hand experience, everything comes at you loaded with meaning, all over the place and all the time. Everything is embedded in a meaningful context, and that context *is what gives it meaning*."¹⁸

¹⁶ Ruin, Hans, *Frihet, Ändlighet och Historicitet: Essäer om Heideggers filosofi*, Ersatz, 2013, s. 47-48.

¹⁷ Heidegger, Martin, *Vara och tid*, övers. Jim Jakobsson, Daidalos, 2013.

¹⁸ Citerat av Sheehan, Thomas, "Dasein", i red. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall, *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, 2005, s. 197.

Varandenas meningsfulla förbindelser sinsemellan skapar en meningsfull kontext i vilken människan lever. Människans liv och erfarenhet innebär en oupplöslig meningsfull relation till alla varanden (såväl saker som människor) i världen. Ganska tidigt i *Vara och tid* (§ 12) inför Heidegger det viktiga begreppet *i-världen-varo* för att uttrycka sin uppfattning om människans oupplösligt meningsfulla relation till världen. Detta är ett mycket viktigt begrepp för hans religionsfenomenologi och för hans filosofi i allmänhet. Begreppet innebär att människan inte kan tänkas utan världen och på samma sätt kan inte världen tänkas utan människan. ”Så snart det finns en tillvaro, eller en subjektivitet, så finns också världen, som det inom och ut mot vilket tillvaron existerar,”¹⁹ skriver Ruin. Denna insikt, att det råder en oupplöslig relation mellan människan och världen, är vidare avgörande för Heideggers tankegångar om sanning och verklighetens beskaffenhet (det vill säga den klassiska frågan om realism eller idealism). Jag ska återkomma till dessa två diskussioner i nästa kapitel.

Det är viktigt att poängtera att det finns både likheter och skillnader mellan Heidegger religionsfenomenologiska ambitioner och ambitionerna i *Vara och tid*. Heideggers *Vara och tid* utlägger det mänskliga varats mening, medan hans religionsfenomenologiska föreläsningar utlägger den religiösa erfarenhetens mening. En gemensam utgångspunkt för båda utläggningarna är dock begreppet *i-världen-varo*.

Jag vill avsluta detta avsnitt med att titta närmare på vad Heidegger själv säger om religionsfenomenologi i sina religionsfenomenologiska föreläsningar. Jag har redan påpekat att filosofi, för Heidegger, är fenomenologi. I slutet av § 2 säger Heidegger följande:

”The problem of the self-understanding of philosophy has always been taken too lightly. If one grasps this problem radically, one finds that philosophy arises from factual life experience. And within factual life

¹⁹ Ruin, Hans, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden*, Södertörns högskola, 2005, s. 67.

experience philosophy returns back into factual life experience. The concept of factual life experience is fundamental.”²⁰

Den faktiska livserfarenheten är alltså fundamental för filosofins självförståelse. Det är i och från den faktiska livserfarenheten som filosofin utgår. Detta förklarar varför Heidegger anser att filosofi är fenomenologi. Fenomenologi har ju, som vi sett, till uppgift att leda fenomenologen till sakerna själva genom att språkligt utlägga det meningsfulla som visar sig erfarenhetsmässigt.

I § 3 redogör Heidegger i detalj för vad en faktisk livserfarenhet innebär. Jag tycker att följande passage är central för förståelsen av den faktiska livserfarenheten:

”Life experience is more than mere experience which takes cognizance of. It designates the whole active and passive pose of the human being toward the world: If we view factual life experience only in regard to the experienced content, we designate what is experienced—what is lived as experience [*das Erlebte*]*—as the ‘world,’ not the ‘object.’ ‘World’ is that in which one can live (one cannot live in an object). The world can be formally articulated as surrounding world (milieu), as that which we encounter, and to which belong not only material things but also ideal objectivities, the sciences, art, etc. Within this surrounding world is also the communal world, that is, other human beings in a very specific, factual characterization: as a student, a lecturer, as a relative, superior, etc., and not as specimen of the natural-scientific species *homo sapiens*, and the like.”²¹*

Den faktiska livserfarenheten, för Heidegger, innebär att människan inte blott och bart förhåller sig till världen som ett objekt, utan snarare som en kär boplats eller en varm miljö. Världen är min och jag är till för min värld. Min värld utgörs självfallet av alla varandena, inklusive mina medmänniskor. Jag förhåller mig inte till min medmänniska som en

²⁰ Ibid., s. 6-7.

²¹ Ibid., s. 8.

homo sapiens utan som någon till vilken jag har en ombesörjande relation. Thomas Sheehan noterar att det som Heidegger kallar faktisk livserfarenhet i sina religionsfenomenologiska föreläsningar kallar han för *Dasein* (som är en annan benämning för *i-världen-varo*) i *Vara och tid*.²²

Vad är då religionsfenomenologi? Det är inte ett försök att studera religion som ett objekt med ambitionen att generera en psykologisk, historisk, epistemologisk eller metafysisk förklaring av religionen. Utan religionsfenomenologi, som grundar sig på Heideggers förståelse av filosofi, är ett försök att närma sig det religiösa livet i termer av en meningsfull erfarenhet.

²² Se Sheehan, Thomas, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion,' 1920-21", i red. Joseph J. Kockmans, *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, University Press of America, 1986, s. 315.

3. SANNINGSBEGREPPET

3.1. Sanning som korrespondens

I § 44 i *Vara och tid* utvecklar Heidegger en kritik av det traditionella sanningsbegreppet som även kallas korrespondensteorin och innebär (mycket förenklat) att sanning uppstår när en utsaga korresponderar med världen. Innan vi tittar närmare på Heideggers kritik av korrespondensteorin, låt oss säga något om dess historia.

I *Metafysiken* uttrycker Aristoteles sin berömda definition av sanningsbegreppet: att sanningen är att säga om det som är att det är och det som inte är att det inte är. David Marian poängterar att en i princip identisk formulering finns i Platons dialoger,²³ och han fortsätter med en annan viktig observation:

”It is noteworthy that this definition does not highlight the basic correspondence intuition. Although it does allude to a relation (saying something *of* something) to reality (what *is*), the relation is not made very explicit, and there is no specification of what on the part of reality is responsible for the truth of a saying. The definition offers a muted, relatively minimal version of a correspondence theory.”²⁴

Aristoteles sanningsbegrepp involverar i någon mening en relation eller korrespondens, men det är inte alls tydligt hur korrespondensen är beskaffad. ”Aristotle does not speak of a correspondence between word and thing,” skriver Ruin och fortsätter, ”instead he poses the issue in terms of whether or not that which exists is affirmed.”²⁵ Men hur bekräftelsen sker, det vill säga hur korrespondensen är beskaffad, får vi inte veta. Det är först

²³ Marian, David, ”The Correspondence Theory of Truth”, i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/> (2014-04-25). Marians artikel består av en ganska ingående diskussion om korrespondensteorin.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ruin, Hans, ”Truth and the Hermeneutic Experience: A Phenomenological Approach to the Theory of Interpretation”, i *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*, red. Hans Ruin, Dan Zahavi och Sara Heinämaa, Kluwer Academic Pub, 2003, s. 173.

hos Thomas av Aquino som vi får den saken klarlagd. I sitt verk, *Summa Theologica*, skriver Aquinas att ”veritas est adaequatio rei et intellectus”²⁶ vilket på svenska blir att sanningen är tingets och intellektet överensstämmelsen.

Det är viktigt att ha klart för sig vad intellektet står för i Aquinas definition. Det står för utsagan som formuleras av intellektet. Man skulle därför kunna säga att sanning, enligt Aquinas, är tingets och utsagens överensstämmelse eller korrespondens. Men vad är utmärkande för just utsagan? Vad skiljer utsagan från andra satser? Här vilar Aquinas på Aristoteles. I verket *Om tolkning* eller *Peri hermeneias* (som det heter på grekiska) skriver Aristoteles att, ”det i vår själ förekommer dels sådana tankar som varken är sanna eller falska, dels sådana som med nödvändighet är ettdera,” och han säger vidare att, ”så förhåller det sig också i språket.”²⁷ De tankar och satser som förmår vara sanna eller falska kallar Aristoteles för utsagor. Och de satser som inte förmår vara sanna eller falska får inte kallas för utsagor, vilket beror på att de inte säger något som hur det verkligen är, de säger inte något om vara eller icke-vara. Aristoteles ger även, i *Om tolkning*, exempel på vilka slags satser som inte är utsagor:

”Varje sats har alltså en betydelse, men inte som ett naturligt uttrycksmedel, utan på grund av en konvention. Men inte varje sats är en utsaga, utan endast sådana som är sanna eller falska. Men detta är inte alla satser; så är t.ex. en bön en sats, men den är varken sann eller falsk. Låt oss emellertid förbigå alla sådana satser; undersökningen av dem är ju snarare en uppgift för retoriken och poetiken. Här ska vi utreda utsagor.”²⁸

Aristoteles menar att bönen inte är en utsaga utan en sats och kan därför varken vara sann eller falsk. Det är dock viktigt att inte missa att Aristoteles

²⁶ Se fråga 16, Om Sanningen, som återfinns i verkets första del. Verket finns tillgängligt på nätet i engelska översättningar, exempelvis här: <http://sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/index.htm> (2014-04-26).

²⁷ Aristoteles, *De interpretatione*, i *Filosofin genom tiderna: Antiken, Medeltiden, Renässansen*, red. Konrad Marc-Wogau, övers. Mårten Ringbom, Thales, 2005, s. 168.

²⁸ Ibid., s. 172.

inte säger att satser, som bönen, är betydelse- eller meningslösa. Tvärtom, han säger att varje sats har en betydelse och mening. Men till skillnad från utsagan säger satsen inte något om vad som är (vara) eller inte är (icke-vara), utan något annat som trots det inte saknar betydelse eller mening. Ruins kommentar på detta aristoteliska resonemang är viktig:

”The historical and principal importance of this analysis can hardly be underestimated. It establishes a strict distinction between that which can have a truth-value – to speak in modern Fregean terms – and that which cannot. A prayer, of whatever kind, is not a sentence that aspires to truth since it belongs to a whole different kind of discourse.”²⁹

Det har länge funnits, och kanske med rätta, en skillnad i hur vi förhåller oss till påståenden som sysselsätter naturvetenskaperna och påståenden som vi finner i exempelvis den poetiska och religiösa världen. De förra påståendena kallas för propositioner medan de senare kallas för icke-propositioner. Jag skulle även vilja hävda att distinktionen mellan propositionella och icke-propositionella påståenden har skapat en stark tendens att i någon mening undervärdera det icke-propositionella påståendet. Detta förklarar varför konsten sedan antiken har betraktats som inte mer än ett medel för att stimulera betraktarens subjektiva förnimmelser och känslor. Det är på detta sätt Kant förhåller sig till konsten.³⁰ Men varken Heidegger eller Gadamer anser att konsten, eller det religiösa livet, är något som stimulerar betraktarens subjektiva förnimmelser och känslor (eller är en dunkel avbild av verkligheten) utan de menar att såväl konsten som det religiösa livet är på något sätt bärare av sanning. Konsten och religionen kan förvisso, enligt Heidegger och Gadamer, inte vara sanna i samma bemärkelse som naturvetenskapen, men trots det menar både Heidegger och Gadamer att ett sanningsskeende finns även i konsten och religionen. Faktum är att Gadamers diskussion om konsten i hela första delen av *Sanning och metod*

²⁹ Ruin, Hans, ”Saying the Sacred: Notes Towards a Phenomenology of Prayer”, i *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, s. 300.

³⁰ Se Kant, Immanuel, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Wallenstein, Sven-Olov, Thales, 2004.

(som består av tre delar) går ut på att visa att konsten har med sanning att göra (om än inte en naturvetenskaplig sanning). Även i sina föreläsningar om konsten, som han framförde år 1974, framlade Gadamer sin tanke att konsten har med sanning att göra.³¹ I detta föredrag säger han, uttryckligen, att vi har Heidegger att tacka för möjligheten att ”avlyssna den varats mångfald och den sanning som talar till oss ur konsten.”³² Heideggers intresse för konsten dyker upp, ganska plötsligt, under första hälften av 1930-talet. Under denna tid skriver han en av sina mest omtalade texter om konsten, nämligen *Konstverkets ursprung*.³³ I texten skriver Heidegger exempelvis att: ”Konsten låter sanningen framspringa. Som stiftande bevarande når konstens språng fram till det varandes sanning i verket,” och tidigare i texten skriver han att: ”Skönhet är ett sätt på vilket sanning närvarande som oförborgadhet.”³⁴

Ambitionen här är inte att diskutera Heideggers konstbegrepp, utan jag vill bara visa att Heidegger, och likaså Gadamer, anser att konsten har med sanning att göra och som vi sett i det senaste citatet benämnde han sanningen som oförborgadhet eller, med andra ord, upplåtenhet. Detta visar att Heideggers sanningsbegrepp omfattar tanken om sanning som både korrespondens samt upplåtenhet. Men vad är skillnaden mellan sanningen som korrespondens och upplåtenhet? Och hur ska man förstå relationen mellan dem?

Som redan nämnts i inledningen, utvecklar Heidegger sin kritik av korrespondensteorin i § 44 i *Vara och tid*. Syftet med kritiken är inte att ogiltiggöra korrespondensteorin, utan syftet är att klargöra den och genom klargörandet visa att den vilar på en mer grundläggande förståelse av sanning. Han skriver själv följande:

³¹ Gadamer, Hans-George, *Konst som Spel, Symbol och Fest*, övers. Pehr Sällström, Dualis Förlag, 2013, s. 88.

³² Ibid., s. 87.

³³ Heidegger, Martin, *Konstverkets ursprung*, övers. Sven-Olov Wallenstein, Daidalos, 2005. Se även sjätte kapitlet i Ruin, Hans, *Frihet, Ändlighet och Historicitet: Essäer om Heideggers filosofi*, för en diskussion om Heideggers förståelse av konstens sanningsvärde.

³⁴ Ibid., s. 54, 79.

”Den framlagda ’definitionen’ av sanning handlar inte om att skaka av sig traditionen, utan om att på ett ursprungligt sätt tillägna sig den: detta i än högre grad om vi lyckas visa att och hur teorin på grundval av det ursprungliga sanningsfenomenet måste komma fram till idén om överensstämmelse.”³⁵

Heidegger inleder § 44a med att konstatera att det traditionella sanningsbegreppet karaktäriseras av tre teser:

”1. Sanningens ’ort’ är utsagan (omdömet). 2. Sanningens väsen ligger i omdömet ’överensstämmelse’ med sitt föremål. 3. Aristoteles, logikens fader, tilldelade inte bara sanningen omdömet som dess ursprungliga ort, utan etablerade också definitionen av sanning som ’överensstämmelse’.”³⁶

Han poängterar att Thomas av Aquino utvecklade korresponsten teorin genom att identifiera överensstämmelsen som en överensstämmelse mellan intellekt och ting i termer av jämförelse eller avbildning, det vill säga att intellektet, skilt från tinget, låter sig skapa en inre föreställning, en representation eller avbild, av tinget. Heidegger problematiserar denna förståelse av överensstämmelsen och utvecklar så småningom sin förståelse av var överensstämmelsen egentligen ligger:

”Att utsagan *är sann* innebär: den upptäcker det varande i sig självt. Den utsäger, den uppvisar, den ”låter se” (apophansis) det varande i dess upptäckthet. Utsagans *sannvaro* (*sanning*) måste förstås som *upptäckande-varo*. Sanningen har alltså inte alls strukturen av en överensstämmelse mellan kunskap och föremål i bemärkelse av ett efterliknande mellan ett varande (subjekt) och ett annat (objekt).”³⁷

Heidegger förkastar således inte korresponsten teorin men hans kritiska granskning visar att överensstämmelsen mellan subjektet och objektet inte

³⁵ Heidegger, *Vara och tid*, s. 248.

³⁶ Heidegger, *Vara och tid*, s. 242.

³⁷ *Ibid.*, s. 246.

sker i termer av en jämförelse eller avbildning utan snarare i termer av upptäckthet eller upplåtenhet. Överensstämmelse är med andra ord inte ett förhållande mellan propositionen och världen, utan en aspekt av hur människan och världen möts. Min utsaga överensstämmer inte genom att den avbildar tingets beskaffenhet, utan genom att den ger mig tillgång till tinget genom att rikta mig mot tinget såsom tinget är. När vi således formulerar propositioner försöker vi påvisa deras sanning genom att visa att de överensstämmer med världen, men denna överensstämmelse handlar inte om avbildning, utan om upplåtenhet. Denna viktiga heideggerianska tankegång visar att sanning som korrespondens är grundad på sanning som upplåtenhet.

Mark A. Wrathall skriver följaktligen att propositionella sanningar är, ”a specific form of a more general kind of *unconcealment*. In the more general version, what is at issue is the availability of entities for comportment in general. The *uncoveredness* of entities makes entities available for comportment,” och förklarar vidare att:

”Comportment (*Verhalten*) is a very broad term that is meant to include every instance in which we experience something, and everything that we do... Because comportments are tied up with meaningfully structured situation, all comportments involve a relationship to an object of some sort. When I swat at a fly, I am comporting myself toward the fly. When I hear a symphony, I am comporting myself to the symphony (as well as all the instruments, musicians, the conductor, etc.).”³⁸

Sanning som överensstämmelse är således en specifik form av sanning som upplåtenhet. Medan sanning som överensstämmelse befattar sig med propositionella påståenden, befattar sig sanning som upplåtenhet med människans alla meningsfulla erfarenheter i världen.

Det är lägligt att ställa följande kritiska fråga, nu när vi har kommit såhär långt i kapitlet och uppsatsen: Är det riktigt och rätt att benämna upplåtenheten, som innebär en meningsfull erfarenhet i världen, för

³⁸ Wrathall, Mark A., ”Unconcealment” i *A Companion to Heidegger*, s. 345-46.

sanning? I sin doktorsavhandling från 1994 belyser och beskriver Ruin, i kapitel 6, Heideggers egen reflektion över frågan.³⁹ Ruin visar att Heidegger successivt kom att ändra sin uppfattning vad beträffar benämningen på upplåtenheten. Den tidiga Heidegger, redan år 1922, utvecklade tanken att sanning primärt handlar om upplåtenhet och inte överstämmelse, och han försökte finna en grund för denna tanke hos grekerna och i synnerhet hos Aristoteles. Ruin skriver att Heidegger fortsatte kämpa med sin läsning och bearbetning av, "the classic Greek philosophical texts in search of an original sense of truth as unconcealment, and also in search of the shift whereby this original notion was transformed into correspondence or correctness."⁴⁰ Heideggers sökande slutade dock upp med en annan övertygelse än den han i flera år sökt finna grund för hos grekerna. I en text, "The End of Philosophy and the Task of Thinking," skriven år 1964, framhäver Heidegger sin nya övertygelse: "The natural conception of truth does not mean unconcealment, not even in the philosophy of the Greeks."⁴¹ Heidegger kom alltså så småningom att övertygas om att det äkta sanningsbegreppet, med rötter hos grekerna, inte betyder upplåtenhet, utan överensstämmelse. Men detta innebar inte, enligt Heidegger, att upplåtenhetsbegreppets centrala betydelse för sanning som överensstämmelse förminskades eller försvann. Sanning som överensstämmelse är fortfarande grundad på upplåtenhetsbegreppet, även för den sena Heidegger.

Med detta i åtanke är det inte rimligt att benämna upplåtenheten för sanning eftersom vi, liksom grekerna och den västländska filosofins historia, alltid och med rätta uppfattat sanning som överensstämmelse mellan den propositionella utsagan och världen. Den religiösa erfarenheten bör således rimligast förstås och betraktas i termer av sin meningsfullhet. Men vi bör samtidigt hålla kvar i minnet upplåtenhetsbegreppets centrala betydelse för även sanning som överensstämmelse.

³⁹ Ruin, Hans, *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity Through Heidegger's Works*, Acta universitatis Stockholmiensis, 1994.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 220.

⁴¹ Citerat av Ruin, *ibid.*, s. 221.

3.2. Upplåtenhetsbegreppet

Heideggers kritiska diskussion om sanning som överensstämmelse i § 44 leder, som vi sett, till utvecklandet av teorin om upplåtenhetsbegreppet. I § 44 granskar Heidegger det grekiska begreppet för sanning, nämligen *aletheia*, och noterar att det består av ett alfa privativum (en negerande prefix partikel). Tar man bort den negerande partikeln, *alfa*, får man det grekiska ordet, *letheia*, som härrör från verbet, *lanthano*, vilket betyder att *dölja*. Om detta etymologiska resonemang skulle vara riktigt så har Heidegger på ett intressant etymologiskt sätt visat att *aletheia* har att göra med oförborgadhet eller odoldhet, det vill säga upplåtenhet. Genom denna etymologiska reflektion vill den tidiga Heidegger visa att de tidiga grekerna uppfattade sanningen, medvetet eller omedvetet, i termer av upplåtenhet. Men filosofiska slutsatser bör inte bli en fråga om etymologiska slutledningar, varför Heidegger skriver att etymologiska framställningar, ”måste akta sig från en hämningslös ordmystik,” och konstaterar att, ”likaväl är det till sist filosofins uppgift att rädda *kraften i de mest elementära ord*,”⁴² som yttras. Vi har dock redan sett att den sena Heidegger överger sin tidigare övertygelse att upplåtenheten kan benämnas som sanning, men trots det förblir upplåtenhetsbegreppet av stor betydelse, dels för människans meningsfulla erfarenheter i världen, dels för sanningen som överensstämmelse.

I förra kapitlet noterade jag att Heideggers begrepp i-världen-varon är avgörande för hans tankar om sanningen och verkligheten (och dessa två begrepp är även avhängiga varandra). I § 43, det vill säga paragrafen före den om sanningsbegreppet, diskuterar Heidegger verklighetens beskaffenhet. Den klassiska filosofiska frågan om verklighetens beskaffenhet lyder: Är världen beroende (idealism) eller oberoende (realism) av människan? Den här frågan har diskuterats sedan filosofins början. Argument och reflektioner för och emot båda ståndpunkterna har framförts. Heidegger menar att detta filosofiska problem är i själva verket ett icke-problem eftersom det bygger på en felaktig utgångspunkt: att det råder en strikt polaritet mellan människa

⁴² Heidegger, *Vara och tid*, s. 247.

och värld, och därför tvingas filosofen in i den trassliga frågan om hur människan och världen kan träda i förbindelse med varandra när de är radikalt åtskilda. Men om utgångspunkten visar sig vara felaktig då försvinner problemet. Men är utgångspunkten verkligen felaktig? Ja, det är den, i alla fall enligt Heidegger, och hans begrepp i-världen-varo belyser utgångspunktens felaktighet. Verkligheten är en ouplöslig enhet bestående av människa och värld, vilket innebär att de inte kan tänkas utan varandra. Om så är fallet, varför ställer vi överhuvudtaget frågan om verkligheten är beroende eller oberoende av människan?

Begreppet i-världen-varo är, som redan nämnts, även viktigt och nödvändigt för Heideggers sanningsbegrepp. Han skriver att i-världen-varon, "är fundamentet för det ursprungliga fenomenet sanning."⁴³ Vi ska snart granska Heideggers redogörelse av upplåtenhetsbegreppet, men jag vill först klargöra varför och hur upplåtenheten grundar sig på i-världen-varon. Människan verkar alltid i en nära relation till världen. Världen är därför alltid i någon mening upplåten för människan och världens meningsfullhet finns alltid där. Upplåtenheten är därför inte något människan behöver söka och leta efter i samma bemärkelse som naturvetaren söker och letar efter sina utsagors överensstämmelser. Världens meningsfullhet finns där och öppnar sig för människan genom att människan tillåter världen att öppna sig eller upplåta sig. Men för att världens meningsfullhet ska kunna upplåta sig, måste i-världen-varon vara beredd och redo, människan måste vara egentlig, annars döljer sig världens meningsfullhet. Wrathall skriver att världens meningsfullhet blir dold och undagömd när, "I can't comport myself toward it – when it is not available as something toward which I can direct myself in a basic intentional comportment," och han fortsätter, "The symphony would be concealed if I lacked an understanding of symphonic form (that is, I might be able to hear beautiful music, but I couldn't hear it as a symphony)."⁴⁴ Fotbollsmatchens meningsfullhet, för att ta ett annat vardagligare exempel, blir dold för mig om jag inte förstår och begriper hur vad den sporten innebär och hur den fungerar. Detsamma gäller konsten

⁴³ Ibid., s. 246.

⁴⁴ Wrathall, Mark A., "Unconcealment" i *A Companion to Heidegger*, s. 346.

och även bönen. Om jag inte förstår vad bön är kommer den att vara dold för mig och därigenom fördunklas bönens meningsfullhet. Vi förstår följaktligen att meningsfullhet har med förståelsen att göra. Spänningen mellan meningsfullhetens upplåtenhet och doldhet är känslig. Ett fenomenets meningsfullhet kan pendla mellan upplåtenhet och doldhet eftersom människans förhållning till fenomenet kan pendla fram och tillbaka mellan förståelse och oförståelse. Och oförståelsen ska här inte bara förstås som brist på kunskap utan även missförstånd. Människan kan ju förhålla sig till ett fenomen med dels en viss kunskap, dels en viss missuppfattning som kan vara framkallad av människans egna, och kanske reflektionslösa, uppfattning om vad fenomenet innebär. Fenomenologin handlar därför om att låta fenomenet få tala ostört. Fenomenet ska inte övertalas och överröstas av fenomenologen. Endast när människan låter sig upptas i fenomenets egna liv, kan fenomenet börja tala till henne och öppna sig. Mot bakgrund av detta, förstår vi varför Gadamer, Heideggers lärjunge, säger att ju längre människan blir kvar i konstverket desto mer kan det, med all sin rikedom, tala till henne:

”Jag skulle vilja sammanfatta konsekvensen av denna korta diskussion med följande ord: Vid all erfarenhet av konst handlar det om att vi lär oss ett speciellt sätt att dröja kvar hos konstverket. Detta kvardröjande blir aldrig långtråkigt. Ju mer vi inlåter oss på verket, desto mer talar det till oss; desto mer mångskiftande och desto rikare visar det sig vara. Tidserfarenhetens väsen i samband med konst är att vi lär oss dröja kvar. Detta är måhända den oss tilldelade ändliga motsvarigheten till det man kallar evighet.”⁴⁵

Låt oss slutligen närmare granska Heideggers upplåtenhetsbegrepp. I § 44 nämner Heidegger tre grundläggande begrepp eller modus som konstituerar upplåtenheten: (1) befintlighet, (2) förstående och (3) tal. I § 44 hänvisar han tillbaka till en redan presenterade redogörelse (§ 28-38) av dessa begrepp. Dessa tre begrepp, menar han, är lika ursprungliga som människan själv,

⁴⁵ Gadamer, *Konst som Spel, Symbol och Fest*, s. 105.

och bör därför uppfattas som tillhörande människans vara. Detta åskådliggör att upplåtenheten tillhör människans vara och det är i den bemärkelsen som vi på ett heideggerianskt vis kan säga att människan är i sanningen. Han själv skriver följande:

”I den mån som tillvaron väsensmässigt *är* sin upplåtenhet, och såsom upplåten upplåter och upptäcker, är den väsensmässigt ’sann’. Tillvaron är i ’sanningen’. Denna utsaga har ontologisk mening. Den säger inte att tillvaron ontiskt alltid eller ens någonsin är invigd ’i all sanning’, utan att upplåtenheten av dess egenaste vara hör till dess existentiella författning.”⁴⁶

Detta ger oss även en känsla av varför sanningen som upplåtenhet är mer ursprungligt än sanning som överensstämmelse. Överensstämmelsen är nämligen inte något som tillhör människans vara, men så är fallet med upplåtenheten.

Jag har redan, tidigare i detta avsnitt, kastat lite ljus på vad upplåtenhetsbegreppet innebär. Men nedan följer en närmare redogörelse av begreppet och mer specifikt begreppen (1) befintligheten, (2) förståendet och (3) talet – konstituerar upplåtenheten. Detta kommer förhoppningsvis att stärka förståelsen av Heideggers upplåtenhetsbegrepp.

Befintligheten: Människan är alltid upplåten mot världen genom en viss befintlighet, det vill säga genom en viss stämning. Människan kan aldrig vara utan en stämning, men en del människor reflekterar över sin stämning mer än andra. Ett annat, kanske vardagligare, ord för stämning är humör. Det som är utmärkande för stämningen är att den alltid råder över människan, varför människan – av Heidegger – sägs vara inkastad i stämningen. Detta betyder inte att människan slaviskt lyder en överordnad stämning, utan hon kan påverka sin rådande stämning. Poängen är att människan alltid är upptagen i en eller annan stämning. ”Att stämningar kan förstöras och slå om innebär bara att tillvaron alltid redan är stämd,”⁴⁷

⁴⁶ Heidegger, *Vara och tid*, s. 248-49.

⁴⁷ Ibid., s. 158.

skriver Heidegger. Befintligheten är således ett oavbrutet moment i människans liv och därmed i människans upplåtenhet mot världen. Stämningen finns alltid där, oavsett vad människan befattar sig med. Detta innebär i förlängningen att människan aldrig kan vara i världen på ett affektlöst sätt. Världen ger sig tillkänna på ett affektmässigt sätt såsom önskvärt eller motsträvigt, beundransvärt eller förringat, gillat eller förkastat. Befintligheten är således det som möjliggör människans riktadhet i och mot världen: "Befintlighetens stämdhet konstituerar existentiallyt tillvarons världsöppenhet," skriver Heidegger och detsamma formulerar han på följande sätt, "*I befintligheten ligger existentiallyt en upplåtande hänvisadhet till världen, utifrån vilken det angående kan påträffas.*"⁴⁸

Stämningen: En specifik stämning, som Heidegger utlägger ingående i § 40, är ångesten. Den har en mycket viktig betydelse i Heideggers utläggning av det mänskliga varat. Ångesten har en positiv innebörd eller, rättare sagt, en positiv effekt på människan. Den gör att människan blir egentlig, vilket med andra ord betyder att människan kommer till insikt om sin egen existens, sin individualitet, och kan därigenom återvända till sig själv och leva sitt liv som sitt eget och inte som ett liv tillhörande någon annan eller några andra. "Ångesten individualiserar [människan] till dess egnaste i-världen-varo," skriver Heidegger. Ångesten blir viktig för upplåtenheten eftersom ångesten förmår göra att människan, för vem världen upplåtes, vänder tillbaka till sitt eget jag och är i världen på ett egentligt sätt. Detta egentliga sätt som människan är i världen på genererar upplåtenheten. Heideggers reflektioner över ångesten är mycket intressanta vid en djupare betraktelse. Han visar att vårt sätt att förhålla oss till världens meningsfullhet är avhängigt vår stämdhet. Jag upplever världen i ljuset av hur jag är inkastad in i den. Lite längre fram i detta avsnitt kommer jag att redogöra för Heideggers begrepp, *mannet* och *förfallandet*, vilka klargör hur falskhet uppstår och detta kommer skärpa förståelsen av begreppet ångest.

⁴⁸ Ibid., s. 161.

Förståendet: Nästa modus, förståendet, har helt enkelt att göra med människans förståelse av världens meningsfullhet. Heidegger klarlägger detta begrepp genom tre andra begrepp: *möjlighet*, *kast* och *sikt*.

Möjlighetsbegreppet innebär att människan inte bara är i termer av vad människan är just nu, utan även i termer av vad hon kan bli. Människan är med andra ord sina möjligheter, och därför framträder världens meningsfullhet för människan i ljuset av hennes möjligheter. Grundtanken här är att människans förståelse av, och i förlängningen agerande i, världen grundar sig på möjligheterna som människan registrerar. Förståendet är vidare alltid initialt ett kast. Detta innebär att människan är alltid först utkastad mot världen i ett förståelsesammanhang, men kan ändra denna initiala förståelse i egenskap av sina möjligheter. Begreppet *sikt* betecknar förhållandet mellan människans förståelse och det förstådda. Det är viktigt att betona att sikten ifråga innebär ett egentligt och genuint förhållningssätt, som alltså involverar hela människan i hennes sikt gentemot det förstådda.

I sin diskussion om förståendet, diskuterar Heidegger utläggningen. För Heidegger växer inte utläggningen fram efter att vi har förstått något, utan den verkar genom och med förståendet. Förståendet är en grundsituation som människan alltid befinner sig i, och det är med utgångspunkt i denna grundsituation som människan tolkar.

Människan är följaktligen förstående- och utläggningsmässigt alltid inkastad i ett sammanhang i världen och kan i egenskap av sina möjligheter ändra sin förståelse av det som han har sitt sikte på, det avsedda eller förstådda. Samtidigt uppträder förståendet alltid med en eller annan stämning, genom vilken människans riktadhet i och mot världen blir möjlig.

Talet: Det tredje modus, talet, har att göra med människans artikulation av världen i ljuset av sin stämdhet och utläggande förståelse. Heidegger noterar att talet ligger till grund för utläggningen, och därmed förståendet, och det är dessutom genom talet som det meningsfulla framträder. Han skriver: "All utläggning har sin grund i förståendet. Det som i utläggningen artikuleras som sådant, och som i förståendet överhuvudtaget är förtecknat

som möjligt att artikulera, är mening.”⁴⁹ Heidegger påpekar vidare att det meningsfulla talet omfattar såväl det propositionella (läs: utsagan) som icke-propositionella talet. Detta är en viktig observation. Han skriver:

”Talets *varom* har inte nödvändigtvis, rentav inte karaktären av ett tema för en bestämmande utsaga. Även en befallning gäller...; önskan har sitt ’varom’. Rekommendationen saknar inte sitt ’varom’. Talet har med nödvändighet detta strukturmoment eftersom det medkonstituerar i-världen-varons upplåtenhet och i sin egen struktur är föregripet i denna grundförfattning hos tillvaron.”⁵⁰

Talet är meningsfullt eftersom det äger ett *varom*, eftersom talandet är att tala om något: att befalla innebär att befalla något och att önska innebär att önska något. Talets *varom* vilar på, eller utgår ifrån, människans oupplösliga och upplåtna relation till världen. Meningsfullheten, enligt Heidegger, ligger vidare varken i människan subjekt eller i objektet, utan i det oupplösliga och upplåtna mötet dem emellan.

En till viktig observation, som Heidegger gör, gällande talet är att det inte låter sig inskränkas till blott och bart det språkliga muntliga talet, utan betecknar kommunikationen i allmänhet. Därför hör såväl tystnaden som hörsamheten till talet eftersom dessa är sätt att låta kommunicera på. ”Den som tiger under ett samtal,” skriver Heidegger, ’kan förstå’, det vill säga skapa förståelse på ett mer egentligt sätt än den som oförtröttligt pratar på.”⁵¹

Förfallandet: De redan nämnda begreppen – befintligheten, förståendet med utläggandet, och talet – konstituerar upplåtenheten. Dessa tre väsensdrag hos människan förverkligar upplåtenheten. Heidegger nämner dock ett ytterligare begrepp, förfallandet, som liksom de redan nämna begreppen tillhör människans vara, men som till skillnad från dem förhindrar, eller i alla fall försvårar, den egentliga upplåtenheten. Heidegger klarlägger förfallandet genom begreppen *pratet*, *nyfikenheten* och

⁴⁹ Ibid., s. 178.

⁵⁰ Ibid., s. 187.

⁵¹ Ibid., s. 190.

tvetydigheten. Dessa tre begrepp, vilka grundar sig i begreppet *mannet*, är fallna eller oegentliga modus av talet, förståendet och utläggandet.

I redogörelsen av befintligheten nämnde jag begreppet ångest och dess nödvändighet för att människan ska kunna återvända till sitt eget väsen och förverkliga sin egen individualitet. Men vad ska människan återvända ifrån? Vad är det som tynger människan och hindrar individualiteten? Heideggers svar bottnar i begreppet *mannet*. Ruin skriver att *mannet* är, ”ett namn för den mänskliga tillvarons all dagliga, opersonliga existensform.”⁵² Heidegger själv definierar *mannet* på följande sätt:

”Det är inte den själv som *är*, de andra har frångått den dess vara. De andras gottfinnande bestämmer över tillvarons vardagliga varamöjlighet. Dessa andra är därvid inte *bestämda* andra. Tvärtom, de kan företrädas av vilken annan person som helst. Avgörande är bara de andras opåfallande herravälde, vilket tillvaron som medvaron oförmörkat redan övertagit. Man hör själv till de andra och befäster deras makt.”⁵³

Begreppet i-världen-varon har redan klargjort att människan verkar i en oupplöslig relation till världen, men också till andra människor. Heidegger inför begreppet *medvaro* för att konkret och specifikt belysa människans relation till andra människor. Men att vara medvaro innebär alltid en risk, nämligen att även vara *mannet*. Förfallandet, i diskussionen om upplåtenhetsbegreppet, är i princip *mannet*. På samma sätt som *mannet* försvårar och förhindrar förverkligandet av människans egen individualitet, så försvårar och förhindrar förfallandet upplåtenheten genom att förborga världen för människan. Man skulle kunna säga att förfallandet är *mannets* sätt att förhålla sig till världen, nämligen på ett oegentligt sätt. Men kan människan återvända till sitt egentliga sätt att vara? Ja, och början är ångesten eftersom ångesten låter människan inse att hennes liv verkligen och faktiskt är hennes och ingen annans. Ångesten förmår göra att människan kan slita sig loss från *mannet*. Det är viktigt att ha i åtanke att människans rörelse bort från *mannet* och till egentligheten, genom ångesten,

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibid., s. 148.

sker inte en gång för alla, utan människan befinner sig i en ständig dynamisk rörelse från och till mannen.

Låt oss nu, efter att ha blivit bekanta med såväl förfallandet som mannen och ångesten, granska begreppen *pratet*, *nyfikenheten* och *tvetydigheten* i syfte att erhålla en skarpare förståelse av förfallandets struktur.

Pratet (det fallna modus av talet) håller tillbaka människan från att vara öppen i en artikulerad förståelse och döljer därigenom varandena för människan. Heidegger skriver att, ”tillvaron som håller sig i pratet är såsom i-världen-varo avskuren från de primära och ursprungliga äkta vararelationerna till världen, medtillvaron och i-varon själv.”⁵⁴ Pratet skulle lika gärna kunna kallas för struntprat eller tomt prat, och ska inte ses i ett negativt ljus utan mer som en neutral kategori. Poängen är i varje fall att pratet är att befinna sig i världen på ett i någon mening avlägset sätt, inte i termer av en avskurenhet från världen (eftersom det är omöjligt för i-världen-varon) men däremot i termer av avskurenhet från en genuint upplåten relation till världen.

Nyfikenheten (det fallna modus av förståendet) kommer till uttryck när människan, exempelvis, ställer en fråga efter en annan utan att i en ärlig ansträngdhet försöka förstå det förstådda. ”När den friblivna nyfikenheten ombesörjer seendet så är det emellertid inte för att förstå det sedda, det vill säga komma in i ett vara till detta, utan bara för att se,”⁵⁵ skriver Heidegger. I utläggningen av förståendet införde Heidegger begreppet *sikt* som betecknar ett egentligt förhållande mellan människans förståelse och det förstådda. Nyfikenheten, enligt Heidegger, uppstår när den egentliga sikten blir oegentlig. Relationen mellan nyfikenheten och pratet är att den förra kommer till uttryck genom den senare.

Tvetydigheten (det fallna modus av utläggandet) följer naturligt av den pratsamma nyfikenheten. Människans tolkning av världen blir diffus och dunkel eftersom hon i första hand aldrig tillåtit världen att öppna sig, utan istället tillägnat sig en förhastad och oäkta utläggande förståelse. Heidegger skriver att tvetydigheten innebär att det inte längre är möjligt, ”att avgöra

⁵⁴ Ibid., s. 195.

⁵⁵ Ibid., s. 198.

vad som är eller inte är upplåtet genom ett äkta förstående,” och noterar vidare att tvetydigheten, ”sträcker sig inte bara över världen, utan i lika hög grad över medvarandrarvaron som sådan, och till och med över tillvarons vara till sig själv.”⁵⁶ Den nyfikna pratsamma och tvetydliga människan avlägsnas inte bara från en äkta relation till världen utan även från medmänniskorna och till och med från sig själv. ”Tillvarons förståelse i mannen misstar sig därför ständigt på de äkta varamöjligheterna i sina utkast,”⁵⁷ skriver Heidegger.

I detta avsnitt har jag försökt klarlägga Heideggers omfattande upplåtenhetsbegrepp. Jag vill avsluta avsnittet (och kapitlet) med en kortare övergripande sammanfattning av upplåtenhetsbegreppet eftersom detaljerade utläggningar ofta tenderar att göra helhetabilden dunkel. Därefter går jag vidare till nästa kapitel som kommer att analysera bönen fenomenologiskt, vilande på de redogjorda heideggerska tankegångarna om religionsfenomenologi och sanning.

Den grundläggande utgångspunkten i Heideggers alla filosofiska reflektioner är hans förståelse av människan som en i-världen-varo, vilket är ett begrepp som belyser den oupplösliga meningsfulla relationen mellan människan och världen.

Heideggers religionsfenomenologi förhåller sig inte till religiösa fenomen som studieobjekt för vetenskapliga undersökningar, utan snarare som meningsfulla erfarenheter för fenomenologisk analys.

Heideggers betraktelse över korrespondensteorin förtydligar den och visar därtill att den vilar på ett ursprungligare sanningsbegrepp, nämligen sanning som upplåtenhet. Icke-propositionell religiös erfarenhet kan förvisso inte vara sann i termer av att överensstämja med fakta, men däremot förmår religiös erfarenhet vara sann i termer av dess meningsfullhet. Det religiösa livets meningsfullhet kan utrönas genom en analys av hur det upplåter sig för den upplåtna människan. Upplåtenhetsbegreppet innebär inte att världens meningsfullhet blir godtyckligt och kan förstås hur som

⁵⁶ Ibid., s. 199.

⁵⁷ Ibid., s. 200.

helst, utan det hela förutsätter mänsklig egentlighet. När den mänskliga egentligheten förfaller till oegentlighet i sin riktadhet mot det förstådda så förborgas meningsfullheten. Förfallandet är vidare inte en situation som människan en gång för alla befrias ifrån, utan det är något som människan ständigt riskerar att hamna i.

4. BÖNENS FENOMENOLOGI

4.1. Uttömmandet, uppfyllandet och återspeglandet

Merold Westphal inleder sin artikel om börens fenomenologi med att påminna oss om börens fem element, "[...] praise, thanksgiving, confession, petition (for self), and intercession (for others)," och noterar att han inte har några som helst problem med att utföra de fyra senare elementen, men känner sig obekvämt med det första: "So why the relative comfort with items two through five and the dis-ease with the first item, praise."⁵⁸ Detta beror, enligt Westphal, på att prisande i grund och botten innebär att decentralisera ett centraliserat jag. I tacksägelsen tackar jaget för något det tagit emot. I bekännelsen bekänner jaget något det gjort i syfte att få förlåtelse. I petitionen efterfrågar jaget något det vill ha. I förbönen ber jaget för dem som jaget vill be för. I dessa fyra aktiviteter är det jaget som i någon mening står i centrum och fokus. Men i prisningen sker något unikt, nämligen en decentralisering av det centraliserade jaget. Den franske existentialisten Gabriel Marcel skriver att det är "clear that the function of admiration is to tear us away from ourselves and from the thoughts we have of ourselves," vilket följaktligen förklarar varför han även skriver att "admiration is a humiliating state,"⁵⁹ i alla fall för ett centraliserat jag. Prisande leder till sönderfall av jagets centralisering och till transformation av det centraliserade jaget till ett decentraliserat jag. Att prisa någon annan innebär följaktligen att den prisande villkorlös upphöjer den prisade, vilket för den prisande innefattar en självförståelse som kan liknas med förödmjukelse i den mån jaget är centraliserat. Att använda begreppet förödmjukelse är kanske att ta i, men det handlar helt klart om en känsla av ett jagets förnekelse. Westphal skriver:

⁵⁸ Westphal, Merold, "Prayer as the Posture of the Decentered Self", i *The Phenomenology of Prayer*, s. 13.

⁵⁹ Marcel, Gabriel, "Belonging and disposability", i *Creative Fidelity*, övers. Robert Rosthal, Fordham University Press, 2002, s. 47.

”While I would not have said that adoration and praise were humiliating to me, I could only recognize myself in Marcel’s description of the self that takes itself as center. Which brings me to my thesis: prayer is a deep, quite possibly the deepest decentering of the self, deep enough to begin dismantling or, if you like, deconstructing that burning preoccupation with myself.”⁶⁰

Jag håller med Westphal att ett äkta prisande förutsätter i någon mening att jaget decentraliseras, men samtidigt anser jag att en decentralisering av jaget även kan råda vid tacksägelse, bekännelse, petition och förbön. Man ska dessutom betrakta decentraliseringen som en process och inte som en bestämd händelse som äger rum omedelbart vid bönen.

Westphal tar upp diskussionen om varför han är obekväm med prisandet endast för att peka på bönens essens. Han väljer vidare att införa och redogöra för ett begrepp i sin fortsatta fenomenologiska analys av bönen, som belyser decentraliseringsprocessen, vilket faktiskt visar sig vara djupt rotat i den kristna teologiska traditionen med början hos Paulus. Begreppet ifråga är *kenosis* som härrör från Paulus brev till de kristna i Filippi (en stad i den romerska provinsen Makedonien, nära dagens Kavalla i nordöstra Grekland). I det andra kapitlet skriver Paulus, när han beskriver Kristus inkarnation, att ”[Kristus] ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allt och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa gjorde han sig ödmjuk och var lydig ända till döden, döden på ett kors.” (2:6-8) Det grekiska verbet som används i passagen för *avstod* är *kenoo* som också skulle kunna översättas som *uttömde*. Paulus menar med andra ord att Jesus Kristus, som ägde Guds gestalt, uttömde sig och antog genom uttömmandet en tjänares gestalt. Westphal utvecklar följaktligen sin fenomenologiska analys av bönen med utgångspunkt i begreppet *kenosis*. Vi ser således att bönen har med ett uttömmande att göra: att be är att uttömma. Genom bönen träder den bedjande fram inför och i relation till den

⁶⁰ Westphal, ”Prayer as the Posture of the Decentered Self”, i *The Phenomenology of Prayer*, s. 15.

andre, redo att uttömma sig. Uttömmandet, som process, fortlöper dynamiskt hos den bedjande i takt med att bönen fortskrider.

Ruin diskuterar också bönen i ljuset av prisning och noterar, ekande Westphal, att prisningen innebär att den prisande träder in i en relation med den prisade och skänker genom prisningen ett värde till den prisade. Ruin tillägger dock något intressant i sin analys:

”But the deeper existential sense of praise, in the case of prayer, would seem to have to do with the transformation of the one who praises, rather than with the determination of the object praised. For in praising, the praiser also opens his being to the presence and gift of this value. He does not simply conclude and note it, but he lets it come into presence. To praise it to give something, to give recognition, to give appreciation and love, but as such it is also and at the same time to make oneself available for that which is being praised.”⁶¹

Denna passage är intressant för att den ger oss en ökad förståelse av bönen essens och vad uttömmandet innebär. Medan bedjaren ber till och prisar den andre så öppnar bedjaren sig själv för närvarandet av det som skänks. Genom bönen skänker bedjaren erkännande, uppskattning och kärlek till den andre men samtidigt träder bedjaren in i närvarandet av det som bedjaren skänker. Det centraliserade jaget står, i sin bön, inför den andre och genom bedjandet till den andre decentraliseras, uttöms, jaget men samtidigt öppnar jaget sig för närvarandet av den andre och för närvarandet av värdet – det vill säga erkännandet, uppskattningen och kärleken – som den bedjande skänker den andre. Denna analys visar att bönen handlar inte bara om att skänka utan också om att bli skänkt. Det centraliserade jagets decentralisering, uttömmande, innebär följaktligen inte att jaget tillintetgörs utan snarare att jaget förverkligas i relation till den andre.

Även James Mensch fenomenologiska analys av bönen⁶² visar att bönen, essentiellt, handlar om ett uttömmande men vars syfte inte är att jaget ska

⁶¹ Ruin, ”Saying the Sacred: Notes Towards a Phenomenology of Prayer”, i *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, 2010, s. 304.

⁶² Mensch, ”Prayer as Kenosis”, i *The Phenomenology of Prayer*.

förbli uttömt utan fyllas av den andres närvaro. Mensch analys kan förvisso uppfattas som konfessionell, då den utvecklas i ljuset av de kristna dogmatiska övertygelserna, men trots det tycker jag att analysen förtydligar, med sina illustrativa exempel, bödens essens. I sin analys utgår Mensch, liksom Westphal, ifrån det paulinska begreppet *kenosis* men tillför även det kristna teologietekniska begreppet *inkarnation* som alltså betecknar Guds människoblivande, genom vilket Gud gör sig närvarande för människan. Paulus menar ju, såsom Mensch förstår honom, att Kristus, som är Gud, uttömde sig själv inte blott och bart för uttömmandets skull utan främst för att kunna inkarneras och blir närvarande i världen genom sin inkarnation. Vi ser således att begreppen uttömmande och inkarnationen hör samman, enligt Mensch förståelse, och som tillsammans är centrala för Guds framträdande. Det är följaktligen med utgångspunkt i dessa samspelande begrepp som Mensch utvecklar sin analys av bönen. Han skriver:

”God is in the world by virtue of having emptied himself. To encounter him, we must also empty ourselves. Through such kenosis, we provide a space in which he can appear. Self-emptying is, in other words, a form of receptivity.”⁶³

Liksom Kristus uttömde sig för att genom inkarnationen göra Gud närvarande, så uttömmer sig den bedjande genom bönen för att stå öppen och mottaglig för det heligas inkarnation. Mensch framlägger alltså bödens essens i ljuset av en kristen dogmatisk förståelse av Kristus liv. Trots detta dogmatiska innehåll så pekar analysen på en essentiell förståelse av bönen, nämligen att bönen handlar om ett uttömmande som leder till en öppenhet hos den bedjande för närvarandet av den andre och det som den andres närvaro bringar med sig. Jag vill passa på att citera en sista passage från Mensch artikel som igen, men på ett annat sätt, illustrerar relationen mellan och vikten av uttömmandet och inkarnationen för en förståelse av bödens essens. Den här gången utgår inte illustrationen från en dogmatisk

⁶³ Ibid., s. 67.

förståelse av Kristus liv, utan från en dogmatisk förståelse av skapelsen av världen och människan:

”The Bible provides us with two figures or types to understand this relation. The first is the ‘empty waste’ that existed before creation. The second is the creative breath, the *ruah* or ‘spirit of God,’ that hovers over it. In the Bible, creation is accomplished through this breath. Hence when God creates Adam, it is by exhaling. Having fashioned Adam from the “dust of the soil,” Genesis relates that “he breathed into his nostrils a breath of life, and thus man became a living soul”—in Hebrew, he becomes a *nefesh*, a living breath (Gen. 2:7).”⁶⁴

Relationen mellan tomheten eller ringheten och levandegörandet genom andningens inkarnation illustrerar bönens essens: jagets uttömmande och öppenhet för den andres värdefulla närvarande.

Det finns ännu en viktig aspekt av bönen som bör lyftas fram. Vi har hittills förstått att bönen handlar om ett uttömmande men också ett uppfyllande. Den bedjande uttömmer sig själv inför den andre men blir även uppfylld av den andres närvaro. Det centraliserade jaget decentraliseras för att sedan i någon mening förenas med den andre. Men den naturliga följdfrågan är: förblir bönen ett fenomen som endast involverar den bedjande och den andre? Med andra ord: betyder bönen något för den eller dem som inte är upptagna direkt i relationen som råder mellan den bedjande och den andre? Norman Wirzba artikel⁶⁵ uppmärksammar denna fråga och utvecklar bönens fenomenologi ännu ett steg som visar hur bönens essens och effekt sträcker sig utanför rummet i vilket bönen sker. Grundtanken i Wirzba analys är att när jaget decentraliseras så bryts egot ner och den bedjande förstår sin egentliga plats i världen. Men vilken är människans egentliga plats i världen? Här kan vi ta hjälp av Heideggers fenomenologiska analys av människan. Heidegger menar att människans vara innebär att vara en *medvaro*, vilket helt enkelt innebär att människan alltid förekommer i

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Wirzba, Norman, ”Attention and Responsibility: The Work of Prayer”, i *The Phenomenology of Prayer*.

relation till andra människor, och den andre människans vara blir då en *medtillvaro*. Detta betyder, med andra ord, att det finns ett ouplösligt samband mellan medvaron och medtillvaron som inte ens upplöses när medvaron och medtillvaron är skilda från varandra (som till exempel när medvaron är i avskildhet i bön). Ruin förklarar följaktligen att min ensamhet ”är ett sätt för att vara tillsammans med andra i deras (eventuellt sörjda) frånvaro.”⁶⁶ Människans relation till andra människor benämner Heidegger som en *omvårdnad* vilken innebär att jag verkar omsorgsfullt gentemot min medmänniska. Denna förståelse av människans relation till andra människor förtydligar följaktligen mitt naturliga ansvar för mina medmänniskor. Wirzba menar att genom bönen, i egenskap av egots nedbrytande, förstår den bedjande sin plats i världen som en medvaro i en omsorgsfull relation till sina medmänniskor. När den uttömde bedjaren uppfylls av den andres närvaro (som bland annat innebär erkännande, uppskattning och kärlek) så får vi inte glömma att den bedjande människan är en medvaro, det vill säga en människa i en ouplöslig relation till sina medmänniskor. En medvaro som genom bönen mottagit erkännande, uppskattning och kärlek kommer följaktligen att kunna ge erkännande, uppskattning och kärlek till sina medmänniskor. Det finns en intressant passage i andra Moseboken som jag tror kan exemplifiera genom illustration det framförda resonemanget om hur den bedjande människan som genom bönen mottagit från den andre förmår ge till sina medmänniskor. Passagen föregås av en skildring om hur Mose blev kallad att möta Gud på Sinaiberget. Efter mötet med Gud, när Mose stiger ned från berget till sina medmänniskor, läser vi att det utgick ”en strålgans från hans ansikte, därför att han hade talat med Gud, men han märkte det inte.” (2 Mos 34:29) Strålgansen illustrerar att bedjaren kan ge vidare till sina medmänniskor vad denne i första hand tagit emot. Detta visar även hur bönen är värdefull för den eller dem som inte är upptagna direkt i relationen som råder mellan den bedjande och den andre.

⁶⁶ Ruin, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden*, s. 48.

Jag vill avsluta detta avsnitt med en sista anmärkning. Tanken att bönen är ett typiskt fenomen för gudstroende är inte helt korrekt. Självklart kan gudstroende be, men det kan även en ateist. Detta är inte svårt att inse givet den precis genomförda analysen av bönens essens. Såväl gudstroende som ateister förmår uppleva uttömmandet, uppfyllandet och återspeglad. Ruin skriver således följande om bönen som erfarenhet:

”Who has never prayed, who has never been moved by prayer, who has never rejoiced in gratitude and wonder at what is, and who has not at the same time profoundly experienced the limited nature of all creatures, their desperate exposure and loneliness before the totality of it all, will perhaps not be able to enter this space. But this is not to say that one has to belong to a confession or congregation in order to access and thus be able to reflect on this experience.”⁶⁷

Bönen har visat sig vara en process som såväl gudstroende som ateister kan upptas i, och dess meningsfullhet ligger i vad bedjaren erfar under bönen och även efter själva böneakten. Uttömmandet förverkligar människan i termer av att decentralisera honom. Denna decentralisering ger bedjaren en självinsikt om sin egen ändlighet. Genom uppfyllandet tar bedjaren emot värdefull mening som han sedan återspeglar till sina medmänniskor.

4.2. De syriska fäderna om bönen

I detta avsnitt vill jag titta närmare på texter om bönen som är skrivna av viktiga syriska kyrkofäder under den så kallade syriska litteraturens guldålder, i syfte att bekräfta och berika den redan erhållna förståelsen av bönens essens. Jag kommer, mer precist, att presentera en syntetisk förståelse av bönens essens baserat på verk skrivna av Afrahat (d. 364), Afrem (d. 373), den okände författaren till det inflytelserika verket *Book of Steps* (sent 300-tal), Evagrius (d. 399), Eremiten Johannes (tidigt 400-tal),

⁶⁷ Hans, ”Saying the Sacred: Notes Towards a Phenomenology of Prayer”, i *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, 2010, s. 306.

Philoxenus (d. 523), Babai (tidigt 500-tal) och Isak (sent 600-tal).⁶⁸ Utdrag av verken har översatts från det syriska grundspråket till engelska av Brock och återfinns i hans bok, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Det är värt att ha i åtanke att textutdragen, som ligger till grund för detta avsnitt, är skrivna av kyrkofäder som av allt att döma levde i ständig bön. Deras reflektioner över bönen baseras på en riklig erfarenhet av bönen.

Förra avsnittet klargjorde tre viktiga aspekter av bönen essens. Först att bönen handlar om ett uttömmande som innebär att decentralisera ett centraliserat jag. Därtill handlar bönen om att i någon mening bli som den man ber till eller, med andra ord, uppfyllas av den andres närvaro. Slutligen handlar bönen om att bedjaren återspeglar den andres närvaro i världen. Dessa tre viktiga aspekter finner vi hos de syriska fädernas erfarenheter av bönen.

Det grekiska verbet *kenoo* som Paulus använder i Filipperbrevet, vilket vi redan har bekantat oss med, återges i den syriska översättningen av nya testamentet med det intensifierade verbet ܫܪܩܐ (*sarreq*) som ordagrant betyder ”han tömde verkligen”. Med utgångspunkt i detta verb har den syriska traditionen utvecklat substantivet ܡܫܪܩܘܬܐ (*msarrqūtā*) för att uttrycka samma tankegång som begreppet *kenosis* uttrycker (och som vi redan har bekantat oss med). Begreppet *msarrqūtā*, som vi alltså kan översätta som ”uttömmandet”, påträffas för första gången i den syriska litteraturen i verket *Book of Steps* där författaren skriver:

”Brethren, since we believe that there is a hidden self-emptying [*msarrqūtā*] of the heart when it leaves the earth and is raised up to heaven, it is right that we should empty ourselves in the body too of our possessions and inheritance.”⁶⁹

⁶⁸ Kort biografi om dessa kyrkofäder återfinns i Barsoum, Ignatius Afrem I, *De Spridda Pärlorna: En historia och syriansk litteratur och vetenskap*, övers. Hanseric Hällzon, Anastasia, 2006. Se även introduktionerna till respektive kyrkofäder i Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*.

⁶⁹ Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, s. 45.

Författaren uppmanar sina medmunkar att med rätta avsäga sig all rikedom, med tanke på att det råder ett dolt uttömmande i hjärtat när det (i bönen) lämnar jorden och reser sig mot himlen. Vi ser här att en förutsättning för den bedjandes möte med den andre är uttömmandet eller, med andra ord, att decentralisera det centraliserade jaget. I ett annat intressant stycke i *Book of Steps* förklarar författaren att ormen, som enligt den judeokristna skapelseberättelsen förledde Adam och Eva att äta av den förbjudna frukten, uppmanade dem: "cast from yourselves abstinence, self-emptying, the holy state, and humility."⁷⁰ Vi ser här hur författaren identifierar uttömmandet med ett gott tillstånd som bland annat innebär ödmjukhet. Det var just detta tillstånd som ormen lurade Adam och Eva bort ifrån och det är just detta tillstånd som författaren uppmanar sina medmunkar att återfinna genom bönen. Afrem, som förvisso aldrig använder begreppet *msarrqūtā*, förmedlar begreppets innebörd när han (talande med den andre) säger: "let one such man who is divided collect himself and become one before You."⁷¹ Den splittrade bedjaren bör alltså, enligt Afrem, samla sig själv och bli en inför den andre. Det syriska ordet för "one" är ܐܝܢܐ (*yihhīdāyā*) som är ett adjektiv i syriskan. Brock konstaterar att begreppet *yihhīdāyā* innebär minst tre (förenliga) betydelser hos Afrem varav ett är "att vara helhjärtad och ha *en* vilja, att inte vara delad som Adams vilja var 'delad' när han stal och åt av den förbjudna frukten (Cruc. 8:2)."⁷² Vi ser följaktligen att begreppet *yihhīdāyā* betecknar ett samlat och förenat jag som agerar helhjärtat och konsekvent med utgångspunkt i det goda. En *yihhīdāyā* betecknar, med andra ord, ett ödmjukt jag som är uttömt på de många inre striderna som karaktäriserar ett förvirrat och splittrat jag. "Make it your care to pray without ceasing," skriver Babai, "for prayer is light to the soul, and it acts as a guard to the body."⁷³ Uttömmandet är även centralt för Afrahats förståelse av bönen. Han uttrycker detta uttömmande när han skriver att "[p]urity of heart constitutes prayer more than do all the prayers that are

⁷⁰ Ibid., s. xxxii.

⁷¹ Ibid., s. 35.

⁷² Brock, Sebastian Paul, *Det upplysta ögat: Världen sedd genom den helige Efraim syriern*, övers. Daniel Braw (engelska-svenska) & Sten Hidal (syriska-svenska), Anastasis, 2000, s. 130.

⁷³ Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, s. 149.

uttered out aloud, and silence united to a mind that is sincere is better than the loud voice of someone crying out.”⁷⁴ Afrahat noterar således att bönen som sker med ett hjärtas renhet och ett uppriktigt förstånd i stillhet är förmer än bönen som yttras med en hög röst (som underförstått inte sker i samma anda som den förra bönen). Ett rent hjärta och ett uppriktigt förstånd är essentiellt för bönen, och bönen som uttalas högt är inte nödvändigtvis resultatet av ett sådant hjärta och förstånd. Evagrius ekar Afrahat när han uppmanar bedjaren att inte ”rejoice over saying a great quantity of psalms when a veil is thrown over your heart: a single word said with an attentive mind is better than a thousand when the mind is far away.”⁷⁵ Att hjärtats och förståndets inställning är i fokus i bönen, snarare än de verbala orden, är en grundläggande uppfattning hos de syriska fäderna. Philoxenus uttrycker det på följande sätt:

”Pure prayer such as is worthy of God, O disciple of God, is not uttered by means of composite words. Prayer which is worthy of God consist in this: that one gather on one’s mind from the entire world, and not let it be secretly bound to anything; that one place it entirely at God’s disposal and forget, during the time of prayer, everything that is material, including one’s own self and the place where one is standing.”⁷⁶

Det är tydligt att bönen förutsätter ett rent hjärta och ett uppriktigt förstånd, men behöver inte uttryckas verbalt. Bönen är snarare hjärtas och det tysta förståndets tal än tungans. Men detta betyder naturligtvis inte att bönen handlar om att bedjaren ska uppgå i något slags vakuum där ingen tankeverksamhet överhuvudtaget råder. Isak Syrien skriver att ett sådant tillstånd är omöjligt:

”When you are in prayer, do not seek to be entirely free of mental wandering, which is impossible, but seek to wander following something that is good. For even pure prayer consists in a wandering which follows

⁷⁴ Ibid., s. 5.

⁷⁵ Ibid., s. 71.

⁷⁶ Ibid., s. 129.

something—but this wandering is excellent, seeing that the search of something good is excellent. Wandering is bad when someone is distracted by empty thoughts or by pondering on something bad, and so he thinks evil thoughts when he is praying to God. [...]. When the mind is entirely without any kind of thought, this is silence of the mind and not purity of prayer.”⁷⁷

Johannes Eremiten, ekande Philoxenus och Isak Syriern, uppmanar den nyligen blivne munken Hesychius att be på följande sätt:

”When you stand in prayer before God, take care that your mind is recollected. Push aside any distracting thoughts. Feel in your soul the true weightiness of God. Purify the movements of your thoughts; if you have to struggle with them, be persistent in your struggle and do not give up.”⁷⁸

Johannes Eremitens uppmaning visar att det inte är enkelt att be. Bönen är en kamp, ur vilken bedjaren kommer ut som vinnare om han håller ut ihärdigt. Det finns en intressant brevväxling mellan Johannes Eremiten och en viss Eusebius, i vilken Eusebius frågar: ”What is the beginning of the way of life of the inner person?” Och Johannes Eremiten svar, som är värt att citera i sin helhet, är följande:

”Self-emptying of love of money. After self-emptying of the love of money it is absolutely necessary that one empty oneself of the passion of love of praise. Then afterwards such a person has the possibility of existing in excellence of mind, in humanity and forbearance, in serenity and in mental awareness, in joy at the hope of this, in wakefulness and concern for what is beautiful and good, in perfect love of God and of human beings. For it is by these things that a person approaches purity of soul, which is the sum of the entire way of life which God bade human beings to follow during this life. For all his commandments bring a person as far as transparency for soul. Now once he has done battle and overcome all

⁷⁷ Ibid., s. 295-96.

⁷⁸ Ibid., 95.

the evil passions, and stands in purity of mind, a person leaves the entire way of life commended by God in this life, and henceforth he begins to enter in from transparency of soul to the way of life in the New Person. No longer is he a servant subject to a law, but a beloved son who has been liberated from everything that belongs to this world. He begins to become a sharer in the mystery of God.”⁷⁹

Det finns flera intressanta och betydelsefulla insikter i Johannes Eremitens svar på Eusebius fråga. En viktig insikt annat än uttömmandet är vad som sker med den bedjande personen när denne uppnått uttömmandet. När den bedjande personen uppnått uttömmandet förmår denne leva på ett sätt som karaktäriserar själens och förståndets renhet och klarhet, och detta leder den bedjande till ett nytt liv som är öppet och berett för delaktigheten av den andres liv. Detta är, med andra ord, den andra aspekten av bönens essens som har att göra med ett uppfyllande av den andres liv och allt vad detta liv innebär. Johannes Eremiten uttrycker och belyser följaktligen, i sitt svar till Eusebius, kopplingen och relationen mellan uttömmandet och uppfyllandet. Bönen handlar först om ett uttömmande som gör att jaget förmår vara öppet mot uppfyllandet av den andres närvaro. Detta tema återfinns rikligt hos de syriskas fäderna, vilket vi förstås kan förvänta oss givet att uppfyllandet (liksom uttömmandet) hör till bönens essens. Afrahat skriver följaktligen att när bedjaren genom uttömmandet, ”sweeps clean his soul in the name of Christ, Christ dwells in him, and God dwells in Christ: henceforth that man becomes one of the three persons—himself, Christ who dwells in him, and God who dwells in Christ.”⁸⁰ Afrahats anmärkning att Kristus kommer att uppfylla den bedjare som ber i Kristi namn är intressant. Om man får lov att förbise Afrahats konfessionella kristna sätt, så visar hans anmärkning att det är just den andre som uppfyller den uttömde bedjaren. Detta visar, annorlunda uttryckt, att bedjaren blir lik det som han förhåller sig till i sin bön. Bönen, som fenomen, visar sig här vara det tillstånd som råder när bedjaren och den andre möts; bedjaren tömmer sig själv, decentraliserar sitt

⁷⁹ Ibid., s. 80.

⁸⁰ Ibid., s. 15-16.

jag, och möter därigenom den andre, redo att ta emot dennes närvaro och uppfyllas av allt vad den andres närvaro innebär.

Det kan vara lägligt att, i detta sammanhang, fråga: behöver den andre vara en den, en någon? Kan inte den andre vara ett något, en det? Hos de syriska fäderna är den andre alltid en person, och så är nog fallet i alla teistiska böner, då existensen av en gudomlig verklighet förutsätts. Men bönen, i sitt grundläggande framträdande, tycks inte (såvitt jag kan se) förutsätta en gudomlig verklighet och därför kan bönen ske mellan en bedjare och ett det, ett något. Bruce Ellis Benson, i sin artikel *The Prayers and Tears of Friedrich Nietzsche*,⁸¹ visar hur bönen fortsätter vara central för Nietzsche trots att han tydligt tar avstånd från och lämnar den teistiska, och i synnerhet den kristna, världsuppfattningen. Benson visar i sin analys hur Nietzsche successivt kom att ersätta den kristna Guden med Livet. Bönen, såsom den framträder hos den senare Nietzsche, kom följaktligen att innebära ett möte mellan bedjaren och Livet. I detta möte träder bedjaren fram, genom bönen, inför Livet och låter sig uppfyllas av Livets skönhet och mening. Jag anser att denna analys av Nietzsche demonstrerar hur bönen som erfarenhet stärker sig bortom den konfessionella livshållningen. Den kristna livshållningen är dock en nödvändig utgångspunkt hos de syriska fäderna.

Afrem Syriern skriver att himlens dörr öppnas under bönen, och bedjaren ”stands in converse with the Divinity”⁸² när han träder fram inför den andre genom bönen. Författaren till *Book of Steps* ekar Afrem Syriern sägande att de bedjande kommer att uppfyllas av glädje ”when we have become open-faced in the presence of our Lord.”⁸³ Och Evagrius beskriver mötet med den andre på följande sätt:

”Allow the Spirit of God to dwell within you; then in his love he will come and make a habitation with you; he will reside in you and live in you. If your heart is pure you will see him and he will sow in you the good seed

⁸¹Benson, Bruce Ellis, ”The Prayers and Tears of Friedrich Nietzsche”, i *The Phenomenology of Prayer*, s. 73-87.

⁸² Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, s. 36.

⁸³ Ibid., s. 58.

of reflection upon his actions and wonder at his majesty. This will happen if you take the trouble to weed out from your soul the undergrowth of desire, along with the thorns and tares of bad habits.”⁸⁴

Notera att Evagrius belyser att förutsättningen för mötet med, och uppfyllandet av, den andre är ett rent hjärta och en ren själ. Uppfyllandet förutsätter, med andra ord, uttömmandet. Johannes Eremiten, som vi redan mött i ett längre citat där han belyste nödvändigheten av uttömmandet för uppfyllandet, skriver följande i ett annat sammanhang: ”When God sees your persistence, then all of a sudden grace will dawn in you, and your mind will find strength as your heart burns with fervor and your soul’s thoughts shine out.”⁸⁵ När bedjaren ihärdigt förblir i sin bön, kommer den andres närvaro att uppfylla honom. Philoxenus beskriver uppfyllandet i termer av ett uppslukande och ett gudomligt iklädande: ”One should be secretly swallowed up in the spirit of God, and one should clothe oneself in God at the time of prayer both outwardly and inwardly.”⁸⁶ Isak Syriern poängterar, liksom sina föregångare, att när den bedjande har ödmjukat sig, det vill säga uttömt sig, ”immediately God’s mercy surrounds him and embraces him.”⁸⁷ Och på ett annat ställe frågar Isak Syriern: ”What time is more holy and more appropriate for sanctification and for the receiving of divine gifts than the time of prayer, when a person is speaking with God?”⁸⁸

Bedjaren som har uttömt sig själv och blivit uppfylld av den andre, kommer återspegla denna erfarenhet i världen. Det som bedjaren har förvärvat i mötet med den andre, kommer han att reflektera i sina många möten med andra människor. Kärleken, erkännandet, uppskattningen, och andra värden, som bedjaren tagit emot av den andres närvaro i bönen, kommer han skänka vidare i sina möten med människor i världen. Detta visar att börens effekt inte bara verkar i mötet mellan bedjaren och den andre, utan även utanför detta möte genom att bedjaren för vidare till sina medmänniskor vad han upplevt i mötet med den andre. Denna tredje aspekt

⁸⁴ Ibid., s. 68.

⁸⁵ Ibid., s. 96.

⁸⁶ Ibid., s. 129.

⁸⁷ Ibid., s. 248.

⁸⁸ Ibid., s. 262.

av bönen essens återfinns hos de syriska fäderna, och den kommer till uttryck på flera sätt. Afrahat uttrycker den genom att tala om bönen i termer av ett gott handlande i världen: "Give rest to the weary, visit the sick, make provision for the poor: this is indeed prayer."⁸⁹ Det verkar dessutom som att det goda handlandet, för Afrahat, är en nödvändig följd av mötet med den andre som i vissa fall bör företräda själva böneakten:

"[S]uppose you happen to go on a long journey and, parched with thirst in the heat, you chance upon one of the brethren; you say to him, 'refresh me in my exhaustion from thirst', and he replies, 'It is the time of prayer; I will pray, and then I will come to your aid'; and while he is praying, before coming to you, you die of thirst. What seems to you the better, that he should go and pray, or alleviate your exhaustion?"⁹⁰

Afrahat är samtidigt mycket noga med att poängtera att detta inte innebär att bedjaren ska sluta be eller ersätta bönen med handlandet. "Nevertheless, just because I have said this to you, do not neglect prayer," och han fortsätter, "rather, be all the more eager to prayer, and do not weary in it,"⁹¹ för det är ju trots allt i mötet med den andre som har visat sig ligga till grund för handlandet. Att leva bönen, det vill säga att bedjaren handlar gott, är ett centralt tema i Johannes Eremitens uppmaningar till den nyligen blivne munken Hesychius. Efter att ha konstaterat vikten av mötet med den andre i bönen, skriver Johannes Eremiten att Hesychius ska ta emot och förverkliga den praktiska lära som den andre skänkt honom, vilket innebär följande:

"Greet everyone [...]. Let everyone be important in your eyes, and do not despise those whose knowledge is less than yours. [...]. The evil man who is distant from you is still your brother, and he should be drawn by you: will you tear him to pieces with the words of your lips? [...]. Do not be

⁸⁹ Ibid., s. 19.

⁹⁰ Ibid., s. 20.

⁹¹ Ibid., s. 21.

proud in anything, except in the fact that you are not proud. Do not boast on anything, except in the fact that you do not boast.”⁹²

Johannes Eremiten förklarar vidare för Hesychius att fred med andra människor ska ha företräde före allt annat. ”But strive first of all to be at peace with yourself,” vilket, som vi har förstått, sker i mötet med den andre, ”in this way you will find it easy to be at peace with others.”⁹³

De syriska fädernas texter om bönen har bekräftat och förtydligat bönens trefaldiga essens: uttömmandet, uppfyllandet och återspeglandet. Det är värt att notera att kyrkofäderna vi precis läst verkade under första hälften av det första århundradet, och redan då framträder bönen som ett meningsfullt fenomen vilket karaktäriseras av ett uttömmande, uppfyllande och återspeglande.

⁹² Ibid., s. 85-87, 92.

⁹³ Ibid., s. 93.

5. SAMMANFATTNING

5.1. Religionsfenomenologi

Religionsfenomenologi, specifikt såsom definierad av Heidegger och såsom jag uppfattar den i uppsatsen, är ett försök att förhålla sig till och förstå det religiösa livets fenomen med utgångspunkt i dess meningsfullhet.

Religionsfenomenologin utgår ifrån att religiösa erfarenheter bär på ett meningsfullt innehåll som inte sällan är förborgat. En fenomenologisk analys av ett religiöst fenomen, bönen i vårt fall, vill huvudsakligen oförborga den förborgade meningen, vilket sker genom att fenomenologen på ett egentligt sätt låter fenomenet framträda och öppna sig.

Heideggers religionsfenomenologiska föreläsningar påpekar bestämt att religionsfenomenologi är något helt annat än religionsvetenskap. Detta betyder dock inte att de måste utesluta varandra. De verkar helt enkelt enligt olika ambitioner. Religionsvetenskapen förhåller sig till religion som ett avlägset studieobjekt. Religionsvetaren träder fram inför det religiösa objektet, nästan på samma sätt som ekonomen eller naturvetaren träder fram inför sina respektive studieobjekt, i syfte att granska det med förutbestämda metoder och redskap (psykologiskt, epistemologiskt, historiskt och metafysiskt). Detta förhållningssätt fokuserar följaktligen inte på det religiösa fenomenets meningsfullhet, utan tycks avskärma det från sitt betydelsesammanhang för att sedan mata in det i ett förprogrammerat system som resulterar i en systematisk och teknisk förståelse av det religiösa fenomenet. Hela detta vetenskapliga program förborgar det religiösa fenomenets mening, men som religionsfenomenologin istället söker efter.

5.2. Sanningsbegreppet

Enligt korrespondensteorin är sanning utsagans överensstämmelse, eller korrespondens, med världen. Redan hos Platon och Aristoteles finner vi spår av teorin. Det var dock Thomas av Aquino som gav korrespondensteorin sin slutliga och klara definition. Heidegger diskussion av korrespondensteorin klarlägger och förtydligar teorin, och därtill visar diskussionen att

korrespondensteorin vilar på ett ursprungligare sanningsbegrepp. Detta ursprungligare sanningsbegrepp visar att sanning är upplåtenheten som råder när människan är i världen på ett egentligt sätt. Världen ger sig inte tillkänna på ett opersonligt och kallt sätt, utan alltid meningsfullt, varför upplåtenhetsbegreppet i grund och botten är ett fenomen laddat med mening. Den religiösa erfarenheten, som bönen, kan förvisso inte vara sann i termer av att överensstämja med fakta (eftersom bönen per definition inte är propositionella utsagor), men däremot förmår den religiösa erfarenheten vara sann i termer av dess meningsfullhet. Korrespondensteorin lämpar sig följaktligen för den naturvetenskapliga ansatsen som befattar sig med propositionella utsagor om verkligheten, medan upplåtenhetsbegreppet lämpar sig för att förstå människans alla meningsfulla erfarenheter i världen, inklusive den religiösa erfarenheten.

Falskhet råder, enligt korrespondensteorin, när utsagan och världen inte överensstämmer. Enligt upplåtenhetsbegreppet råder falskhet när människan är förfallen, det vill säga när människan förhåller sig till världen på ett oegentligt sätt som i förlängningen förborgar världen.

5.3. Börens fenomenologi

Bönen är en meningsfull religiös erfarenhet och i egenskap av sin meningsfullhet har den ett sanningsvärde. Min fenomenologiska analys har klargjort att börens grundstruktur är trefaldig. Bönen innebär ett möte mellan bedjaren och den andre eller det andra. I mötet sker ett uttömmande, ett uppfyllande och sedan ett återspeglade. Bedjaren uttömmar sig på alla destruktiva tankar och känslor genom att samla sig själv i relation till den andre, som av bedjaren betraktas som en godhetens och skönhetens närvaro. När bedjaren uttömt sig, kommer den andre att uppfylla bedjaren så att bedjaren i någon mening blir som den andre. Detta värdefulla uppfyllande kommer bedjaren att bära med sig även när själva böneakten är avslutad och därtill återspegla det till sina medmänniskor.

Min fenomenologiska analys av bönen har visat att bönen inte nödvändigtvis förutsätter tron på en övernaturlig verklighet och inte heller tron på en personlig Gud eller personliga gudar. Bönen kan således förstås

som en meningsfull erfarenhet som involverar människans självkritiska reflektion, tron på och hoppet om en personlig dygdig utveckling och som i förlängningen även kan låta sig återspeglas och bli till samhällets gagn.

KÄLLFÖRTECKNING

Böcker

Chrétien, Jean-Louis, *The arc of speech*, trans. Brown, Andrew, Routledge, 2004.

Brock, Sebastian Paul, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications, 1987.

Brock, Sebastian Paul, *Det upplysta ögat: Världen sedd genom den helige Efraim syriern*, övers. Daniel Braw (engelska-svenska) & Sten Hidal (syriskasvenska), Anastasis, 2000.

Brock, Sebastian Paul, *An Introduction to Syriac Studies*, Georgias Press, 2006.

Janicaud, Dominique, *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*, övers. Bernard G. Prusak, m. fl., Fordham University Press, 2001.

Heidegger, Martin, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch & Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, 2010.

Ruin, Hans, *Frihet, Ändlighet och Historicitet: Essäer om Heideggers filosofi*, kapitel 2: Varats hermeneutik, Ersatz, 2013.

Ruin, Hans, *Kommentar till Heideggers Varat och tiden*, Södertörns högskola, 2005.

Ruin, Hans, *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity Through Heidegger's Works*, Acta universitatis Stockholmiensis, 1994.

Heidegger, Martin, *Vara och tid*, övers. Jim Jakobsson, Daidalos, 2013.

Aristoteles, *De interpretatione*, från *Filosofin genom tiderna: Antiken, Medeltiden, Renässansen*, red. Konrad Marc-Wogau, övers. Mårten Ringbom, Thales, 2005.

Kant, Immanuel, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Wallenstein, Sven-Olov, Thales, 2004.

Gadamer, Hans-George, *Konst som Spel, Symbol och Fest*, Dualis Förlag, 2013.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, 2:a rev. uppl., övers. Joel Weinsheimer och Donald G. Marshall, Continuum, 2004.

Heidegger, Martin, *Konstverkets ursprung*, övers. Sven-Olov Wallenstein, Daidalos, 2005.

Marcel, Gabriel, "Belonging and disposability", i *Creative Fidelity*, övers. Robert Rosthal, Fordham University Press, 2002.

Antologier

A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time", red. Joseph J. Kockmans, University Press of America, 1986.

Companion to Heidegger, red. Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A., Blackwell Publishing, 2005.

Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries, red. Hans Ruin, Dan Zahavi, Sara Heinämaa, Kluwer Academic Pub, 2003.

Phenomenology and Religion: New Frontiers, red. Jonna Bornemark & Hans Ruin, Södertörn University, 2010.

Religion, red. Jacques Derrida & Gianni Vattimo, övers. David Webb, Stanford University Press, 1998.

The Phenomenology of Prayer, red. Benson, Bruce Ellis & Wirzba, Norman, Fordham University Press, 2005.

Artiklar

Crowe, Benjamin, "Heidegger and the Prospect of a Phenomenology of Prayer", i *The Phenomenology of Prayer*.

Sheehan, Thomas, "Dasein", i *Companion to Heidegger*.

Sheehan, Thomas, "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion,' 1920-21", i *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*.

Ruin, Hans, "Truth and the Hermeneutic Experience: A Phenomenological Approach to the Theory of Interpretation", i *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*.

Ruin, Hans, "Saying the Sacred: Notes Towards a Phenomenology of Prayer", i *Phenomenology and Religion: New Frontiers*.

Warthall, Mark A., "Unconcealment" i *A Companion to Heidegger*.

Westphal, Merold, "Prayer as the Posture of the Decentered Self", i *The Phenomenology of Prayer*.

Mensh, James, "Prayer as Kenosis", i *The Phenomenology of Prayer*.

Wirzba, Norman, "Attention and Responsibility: The Work of Prayer", i *The Phenomenology of Prayer*.

Benson, Bruce Ellis, "The Prayers and Tears of Friedrich Nietzsche", i *The Phenomenology of Prayer*.

Böcker och artiklar från Internet

Marian, David, "The Correspondence Theory of Truth", i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/> (2014-04-25).

Thomas av Aquino, *Summa Theologica*, <http://sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/index.htm> (2014-04-26).