

En verden af abstrakte objekter – om generel religionsteori set i lyset af Karl Poppers
tre verdener – Mette Møller Pedersen – TOTEM efterår 2011

TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab og Arabisk- og Islamstudier, Aarhus
Universitet, nr. 27, efterår 2011
© Tidsskriftet og forfatterne, 2011

Seminar: Filosofi, religion og kognition

En verden af abstrakte objekter – om en generel religionsteori set i lyset af
Karl Poppers tre verdener

Af stud.mag ved Religionsvidenskab
Mette Møller Skovbjerg Pedersen

Indhold

1. Indledning	2
1.1 Problemstilling.....	3
1.2. Fremgangsmåde.....	4
2. Karl Poppers tre verdener	5
2.1 De tre verdener indhold.....	5
2.2 W3 og realisme	5
2.3 Tankeproces over for tankeindhold	7
2.4 W3s autonome status	8
2.5 Delkonklusion.....	8
3. John Searle og konstruktionen af sociale virkeligheder	9
3.1 Kollektiv intentionalitet.....	10
3.2 Tilskrivningen af funktion	11
3.3 Konstitutive regler	11
3.4 Delkonklusion II.....	12
4. Merlin Donalds forskellige kulturformer	13
4.1 Kognitiv kulturtilegnelse	14
4.2 Narrativitet som hovedbiprodukt.....	15
5. Poppers teori og religionsvidenskab.....	16
6. Konklusion.....	17
7. Litteratur	18

1. Indledning

Denne opgave er udarbejdet i forbindelse med seminaret ”Filosofi, religion og kognition”, et seminar, hvor vi har søgt at afdække sammenhænge mellem disse områder og

de problemstillinger, der i den forbindelse gør sig gældende. I denne opgave vil jeg beskæftige mig med det, man kunne kalde 'en generel religionsteori', altså en teori om religion i ental. Jeg vil i den forbindelse undersøge videnskabsfilosoffen Karl Poppers model af tre verdener.

1.1 Problemstilling

I en introduktion til udgivelsen *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* opridser Ilkka Pyysiäinen ganske kort den kognitive religionsvidenskabs historie. Denne videnskabs udgangspunkter er a) en opfattelse af at religiøs tænkning og adfærd er mulig ud fra en udviklet kognitiv kapacitet, som er fælles for alle mennesker, og som derfor kan forklare rekurrerende mønstre i religiøse repræsentationer og b) en opfattelse af, at forklaringer på religiøse ideer og adfærd således kun kan hvile på uafhængig viden om "the human mind" (Pyysiäinen, 1).

Men som Ilkka Pyysiäinen skriver, består religion ikke kun af ideer. Religioner har også del i sociale og kulturelle processer, hvorfor mange antropologer har peget på religion alene som et symbolsk udtryk for sociale størrelser (ibid., 1).

Set fra et religionsvidenskabeligt perspektiv har vi således et modsætningsforhold mellem en række kognitionsteoretiske positioner, der pr. definition søger at forklare det universalistiske aspekt af fænomenet religion, og en række antropologisk-/kulturorienterede positioner, der knap nok forholder sig til sammenhængen mellem menneskets kognitive evner og religion. Sidstnævnte svarer, efter min vurdering, til det såkaldte 'kulturparadigme' i Hans J. Lundager Jensens artikel "Kognition og kultur. Merlin Donald og religionsvidenskaben". Han påpeger i den forbindelse dette paradigmes tendens mod en principiel kulturel relativisme (Jensen, 22).

For mig at se bliver dette modsætningsforhold særlig aktuelt, når det drejer sig om det, jeg har kaldt en generel religionsteori. Studiet af historisk-/geografisk partikulære religionsfænomener kan muligvis gå uden om denne problemstilling, men det er ikke plausibelt, hvis vi ønsker at forklare religion i ental, og måske heller ikke hvis vi ønsker at arbejde religionsfænomnologisk med komparative analyser af vores empiri. Jeg vil i denne opgave undersøge, hvorvidt vi i forhold til en generel teori om religion kan overkomme dette modsætningsforhold. Jeg vil således søge at belyse sammenhænge, snarere end forskelle, mellem religion, forstået *også* som en kulturel og social

størrelse, og kognition, forstået som fællesmenneskelige, mentale kapaciteter, fælles for alle kulturer og gældende i alle sociale sammenhænge.

1.2. Fremgangsmåde

I min undersøgelse vil jeg først redegøre for Karls Poppers teori om de tre verdener. Med denne redegørelse ønsker jeg at undersøge, hvorvidt Poppers teori kan være anvendelig eller relevant for religionsvidenskaben eller rettere for en generel religionsteori, også selvom Popper ikke specifikt arbejder med fænomenet religion.

Som vi skal se i det følgende, sætter Popper en mulig ramme for en forståelse af kulturelle fænomeners plads i verden. Han forklarer imidlertid ikke meget om, hvordan disse fænomener finder denne deres plads, og jeg vil derfor udbygge Poppers model med John Searles filosofiske betragtninger om menneskets konstruktion af sociale virkeligheder.

Som vi også skal se i det følgende, påpeger Popper et evolutionistisk perspektiv i sin model, hvorfor jeg vil inddrage Merlin Donalds teori om en kognitiv-kulturel symbiose i menneskets udviklingshistorie, igen i et forsøg på at udbygge Poppers teori på en måde, der kan bidrage til en forståelse af religion i ental.

Ingen af de nævnte teorier beskæftiger sig i særlig grad med fænomenet religion. For at kunne sætte dem i forhold til en generel religionsteori vil det derfor være min opgave at trække et religionsperspektiv ind, for dermed at kunne diskutere anvendeligheden og relevansen af Poppers teori – og af min udbygning af denne – i forhold til det indledningsvist skitserede modsætningsforhold, særligt med fokus på en generel religionsteori. I den forbindelse vil jeg gøre brug af Émile Durkheims klassiske distinktion mellem det hellige og det profane. Det er derfor også netop Durkheims religionsdefinition, min opgave tager udgangspunkt i: "(...): a religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred beings, that is to say, things set apart and surrounded by prohibitions – beliefs and practices that unite its adherents in a single moral community called a church." (Durkheim, 46)¹

¹ I originalen er denne definition anført i kursiv

2. Karl Poppers tre verdener

Relativt sent i sit virke som videnskabsfilosof udviklede Popper sin såkaldte ”theory of World 3”² (herefter W3-teori). Med denne teori søger Popper først og fremmest at gøre op med såvel monistiske som dualistiske verdenssyn og i stedet sætte et pluralistisk verdenssyn: ”I will propose a view of the universe that recognizes at least three different but interacting sub-universes.” (Popper (1978), 143) Som vi skal se i det følgende, er det af særlig betydning for vores ærinde, at Popper sætter disse subuniverser som interagerende sfærer.

2.1 De tre verdener indhold

Popper benævner, ikke tilfældigt, disse tre subuniverser som World 1, 2 og 3 (herefter W1, W2 og W3). W1 er den fysiske verden. Den består af fysikkens, kemiens og biologiens objekter, herunder også fysiske kræfter og fysiske hændelser eller begivenheder, samt konkrete, fysiske ting.

W2 er den psykologiske verden og består således af vores psykologiske erfaringer og oplevelser, bevidste såvel som ubevidste. Følelser som f.eks. frygt og håb hører også til i denne verden.

W3 er ”the products of the human mind”³ (Popper (1978), 144). I denne verden finder vi forskellige størrelser lige fra sprog over kunst og religiøse myter til videnskabelige teorier og etiske værdier. I sidste instans må Popper sætte selve det menneskelige samfund eller *kultur* som et W3-fænomen, også selvom han selv, med sit videnskabsfilosofiske ærinde for øje, vil fokusere på videnskabelige problemer og teorier⁴ (Popper (1982), 96). I denne opgave er det særligt religion som et W3-fænomen, der har vores interesse.

2.2 W3 og realisme

Popper forklarer, hvordan en monistisk eller dualistisk position ville forholde sig til hans W3-teori. Disse positioner ville naturligvis ikke benægte eksistensen som sådan

² Denne betegnelse låner jeg hos Roberta Corvi, se p. 87.

³ Det engelske ord ”mind” har flere betydninger, og også oversættelsen til dansk er problematisk. Jeg oversætter i denne opgave til ”sind” som den mindst dårlige danske oversættelse.

⁴ Popper skriver ”scientific” og refererer givetvis primært, men ikke udelukkende, til naturvidenskabelige problemstillinger og teorier, som han var særligt optaget af.

af W3-fænomener, men de ville benægte, at disse fænomener eksisterer som objektive og (delvist) selvstændigt agerende størrelser.

En monist – eller materialist – ville således, i al fald i akademisk-videnskabelig sammenhæng, betragte såvel W3- som W2-fænomener ud fra deres fysiske væren. En bog ville f.eks. betragtes ud fra dens eksistens som fysisk objekt (papir, blæk, etc.). Popper derimod udskiller denne bogs indhold, dens mening, som et W3-fænomen, der ikke kan reduceres til et fysisk W1-objekt. Som eksempel forklarer Popper hvordan *Bibelen*, som er udgivet et utal af gange og på mange forskellige sprog, kan betragtes som et W1-objekt, for så vidt vi betragter de enkelte eksemplarer, men som et W3-objekt for så vidt vi betragter det indhold, som er at finde i alle disse udgaver. Det får Popper til at tale om W3-objekters fysiske “embodiment” eller realisering i W1: ”One can, if one wishes, say that the world 3 objects themselves are *abstract* objects, and that their physical embodiments or realizations are *concrete* objects.” (Popper (1978), 145).

Mellem W1 og W3 står W2, som ville være dualistens indvending over for monisten. En dualistisk position ville tage som sit udgangspunkt en W1 med dens fysik og biologi, men hertil tilføje det centrale W2-fænomen *bevidstheden*. Dualisten arbejder således med to distinktive sfærer. Her bevæger vi os ind i den traditionelle ”mind body-diskussion”, som jeg i det følgende vil forklare hvordan Popper overkommer ved at argumentere for en interaktion mellem W1, 2 og 3.⁵

Popper anser det ikke for plausibelt at operere med kun en eller to sfærer. Han argumenterer for, at også W3-objekter er virkelige, egentlige og ”reelle” objekter ved at gribe i, hvad der for Popper at se må være materialistens mest basale definition af, hvad der er virkeligt; nemlig det, der kan have en kausal effekt på fysiske ting (Popper (1978), 153), eller mere generelt formuleret: ”(...), I propose to say that something exists, or is real, if and only if it can *interact* with members of World 1, with hard, physical bodies.” (Popper (1982), 97).⁶

⁵ For en anden diskussion af dette, se John Searle, særligt p. 45ff. Denne klassiske distinktion er også et gennemgående tema hos Merlin Donald

⁶ Se i denne forbindelse også Corvi, p. 82

2.3 Tankeproces over for tankeindhold

Popper er helt enig med dualistens indvending over for monisten, idet han ser W2 som nøjagtig lige så reel som W1:

”(...) we must normally grasp or understand a World 3 theory before we can use it to act upon World 1; but grasping or understanding a theory is a mental affair, a World 2 process: (...)” (Popper (1982), 98)

Heraf følger, at W3 normalt interagerer med W1 via den mentale W2 (ibid., 98). Som et meget åbenlyst eksempel på W3-objekter, der kan siges at yde kausal indflydelse på den fysiske W1, nævner Popper de videnskabelige teorier og de planer, vi bruger som instrumenter, f.eks. når vi konstruerer atombomber (Popper (1978), 154). Hertil kunne man indvende, at det faktisk ikke er teorien og planen, der fungerer som instrument, men snarere en række tankeprocesser, der har ledt til disse teorier og planer. Det ville være dualistens indvending over for Poppers pluralisme, men netop her slår Popper ned og pointerer, at der må være en forskel mellem viden i subjektiv forstand og viden i objektiv forstand, hvilket bliver forskellen på W2 og W3:

Knowledge in the subjective sense consists of concrete *mental dispositions* especially of expectations; it consists of concrete world 2 thought processes, with their correlated world 1 brain processes. It may be described as our *subjective world of expectations*. Knowledge in the objective sense consists *not of thought processes* but of *thought contents*. It consists of the content of our linguistically formulated theories; of that content which can be, at least approximately, translated from one language into another. (Popper (1978), 156)

Popper skelner således mellem tankeprocesser og disse processers indhold. I den forbindelse giver han et slående eksempel, når han henviser til et udsagn som ”(...) there are similarities between the thoughts of the Buddha and of Christ, (...)” (Popper (1978), 159). Her mener Popper, at det virker indlysende, at vi ikke taler om nogle enkelte subjekters tankeprocesser, men udelukkende om disse tankeprocessers indhold. Dette indhold kommer så til at stå som et W3-objekt der, som jeg vil vise i det følgen-

de, kan agere med og yde indflydelse på W2, den mentale verden, og derigennem på W1, den fysiske verden.

2.4 W3s autonome status

I det ovenstående har jeg redegjort for, hvordan Popper argumenterer for en reel eksistens af W3-objekter. Idet W3-objekter er ”the products of the human mind” må de til hver en tid være ”menneskeskabte”, eller i en eller anden forstand konstruerede objekter. Det giver umiddelbart et paradoks i Poppers teori, når han samtidig mener, at disse objekters reelle eksistens resulterer i en, i hvert fald delvis, autonomi. Hvordan kan menneskeskabte, konstruerede fænomener stå som reelle og mere eller mindre selvstændige objekter? Hvis vi her knytter en kort kommentar til fænomenet religion, kan det virke nærliggende at se det som noget ”irreelt”, som et produkt af eller udtryk for noget andet, hvad dette andet så end måtte være.

I denne sammenhæng er ovenstående citat om subjektiv og objektiv viden særdeles centralt, for det er netop når ”noget” formuleres lingvistisk og dermed sættes ud i verden som et objektivt og tilgængeligt objekt (hvad enten det nedfældes skriftligt, digitalt eller deles mundtligt eller kropsligt mellem subjekter), at dette ”noget” kan få autonomi og dermed virke tilbage på den verden, det er sat ud i. Alt, der hører til i W3, må som nævnt nødvendigvis i en vis forstand være menneskeskabt, som f.eks. sprog og religiøse forestillinger. Men ifølge Popper får sådanne størrelser en egen eksistens som W3-fænomener, der kan virke tilbage – eller have kausal effekt – på det eller de mennesker, der har skabt det. I Poppers egen kontekst er det særligt interessant, at det at rejse et videnskabeligt spørgsmål sætter gang i ”the fingers of typesetters and even the wheels of printing machines”, som han skriver (Popper (1982), 101).

2.5 Delkonklusion

Som Roberta Corvi skriver, hævder Popper ikke at tale videnskabeligt ved fremlæggelsen af sin W3-teori, som han imidlertid ser som vigtig og betydningsfuld *for* videnskaben (Corvi, 88). I en religionsvidenskabelig kontekst vil det sige, at Poppers teori ikke siger meget om W3-fænomenet religion, men snarere om vores præmisser for at undersøge dette fænomen. Pointen er her, at Popper ved at skelne mellem tre forskellige verdener også kommer til at skelne mellem forskellige ”videnskabstyper” eller viden-

skabelige metoder og principper, som afhænger af, i hvilken verden objektet for vores videnskabelige undersøgelse hører til. Popper giver således et videnskabsfilosofisk argument for, at vi bør betragte religiøse (og andre kulturelle) fænomener som ”reelle” og delvist autonome men forstået som W3-fænomener.

Hvis vi bevæger os fra dette videnskabsfilosofiske udgangspunkt mod denne opgaves fokus, nemlig en generel teori om religion i ental, kan vi vende os mod begreber som ”et religiøst dogme” eller ”en religiøs myte”. Disses indhold kan således være nok så ”irreelle”, betragtet ud fra en W1-optik, det vil sige set i forholdet mellem mytens indhold og den empiriske verden. Det ændrer imidlertid ikke ved, at dogmet eller myten eksisterer som W3-fænomen, altså ændrer det ikke ved dogmets eller mytens realitet. Med andre ord: Myten eller dogmet er lagt ud i verden, og vi kan ”gå til dem”. På samme måde kan dogmets eller mytens indhold være nok så abstrakt, men det ændrer ikke ved dets karakter som objektivt W3-fænomen. Endelig ændrer det heller ikke ved, at dets abstrakte karakter qua sin delvise autonomi har en vis betydning, altså at det som del af subuniverset W3 spiller en rolle i ”det overordnede univers” gennem sin interaktion med W2 og herigennem også med W1.

I Poppers model kommer kulturen – alle W3-objekter – således til at stå i et dialektisk forhold til W2 og derigennem til W1. Kulturen er sat som en delvis autonomt *interagerende* størrelse, men dog ikke som en fuldstændig uafhængig og selvstændig enhed, hvilket vi også skal se andetsteds.

3. John Searle og konstruktionen af sociale virkeligheder

I et videnskabsteoretisk perspektiv er det naturligvis relevant for religionsvidenskaben at diskutere hvorvidt og på hvilke måder, at religiøse fænomener er objektivt tilgængelige. For en religionsteori er det desuden relevant at se nærmere på, hvordan disse religiøse fænomener konstrueres, hvorfor jeg nu vil vende mig mod filosofen John Searle og hans betragtninger omkring menneskets konstruktion af sociale virkeligheder.

Searle favner bredt i sin udgivelse *Mind, Language and Society*, hvilket titlen også indikerer. For Searle er menneskets sind i bund og grund et biologisk fænomen. Det samme gør sig gældende for f.eks. den menneskelige bevidsthed. Alligevel taler han om ”an epistemically objective social reality” (Searle, 113).

Searle argumenterer for en skelnen mellem erkendelsesmæssig objektivisme og subjektivisme over for ontologisk objektivisme og subjektivisme (Searle, 44) og endvidere mellem ”observatøruafhængige” og ”observatørafhængige” egenskaber ved verden (ibid., 116). En observatøruafhængig egenskab i verden er f.eks. fysisk masse, mens observatørafhængige egenskaber kan være alt lige fra en fysisk tings funktion til en mere abstrakt konstruktion som f.eks. penge. Hvad der her er særligt interessant for vores vedkommende er, at Searle søger en forklaring på det at ”(...) a set of observer-relative institutional phenomena can have an epistemically objective existence even though their ontology is observer-dependent and thus contains an element that is ontologically subjective.” (ibid., 117) Tanken her står tæt op ad Poppers idé om, at W3-fænomener er menneskeskabte, konstruerede og således observatørafhængige, men omvendt er interagerende fænomener og dermed også reelle, objektive og delvist selvstændige. For at trække en parallel til religionsvidenskaben: En bygning er tilgængelig som et W1-fænomen, som fysisk masse bestående af atomer og molekyler. Således betragtet er bygningen en selvstændigt eksisterende observatøruafhængig størrelse. Nu kunne bygningen imidlertid *have status af* at være et tempel, hvilket den naturligvis kun er, hvis nogen tænker på den som et tempel. Altså er der ikke noget ved bygningens ”ontologi”, der gør, at den er et tempel, men snarere ”en menneskelig mellemkomst”, der gør den til et tempel, og således giver den en erkendelsesmæssig objektiv egenskab for de mennesker, for hvem templet er netop et tempel. Spørgsmålet er, hvordan bygningen opnår en sådan erkendelsesmæssig (men ikke ontologisk) objektiv eksistens?

Searles bud på et svar i denne sammenhæng ville være, at et sådant spørgsmål vil kunne besvares ud fra tre koncepter, som er den sociale virkeligheds byggeklodser, eller måske, for at låne en dækkende titel fra Durkheim, den sociale virkeligheds elementære former, som vi nu skal se nærmere på (se Searle, 116, 124).

3.1 Kollektiv intentionalitet

For Searle er intentionalitet et kernebegreb. Derfor er det vigtigt at påpege, at intentionalitet for ham ikke betyder hensigt, men defineres som ”(...) the general term for all the various forms by which the mind can be directed at, or be about, or of, objects and states of affairs in the world.” (ibid., 85) For Searle at se må der, udover det han kalder ”I-intentionality”, være en ”we-intentionality”. Karakteristisk for sidst-

nævnte er, at den er mere end blot x antal jeg-intentionaliteter. Omvendt vil han ikke mene, at der kan være tale om en form for ”overindividuel intentionalitet”, da intentionalitet for ham i udgangspunktet er en biologisk størrelse, og man kan ikke meningsfuldt tale om kollektiver, der har fælles biologi (ibid., 51, 118ff). Searle løser problemstillingen ved at sætte vi-intentionalitet i de enkelte individers bevidstheder: ”There is nothing to prevent us from having in our individual heads intentionality of the form, for example, ”we believe,” ”we intend,” and so on.” (ibid., 120) For Searle kan mennesker således udtrykke intentionalitet ikke kun i første person, singularis, men også i første person, pluralis. Pointen rækker her ud over den blot fysiske, kollektive intentionalitet, det vil sige det fysiske samarbejde mellem to individer, som også dyr kan udføre, da det særligt interessante er menneskets evne til udover disse sociale aktiviteter at skabe institutionelle faktorer.

3.2 Tilskrivningen af funktion

Mennesker, og mange andre levende væsener, har en evne til at bruge objekter som instrumenter, hvorved de tilskriver objektet en funktion. I den sammenhæng er det væsentligt, at alle de funktioner vi tilskriver objekter, netop er vores tilskrivninger, og således er observatørafhængige (ibid., 121). En anden væsentlig pointe er, at funktion altid er forbundet med et mål; funktionen tjener et formål, som ikke bor i naturen, men som en udefrakommende agent sætter (ibid., 121). Igen står vi over for en skelnen mellem på den ene side en objektiv ontologi og på den anden side en erkendelsesmæssig karakterisering.

3.3 Konstitutive regler

Searle skelner mellem regulerende regler og konstitutive regler. Regulerende regler er til for at regulere en given aktivitet, f.eks. aktiviteten ”trafik” og herefter ”trafikregler”. Konstitutive regler derimod ikke blot regulerer, men ligefrem konstituerer en aktivitet, hvilket vil sige, at de tjener som udgangspunkt for at en aktivitet overhovedet kan foregå, og herefter reguleres af disse regler. Det klassiske eksempel er spil, fx skakspillet, der ikke blot reguleres af regler, men først bliver et skakspil, når der spilles efter bestemte regler.

Ifølge Searle er de konstitutive regler den tredje byggeklods i den sociale virkelighed, hvilket han udtrykker med en art ækvivalenssætning: "X (counts as) Y in (context) C" (ibid., 122ff). Hvis vi vender tilbage til vores eksempel med en bygning, ville formelen fyldes ud med eksempelvis følgende størrelser: Denne fysiske masse gælder som en gudebolig i denne givne kontekst. Det er her givet, at konstitutive regler altid gør sig gældende i kollektiver; jeg har ingen penge, hvis ikke jeg er deltager i en fælles økonomi, som har konstitueret værdigheden penge, og jeg kan ikke spille skak alene.

Hermed er der imidlertid ikke sagt meget af specifik religionsvidenskabelig interesse, for ovenstående sætning er, hos Searle, det konstituerende princip for alle sociale virkeligheder. Jeg finder det derfor oplagt her at inddrage Durkheims distinktion mellem det hellige og det profane. Der er her tale om adjektiver, og ikke subjektiver, der kan indsættes i Searles formular: "X (counts as) *helligt* in (context) C". Pointen skulle så være, at der ikke er noget ontologisk at finde i X, der gør at X *er* helligt. Set i forhold til W1 er der således ikke noget ved religiøse fænomener, der gør dem hellige. Først ved en menneskelig mellemkomst *tæller X som helligt* i en given sammenhæng. Det er i tråd med Durkheims idé om, at religiøse repræsentationer netop er repræsentationer (af det hellige). F.eks. analyserer han et træinstrument, som bruges rituelst hos Aruntafolket, de såkaldte churingas, som har gruppens totem indgraveret, og som anses for hellige. Da gruppens totemdyr lever i den profane sfære, er det ikke de enkelte dyr, der er hellige, og det er heller ikke træstykket som materiale, hvorfor Durkheim når frem til det resultat at "(...) *the images of the totemic being are more sacred than the totemic being itself.*" (Durkheim, 104)⁷

3.4 Delkonklusion II

Searle forklarer, hvordan sociale og institutionelle virkeligheder kan eksistere objektivt, det vil sige hvordan de netop er *virkeligheder*, også på trods af at deres elementer kun er, hvad de er, fordi vi tænker, at de er, hvad de er. Objektivt kan de eksistere i og med, at vi kollektivt tilskriver fænomener en statusfunktion (jf. ovenstående formular), en funktion der er givet ikke med udgangspunkt i fænomenets natur, det vil sige i henhold til dets forhold til W1, men fordi et kollektiv accepterer og anerkender et fænomens status eller funktion (ibid., 126).

⁷ Kursiv overtaget fra originalen

Som eksempel på hvordan socialt konstruerede fænomener kan have en kausal effekt, inddrager Searle et magtperspektiv, og nævner som eksempel præsidentembedet; når en person vælges, det vil sige, at man kollektivt anerkender en given person som præsident, får det, i hvert fald potentielt, ganske vidtfavnende konsekvenser for det land, hvor vedkommende er præsident, og måske også for andre dele af verden, eller ligefrem hele verden.

Der er forskelle mellem Poppers og Searles tænkning, idet Popper sætter W3-fænomener som objektivt eksisterende fænomener, mens Searle påpeger deres ontologiske observatørafhængighed, og i øvrigt nok ikke ville tilslutte sig et pluralistisk verdenssyn som Poppers (se Searle, kapitel 1). Det tjener ikke noget formål her at diskutere disse positioners plausibilitet over for hinanden. Poppers pointe forstår jeg som en påvisning af, hvordan W3-fænomener er *objektivt tilgængelige*, jf. hans videnskabsfilosofiske ærinde, mens Searles arbejde i højere grad kredser om konstruktionen af disse fænomener. På den måde ser jeg Searles teori først og fremmest som en art supplement til Poppers videnskabsfilosofiske betragtninger.

4. Merlin Donalds forskellige kulturformer

Som jeg har nævnt, er det ikke tilfældigt, at Popper benævner de tre verdener numerisk. Han påpeger nemlig, at W1 kronologisk er tidligere end W2, som så igen er tidligere end W3. Således antyder Popper et evolutionistisk perspektiv, samtidig med at han sætter W2 som afhængig af W1, og W3 som afhængig af W2 (og dermed også af W1). Hvis vi betragter religion som et W3-fænomen, giver det således god mening at spørge, hvordan W3 konstrueres i forhold til W1 og W2.

Dette evolutionsperspektiv vil jeg i det følgende uddybe med Merlin Donalds teori om udviklingen af forskellige kulturformer, der mig bekendt er en af de mest midter-søgende af sin slags i forhold til det modsætningsforhold, jeg indledningsvist skitserede. Dette indikerer Donalds egen karakteristik af teorien: ”The theory (...) might be called biocultural.” (Donald, 252) Heri finder jeg denne teoris relevans i forhold til Poppers model, der netop søger at adskille og afbalancere forholdet mellem tre verdener af biologi og kultur.

4.1 Kognitiv kulturtilegnelse

Donald opstiller en art udviklingsskema, der præsenterer menneskeartens forskellige kultur- eller bevidsthedsformer fra primaters episodiske bevidsthed over en mimetisk, mytisk og teoretisk kulturform (se Donald, 260, tabel 7.1). Donald taler i den forbindelse om tre ”menneskespecifikke bevidsthedslag”, nemlig det mimetiske, det oral-lingvistiske og det ekstern-symbolske (ibid., 262). For mig er det ikke muligt i denne sammenhæng at redegøre indgående for Donalds teori, hvorfor jeg tillader mig at fremføre nogle af de pointer, der er særligt relevante i forhold til Karl Poppers W3-teori og i forhold til et religionsvidenskabeligt perspektiv.⁸

Donalds fokus er den menneskelige bevidstheds udviklingshistorie. Denne udviklingshistorie beskriver han opsummerende som en spænding mellem kultur og kognitiv kapacitet, hvor kulturen hele tiden har presset de kognitive evner mod en udvidelse, som i sidste instans har affødt, hvad han kalder ”a symbolizing mentality” (Donald, 260). På den måde kan man sige, at Donald sætter kultur som både et resultat i menneskets udviklingshistorie, men også som en årsag: ”The human mind has been drastically changed by culture.” (Donald, 302) Donalds kulturbegreb skal her forstås meget bredt, men ideen stemmer overens med Poppers påpegning af, at W3-fænomener kan yde kausal indflydelse på menneskets mentale W2-processer, og efterfølgende herigennem på den fysiske W1.

At mennesket, som den eneste art på jorden, har et kollektivt modstykke til sin individuelle natur er en grundsten i Donalds teori. Dette modstykke er naturligvis kulturen, som Donald linker til kognitive processer:

Unlike that of other species, the human mind has a collective counterpart: culture. (...) Indeed, humanity might be defined as the only species on earth that combines individual with other collective cognitive processes and in which the individual can identify with, and become part of, a group process. (Donald, xiii)

Dette kulturelle aspekt betyder ikke, at Donald vil tale om en såkaldt ”group mind”, jf. Searle om kollektiv intentionalitet, men det henviser til en understregning af, at de en-

⁸ For en art introduktion til eller kort gennemgang af Donalds teori henviser jeg til Jensen

kelte menneskesind i deres ”biologiske container” er i stand til meget lidt, hvorimod synergien af alle disse sind er i stand til ganske meget (Donald, xif).

Ifølge Donald er vores fulde, kognitive potentiale ikke at finde som moduler eller lignende enheder i vores biologiske hjerner (Donald, 11). Vores kognitive potentiale når vi først gennem en såkaldt ”deep enculturation”, som imidlertid er noget andet, eller rettere noget mere, end hvad vi normalt forstår som ”kulturtilegnelse”, idet der er tale om en kognitiv tilegnelse; det vil sige at vores kognitive potentiale udfoldes via kulturen: ”(...) cultural influences can lead to the installation of totally new cognitive architectures, such as the neural wiring diagram that supports mathematical or musical literacy.” (Donald, 212) Donald siger, i samme forbindelse, at ”(...) symbolizing cultures own a direct path into our brains and effect the way major parts of the executive brain become wired up during development.” Med andre ord: Vi er ikke født til at løse regnestykker, men vi kan lære det ved kontakt med en kultur, der har talsystemer og bruger disse. Og denne læring vil præge vores mentale processer, altså skabe vores matematiske evner. Donald viser således hvordan W3-fænomener kan virke tilbage på psykologiske W2-processer. På samme måde er det heller ikke givet, at en kulturs nye medlemmer er ”fødte til religion”, men meget muligt at de først bliver religiøse i kontakten med en religiøs kultur.

4.2 Narrativitet som hovedbiprodukt

De mimetiske evner, som udvikles i en første transition i Donalds udviklingsskema, giver udslag i en kulturel interaktion mellem individer, som hviler på kollektive konventioner omkring ikke-verbale handlinger (ibid., 265). Sprog og symbolsk tænkning er i den forbindelse et biprodukt. Hvis vi vender tilbage til myten, som jeg allerede har berørt under min redegørelse for Poppers teori, må den qua sin narrative karakter placeres i en mytisk bevidsthedskultur i Donalds skema. Og netop det narrative aspekt er helt centralt i menneskets udviklingshistorie ifølge Donald. Faktisk er det nærmere det narrative, der er udgangspunkt for udviklingen af sproget, end omvendt (Donald, 292). Desuden er fortællinger for Donald ”(...) the main by-product, as well as the principal organizing force, behind the classical form of human culture, the oral tradition.” (ibid., 295) Endvidere kan en fortælling få en særlig kognitiv status som myte: ”Stories can become so influential and so deeply rooted in the daily operation of the culture that they assume a special cognitive status, that of myth.” (ibid., 295)

Hvis en myte kan tænkes at have en sådan særlig status, gør det den i stand til at yde indflydelse på kognitive processer på såvel individuelt som kollektivt plan. For at være mere specifik, og for at referere bagud til Searle, kan myter f.eks. spille en rolle, når X klassificeres som helligt i en given kontekst. Myter kan fortælle noget om, hvordan verden er, hvordan verden bør være, hvordan mennesket er, og hvordan mennesket bør være – ideer og opfattelser der alle hører til i Poppers W3. Dette kan så videre yde indflydelse på, hvordan vi tænker, hvordan vi opfatter verden, hvad vi søger i verden, og hvordan vi sætter os for at handle i verden – processer, der alle hører til i Poppers W2. Og, for at følge tankegangen til ende, kan disse processer yde indflydelse på den fysiske verden, f.eks. når vi bygger et tempel, et fysisk W1-objekt.

5. Poppers teori og religionsvidenskab

Poppers teori er i sig selv mere et videnskabsfilosofisk udgangspunkt, end den er en egentlig teori. Således siger den ikke meget hverken om de enkelte W3-fænomener, og ej heller om disses opkomst. Hvis man søger en generel religionsteori, er der således ikke umiddelbart meget at hente i Poppers teori.

Tager vi imidlertid Poppers teori netop som et udgangspunkt for en religionsteori, peger den mod religion som et fænomen, der ikke er uafhængigt af hverken fysikken, kemien, biologien eller den menneskelige bevidsthed, men som omvendt har en vis egeneksistens, netop som W3-fænomen. På et videnskabsteoretisk niveau overkommer Popper hermed det modsætningsforhold, jeg indledningsvist har præsenteret, idet han sætter "the human mind" som en betingelse for "the products of the human mind". Det menneskelige sind med dets kognitive kapaciteter er således en betingelse for f.eks. religion. Men hermed er alt ikke sagt, hvis vi endvidere vil forklare dette W3-fænomen. Her bliver det nødvendigt at udbygge Poppers model.

Donalds teori tjener i denne sammenhæng til at uddybe forholdet mellem betingelse og forklaring. Også her kan menneskets kognitive evner sættes som en art eksistensbetingelse for kulturen. Uden menneskelige bevidsthedslag, ingen religion. Eller med andre ord: Uden W2 (som naturligvis er afhængig af W1), ingen W3. Men omvendt, også hos Donald har vi set at W3 virker tilbage på deres ophav, således at der går en inputlinje ikke kun fra W2 til W3, men også den anden vej.

Ved nærmere eftersyn har vi desuden set, hvordan Searles filosofiske betragtninger kan understøtte vores popperske udgangspunkt i den forbindelse. Searles tre byggeklodser i menneskets konstruktion af sociale *virkeligheder* viser netop, hvordan en observatørafhængig størrelse ikke er ”irreel” på trods af denne observatørafhængighed; kun i forhold til W1, altså i forhold til den fysiske verden, kan man muligvis tale om irrealitet, men denne er ikke afgørende, når vi befinder os i en social virkelighed af W3-fænomener.

6. Konklusion

Jeg har i denne opgave valgt at undersøge Karl Poppers såkaldte W3-teori i forhold til et tilsyneladende modsætningsforhold mellem kognitionsforskning og antropologi inden for religionsvidenskaben, særligt med fokus på en generel religionsteori. Det har været nødvendigt at udbygge Poppers teori med betragtninger fra Merlin Donalds biokulturelle evolutionsteori og John Searles mere filosofiske teori om menneskets konstruktion af sociale virkeligheder, da Poppers teori alene først og fremmest kan tjene som et videnskabsfilosofisk udgangspunkt *for* en generel religionsteori.

I min undersøgelse og udbygning af Poppers teori har jeg fundet, at alle de tre positioner jeg har beskæftiget mig med, om end med forskelle og variationer, a) sætter menneskelige kognitive kapaciteter som en betingelse for et fænomen som f.eks. religion, men samtidig b) anerkender et fænomen som f.eks. religion som en interagerende størrelse.

Det vil sige, at W3-fænomener som religion nødvendigvis må have base i menneskets mentale processer. W2 er en betingelse for W3, altså er menneskets kognitive evner konstituerende grundvilkår i forhold til religiøse fænomener. Omvendt fratages W3-fænomener i Poppers model, og i min udbygning heraf, ikke muligheden for at interagere med eller yde feedback i forhold til W2, altså i forhold til den menneskelige kognition. Kultur, herunder religion, kan yde kausal effekt, og på den måde vil der være karakteristika eller funktioner ved W3-fænomener, der ikke kan forklares alene ud fra menneskets kognitive evner.

I et evolutionistisk perspektiv vil det sige, at religion først opstår med kultur, og jeg vil her mene, at kultur bør forstås både som ideer, opfattelser og teorier, men også som

En verden af abstrakte objekter – om generel religionsteori set i lyset af Karl Poppers tre verdener – Mette Møller Pedersen – TOTEM efterår 2011

fællesskaber, for først i fællesskaber kan ideer, opfattelser og teorier ”lægges ud” som kulturelle manifestationer, og kulturen således opstå som en egen verden.

Poppers teori peger på at det modsætningsforhold, der umiddelbart synes at være mellem kognitionsforskning og kulturforskning i forhold til en generel religionsteori, ingen egentlig eksistensberettigelse har. Popper illustrerer, hvordan det på filosofisk vis giver mening at tale om subuniverser, der interagerer. Hvis religion på denne måde er et W3-fænomen, der er helt og aldeles rodfæstet i W2, men som samtidig eksisterer løsrevet fra denne, vil såvel en teori, der fokuserer udelukkende på W2, som en ditto, der fokuserer udelukkende på W3, falde til jorden, hvis den ønsker at forklare et givent W3-fænomen *i sin helhed*. Med andre ord kan vi konkludere, at en generel religionsteori bør hente indsigter fra såvel kognitionsteoretiske som kulturorienterede positioner, hvis netop dens hensigt er at være generel, da den ellers vil udelukke grundlæggende karakteristika ved fænomenet religion.

7. Litteratur

Corvi, Roberta

1997

An Introduction to the Thought of Karl Popper. Overs. af Patrick Camiller. Routledge, London

Donald, Merlin

2001

A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness. W. W. Norton & Company, New York

Durkheim, Émile

2001

The Elementary Forms of Religious Life. Overs. af Carol Cosman. Oxford University Press, Oxford

Jensen, Hans J. Lundager

