

## INTEGRATIV RELIGIONSPSYKOLOGI

Jan Tønnesvang &amp; Karsten Bidstrup Skipper

*Artiklen fremlægger og diskuterer centrale dele af den amerikanske filosof og videnskabsteoretiker Ken Wilbers integrative begrebsramme som grundlag for en non-reduktionistisk religionspsykologi. Der argumenteres for, at man i arbejdet med at udvikle en sådan må identificere og integrere kerne-indsigterne i forskellige religiøse erfaringsrammer og videnskabelige tilgange på tværs af aktuelle og historiske paradigmeforskelle. Den integrative arbejdsmåde illustreres med et forsøg på at præcisere, hvilken form for bidrag til forståelsen af religiøsitet man finder inden for den aktuelle subtilreduktionistiske neurotrend. Endvidere konkretiseres det, hvorledes en selvobjektteoretisk forståelse af religiøsitetens funktionslogik og det såkaldte koncept om 'spiral dynamics' vil forholde sig til hinanden inden for rammerne af en integrativ religionspsykologi.*

The deepest instinct of humanity seeks always and seeks wisely wisdom as the last word of the universal manifestation, not an eternal mockery and illusion, – a secret and finally triumphant good, not an all-creative and invincible evil, – an ultimate victory and fulfillment, not the disappointed recoil of the soul from its great adventure.

Aurobindo – The life divine, p. 31

Med sin sans for at afvryste filosofisk-spirituelle, videnskabelige og videnskabsteoretiske tilgange deres centrale erkendelsesindhold i kombination med en evne til at tænke sammenhængssystematik på tværs af disciplinære skel, har den akademiske altmuligmand Ken Wilber gennem de senere år markeret sig som en central skikkelse i de afsnit af det videnskabelige akademi, hvor man er optaget af såkaldt integrativ tænkning. Nærværende artikel vil fremlægge centrale dele af Wilbers integrative begrebsramme og diskutere dens implikationer for en religionspsykologi, der vil undgå forfald

---

Jan Tønnesvang er cand. psyk. ph.d., lektor i social & personlighedspsykologi ved Psykologisk Institut, Århus Universitet.

Karsten Bidstrup Skipper er cand. mag. i idehistorie med sidefag i religionsvidenskab og underviser i emner relateret til de integrative studier. Er fastboende på Vækstcenteret i Nørre Snede.

til præmatur reduktionisme. Endvidere vil den eksemplificere, hvordan et integrativt arbejde kan tage sig ud, idet den vil præcisere, hvorledes en selvobjektteoretisk forståelse af religiøsitetens psykologik (Tønnesvang, 2006) og konceptet om de såkaldte 'spiral dynamics' (Skipper, 2005) kan sættes i relation til hinanden inden for en integrativ begrebsramme. Artiklen er således også udtryk for de to forfatteres integrative stævnemøde. I første del introduceres der til – hvad vi i forhold til emnet vurderer som – de mest centrale ingredienser i Wilbers begrebsramme, med vægt på den såkaldte aqal-model. Dernæst vil vi i anden del af artiklen sætte frameworket på arbejde ift. selvobjektteori og spiraldynamik samt i en diskussion med et subtilreduktionistisk neuro-synspunkt.

## I. Rids af Wilbers teoriudvikling

Overordnet kan man skelne mellem tre perioder i Wilbers teoriudvikling. Første periode indledes med udgivelsen af *The Spectrum of Consciousness* (1977), der er skrevet indenfor rammerne af den transpersonlige psykologi. På dette tidspunkt blev der ikke taget megen notits af hans arbejde i akademiske kredse uden for det transpersonlige selskab. Anden periode markeres med udgivelsen af første bind i den såkaldte kosmostrilogi, mammutværket *Sex, Ecology, Spirituality* (1995), hvor han introducerer kvadranttænkningen som et bud på en integrativ begrebsramme, der overskrider den transpersonlige psykologis rammer. Tredje periode tager sin begyndelse med etableringen af *The Integral Institute* i 2000 og udlægningerne af drafts til bind 2 i kosmostrilogien på hjemmesiden [wilber.shambhala.com](http://wilber.shambhala.com) i 2003. Med *Integral Institute* søsættes en ambitiøs plan om at udvikle og implementere en interdisciplinær helhedstænkning i forskellige forskningsmæssige og praktiske sammenhænge. I nærværende artikel er vi særligt interesseret i denne tredje periode, da det er her grundlaget for den integrale postmetafysik får sin endelige form og bogen *Integral Spirituality: A Startling new Role for Religion in the Modern and Postmodern World* (2006) publiceres.

### **Bevidsthedsspektret og perenialismen**

I sin transpersonlige periode havde Wilber i *Spectrum of Consciousness* (1977), *No Boundary* (1979) og *The Atman Project* (1980) forsøgt at skabe en syntese mellem måderne, hvorpå mystikere fra de store religiøse traditioner forstår udvikling af 'højere' bevidsthed og måderne, hvorpå man i videnskabeligt regi forstår bevidsthedens udvikling fra fødslen og frem til en normaludviklet voksenalder. Udgangspunktet for dette syntesearbejde var en version af *philosophia perennis* (på dansk: den evige filosofi), der som betegnelse går (via Leibniz) tilbage til 1500-tals teologen Augustinus Steuchius, blev populariseret af Aldous Huxley (1945), og nok primært inspirerede Wilber gennem Huston Smiths *Forgotten Truth* (1976). *Perennia-*

*listerne* (dvs. tilhængerne af den evige filosofi) hævdede bl.a., at religiøse eller spirituelle dimensioner manifesterer sig i en ubrudt kæde fra de laveste former til de højeste (dvs. fra materie til ånd og dermed i sidste ende til det formløse), svarende til idéen om »den store værenskæde« (the great chain of being), der synes at have været en dominerende forestilling i store dele af den historiske tid (Lovejoy, 1933). Wilber anvendte oprindeligt denne værenskæde-forestilling som grundlag for forståelse af bevidsthedens udvikling i komparative studier af de måder, hvorpå mystikere i øst og vest beskrev niveauer af højere bevidsthed, og hvorledes disse niveauer kunne sættes i direkte forlængelse af de niveauer for bevidsthedens modning og udvikling, som man med variation har afdækket i den etablerede bevidsthedspsykologi. På denne måde mente han at kunne formulere et ubrudt bevidsthedsspektrum, der som en enkel – men også lidt naiv – figur var påtænkt en rolle som grundstamme i hans teoriudvikling. Figuren er stadig del af Wilbers tænkning, men den er blevet nuanceret og modificeret på måder som betyder, at han fra sit aktuelle ståsted i dag – den såkaldte *Integrale Postmetafysik* – forholder sig kritisk over for såvel perennialismens naivitet som sit eget oprindelige transpersonlige udgangspunkt.<sup>1</sup>

### ***Det præ-moderne, det moderne og det postmoderne***

Et af de centrale problemer ved den simple udlægning af bevidsthedsspektret er, at det ikke tager højde for de epistemologiske og videnskabs-teoretiske spørgsmål, der knytter sig til den kulturelle konstituering af bevidsthed og til forskellige disciplinære tilganges studier af fænomenet. Resultatet af dette var – ifølge Wilber – at det, som skulle være den store sammenhængsfilosofi om erfaringer og indsigt fra mystiske traditioner og psykologisk videnskab, har været grundlæggende uafklaret i forvaltningen af inkompatibiliteter mellem de forskellige erfaringsbaser. I forhold til dette er det en af Wilbers mest centrale fortjenester, at han identificerede den principielle logik og en tilhørende rammesætning, der gjorde et egentligt gennembrud i det integrative projekt muligt. *Den principielle logik* er en såkaldt holontænkning (hentet fra Arthur Koestler), hvormed menes, at fænomener må forstås som holoner, der hver for sig er en helhed i sig selv, men samtidig er del af større helheder. Således vil molekyler bestå i sig selv og samtidig også være del af celler, som samtidig både består i sig selv og er del af organismer. Sekvensen, molekyler, celler, organismer udgør et såkaldt holarki, hvor hvert niveau transcenderer og inkluderer de foregående. Samtidig indgår den enkelte holon i relationel udveksling med tilsvarende holoner på samme niveau og systemet af holoner på samme niveau kan betragtes som en helhed, som så kaldes en social eller kollektiv holon. Der

1 I en kritik af de traditionelle perennialister konstaterer Wilber (1999a, p. 13), at: »their »archtypes« are not patterns of unfolding and evolving habits, but everlasting concrete imprints hammered into the world by a vigorously unimaginative God.«

er visse forskelle på de individuelle og de sociale/kollektive holoner, som vi vil vende tilbage til. I første omgang er det væsentlige, at de begge indgår i holarkiske organiseringsystemer, hvor overordnede holonniveauer har transcenderet og inkluderet det/de lavere niveau/er i deres holonfunktionalitet.

*Rammesætningen*, der gør det integrative projekt muligt, er den såkaldte firkvadrantmodel (aqal-modellen), der består af to dimensioner, hhv. en indre-ydre dimension og en entals-flertalsdimension, og som gør det muligt at skelne mellem holoners hhv. indre og ydre manifestationer og deres entals- og flertalsbestemmelser (jf. næste afsnit). Aqal-modellen blev lanceret i *Sex, Ecology, Spirituality* (1995) og er siden da blevet videreudviklet i flere henseender og bragt til anvendelse i en bred vifte af teoretisk-videnskabelige og praktiske sammenhænge inden for filosofi, religion, psykologi, jura, økonomi og business samt i ledelsesregi og kunstteori (se fx *A Theory of Everything*, 2001).

Det er sigende for Wilbers indstilling og karakteristisk for hans arbejde med holontænkningen og aqal-modellen, at han søger at anvise en plads til den rationelle kerne i enhver seriøst formuleret indsigt *uden* af den grund at være forpligtet på at acceptere de grundlæggende teoretiske antagelser bag selve indsigten. Han er i en forholdsvis sjældent set insisterende grad interesseret i at opsamle og systematisere den som sådan eksisterende viden: »No brain is so stupid that it can produce a 100 % error«, som han siger et sted, og målet er at opsamle og integrere de spredte sandheder, som mængden af hjerner producerer. Et af kravene til en begrebsramme, der skal gøre et sådant vidensakkumuleringsarbejde muligt, er, at den overordnet skal kunne integrere indsigter fra både førmoderne, moderne og postmoderne paradigmeforståelser. Den skal med andre ord kunne inkorporere den vidensindsigt, der måtte foreligge med reference til både en førmoderne metafysik, en moderne forskningsviden og metafysikkritik og en postmoderne forhandlingsviden og kritik af såvel det førmoderne som moderniteten.

### ***Firkvadrantmodellen***

Wilbers bud på en begrebsramme, der kan lægges til grund for at integrere erfaringsdannelser fra det præmoderne, det moderne og det postmoderne, er den nævnte firkvadrantmodel, der som også nævnt blev fremstillet i *Sex, Ecology, Spirituality* (1995). Modellen skal ses i sammenhæng med holontænkningen (jf. side 707) og den opfattelse, at ethvert holon dels har en inderside og en yderside og dels eksisterer i dets entalsmanifestation og dets flertalssammenhæng, hvor hver af disse sider og manifestationer må tages i betragtning, hvis man vil forstå fænomener i verden uden at lave ontologiske reduktioner af deres kompleksitet. Udfordringen består så yderligere i at forstå siderne i deres rette forbindelser med hinanden. Og netop denne pointe fastholdes med firkvadrantmodellen, der krydser holoners inderside og yderside med deres entals- og flertalsmanifestationer. Modellen kan lægges til grund for analyse af et hvilket som helst fænomen, dog således at den

som grundlag for analyse af tingsverdenen alene vil blive anlagt som *anskuelsesperspektiv* (dvs. som en måde at kigge på en bestemt ting på), mens det i forhold til en oplevende organisme både kan anlægges som et *anskuelsesperspektiv* og som et *værensperspektiv* (idet man som oplevende organisme så at sige er til stede i alle de indkredsede dimensioner). Som det ses af figur 1 anviser modellen fire mulige synsvinkler på enhver begivenhed, situation eller genstand: en indre og en ydre betragtning på henholdsvis enkeltdelen eller flertalsdelen, og for levende organismer, gør der sig så yderligere det forhold gældende, at de befinder sig i de fire dimensioner med deres 1. 2. og 3. personperspektiver, hvor subjektivitet knytter sig til pronomenet »jeg« i et 1. personperspektiv, intersubjektivitet knytter sig til »du/vi« i et 2. personperspektiv (svarende til en flerhed af 1. personperspektiver), og hvor objektivitet knytter sig til »det/den« og interobjektivitet knytter sig til »de/dem«, hvor begge er 3. personperspektiver, men forstået i hhv. entals- og flertalsmanifestationer. Differentieringen mellem 1., 2. og 3. personperspektiver er på flere måder beslægtet med de differentieringer af samme, som man finder hos Bertelsen (2000), men er ikke i samme grad som hos denne knyttet an til selvets og det psykiskes rettethedsdynamik.

Figur 1: Firkvadrantmodellen med nogle stikord.

		Indre	Ydre
Individuel		<p><b>Jeg</b> 1. pers. perspektiv det subjektive</p> <p>Intentionalitet</p> <p>Øverste venstre (ØV)</p>	<p><b>Den/Det</b> 3. pers. perspektiv det objektive</p> <p>Biologi, Adfærd</p> <p>(ØH) Øverste Højre</p>
		<p>Nederste venstre (NV)</p> <p><b>Vi</b> 2. pers. perspektiv det intersubjektive</p> <p>Kultur, Kollektivitet</p>	<p>(NH) Nederste Højre</p> <p><b>De/Dem</b> 3. pers. perspektiv det interobjektive</p> <p>Samfund, Socialitet</p>
kollektiv			

Firkvadrantmodellen hviler på en erkendelse af, at såvel det objektive (ØH) og det interobjektive (NH), det subjektive (ØV) og det intersubjektive domæne (NV) er til stede i enhver faktisk situation, og at ingen af disse perspektiver kan reduceres til de andre perspektiver, hvis målet er en fyldestgørende beskrivelse af de fænomener i virkeligheden, som man er optaget af at udforske. Set i dette lys vil de radikale former for postmodernisme og dekonstruktivisme, der afviser enhver form for objektiv sandhed,

være reduktionismer. Ifølge Wilber er de fejlbehæftede og umodne – og som kulturelt udviklingsfænomen betraget patologiske – forsøg på at udtrykke postmodernitetens hovedindsigt, at erkendelse er kontekstafhængig. Selvom objekter ikke hænger og svæver i den frie luft, men perciperes af et subjekt, der er indlejret i en intersubjektivitet, som er medkonstituerende for erkendelsen, så er der ikke desto mindre objekter, som er.

### ***Modernitetens halve vej***

Med reference til bl.a. Weber og særligt Habermas har Wilber siden *Sex, Ecology, Spirituality* (1995) hævdet, at *modernitetens fortjeneste* (eller *værdighed* med hans egne ord) var, at den adskilte 'de tre store' med differentieringen af videnskab, kunst og retsvæsen i overensstemmelse med Kants tre kritikker (af den teoretiske, den æstetiske og den praktiske fornuft). Problemet var på den anden side, at man kun gik den halve vej og ikke fik genintegreret differentieringerne i en højere ordens holonsammenhæng. Med sit markante ordvalg kalder Wilber dette for *modernitetens katastrofe*, og konsekvensen har da også været forholdsvist vidtrækkende med den skævvredne ophøjelse af (natur)videnskabernes objektiverende perspektiv som definitionsmagt på at afgøre, hvad der er virkeligt. Problemet for den integrative tænkning er, at der i dette skjuler sig en subtil reduktionisme, hvor de fire kvadranter reduceres til to, nemlig de to på højre side. Heraf følger den patologiske tilstand, som Wilber benævner 'fladland' – svarende til en verden af overflader uden dybde og højde, som da også fra anden side er blevet diagnosticeret som 'det affortryllede univers' (Weber), 'systemverdenens kolonialisering af livsverdenen' (Habermas) og 'virkelighedens ørken' (Baudrillard).

Som afsæt for et genopretningsprojekt af denne skævvridning kan man imidlertid hverken bruge en præmoderne eller en mainstream-postmoderne paradigmeforståelse isoleret set, da de begge – set fra kvadrantmodellens firfoldige perspektiv – er behæftet med reduktionisme eller »kvadrant absolutisme«. Fra præmoderniteten har vi de kontemplative traditioner, der er knyttet til de store religioner, og som helt rigtigt besidder erfaringer og vidnesbyrd vedrørende øverste venstre kvadrant (det individuelle indre), men qua præmodernitetens manglende differentiering af de tre store (erkendelse, æstetik, moral) er de typisk underlagt religionens definitionsmagt, hvorved den fænomenologiske substans i deres indsigtsformuleringer uvilkårligt bliver sammenblandet med både objektive, interobjektive og kulturelle aspekter af virkeligheden. På dette punkt ramte modernitetens kritik plet med sin påpegning af den præmoderne tendens til at hypostasere subjektive erfaringer til objektive fakta. Selvom postmoderniteten efterfølgende afslører, at både de præmoderne og de moderne positioner er fastlåst i myten om det givne – den (i epistemologisk henseende) monologiske antagelse om, at vi erkender en fiks og færdig verden uafhængigt af den kulturelle indlejretthed (NV) – så finder vi heller ikke her en tilstrækkelig paradigmeforståelse,

da (i hvert fald visse afsnit af) postmoderniteten arbejder med en radikal sandhedsfornægtelse, hvor der gives afkald på korrespondenskrav og enhver sandhed reduceres til vilkårlig og dermed lige-gyldig fortolkning (R. Rorty og K. Gergen kan nævnes som et par gode eksempler på dette).

### **Kulturel udvikling og frossen spiritualitet**

På det seneste har Wilber (2006) argumenteret for, at grunden til 'modernitetens katastrofe' netop skal findes i marginaliseringen af det religiøse og de dårlige betingelser for åndelig udvikling, som fulgte i kølvandet på dette. Spiritualitet forstået ad modum Emmons (2000), Gardner (2000) og Mayer (2000) som (mere eller mindre) spirituel intelligens er i Wilbers begrebsunivers afgørende for måden, hvorpå vi udvikler vores evne til at koordinere og integrere de væsentlige dimensioner af videnskab, kunst og moral, som de tre store repræsentorer. Og problemet er, at den spirituelle intelligens anskuet som kollektivt eller kulturelt fænomen er fastlåst på et præmoderne, såkaldt 'mytisk', udviklingstrin:

...in the mythic structure, art, morals, science, and spirituality are as yet undifferentiated; they are functioning at the amber [mythic or conventional] level, but not yet separated into their respective spheres with their own distinct logics (or grammars) and validity claims. But what emerged in modernity, as differentiated, was only »the big 3« – art and moral and science. Spirituality, [...] was frozen at the mythic level, and then that mythic level of spirituality was confused with spirituality altogether. (Wilber 2006, p. 186).

### **AQAL**

Som grundlag for at reinstallere spiritualiteten i det videnskabskende projekt samt rette op på og reintegrere modernitetens og postmodernitetens skævvridninger af de kantianske fornufter foreslår Wilber aqal-modellen, der hviler på en 'post-postmoderne' epistemologi og udgør en såkaldt integral postmetafysik, hvilket vil sige en integrativ begrebsramme, der tager højde for såvel den moderne som den postmoderne metafysikkritik. Aqal (eller AQAL) står for *All Quadrants, All Levels*, der er en kortform af det fulde integrative slogan *all quadrants, all levels, all lines, all states, all types*, der samler de centrale komponenter i den integrative helhedsmodel. Pointen er, at modellen for at kunne integrere de forskellige typer af indsigt og viden – såvel de religiøst-spirituelle som de mere mondæne – fra præ- til postmodernitet, skal omfatte følgende:

- Modellen skal – som nævnt – kunne fange fænomener i deres inderside/ yderside-perspektiver og i deres entals/flertalsmanifestationer (*all quadrants*).



- Modellen skal kunne beskrive og forklare udvikling, hvilket nødvendiggør et begreb om (mentale) organiseringsmønstre, der kan finde sig på forskellige kompleksitetsniveauer, stadier eller bølgeplaner (*all levels*), inkluderende såvel almindeligt anerkendte som højere – og i sidste ende non-duale – bevidsthedsniveauer.
- Modellen skal kunne gøre det muligt at skelne mellem et principielt åbent antal forskellige og mere eller mindre uafhængige udviklingslinjer eller strømme (*all lines*), herunder kognitive, emotionelle, motivationelle, interpersonelle, moralske, og spirituelle udviklingslinjer.
- Modellen skal kunne gøre det muligt at skelne mellem udviklingstrin eller niveauer ('levels') og udviklingslinjer ('lines') på den ene side og umiddelbart oplevede bevidsthedstilstande (*all states*) på den anden side. Til umiddelbart oplevede bevidsthedstilstande hører fx de naturlige former af at være vågen, at drømme, at være i dyb søvn og at opleve emotioner (glæde, aggression, sorg m.fl.), samt de ændrede former som fx rus, psykotiske tilstande og mystiske erfaringer. Bevidsthedstilstande har i sagens natur ydre (ØH i modellen) korrelerer i biokemiske og neurologiske procesforhold, som i stigende grad afdækkes i neurobiologien, men de lader sig qua deres oplevelseskvalitet ikke reducere til disse.
- Endelig skal modellen kunne danne grundlag for at skelne mellem horisontale inddelinger i typer (*all types*), herunder fx mellem maskulin/feminin, Myers-Briggs jungiansk inspirerede typologi, og evt. også det mere esoteriske enneagrams ni typer m.m. Susan Cook-Greuter (2006, p. 175) har i øvrigt foreslået, at *all types* udvides til at omfatte stilbegrebet, som en 'modes of personality'. Med *all styles* knyttes der an til den aktuelle forskning i variationer af stil, herunder fx tænkestil, læringsstil, identitetsstil, forklaringsstil mm.

Selvom aqal-modellen i sagens natur ikke kan have mandat på at være den eneste måde at lave en integrativ model på, så stiller den nogle fordringer til eventuelle alternativer, der vil hævde at være integrative, nemlig at de som minimum skal kunne redegøre for de fem nævnte dimensioner. En af de ting, den med sine differentieringer umiddelbart bringer opmærksomhed til i sin egenskab af at være en generaliseret organisator af viden, er spørgsmålet om, hvorvidt man rammer sømmet på hovedet, når man taler om viden ift. et bestemt udviklingsniveau ('stage'), en bestemt tilstand ('state') eller en bestemt udviklingslinje ('line'). Bl.a. understøtter den opdagelsen af mulige kategorifejl eller 'fallacies' med Wilbers ord. Den mest omtalte af sådanne fallacies er den såkaldte 'præ-trans-fallacy', hvor en formodet spirituel værensform i tilknytning til et lavere kognitivt udviklingsniveau (hos børn) antages at svare til en mere avanceret spiritualitet som transcendens af et højere kognitivt udviklingstrin (hos voksne mystikere). Den eneste fællesnævner, der er mellem disse to værensmodi, er deres forskellighed fra



den almindelige kognitiv-rationelle værensmodus, og i den udstrækning, man forveksler de to non-rationelle værensmødi som værende af samme art, er der tale om en fallacy.

En anden central fallacy er den såkaldte ‘niveau-linje-fallacy’, der handler om, at det, som man anser for som sådan at være en bestemt linje (fx spiritualitet), forveksles med et bestemt niveau af udvikling inden for denne linje. Dette vil i så fald svare til, at man i mødet med en lavt udviklet spiritualitet (eller et bestemt gudsbillede) får den fejlagtige opfattelse, at det er spiritualitet (eller det guddommelige) *som sådan*, man har mødt, og derfor ud fra den naivitet, der måtte karakterisere det noget, man har mødt, forkaster tanken om, at spiritualitet (og gudsforestillinger) kan være andet og mere end mytologisk vrøvl. Det, man her overser, er, at spiritualitet (og religiøsitet) i sig selv er en udviklingslinje, der kan antage forskellige former. Man har i så fald begået niveau-linje-fallacien: »the confusion of a level in a line with the line itself« (Wilber, 2006, p. 184). Hovedparten af de vestlige modernitetstænkere gjorde sig skyldig i dette, når de:

in correctly spotting the immaturity of a mythic God – or the mythic level of the spiritual line [...] threw out not just the mythic level of spiritual intelligence, but the entire line of spiritual intelligence (Wilber, 2006, p. 183).

I psykologien var særligt Freud med denne forveksling markant ude med sine forskellige måder at afvise religion på som a ‘psychology projected into the external world’ (1901, p. 258), ‘neurotic relics’ (1927, p. 44) and patterns of ‘neurotic symptoms familiar to us’ (1939, p. 58).

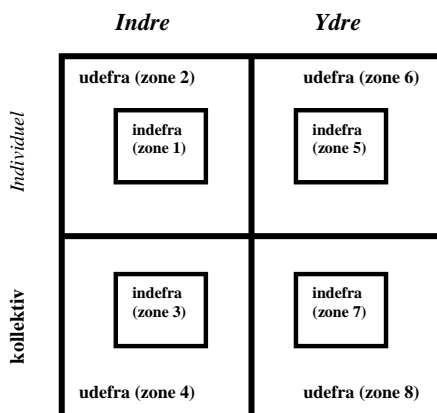
En tredje fallacy, som modellen understøtter opdagelsen af, er forvekslingen mellem tilstand (state) og niveau (stage), dvs. forvekslingen af det forhold, at man på forskellige udviklingstrin kan have numinøse oplevelser og satoriske indsigter, med det forhold at man – fordi man har haft sådanne oplevelser og indsigter – skulle befinde sig på et bestemt avanceret udviklingsniveau. Det er her netop vigtigt at fastholde betydningen af, at den oplevelsesmæssige tilstand ikke er andet end en tilstand, som så efterfølgende skal fortolkes og organiseres mentalt gennem de i øvrigt udviklede kognitive og personlige strukturer, man er i besiddelse af, og derefter skal relateres til de andre linjer af udvikling i ens person. Fænomenet spirituel narcissisme kan netop være et eksempel på genuine spirituelle (tilstands) indsigter, der forvaltes gennem en i øvrigt narcissistisk personlighedsstruktur, og dermed anvendes til understøttelse af en selv-inflateret omnipotens og udnyttelse af andre. Tilsvarende med yogier, der udnytter børn seksuelt. Deres bizarre seksuelle adfærd kan *ikke nødvendigvis* tages til indtægt for, at deres spirituelle udviklingslinje ikke er højt udviklet. Det kan ikke udelukkes, at det er forholdet mellem den spirituelle og de øvrige udviklingslinjer, der er problemet – i dette tilfælde fx ift. den moralske og interpersonelle ud-

viklingslinje. En afgørelse af, om det er det ene eller det andet, der er på spil, kræver konkrete studier af linjernes forhold til hinanden hos den person, der udviser adfærden. Og sådanne studier skal foregå på et niveau for, hvad vi vil kalde *procedural selvdyamik* (jf. afsnittet om selvobjekt-tænkning, side 725)<sup>2</sup>

### ***De otte zoner og den integrative metodologiske pluralisme***

Indtil for nylig har aqal-modellen været differentieret på ovenstående vis (mellem kvadranter, niveauer, linjer, tilstande og typer). I nogle drafts på netsiden wilber.shambhala.com og fuldtonet i *Integral Spirituality* (2006) indføres imidlertid endnu en skelnen inden for hver kvadrant, så hver af disse (såvel de to indre som de to ydre) anskues i såvel en indersideform som en ydersideform. Dette illustreres i figur 2.

*Figur 2: De otte naturlige perspektiver og de otte zoner (Baseret på Wilber 2006 p. 36-39).*

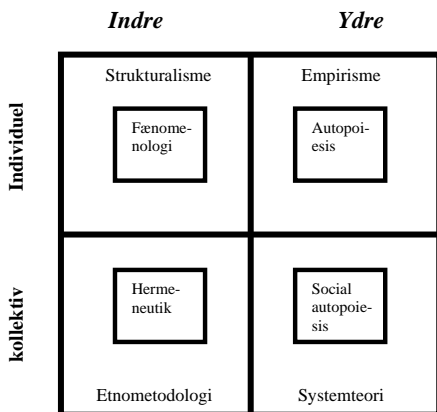


Som det ses af figur 2, fremkommer der nu otte *zoner* (fire kvadranter med hver sin inderside og yderside), som for en forskningsmetodisk, en viden-skabsteoretisk og en religionspsykologisk betragtning fordobler modellens 'brugsværdi' (for nu at sige det på den måde). Pointen er, at der med denne zoneinddeling kan skelnes mellem to forskellige hovedtyper af videnskabelig metodik inden for hver kvadrant, så der i alt indkredses otte hovedmeto-

2 Wilber skelner mellem strukturstadier og tilstandsstadier. Forskellige kategorier af såkaldte 'højere' meditative eller kontemplative tilstande tenderer i et træningsforløb mod at forekomme i en bestemt rækkefølge, men det er ikke en lovmæssighed på samme måde som med egentlige strukturelle udviklingsstadier, der per definition ikke kan springes over. (Jf. diskussionen af det såkaldte Wilber-Combs gitter) (Skipper 2005).

dikker i hver deres kobling til det særlige genstandsområde, de som redskab tjener udforskningen af. Hvis vi følger Wilbers argumentation, kan der bestemmes otte metodiske prototyper svarende til illustrationen i figur 3.

Figur 3. Metodologisk pluralisme: Prototypemetodologier (Baseret på Wilber 2006 p. 37).



I zone 1 finder man indersiden af det indre i entalsperspektiv, der som genstandsområde henviser til den fænomenologisk oplevede tilstand (*state*), man som person befinder sig i til et givet tidspunkt. Denne tilstand udforskes med fænomenologisk eller kontemplativ metodik. Zone 2 skal så forstås som yderside af indersiden i entalsperspektivets indre, og henviser som sådan til de mentale organiseringsmønstre, man som person er bærer af, dvs. den måde, hvorpå de kognitive og motivationelle, affektregulerende m.m. strukturer er organiseret, og som qua deres bestemte organiseringsform danner grundlag for, hvorledes man er i stand til at forholde sig til sine oplevede tilstande. I forlængelse af ovenstående diskussion af forholdet mellem oplevelsestilstand ('state') og udviklingsniveau ('stage') får vi med differentieringen mellem zone 1 og 2 tydeliggjort, at de mentale organiseringsmønstre i zone 2 netop *ikke* som sådan er selve oplevelsen, men er det mentalt organiserede – og op til et vist niveau udviklede – grundlag for måden, hvorpå man er i stand til at forholde sig til sine tilstande. Selve oplevelsen af en tilstand er et zone 1-fænomen, i forhold til hvilken organiseringsmønstrene i zone 2 så til gengæld kan forstås som organiserende yderside. Denne yderside til indersiden i det indre er i sagens natur ikke noget, man kan observere i direkte empirisk forstand, men dens egenart er noget man (som Piaget i sin tid) kan slutte sig til via studiet af måder, hvorpå mennesker *typisk* tænker, handler, oplever m.m. Måden, hvorpå de gør dette, er nemlig en manifestation af de psykologiske strukturer og deres

udviklingsniveau, som på forskellig vis gør sådanne handle-, tanke- og oplevelsesmåder m.m. mulige. Den dertil svarende prototypiske metodik, med hvilken man udforsker denne zone, er strukturalismen. Der er m.a.o. tale om en horisont (en hori-zone), i hvilken man forholder sig til den indre verden i et abstraheret og distanceret perspektiv, som en strukturel yderside til en oplevet inderside i det indre individuelle perspektiv. Mens »fænomenologien ser efter direkte erfaring og fænomener, ser strukturalismen efter de mønstre der forbinder fænomener« (Wilber, 2006, p. 55). En religiøs oplevelse som tilstand er et zone 1-fænomen, mens måden, hvorpå man som individ er i stand til at fortolke og inkorporere oplevelsen i sin livsførelse, er betinget af zone 2-forhold:

So there is not simply a 'variety' of religious, meditative, and spiritual experiences, provided by zone-#1 experiences (e.g., William James), there is a 'variety of interpreted' religious, meditative, or spiritual experiences, because those experiences are always already set in contextuality and interpretation, which includes a sequence of interpretative capacities as revealed by zone-#2 methods (e.g. James Baldwin) (Wilber, 2006, p. 93)

Det er vigtigt at hæfte sig ved, at en given zone og den virkelighedsdimension (*world space*), som er knyttet til denne, viser sig ved, at man indtager et bestemt perspektiv. Mens religiøs-spirituelle oplevelser og meditative tilstandserfaringer er zone 1-fænomener, så er måden, hvorpå man som individ er i stand til at fortolke og inkorporere disse i sin livsførelse, betinget af zone 2 strukturelle forhold. Omvendt, så oplever man netop ikke et bestemt strukturelt niveau ved blot at betragte sin subjektive oplevelsesstrøm (zone 1), på samme måde som man ikke vil gennemskue reglerne i et pokerspil ved blot at betragte nogen, der spiller – *medmindre* man anlægger et distanceret og analyserende ydersideperspektiv (zone 2) på oplevelsen. Hertil kommer, at hverken zone 1 eller zone 2 kan registreres gennem et ydre registrerende empirisk (zone 6) perspektiv (det kan alene deres ydre, fysiske korrelater og manifestationer).

Zone 3 (i NV) svarer i mange henseender til zone 1 (ØV), idet det henviser til indersiden af det indre flertal, nemlig samhørighed og vi-hed i form af delte meningsoplevelser, som kan gøres til genstand i hermeneutiske studier eller udforskes ved deltagelsespraksis. Tilsvarende er zone 4 (NV) i mange henseender parallel til zone 2 (ØV) i den forstand, at den vedrører afdækning af kulturelle organiseringsmønstre og implicite livsformer og sprogsplislogikker, som rammesætter måden, hvorpå individer i forskellige kulturer og grupper i det hele taget kan opleve fællesforståelse, vi-hed og samhørighed. Fx vil individualisme-kollektivismen kulturformrammesætte såvel individers som indgruppe/udgruppeformationers grænsesætninger forskelligt (Triandis, 1995; Heine, 2001). Vi vil sidst i artiklen præcisere, hvorledes

man med Beck & Cowans (1996) såkaldte spiraldynamik kan forstå zone 4-ydersiden af flertalsformens indre som kultur- og værdiorganiserende memers.

Hvis vi kigger på det ydres zoner, dvs. de zoner, der vedrører det individuelle og flertallets ydre former, så svarer zone 5 (ØH) i al væsentlighed til zone 7 (NH), mens zone 6 (ØH) svarer til zone 8 (NH). Zone 6 (som vedrører empiristisk eller behavioristisk monologisk registrering af ydre objektive data), og zone 8 (som vedrører systemteoretisk ligeledes monologisk kortlægning af ydre systemer, netværk eller hierarkier) henviser begge til velkendte fokusområder og metodikker i de fleste videnskabelige kredse, og kræver derfor ikke nogen yderligere forklaring. Zonerne 5 og 7 kan der derimod være grund til at præcisere lidt nærmere. Begge zoner er indersider af det individuelle og det kollektives ydre. Det er således objektivt registrerbare forhold, der ligger til grund for zonerne 5 og 7, dvs. de er baseret på det, man kan se (med sine sanser eller med måleapparater). Dette er fx i modsætning til zonerne 2, og 4, der vedrører bestemmelsen af strukturer med udgangspunkt i data fra individets subjektive livsverden og den intersubjektive ditto (hos gruppen og i kulturen). Pointen ift. zonerne 5 og 7 er, at de baserer sig på ydre og objektivt givne data, men på en sådan måde, at de vedrører disse ydre datas indersidefunktionalitet. Et eksempel kan være en objektiv erfaret (og forstået) forståelse af at være den perceptuelle eller kognitive proces, der gør sig gældende, når man som Maturana og Varela (1988) flytter en frøs øje for så at se, hvordan frøen så efterfølgende navigerer i verden. Det drejer sig *ikke* om den fænomenologiske oplevelse af, hvordan det er at være frøen, men derimod om, hvordan de perceptuelle eller kognitive processer i frøens adfærd *objektivt* tager sig ud fra disse processers vinkel (hvis de kunne have en sådan). Maturana og Varela har netop bidraget til åbningen af zone 5-forståelser med deres autopoiesetænkning, som i dag særligt forbindes med cognitive science. For zone 7's (NH) vedkommende er prototypebestemmelsen tilsvarende den sociale autopoiesis, som den er blevet kortlagt af Niklas Luhmann (1993) i sociale systemers funktionalitet. Forskellen til den traditionelle systemteori (som er et zone 8-fænomen) er, at det sociale system ikke opfattes som bestående af dets medlemmer eller komponenter, men af kommunikationen mellem disse (Wilber, 2006, p. 172-174).

Som fordoblende præcisering af de fire kvadranter udgør de otte zoner de mulige perspektiver på en hvilken som helst hændelse, der samlet set udgør en integral eller integrativ perspektivisme med dens tilhørende metodologier (ibid., p. 34). Integrativ videnskab kan således ikke begrænse sig til kun at omfatte nogle af zonerne, men fordrer en såkaldt *integral metodologisk pluralisme*, der omfatter *alle* zonerne:

The fundamental claim of AQAL Integral Theory is that any approach that leaves out any of these 8 paradigms is a less-than-adequate ap-

proach according to available and reliable human knowledge at this time. (Wilber, 2006, p. 33)

### *Indsigtens dans med dybden*

Den integrative fordring om 'at få alt med' kan forekomme uoverskuelig og procesblokerende, hvis den forstås som et konstant krav om 'in toto', der modsætter sig fokuseret specialisering og dertil knyttet specifik metodevalg og nødvendiggjort metodisk reduktion. Tilsvarende grundforståelsen i den antropologiske psykologi herhjemme (<http://mit.psy.au.dk/ap/>) er pointen i den integrative tænkning imidlertid også en anden: Det handler *ikke* om til enhver tid at få alt med, men derimod om at arbejde med sine eventuelle specialiseringer som *integrativt informerede specialiseringer*, dvs. at man er bekendt med og – så vidt muligt – ekspliciterer begrænsningerne ved sit perspektiv, og helt grundlæggende er åben for (og i stand til at relatere sig til) potentielle komplementerende perspektiver. Den hermeneutiske cirkeltænkning er krumptap i den integrative tilgangs forståelsedans, som det udtrykkes i åbningen af *The Eye of Spirit*: »We move from part to whole and back again, and in that dance of comprehension, in that amazing circle of understanding, we come alive to meaning, to value, and to vision« (Wilber, 1997, p. 1).

Som led i at reinstallere dybde og højde i det fladlands-landskab, som fulgte af modernitetens differentieringer, er det særligt forholdet mellem aqal-modellens kvadranter og dens niveauer, der er centrale. Mens kvadranterne (og de otte zoner) er udtryk for en *horisontal* distinktion i den forstand, at de er mulige perspektiver på enhver situation uafhængigt af, på hvilket niveau denne betragtes, så udtrykker niveauerne den *vertikale* dimension af dybde og højde i hver af de fire kvadrant- og zonebestemmelser. Erkendelse af virkelighedsforhold er knyttet til erkenderens perspektiv og dette perspektiv ændres med bevidsthedens niveaumæssige udvikling. F.eks. eksisterer kvadratrodens af minus 1 først for et subjekt i et virkelighedsrum (*worldspace*), som åbner sig, når subjektet befinder sig på mindst et formalt operationelt kognitivt udviklingsniveau og har et vist kendskab til matematik. Tilsvarende kan moralsk spændvidde forstås som en udviklingslinje, der vedrører, hvem vi finder værdige til at blive behandlet efter vores moralske standarder (Wilber, 1999b, p. 638), og som udvikler sig gennem niveauerne egocentrisk, sociocentrisk/etnocentrisk og verdenscentrisk. Anskuet således kan man sige, at universelle menneskerettigheder først for alvor giver mening for de individer og grupper af individer, hvis moralske spændvidde befinder sig på et verdenscentrisk niveau. I Wilbers farveoptik er dette (som minimum) formaltoperationelle trin siden 2005 blevet koblet til farven *Orange* (jf. sidste afsnit i artiklen og se evt. Skipper, 2005 for en uddybning).

Den generelle pointe – som også får betydning for, hvorledes man vil forholde sig til spirituel og religiøs indsigt – er altså, at tilværelsen tager sig

forskelligt ud, afhængig af fra hvilken 'højde' eller i hvilken 'dybde' den anskues: »Reality is not a perception but a conception; at least in part.« (2006, p. 231), og: »the meaning of a statement is the injunction of its enactment.« (p. 268), hvilket ifølge Wilber har konsekvenser for, hvordan vi forstår os på de indsigter, der er mulige at have på forskellige udviklingsniveauer. Man kan så at sige ikke se verden, som man ser den på et formalt-operationelt trin, hvis man endnu ikke har udviklet sig til dette. Men – og det er vigtigt – det ugyldiggør ikke den måde, hvorpå noget tager sig ud på nogle af niveauerne, hverken det konkret- eller det formalt-operationelle.<sup>3</sup> Det er tilsvarende Wilbers opfattelse, at højere bevidsthedsniveauer giver adgang til afsnit af realitetsforståelse, som man ikke har adgang til på samme måde på lavere trin. Disse realitetsforståelser omfatter, hvad han benævner: (1) Naturmystik også kaldet *psychic* eller *lower subtle*, der bl.a. omfatter oplevelser af enhed med naturen samt typiske paranormale oplevelser. (2) Guddommymystik (*deity mysticism*) eller *higher subtle*, der omfatter oplevelser af det guddommelige karakteriseret ved lyd og lys. (3) Formløs mystik eller *causal*, der skal forstås som en oplevet enhed med det guddommelige, kilden til alt eller tomheden (buddhismens *sunyata*). (4) Nondual mystik, der forener de tre foregående i oplevelsen af, at tomhed og form ikke er forskellige (adskiller sig eksempelvis fra naturmystik, hvor tomheden eller formløsheden ikke figurerer).<sup>4</sup>

### **Mytologisk vrøvl eller relativ sandhed**

Med sin forståelse af, hvorledes forskellige niveauer giver adgang til forskellige virkelighedsafsnit, lægger Wilber afstand til de sociologiske udlægninger af mytologisk religion, der baserer sig på den opfattelse, at mytologisk religiøst *indhold* egentlig er noget vrøvl, der så blot samtidig har en central *funktion* som samfundsregulator og kultursamlende kraft. Sådanne opfattelser mangler indre sammenhæng, idet de overser, at:

- 
- 3 Med et af Wilbers eksempler (2006, p. 268): »Hvis jeg vil vide hvorfor Schrodingers bølgefunktion bryder sammen når et foton rammer en neutron må jeg udvikle mig til minimum *Turquoise* i den kognitive udviklingsline, så studere fysik og matematik i et årtier eller to og så se efter«. (Jf. skemaet side 733-734 vedr. betydningen af *Turquoise* i den værdimæssige udviklingslinje).
  - 4 Disse kategorier optræder ofte, men langt fra altid i den her nævnte sekvens. Der er således tale om tilstandsstadier (jf. note 2). Wilber mener, der er belæg for at tale om egentlige højere kognitive strukturer, men da disse udviklingstrin forekommer meget sjældent, er det empiriske grundlag i sagens natur tyndt. Hidtil har Wilber simpelthen kaldt disse højere strukturer for *psychic*, *subtle*, *causal* og *nondual*, men i *Integral Spirituality* benyttes Aurobindos termer, *illuminated mind*, *intuitive mind*, *overmind* og *supermind* for at undgå begrebsforvirring (Wilber, 2006, fig. 2.4).



Humans cannot live on cognitive falsity alone. Mythology is true enough in its own worldspace; it's just that perspectival reason is more true: more developed, more differentiated-and-integrated, and more sophisticated in its capacity to disclose verifiable knowledge (Wilber, 1998 p.164).

Ifølge Wilber er forholdet mellem mytologisk religiøst indhold og funktion altså ikke et spørgsmål om vrøvl vs. sandhed, men et spørgsmål om, at ét niveauets virkelighedsrum (det mytiske) møder et andet og højere niveauets virkelighedsrum (det rationelle), hvilket ikke nødvendigvis gør det lavere niveauets virkelighedsrum definitivt forkert, men blot gør det mindre kompleksitetsbærende end det højere niveau. Det kan ikke udelukkes, at det lavere niveauets virkelighedsrum faktisk også er forkert eller mindre sandhedsomfattende end det højere niveau, men det skal stå sin prøve at afgøre, om dette er tilfældet. Man kan ikke i udgangspunktet antage, at det altid vil forholde sig sådan, da også de højere niveauer kan afspores i forskellige retninger.

### ***Religionens transformative rolle***

Et af de problemer, der knytter sig til en religionskritik, der ensidigt fastholder et ydre perspektiv og fokuserer på religionens funktion (eller mangel på samme) uden samtidig at tilstræbe at forstå og finde mening i mødet med et givent religiøst virkelighedsrum, er bl.a., at man går glip af de transformative potentialer, som religioner kan rumme. Wilber har – i det mindste siden *Up from Eden* (1981) – skelnet mellem på den ene side et vertikalt eller *transformativt* aspekt af religion, repræsenteret af primært *esoterisk*, kontemplativ eller mystisk religion, og på den anden side et bredere horisontalt eller *translativt* aspekt, der repræsenterer et *eksoterisk* virkelighedsrum, der fungerer som et kollektivt udviklingsmæssigt tyngdepunkt, som religionen udfolder og opretholder. Når bogen *Integral Spirituality* (2006) bærer undertitlen *A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*, så er det religionens transformative potentiale, der hentydes til og ikke dogmatikken, der holdes i hævd af forskellige religionsinstitutionelle foretagender (fx kirken) og 'skriftkloge' formyndere. Pointen er, at religion med dens transformative potentiale kan fungere som et udviklingsmæssigt 'transportbånd' fra førmoderne virkelighedsrum til moderne, postmoderne og potentielt højere udviklingsniveauer. Iblandet de præmoderne religiøse traditioner findes vidnesbyrd om autentiske indsigter, der i flere henseender kan have større dybde end den, der karakteriserer såvel den præ-moderne samtids generelle udviklingsmæssige tyngdepunkt som det nuværende postmoderne ditto. Indsigtsarven, som de levende traditioner bærer videre, forekommer – på trods af en ofte tilknyttet metafysisk indkapsling, der er utidssvarende – at være i for høj grad erkendelsessubstantiel til helt at blive negligeret. De dele af den evolutionære psykologi, der på evolutionistisk vis

arbejder med en ensidig konceptualisering af religion som adaptive mekanismer ift. ydre omstændigheder (zone 7), gør sig skyldige i en ydre-indre fallacy, hvor de forhåndsunderkender muligheden for, at kontemplativ erfaring (zone 1 og 3) kan være andet og mere end funktionalistisk tilpasningsstrategi (zone 5 og 7), og i det hele taget underkender den indre udviklingsmæssige kontekst, i hvilken den kontemplative erfaring udtrykkes (zone 2 og 4). Vi siger ikke hermed, at vi forventer, at der fra disse indre horisonter skulle dukke viden op fra indre homunculusser eller specielt intelligente designere, der kompromitterer den evolutionære tænkning – ingenlunde. Vi hævder blot fra et åbent skepticistisk, integrativt ståsted et behov for at fastholde en non-reduktionistisk åbenhed for komplementaritet-potentialer. Under alle omstændigheder så er det således, at vi med James (1902) og mange andre siden ham (se fx Hill and Hood, 1999) kan fastholde, at der ikke er noget principielt, der hindrer, at vi kan studere de mystiske og spirituelle erfaringer, der principielt set er lige så åbne for en videnskabelig forskende indfaldsvinkel som viden vedrørende den ydre verden. Blot forholder det sig i og med indsigtodynamik-logikken i kvadrantniveauerne (det forhold, at man ikke kan afgøre sandhedsværdien af et højere udviklingsstrin fra et lavere) således, at forudsætningen for at afgøre, om sådanne erfaringer er andet og mere end hallucinationer, kræver et stort engagement og en længerevarende indsats.

Det kan naturligvis diskuteres, hvad der under dække af højere bevidsthed og fra en 'ophøjet' position kan hævdes at være den særlige indsigt eller erkendelse, man påstår at have, og som andre, der ikke befinder sig på dette niveau, i så fald ikke skulle kunne have på samme måde, og der er bestemt mulighed for at understøtte en spirituel narcissisme eller en tiltagen sig magt over andre med en sådan reference. Omvendt foreligger der ikke kun i præmoderne religion, men også i den etablerede psykologi vidnesbyrd om, at der er randområder af den almindelige bevidstheds spændvidde, hvor der synes at åbne sig forbindelser til et 'something more', som det vil være fattigt at lukke sig for, blot fordi man endnu ikke har sat det på en definitiv formel (se fx Cardena, Lynn & Kripner, 2002).

### *Overgang*

Kommet så vidt, er vi ved vejs ende af den generelle introduktion til Wilbers kvadranttænkning og de overordnede påpegninger af den integrative tænkningens religionspsykologiske relevans. Det er således tid til gå videre med nogle analytiske eksemplificeringer af tilgangens organiseringsværdi ud over, hvad der allerede måtte fremgå af det foregående. Vi vil gøre dette med blik for de fire kvadranter, dog således at ydersiden behandles under ét med reference til en aktuell publikation (Frank, 2007), der forekommer at være subtilreduktionistisk i sine forhåbninger. Ift. kvadrantens inderside vil vi fokusere på de ydre zoner af disse i såvel entals- som flertalsmanifestationer. I entalsperspektivet vil vi diskutere, hvad det er for en type af indsigt om-

kring religiøsitetens psyko-logik, der kan hentes i den selvobjektteoretiske begrebsramme, og i flertalsperspektivet vil vi inddrage spiraldynamikken og den tilhørende meme-teori, som grundlag for forståelsen af kulturelle forskelle i framingen af religiøsitetens funktionslogik.

## II. Det integrative framework på arbejde

### *'Den femte revolution' som subtilreduktionistisk projekt i øverste høje kvadrant*

Som det måtte fremgå af den integrative tæknings udviklingslogik, og som det bekræftes af de konfrontationer, man stadig kan have med middelalderlige holdninger, der begrundes med reference til religion (Harris, 2004), så er der god grund til, at man fra en position i det rationelle virkelighedsrum søger at filtrere præmoderne religiøse fordringer for deres eventuelle udiferentierede, absolutering af etnocentrisk mytologi som universel sandhed. For at forblive genuint integrativ i sin indstilling er det imidlertid samtidig vigtigt at være opmærksom på, om det anvendte filter er inficeret med fladlands-landskabets subtile reduktionisme og er fikseret i myten om det givne. Hvis dette er tilfældet, kan det betyde, at der i filtreringen ryger værdifulde religiøse og spirituelle børn ud med det mytologiske badevand. En publikation, der synes at lægge op til en sådan udvaskning, er videnskabsjournalisten Lone Franks *Den Femte Revolution* (2007), der giver en populær fremstilling af dele af den nyeste hjerneforskning og nogle af de ideer, der knytter sig til denne forsknings opdagelser. I nærværende sammenhæng vil vi alene forholde os til bogen som en idémæssig strømning i tiden og således *ikke* som et signalement af – eller en stillingtagen til – den neurologiske forskning som sådan eller til de enkelte positioner, som bogen inddrager.

Bogens titel baserer sig på neurologen Vilyanur Ramachandrans udnævnelse af den boomende neurovidenskab som begyndelsen til en femte revolution i måden, hvorpå vi opfatter verden og ikke mindst vores plads i denne. Revolutionen står på skuldrene af de fire foregående revolutioner, der blev initieret af Kopernikus, Darwin, Freud og DNA-forskerne Watson & Crick. I *Den Femte Revolution* udtrykker Frank indledningsvist sit håb om, at neurovidenskabens kan føre til »et langt mere nuanceret og ikke mindst *helt* syn på mennesket« (p. 25), som hun forventer vil komme i stand ved, at »den delte virkelighed – det fysiske inden i os som er naturvidenskabens rige, og det sind eller den sjæl, som har været tilskrevet noget ikke-fysisk, og som man har ment skulle og kunne studeres af humanvidenskaberne – endelig kan smelte sammen til en enhedsvidenskab.« (ibid.). For en umiddelbar observation kan dette se ud som en integrativ ambition, men agendaen synes at være en anden, nemlig at den påtænkte fusion af naturvidenskab og humaniora forventes at skulle ske på naturvidenskabens præmisser, hvor

neurovidenskab bliver den nye filosofi, og neuroforskere bliver 'den nye tids filosoffer'.

Bogens budskab knytter an til en række af frontfigurerne i den såkaldte *New Atheisme* – også kaldet de 'højtråbende evolutionister', hvortil bl.a. hører Sam Harris (2004), Daniel Dennett (2006) og Richard Dawkins (2006). Mens nogle repræsentanter for positionen (f.eks. D.S. Wilson) trods alt anerkender, at religion kan have haft en funktion som en vigtig sammenhængskraft på tidligere trin i menneskets evolution, så opfatter de andre den mere kontant som et evolutionært biprodukt og i sine skarpeste formuleringer som »en parasit på vores kognitive apparat« (Pascal Boyer; i Frank, 2007, p. 40). I den integrative metodologiske pluralismes optik vil man ift. de evolutionistiske udlægninger i sagens natur være opmærksom på, om de kan andet end at forholde sig til zonerne 5 og 7 med deres forsøg på at bestemme religion som den autopoietiske indersidefunktionalitet, der forstyrrer, opretholder eller fornyer givne adfærdsmæssige, neurologiske eller systemiske ydersideobservationer (i zonerne 6 og 8). Problemet med sådanne – i så fald – subtiltreduktionistiske tilgange er, at de eliminerer de indsigter vedrørende psykologisk strukturel udvikling i de indre zoner 2 og 4. Hvis dette er tilfældet, er der tale om en fortsættelse af den modernitetslogik, der førte til en fastfrysning af trosspørgsmål i det affortryllede fladland.

Det er svært at se andet, end at Franks projekt er af denne art, hvor den manglende forståelse for betydningen af erfaringsverdens indre struktureringer (zone 2) synes at være en del af grundlaget for en overopstemt frihedsfølelse, der baserer sig på en forestilling om, at adgangen til, at vi kan *fri os fra os selv* (med overskriften på Franks afslutningskapitel) følger af, at hjerneforskningen »skubber os forbi gætterierne, formodningerne og de vage forestillinger og viser os, hvem vi faktisk er.« (ibid. p. 298). Ved at få »løftet motorhjelm og blotlagt mekanikken« (ibid.) forsvinder forestillingen om den ulegemlige sjæl og jeg'et placeres [endeligt og uomgængeligt] i hjernen og tilskrives et samspil mellem celler og kemiske stoffer: »din biologi er ikke et fængsel, men en klump modellervoks, du selv kan være med til at få en form på.« (ibid. s. 301). Menneskets selvudvikling vil efter den femte revolution blive langt mere velovervejnet og målrettet.

Interessant nok forudser Frank, at der vil danne sig to fløje bestående af et stigende antal, der lever med et naturvidenskabeligt verdensbillede over for »dem der ikke kan bære at skulle sige farvel til metafysikken og til et åndeligt ståsted«, og som ikke vil have andre steder at stå end i den fundamentalistiske religion. Imellem disse to poler vil »den lille utryghed« komme til udtryk i »bekymrede grupper, som pisker en stemning op.« (Ibid. s. 303). Med Wilber kan man ligeledes få øje på denne spaltning, hvis stærkeste udtryk velsagtens er terrorismen, men man vil i så fald netop se det som et symptom på en kollektiv krise knyttet til fladland og en udbredt

mangel på sunde eksempler på spiritualitet og religiøsitet, der har inkluderet det rationelle niveau.

Pointen i Franks og i rækken af nye ateister og neurologers arbejde er, at det bidrager med indsigt og viden ift. kvadrantmodellens ydre aspekter med særlig fornyelse af vores forståelse for indersiderne af disse (primært ift. zone 5, som er inderside af det individuelle ydre). Og disse indsigter skal i sagens natur både bidrage til at korrigere mytologisk vrøvl og til at justere aktuel og potentiel ny viden om det indres funktions- og intentionalitetslogik. Men det kan ikke eliminere det indre. Man kan som subtil reduktionist med sit blik for indersiden af det ydre (zone 5) tro, at man faktisk har blik for dette indre (zone 2), og forledes til at tro, at man således ikke eliminerer noget væk, men det er ret beset det, man gør. Udfordringen vil fortsat i *den Femte tid* (som i så fald ikke vil være en femte revolution) være at forstå, hvorledes religiøsitet er forankret i forholdet mellem det indre og det ydre i såvel deres inderside som deres ydersidezoner, både i deres entals- og flertalsmanifestationer.

### ***Den selvobjektteoretiske tænkning omkring religiøsitetens psykologik i øvre venstre kvadrant***

En anden problemstilling, som vedrører det individuelle indre i øverste venstre kvadrant, og hvor zoneinddelingen i denne (mellem zone 1 og 2) kan bidrage til opklaring, knytter sig til Tønnesvangs (2003; 2006) forsøg på at afdække sider af religiøsitetens psykologiske funktionslogik i en krydsning mellem selvobjekt- og tilknytningsteori. Hovedpointen i dette arbejde er, at såvel selvobjektteknik som tilknytningsdynamik kan forklare, at og hvorfor de samme religiøse dimensioner eller objekter kan have forskellige 'brugsværdier' for forskellige individer, afhængigt af tilstanden i den strukturelle komposition af deres selv og tilknytningssystem. Det er således muligt, at det kan være den samme religiøse dimension (for den troende fx forstået som guds kærlighed), der er i spil, når ét individ i en religiøs spejling oplever sig fundamentalt accepteret og anerkendt som menneske, mens et andet individ med den samme religiøse reference bliver næret på en selvindbildt, omnipotent forestilling om at være den udvalgte og i sandhed sande bærer af det religiøse ord eller budskab. I tilknytningsregi hævdes nogenlunde det samme med Kirkpatrick's (1998; 2004) anvendelse af hhv. en korrespondens- og en kompensationshypotese i forståelsen af religiøs tilknytning. I dette regi finder man, at både den opfattelse, man har af guds egenskaber (om gud er kærlig vs. vred), og den form for relation man forventer at kunne have til gud (om relationen er personlig vs. upersonlig), er knyttet til de mentale modeller, man har udviklet af sig selv og af andre som følge af tilstanden af de tilknytningsrelationer (hhv. sikre og usikre), man har haft mulighed for at etablere gennem sin opvækst. Betinget af disse mentale modeller kan forskellige individer altså få noget forskelligt ud af de religiøse dimensioner, hvis forekomst de er enige om – hvilket i øvrigt

svarer til, hvad man kan konkludere ud fra studier i gudsbilleder fra Rizzuto og til forskelle i at have hhv. et bogstaveligt eller et symboliserende forhold til den i øvrigt samme 'gud' (Wulff, 1997; jf. evt. la Cour i dette nummer for en præcisering af Wulffs sontring).

I forhold til den selvobjektteoretiske tænkning (og med variation også gældende for tilknytningsteori) er pointen så videre, at måden, hvorpå religiøse spejlinger omsættes i oplevelse og handling, er betinget af forhold i – hvad man kan kalde – individets *procedurale selvdynamik*, hvormed der henvises til mental organisering på et niveau svarende til procedural hukommelse knyttet til den parathedindstilling, man som person har til at føle, tænke, opleve, engagere sig i og respondere på forhold i den fysiske, sociale og personlige verden på individtypiske måder. Det er denne procedurale selvdynamik, der indkredses sider af i selvobjektteorien med afsæt i fire såkaldte grundformer af motivationel rettethed, der relaterer sig til selvobjektforhold i omgivelserne, og som kan være udviklet som et mere eller mindre overskuds- eller underskudspositioneret organiseringsmønster. To af de i alt fire rettetheder kan anskues som evolutionære agency-manifestationer (Bakan, 1966), der vedrører individets markering af sig selv, som hhv. en rettethed mod spejling af selvudtryk og selvhævdelse og en rettethed mod mestring og kompetenceudvikling. De øvrige to rettetheder kan anskues som evolutionære communion-manifestationer (ibid.), der vedrører individets orientering mod og deltagelse i en større helhed og fællesskab. Disse to sidste rettetheder er således hhv. en fællesskabshenførende rettethed mod det fællesmenneskelige, mod vi-hed og sameksistentiel tilhørsfølelse og en idealiserende rettethed mod betydningsdannede forhold uden for sig selv (fx mod et 'something more' (James, 1902), mod 'das Ganz Anderes' (Rudolf Otto, 1917) eller mere mondænt mod 'betydningshorisonter for etisk stillingtagen' hos Charles Taylor, 1991). For individets vedkommende udgør de fire rettetheder eksistentielle fordringer til modsvar fra omgivelserne i form af det specifikke selvobjektmiljø, som det vokser op i og det specifikke selvobjektmiljø, det får sig etableret igennem sin fortsatte livsførelse. Med selvobjektmiljø og dertilhørende selvobjektforhold menes sådanne forhold, hvor man i udlevelsen af sine rettetheder understøttes, vitaliseres og næres på sin selvsammenhæng og sit livsengagement, dvs. forhold, hvor man i relation til noget andet end sig selv understøttes, bekræftes og vitaliseres i at være lige præcis den, man er.

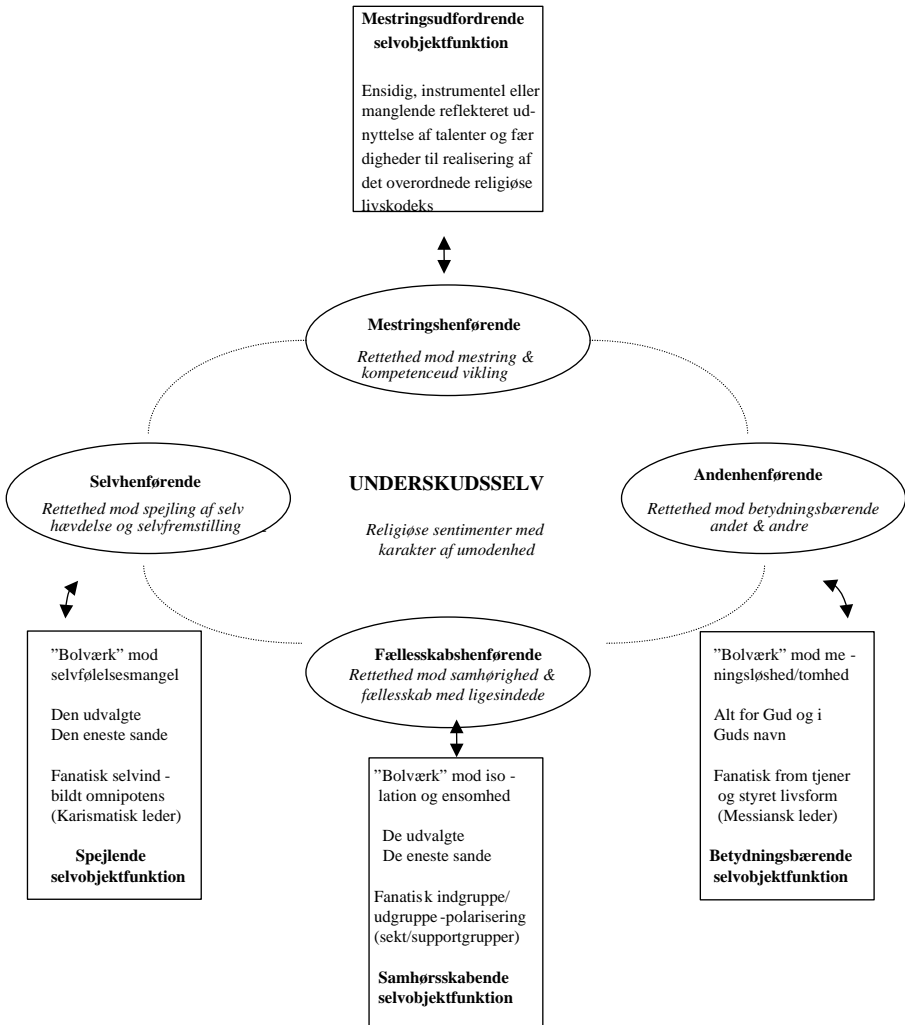
Selvobjektdimensioner er metaforisk blevet beskrevet som psykologisk ilt med en analogi til den biologiske organismes behov for organisk ilt. Det, man kan sige om den organiske ilt, er, at den er noget andet end organismen, men i selve iltningprocessen samtidig er en del af organismen, idet den i denne proces er både inden for og uden for organismens grænser. Og hvis ilten ikke er til stede, så dør organismen. Tilsvarende gælder det for den selvobjektforebragte psykologiske ilt, at man ikke tager synderlig megen notits af den, hvis den er tilstede i 'gode nok' mængder og kvalitet, men at

den i sit fravær eller dårlige kvalitet vil gøre opmærksom på sig selv i form af fragmenteringssymptomer i selvet. Uden den psykologiske ilt tilstedeværelse forkrøbles eller forgår individets (og i sidste ende den menneskelige) eksistens. Og det selv, der udvikles i et 'ikke-godt-nok' selvobjektmiljø, vil udvikle sig i retning af en mere eller mindre defensivt sammenskruet selvorganisering, der vil være mere eller mindre underskudspositioneret.

For såvel det underskuds- som det overskudspositionerede selv kan religiøse dimensioner have selvobjekt karakter. Hvis man er troende, vil man uafhængigt af selvets tilstand kunne opleve sig understøttet, vitaliseret og næret af referencepunktet for sin religiøse tro. For at forstå, hvorledes dette er tilfældet, behøver man ikke nogen esoterisk teori, der siger andet og mere, end at religiøsitet *kan* og – for det troende menneske *vil* – indgå som del af måden, hvorpå mennesket er mentalt organiseret. Det vil fungere forskelligt for individet afhængigt af, hvorledes dette i øvrigt er mentalt organiseret, hvilket gennemgående svarer til Allports betragtninger af hhv. umodne og modne religiøse sentimenters organiserende funktion i individets forhold til sin religion (1950 – se også her la Cour i dette nummer).

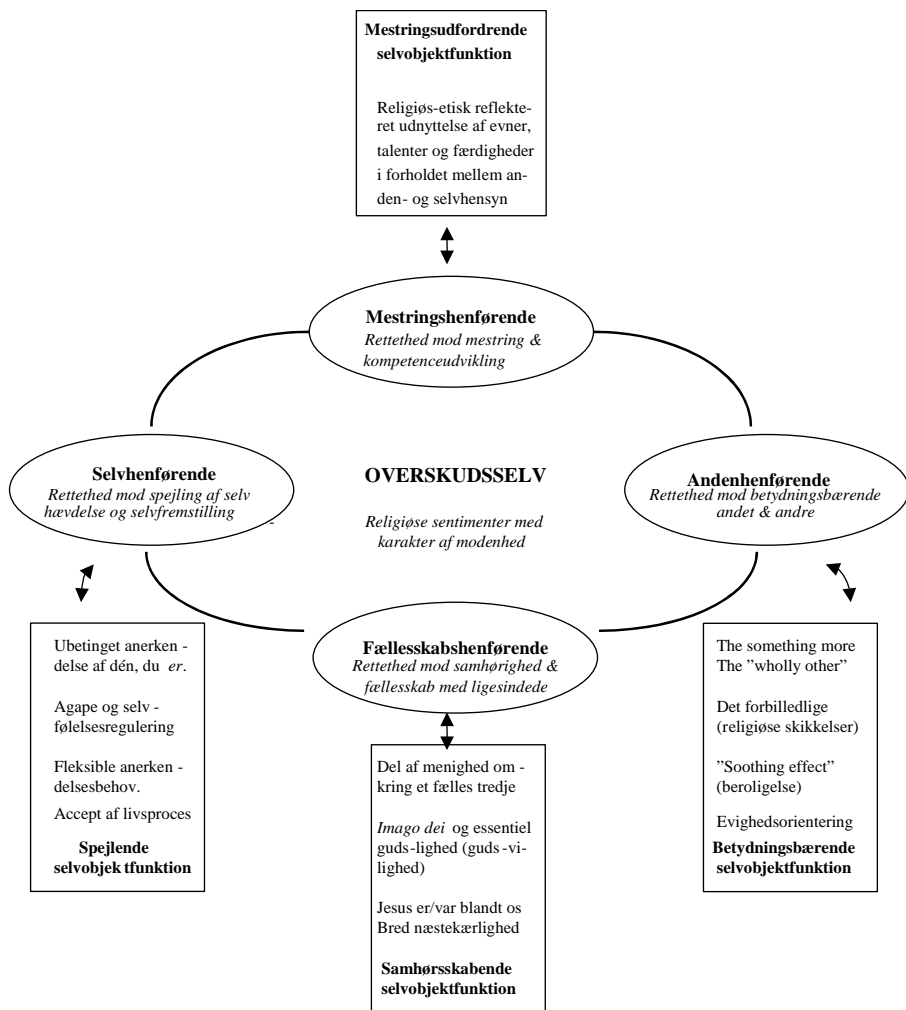
Modellerne i figur 4 og 5 er lettere justerede versioner af tilsvarende modeller i Tønnesvang (2003; 2006). De viser forskelle i religiøse selvobjektfunktioner for det underskuds- og overskudspositionerede selv. Modellerne viser *idealtypiske* positioner, dvs. teoretisk fastlagte yderpunkter på et kontinuum, ift. hvilke man som individ kan placere sig mere eller mindre permanent forskelligt. Den dynamiske karakter af selvobjekt tænkningen fremgår ikke af de snapshots, som figurerne viser. Og en afgørelse af, hvorledes et individ er placeret på kontinuet, og hvilke selvobjektfunktioner religiøsiteten tjener for dette individ på et bestemt tidspunkt, vil skulle baseres på fænomenologisk undersøgelse af dette individs helhedssituation – med særlig vægt på de indre sider i kvadrantmodellen. Figurerne er tænkt som teoretiske øjenåbnere for forståelsen af almene strukturelle forhold i selvets religiøse yderpositioner, hverken mere eller mindre. Der er anført en mindre tekst under figurerne. En uddybende figurtekst findes i Tønnesvang (ibid.).





Figur 4. Religiøse selvobjektfunktioner ved det idealtypiske underskudsselv

Et troende selv i underskudsposition er i sin grundindstilling gennemgående reagerende, rigid, ensidig og lukket, hvor de religiøse orienteringer eksempelvis nærer religiøs fanatisme og omnipotente forestillinger om at være den eller de sande udvalgte, fanatisk ind/udgruppelularisering og en underdanig, ukritisk og instrumentel brug af mestringsevner til realisering af et ensidigt overordnet religiøst livskodeks.



Figur 5. Religiøse selvobjektfunktioner ved det idealtypiske overskudsselv

Et troende selv i overskudsposition er i sin grundindstilling responderende, fleksibel, gensidig og åben, hvor de religiøse orienteringer nærer dets levede erfaring med at være del af noget større end det selv, der på samme tid og fuldt ud anerkender dets eksistens og fordrer, at det i sine handlinger netop forstår sig som en del af denne større – uudsigelige – helhed, som andre med samme fundamentale ret er en del af

### ***Kritik af den selvobjektteoretiske tænkning***

I en række kommentarer til den selvobjektteoretiske religiøsitetst forståelse (jf. Tønnesvang & Bertelsen, 2006) er der blevet stillet flere kritiske spørgsmål til måden, hvorpå man med den selvobjektteoretiske logik skulle kunne forklare sider af religiøsitetens psykologiske funktionalitet, primært ift. de potentielle utilstrækkeligheder, som der måtte være behæftet hermed, fx:

- ift. at indkredse den oplevede tilstand af tvivl eller vrede eller andre følelsesmæssige udsving i forhold til det religiøse objekt, man tror på,
- ift. at bestemme betydningen af religiøse og spirituelle erfaringer,
- ift. at identificere kultur- og religionsinstitutionelt betingede forskelle i, hvad der er modent og umodent,
- og ift. i det hele taget at bestemme, hvad religiøsitet er.

Hvis vi lige opholder os ved sidste punkt først, så er det forholdsvis enkelt således, at den selvobjektteoretiske tilgang ikke som sådan forsøger at give et bud på, hvad religiøsitet som sådan er. Der er altså ikke tale om den samme art af reduktionisme, som man eksempelvis finder inden for den beslægtede tilknytningsteoretiske tilgang, hvor man søger at fastlægge religiøsitet (og religiøs motivation) som afledninger af de mekanismer, der styrer arternes kamp for overlevelse via tilknytning. Bortset fra, at der kan tænkes at befinde sig en såkaldt axiom-of-choice idealitet i den grundlæggende menneskelige rettethed, som eventuelt kan forstås som religiøsitetens udspring (Engelsted, 2006), så er der ikke noget i det selvobjektteoretiske arbejde med religiøsitet (hverken hos Tønnesvang eller traditionelle selvpsykologer som Kohut, 1985; Rector, 1996; 2000; Holliman, 2002), der hævder at kunne bestemme religiøsitetens grund. Påstanden er blot, at uanset om der findes en gud eller andre typer af religiøse objekter (i ontologisk forstand), så er der i den religiøse oplevelse og i måden, hvorpå religiøsitet indgår som organiserende element i et troende individs psykologi, tale om en aktivering af almindelige psykologiske funktionslogikker, der i øvrigt også gør sig gældende ved andre og mere mondæne forhold. I det selvobjektteoretiske perspektiv bestemmes disse funktionslogikker med reference til den procedurale selvdynamik og tilhørende selvobjekter.

Med henblik på de øvrige tre punkter, så er det med inddragelse af aqalmodellens systematik muligt at svare mere kvalificeret end uden denne – hvilket som en sidebemærkning er et indicium på, at aqal-modellen er mere kompleksitetsrummende end selvobjektmodellen, hvorfor det er selvobjekt-tænkningen, der skal være delteori i den integrative begrebsramme og ikke omvendt. Vi begynder med de to første punkter vedrørende de oplevede tilstande af tvivl, vrede, religiøse erfaringer m.m.

Det kan næppe overraske, at de selvobjektteoretiske selvdynamikker (de fire rettetheder) skal placeres i øvre venstre kvadrant, som hørende til det individuelle indre. Der er tale om bestemte grundformer af rettethed, som gør sig gældende i individers måde at være parathedstillet til at orientere

sig og handle, tænke og føle på typiske måder i forhold til sine omgivelser og disses eventuelle religiøse dimensioner. Det, som modellerne indfanger, er imidlertid ikke de konkrete tanker, følelser og handlinger, man så gør, men det mentalt organiserede grundlag for dette, dvs. den grund, af hvilken konkrete tanker, følelser og handlinger m.m. vokser frem i forskellige livs- og deltagesituationer. Der er m.a.o. tale om zone 2-manifestationer, der er *ikke* tale om zone 1-fænomener.

Til kritikken af, at de selvobjektteoretiske modeller ikke indfanger de oplevede tilstande og religiøse erfaringer, kan vi derfor kun sige: nej NETOP! Det er hele pointen. Modellerne fanger ikke zone 1-fænomener, da de er zone 2-manifestationer. Hvilket så samtidig og igen NETOP understreger behovet for, at man i en integrativ religionspsykologi etablerer dialog mellem og undersøger specifikke forhold mellem fænomenologisk oplevet tilstandsdynamik og grad af hhv. overskuds- og underskudspositionering i forvaltningen de oplevede tilstande, uanset om disse handler om numinøse oplevelser, permanent eller midlertidig vrede mod det religiøse objekt og tvivl på sin tro, eller om de handler om måder, hvorpå man gør sig selv hellig ift. andre ud fra en bestemt oplevet kontakt med et 'mere', som man oplever giver én en særstilling på jord.

Pointen skulle nu gerne stå klar: Selvom man på niveauet for den procedurale selvdyamik kan afdække zone 2-sider af den generelle religiøse (overskuds-/underskuds)indstilling, som et menneske måtte have, kan man i sagens natur ikke alene holde sig til studier af dette, hvis man søger et mere udtømmende svar på, hvordan religiøsitet betyder hhv. ikke betyder noget i et menneskes liv. Ikke desto mindre finder man med dette zone 2-fokus mulighed for at afdække nogle centrale forskelle i den selvunderstøttende og selvopretholdende funktion, som religiøsitet kan have for et bestemt individ, og som skaber en parathed til at føle, tænke og fortælle om samt handle med sin religiøsitet på zone 1-måder, som er typiske for det enkelte individ. En psykologi om den menneskelige religiøsitet, der ikke tager dette procedurale niveau i betragtning, mangler nogle centrale zone 2-brikker i forståelsen af religiøsitetens funktionslogik i den menneskelige eksistens. En psykologi, der på den anden side alene holder sig til dette niveau, mangler – som det bliver tydeligt med aqal-modellen – en vifte af andre faktorer. Dels ift. funktions- og udviklingslogikken i de føle-, tanke-, fortællings- og handlekapaciteter, som det er en parathed ift., og som vi med forskellige strategier anvender i løsningen af livsproblemer og skabelsen af identitet. Dels også ift. de evolutionærbiologiske og neurobiologiske faktorer, som Frank er inde på, og som bl.a. betinger menneskets evne til overhovedet at relatere sig til abstrakte dimensioner og at opleve oceaniske følelser. Og dels ift. de systemlogikker og kulturelle og religionsinstitutionelle betydningshorisonter, der betinger individets mulighed for at internalisere kultursensitive procedural-dynamikker og skabe en kulturrelateret identitet via religiøse selvfortællinger baseret på forskellige symboluniverser. Med det

sidstnævnte er der så lagt op til at forholde sig til det tredje af ovenstående kritikpunkter, nemlig spørgsmålet om, hvorledes kultur- og religionsinstitutionelt betingede forskelle i forståelsen af, hvad der er modent og umodent relaterer sig til selvets religiøse dynamik. I den henseende kan vi med fordel inddrage de tidligere nævnte spiraldynamiske betragtninger. Igen indleder vi med en kort opsummering af, hvad dette indbefatter.

***Spiraldynamik som bud på kulturframesetting af religiøsitet i nedre venstre kvadrant***

Spiraldynamikken (*Spiral Dynamics*) er udviklet af Don Beck og Christopher Cowan med afsæt i Clare Graves strukturelle udviklingsmodel ift. hvilken:

the psychology of the mature human being is an unfolding, emergent, oscillating spiraling process marked by progressive subordination of older, lower-order behavior systems to newer, higher-order systems as man's existential problems change. (Beck & Cowan 1996, p. 28)<sup>5</sup>

Den grundlæggende analyseenhed i spiraldynamikken er såkaldte værdi-MEMER (vMEME), der udgør organiserende principper eller horisonter, inden for hvilke menneskets forholden sig til sig selv og andre samt dets særlige værdisætninger finder sted. Historisk set er vMEMER opstået i en bestemt udviklingsrækkefølge i respons til skiftende levevilkår, og det antages af Beck & Cowan, at de kan genfindes på forskellige niveauer i individets udvikling gennem tilværelsen. Forskellige vMEMER vil således eksistere på samme tid, hvor de senest tilkomne peger i retning af en højere udvikling, men denne er *ikke nødvendigvis* til enhver tid bedre end de 'lavere' eller tidligere tilkomne:

I am not saying in this conception of adult behavior that one style of being, one form of human existence is inevitable and in all circumstances superior to or better than another form of human existence another style of being. What I am saying is that when one form of being is more congruent with the realities of existence, then it is the better form of living for those realities. And what I am saying is that when one form of existence ceases to be functional for the realities of existence, then some other form, either higher or lower in the hierarchy, is the better style of living. I do suggest, however, and this I deeply believe is so, that for the overall welfare of total man's existence in this world, over

5 Beck har arbejdet med spiraldynamik-modellen siden 1975, bl.a. i Sydafrika i årene 1981-99 som led i afviklingen af apartheid og overgangen til demokrati på flere niveauer. Ved århundredskiftet var modellen angiveligt blevet testet på mere end 50.000 mennesker worldwide (Wilber 2001, p. 6).

the long run of time, higher levels are better than lower levels and that the prime good of any society's governing figures should be to promote human movement up the levels of human existence (Graves i Beck & Cowan 1996:p.294)

Skemaet nedenfor giver en oversigt over de 8 første vMEMER, deres alslåede oprindelsestidspunkt samt nogle af deres grundlæggende træk. De tidligste vMEMER er anført nederst og udviklingen forløber opad. Farveangivelserne i parentes er Wilbers alternativer til de tilsvarende generelle udviklingsniveauer (2006, fig. 2.4).

VærdiMEME	Tænkning	Struktur	Proces
TYRKIS ( <i>Turquoise</i> ): <b>Holistisk</b> . Startede for ca. 30 år siden. Verden er en dynamisk organisme. Den enkelte er både adskilt og en del af en sammenføende helhed – en strøm af liv, information og energi. Tænker intuitivt, handler kooperativt og har sans for synergier.	Holistisk	Global	Flydende, helhedsorienteret
GUL ( <i>Teal</i> ): <b>Integralt</b> . Startede for ca. 50 år siden. Kaos og forandring er naturlige. Fleksibilitet, spontanitet og funktionalitet værdsættes. Eksistensens skønhed er vigtigere end ejendom. Forskelligheder kan integreres i et ikke homogeniserende <i>flow</i> .	Systemisk	Interaktiv	Integrerende
GRØN ( <i>Green</i> ): <b>Samværs-/lighedsorienteret</b> . Startede for ca. 150 år siden. Følelser, sensitivitet og omsorg overgår kold rationalitet. Menneskeheden er en stor familie, som må frigøres fra grådighed, dogmatik og opsplitning. Omfordeler ressourcer for at skabe lighed.	Relativistisk	Flad, lighedsbaseret	Konsensusorienteret
ORANGE ( <i>Orange</i> ): <b>Strategisk/præstationsorienteret</b> . Startede for ca. 300 år siden. Spiller for at vinde. Tror på fremskridt. Konkurrence og teknologi gavner samfundet. Søger det gode liv ved at skabe materiel overflod. Værdsætter selvstændighed og risikovilje.	Multiplistik	Delegativ	Strategisk
BLÅ ( <i>Amber</i> ): <b>Ansvarsfuldt/autoritært</b> . Startede for omkring 5000 år siden. Tilværelsen har retning, mening og mål og styres af evige og absolutte principper. De retfærdige vil blive belønnet. Enhver har sin plads. Impulsivitet kontrolleres vha. skyld.	Absolutistik	Pyramidisk	Autoritær

VærdiMEME	Tænkning	Struktur	Proces
RØD ( <i>Red</i> ): <b>impulsivt/egocentrisk</b> . Startede for omkring 10.000 år siden. Følger egne lyster og bryder fri af autoritet. Forventer opmærksomhed, tager initiativ og kræver respekt. Kan opleve skam, men ikke skyld.	Egocentrisk	Imperier	Udnyttende
LILLA ( <i>Magenta</i> ): <b>magist/animistisk</b> . Startede for omkring 50.000 år siden. Søger tryghed i stammen og opretholder alliance med høvding, ældste, forfædre og klan	Animistisk	Stammer	Cyklisk
BEIGE ( <i>Infrared</i> ): <b>instinktivt/overlevelsesorienteret</b> . Startede for ca. 100.000 år siden. Optaget af basal behovstilfredsstillelse. Lever »fra hånden og i munden«.	Automatisk	Løse skarer	Overlevelsesorienteret

### *Præciseringer vedrørende memebegrebet i forhold til AQAL*

Når MEME i værdiMEME (vMEME) skrives med versaler, så er det for at skelne disse fra den almene betydning af meme som den *enkelte*, kulturelle informationsenhed, fx i form af en religiøs forestilling, en politisk ideologi, en form for mode, en arkitektonisk stil eller lignende. Det almene memebegreb kan i kvadrant-optikken ses som et forsøg på at skabe et forskningsprog, der kan fastholde, at kulturelle fænomeners (NV) reproduktion og udvikling ikke lader sig reducere til deres ydre manifestationer (NH). Det er – som Mihaly Csikszentmihalyi udlægger det – ‘et kulturelt gen’. Ift. dette er et vMEME så et meta-meme eller et organiserende princip for de enkelte memer i det kulturelle landskab. Der er m.a.o. tale om strukturer i NV, dvs. kulturelle eller kollektive zone 4-udviklingsstrukturer, der udgør organiserende principper eller horisonter, inden for hvilke vores udsyn og særlige værdisætninger finder sted.

Det forholder sig dog samtidig således, at en væsentlig del af det forskningsmateriale, der ligger til grund for udvikling af spiraldynamikken, udgøres af individers værdier og værdimæssige udviklingsniveauer. Derfor vil man også kunne hævde, at der er tale om en zone 2-tilgang. Vi er for så vidt ikke uenige i, at dette er en mulighed, men er dog af den opfattelse, at spiraldynamikkens særlige styrke netop ligger i at indkredse *kollektive værdimæssige strukturer* efter de betingelser for udvikling, der gør sig gældende for kollektive holoner.

Et af de særlige kendetegn ved de kollektive holoner (grupper eller kulturer) er, at de alene forekommer i et anskuelsesperspektiv, dvs. de kan betragtes gennem de fire kvadranter, men de *har* eller *er* ikke som sådan *i* disse. Dette er anderledes ved individuelle holoner, der både forekommer i anskuelses- og værensperspektiver, dvs. både som en måde, man kan blive



betragtet på, og som noget man *har* eller *er i*. Kollektive holoner *har* eller *er ikke i* fire kvadranter, men de *kan anskues fra* fire kvadranter:

Where individual holons have a *dominant monad*, social holons have a *dominant mode of discourse*. Or, as AQAL puts it in more general terms, where individual holons have a dominant monad, social holons have a predominant mode of *mutual resonance*. (Wilber 2006, p. 149 – vores kursiveringer).

Konsekvensen er, at man ikke kan tale om, at en gruppe *har* én vilje eller besidder agency i ental. Gruppen (og kollektive holoner i det hele taget) har i stedet en såkaldt *nexus-agency* (2006, p. 153), som lig det individuelle holons agency kan opfattes som hørende til forskellige udviklingsniveauer, men på en anden måde end de individuelle niveauer er udviklingsmæssige strukturer i den 'fremherskende gensidige resonansmodus'. For de kollektive holoners vedkommende er der tale om et udviklingsmæssigt *tyngdepunkt*. Pointen er, at mens individer gennemgår de strukturelle stadier i en ufravigelig sekvens, så er dette *ikke* nødvendigvis tilfældet for en gruppe, eftersom gruppens medlemmer kan skiftes ud med andre på helt andre trin i den pågældende udviklingslinje. Og det er særligt på dette punkt, at vi ville være kritiske, hvis udviklingsindholdet og rækkefølgen skulle være gældende for uomgængelige sekvenser i individers udvikling. En sådan bestemmelse af både udviklingsindhold og rækkefølge vil næppe stå sin prøve i konfrontation med aktuel udviklingspsykologisk viden. Omvendt finder vi det plausibelt, at man med indkredsningen af vMEME's faktisk har identificeret en række af sådanne kulturforankrede *udviklingstyngdepunkter* eller *strukturer*, der modsvarer de teknologiske og produktionsmæssige udviklinger (i NH), der er fulgt med de historiske bevægelser fra samler/jæger-stadier over havebrug, agerbrug og industri til informationsteknologi, medie- og globaliseringstid. Da vi i det følgende ikke vil opholde os mere ved den specifikke forskel mellem vMEME og meme, vil vi for overskuelighedens skyld anvende meme-betegnelsen om begge

### ***Niveau-linje-fallacy i lyset af spiraldynamikken***

Mht. spiraldynamikkens religionspsykologiske relevans vender vi i udgangspunktet tilbage til den tidligere omtalte *niveau-linje-fallacy*, hvor bestemte religionsopfattelser og gudsforestillinger fra et bestemt udviklingsniveau forveksles med religion og gudsforestillinger som sådan. Problemet med denne fallacy er, at man overser, at religiøsitet og spiritualitet i sig selv udgør en udviklingslinje, der kan tage sig forskelligt ud afhængigt af, hvilket udviklingstrin det befinder sig på. Den typiske version af denne fallacy opstår, når traditionel religion som udtrykt gennem *Truth Force* eller Blå meme (jf. skemaet) kritiseres og afvises fra det efterfølgende Orange meme eller *Strive Drive*.

Forud for Blå meme er gået tre andre memer, hhv. det overlevelsessorienterede Beige meme, det magisk/animistiske Lilla meme, hvor fokus er på tryghed i en stamme(lignende) gruppering, og det egocentriske og impulsstyrede Rød meme kaldet *Power Gods*. Blå meme betegnes ift. dette som det ansvarsfulde eller autoritære meme. Ift. Røds impulsstyrede egenrådighed, der i længden er for farlig, selv for de stærkeste individer i en sammenslutning af mennesker, tilbyder Blå meme den enkelte medlemskab af en 'større orden', hvor der er stabilitet og tilhør. Dette 'ordens-meme' var toneangivende op gennem middelalderen og frem til industrialiseringen, hvor det følgende Orange meme slog bredt igennem. Det Blå meme er karakteriseret ved absolutte, uanfægtelige værdier og statiske, stærkt autoritære, hierarkiske strukturer. Skyld og anger opstår med Blå og har en stor betydning i dette meme. Disciplineret arbejde og rigtig optræden på et givet tidspunkt belønnes senere (evt. i det hinsides for de, som antager eksistensen af dette). Blå religion er organiseret og institutionaliseret med hierarkisk opbygning og stor vægt på regler for korrekt adfærd ofte tæt forbundet med det (i moralsk forstand) godes kamp mod det onde. Enhver får løn som fortjent ofte i det hinsides, efter døden. I al væsentlighed svarer Blå til den form for religion, som Fromm (1950) benævnte Autoritær religion.

Det efterfølgende Orange meme opstod som reaktion på begrænsningerne ved det Blå meme. Dette meme er strategisk, præstationsorienteret og benævnes *Strive Drive*. Historisk er det knyttet til reformationen, industrialiseringen og moderniteten, hvor det fornuftstyrede individs dømmekraft bliver den ny autoritet, med hvilken absolutte uanfægtelige normer kan forkastes. Forandring og fremskridt betragtes som en iboende kraft i verden. Målet er det gode liv i materiel forstand, og midlet er kendskabet til naturens sammenhænge og manipulationen med de forhåndenværende ressourcer. Det risikovillige og selvberoende individ fortjener succes, og konkurrence ses som værende i samfundets interesse. Der arbejdes ved hjælp af specialisering og uddelegering og i hierarkier baseret på kompetence og ekspertviden. Demokrati, menneskerettigheder og videnskabelig metodik udspringer af den Orange respekt for det rationelle individ, og historisk har Orange da også i høj grad været knyttet til ateisme, men som ethvert meme har også dette meme sine former for religion, fx den deistiske forestilling om en ikkeindgribende guddom eller gud som en ikkepersonificeret altgennemtrængende kraft. Det karakteristiske er, at mytologi og moralske påbud ikke forstås bogstaveligt, men som noget, der kan gøres til genstand for individualiserede (og dermed symboliserende, jf. Wulff, 1997) vurderinger. Ligeledes afløses et fokus på fjern fremtidig løn som fortjent af et fokus på det, der giver succes og fremgang i dette liv. Religion på dette meme er tilnærmelsesvist at sammenligne med Fromms humanistiske religion (1950).

### ***First Tier & Second Tier***

Som Frank er inde på (2007, p. 38), så er der en klar forbindelse mellem Darwins beskrivelse af religion som en gevækst på bevidstheden og nutidens evolutionistiske religionskritik baseret på neurovidenskaben. Med spiraldynamikken kan vi karakterisere denne forbindelse som det Orange meme. En sådan karakteristik går – som det nu skulle være blevet klart – ikke på faktisk teoretiske indhold, men på lighederne i den overordnede diskurs. Forcen ved spiraldynamikken er i den sammenhæng, at den indfanger de tendentielle begrænsninger i, hvad de enkelte memers trækker frem. De første seks memers (til og med det samværs- og lighedsorienterede Grønne *Human Bond*-meme, der følger efter Orange) kaldes samlet for *subsistensmemer* eller *First Tier*, mens de efterfølgende foreløbigt to memers kaldes *værensmemer* eller *Second Tier*. Mens *First Tier* er kendetegnet ved, at man har en meget høj grad af ekskluderende identifikation med det fokus, der hører til det enkelte meme, så frigøres identifikationen med de enkelte drives på *Second Tier*, hvorved de tilhørende former for frygt trænges i baggrunden til fordel for en basal, nysgerrig åbenhed over for den blotte væren-i-verden – eller Dasein med Heidegger (1927).

Overgangen fra *First* til *Second Tier* (af Graves beskrevet som ‘a momentous leap’) markerer en ny 2.-ordens- bevidsthed i den indre kvadrant eller dybde dimension, i hvilken memerner skiller sig ud fra hinanden, som muliggør en højere grad af forståelse på tværs af memers. De enkelte memers styrker og begrænsninger træder således frem, og fokus forskydes sig til samspillet i en helhed, hvor alle memers potentielt bidrager til helhedens bedste. Mht. religion er implikationen, at alle memers ikke blot har forskellige religiøse udtryk, men at religionsmanifestationer inden for de enkelte memers også kan have mere eller mindre balancerede former afhængigt af hhv. om de (1) understøtter det pågældende memes sunde udfoldelse og funktionalitet, og om de (2) tillader eller endog faciliterer de memers kift, som livsomstændighederne måtte kræve. Man kan således tilnærmelsesvist tale om, at memers inden for rammerne af sig selv kan være mere eller mindre overskuds- eller underskudspositionerede, svarende til terminologien fra de selvdynamiske betragtninger i ydersiden af det individuelle indre (zone 2). Tilsvarende analyser kan i sagens natur også foretages på ateistiske positioner betragtet som trossystemer.

### ***Spiralteoretisk status på spørgsmålet om religion***

Selvom der historisk set har været et ‘dyk’ i religioners popularitet med det Orange meme, synes dette ifølge den spiraldynamiske logik ikke tilsvarende at kunne forventes for de efterfølgende memers – hvilket jo er ret interessant! Svarende til dette synes en af den integrative tænknings fædre, Aurobindo Ghose – der i det tyvende århundredes første halvdel skrev at »we shall observe with respect and wonder the work that Atheism has done for the Divine« (Aurobindo, 1970, p. 11-12) – at have fanget noget centralt om den

udviklingsdialektik som spiraldynamikken foreslår. Hvis man konsulterer skemaet vil man se, at religion særligt synes at blive rehabiliteret med det holistiske Turkis meme. Og det er særligt værd at bemærke, at åbningen af dybde dimensionen på *Second Tier* muliggør en egentlig integration af 'de tre store' i et parallelspor med den opfattelse, at guddommeligheds erfaringer principielt set er ligeværdige og ikke gensidigt ekskluderende. Når dette er sagt, skal det tilføjes, at spiralteorien i sagens natur ikke som sådan kan anvendes som argument for eller imod religion og den menneskelige religiøsitet. Det står derfor også stadigt åbent, hvilken skæbne religion vil lide fremover.

### ***Afsluttende bemærkning om forholdet mellem spiraldynamik og selvobjektteori som elementer i en integrativ religionspsykologi***

Mht. den religionsinstitutionelle logik, der måtte omgive selvobjekters tiltende funktionalitet for den procedurale selvdynamik i aqal-modellens ØV, skulle det nu blive muligt at forstå, at denne – tilsvarende selvets positionering i over- og underskudspositioner – vil tage sig forskellig ud afhængig af, hvilken meme-logik (i NV) der gør sig gældende, og i hvilken balanceret tilstand denne realiseres i en given sammenslutning af mennesker (i grupper, sekt- og menighedsdannelse og på forskelligt udviklede kulturniveauer).

Pointen er, at de religiøse selvobjektfunktioner jo netop ikke er uafhængige af den kulturelle og religionsinstitutionelle framesetting med dennes forskellige meme-opfattelser af, hvad religiøse objekter (Gud) er, og hvilken art af religion man kan have i relation til disse. Bl.a. bringer spiraldynamikken opmærksomhed til spørgsmålet om, hvorvidt en religiøs diskurs er åben for vertikale forskydninger i det religiøse fortolkningsrum. Er der eksempelvis åbenhed for, at givne religiøse praktikker (ØH) og institutioner (NH) kan betragtes gennem forskellige memers (NV) afhængigt af skiftende livsbetingelser? Når spørgsmålet vedrører religiøsitetens funktion i det enkelte individs udfoldelse og vækst, får vi imidlertid brug for at forstå, hvordan et givent religiøst symbolunivers brydes i de individuelle psykologiske strukturer, som de bl.a. identificeres i det selvobjektteoretiske perspektiv. Spiraldynamikken kan give os et indblik i en given religiøs kulturel påvirkning ud fra de involverede memers, mens selvobjektteorien giver et sprog for, hvordan en given religiøs og kulturel påvirkning virker forskelligt på forskellige individer betinget af deres procedurale selvdynamik. En sådan afprøvning af forholdet mellem zone 4- og zone 2-manifestationer er et led i et integrativt arbejde med at afdække *ydersiden i religionens indre kvadranter*, som delindsiget i den mere komplekse helhed religion og religiøsitet er. Når det drejer sig om den religionspsykologiske udvikling som sådan, er det med aqal-modellen *all quadrants, all levels, all lines, all states & all types*, der skal sættes i spil med hinanden. Mindre kan ikke gøre det!

## REFERENCER

- ALLPORT, G.W. (1950): *The individual and his religion*. New York: The Macmillan Company
- Aurobindo (1970): *The life divine*. Pondicherry: All India Books.
- BAKAN, D. (1966): *The duality of human existence: isolation and communion in western man*. Boston: Beacon.
- BECK, D. & COWAN, C. (1996): *Spiral dynamics. Mastering values, leadership, and change*. Blackwell Business.
- BERTELSEN, P. (2000): *Antropologisk psykologi*. København: Frydenlund.
- CARDENA, E.; LYNN, S.J.; KRIPPNER, S. (EDITORS), (2000): *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence*. Washington DC: American Psychological Association.
- COOK-GREUTER, S. (2006): 20th century background for integral psychology. *AQAL Journal*. Nr. 1, vol. 2: 144-85.
- DAWKINS, R. (2006): *The God delusion*. London: Bantam Press.
- DENNET, D.C. (2006): *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. USA: Viking.
- EMMONS, R.A. (2000): Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion 10 (1)*: 3-26.
- ENGELSTED, N. (2006): Mere end en fis i en hornlygte. I: Tønnesvang, J. & Bertelsen, P. (red.). *Religiøsitet og selvpsykologi: et bud på og diskussion af en teori om religiøsitetens personlige former*: 81-88. Århus: Forlaget Klim.
- FRANK, L. (2007): *Den femte revolution. Fortællinger fra hjernens tidsalder*. København: Gyldendal.
- FREUD, S. (1901): The psychopathology of everyday life. *Standard edition, vol. VI*. London: The Hogarth Press.
- FREUD, S. (1927): The future of an illusion. *Standard edition, vol. XXI*. London: The Hogarth Press.
- FREUD, S. (1939): Moses and monotheism. *Standard edition, vol. XXIII*. London: The Hogarth Press.
- FROMM, E. (1950/1983): *Psykoanalyse og religion*. København: Hans Reitzels Forlag.
- GARDNER, H. (2000): A case against spiritual intelligence. *The International Journal for the Psychology of Religion 10 (1)*: 27-34.
- HARRIS, S. (2004): *The end of religion: religion, terror, and the future of reason*. New York: W.W. Norton & Company.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEINE, S.J. (2001): Self as cultural product: an examination of east asian and north american selves. *Journal of Personality*, 69 (6): 881-906.
- HILL, P.C. & HOOD, R.W. (1999): *Measures of religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- HOLLIMAN, P.J. (2002): Religious experience as selfobject experience. I: A. Goldberg (ed.). *Progress in self psychology, vol. 18*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- HUXLEY, A. (1945): *The perennial philosophy*. New York: Harper and Brothers Publishers.
- JAMES, W. (1902): *The varieties of religious experience*. Cambridge Mass.: The Riverside Press.
- KIRKPATRICK, L. A. (1998): Attachment and religious representations and behavior. I: J. Cassidy & P. R. Shaver (eds.). *Handbook of attachment: Theory research, and clinical applications*: 803-822. New York: The Guilford Press.

- KIRKPATRICK, L.A. (2004): *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. NY: Guilford.
- KOHUT, H. (1985): *Self psychology and the humanities*. New York: W.W. Norton & Company.
- LOVEJOY, A. (1933): *The great chain of being. A study of the history of an idea*. Howard University Press.
- LUHMANN, N. (1993): *Sociale systemer: grundrids til en almen teori*. 1. elektroniske udgave. København: Munksgaard.
- MATURANA, H. & VARELA, F. (1988): *Kundskabens træ: den menneskelige erkendelses biologiske rødder*. Århus: Ask
- MAYER, J.D. (2000): Spiritual intelligence or spiritual consciousness? *The International Journal for the Psychology of Religion* 10 (1): 47-56.
- OTTO, R. (1917/1950): *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. London: Oxford University Press.
- PARGAMENT, K.I. (1997): *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: The Guilford Press.
- RECTOR, L.J. (1996): The function of early selfobject experiences in gendered representation of God. I: A. Goldberg (ed.). *Progress in self psychology, vol. 12*: 249-268. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- RECTOR, L.J. (2000): Developmental aspects of the twinship selfobject need and religious experience. I: A. Goldberg (ed.). *Progress in self psychology, vol. 16*: 257-276. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- RIZZUTO, A-M. (1979): *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SKIPPER, K.B. (2005): Voksenudvikling og spiritualitet. *Psyke & Logos*, 2: 559-585.
- SMITH, H. (1976): *Forgotten truth*. New York: Harper and Row.
- TAYLOR, C. (1991): *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TRIANDIS, H.C. (1995): *Individualism and collectivism*. Westview Press.
- TØNNESVANG, J. (2003): Religiøsitetens selvobjekt-funktionalitet & tilknytningsdimensioner. *Psyke & Logos*, 24 (2): 778-805.
- TØNNESVANG, J. (2006): Elementer i religiøsitetens psykologi: sentiment, selvobjekt-funktionalitet, tilknytningsdimensioner. I: J. Tønnesvang & P. Bertelsen (red.). *Religiøsitet og selvpsykologi: et bud på og diskussion af en teori om religiøsitetens personlige former*: 17-75. Århus: Forlaget Klim.
- TØNNESVANG, J. & BERTELSEN, P. (2006): *Religiøsitet og selvpsykologi: et bud på og diskussion af en teori om religiøsitetens personlige former*. Århus: Forlaget Klim.
- WILBER, K. (1977): *The spectrum of consciousness*. Wheaton, Ill.: The Theosophical Publishing House.
- WILBER, K. (1979): *No boundary*. Boulder, Colorado: Shambhala.
- WILBER, K. (1980): *The atman project*. Wheaton, Ill.: The Theosophical Publishing House.
- WILBER, K. (1981): *Up from eden*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday.
- WILBER, K. (1983): *A sociable God. A brief introduction to a transcendental sociology*. New Press.
- WILBER, K. (1995): *Sex, ecology, spirituality*. Boston & London: Shambhala.
- WILBER, K. (1997): *The eye of spirit*. Boston & London: Shambhala.
- WILBER, K. (1998): *The marriage of sense and soul*. New York: Randomhouse.
- WILBER, K. (1999a): *The collected works of Ken Wilber. Vol. 4*. Boston & London: Shambhala.
- WILBER, K. (1999b): Integral psychology. I: *The collected works of Ken Wilber. Vol. 4, 423-720*. Boston & London: Shambhala.

WILBER, K. (2001): *A theory of everything*. Boston: Gateway/Shambhala.

WILBER, K. (2006): *Integral spirituality. A startling new role for religion in the modern and postmodern world*. Boston & London: Integral Books.

WULFF, D.M. (1997): *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: Wiley.

Netsider:

<http://wilber.shambhala.com>

<http://mit.psy.au.dk/ap/>