

## RELIGIØSE OG VIDENSKABELIGE IKONER

Erik Schultz

*Ikoner har traditionelt set været anvendt i den ortodokse kristendom som afbildninger af hellige figurer, hvorved ontologiske størrelser er blevet afbildet som epistemologiske. En på mange måder sammenlignelig transformation fra ontologi til epistemologi finder man i moderne, avanceret fysik, når dens resultater formidles populært.*

*Artiklen viser, at denne lighed mellem religiøse og videnskabelige ikoner kan være udtryk for, at religiøsitet er et antropologisk træk ved mennesket, fordi mennesker alment set har brug for at beskæftige sig med det ontologiske, der traditionelt er betegnet ved begrebet om Gud. Nyere naturvidenskab indeholder derved implicite religiøse træk.*

*Der har gennem tiderne været mange eksempler på fjendskab mellem religiøst og videnskabeligt sindede mennesker. Artiklen forsøger gennem en nøjere bestemmelse af begrebet om ikoner at påvise, at et sådant fjendskab skyldes misforståelser af henholdsvis religionens og videnskabens natur. Som forudsætning for at bestemme begrebet om ikoner opbygger artiklen et standpunkt til forholdet mellem epistemologi og ontologi ved en sammentænkning af sider af Descartes' og Husserls filosofier.*

Det er vigtigt at respektere grænsen mellem religion og videnskab. Videnskabelige resultater kan dog undertiden udløse religiøs aggression. Et velkendt eksempel herpå er skismaet mellem Genesis i Første Mosebog og Darwins teori om arternes udvikling. Ifølge Bibelen skabte Gud dyrene og menneskene sideordnet; men ifølge den videnskab, som Darwin repræsenterer, udviklede mennesker sig fra aberne, og denne opfattelse har efter nogens opfattelse provokeret Bibelens.

Religiøse forestillinger og opførsel af enhver art kan i princippet studeres videnskabeligt uden vanskeligheder. Så længe religiøse mennesker lader videnskaben i fred, kan den neutralt og tolerant indsamle eksempler på religiøse forestillinger og praksisformer, så videnskaben om religionen kan aldrig blive provokeret af religiøst indhold; men altså godt af visse konsekvenser heraf, hvis det afstedkommer aggressive tilbøjeligheder over for videnskab.

Man kan godt som videnskabeligt sindet menneske få den tanke, at religion bør bekæmpes. For selvom religiøsitet i bedste fald er harmløst, er det i værste fald farligt. Dette synspunkt giver imidlertid kun mening ud fra den forudsætning, at det er muligt at kultivere mennesker til at forsage religiøs aktivitet; at det med andre ord er muligt at kultivere mennesker til ateisme. Man kan måske sige, at erfaringen har lært os, at det i hvert fald er muligt at kultivere nogle mennesker sådan, for der er jo vitterligt mange mennesker, som bekender sig som ateister. Det er imidlertid ikke sikkert, at denne erfaring tolker kendsgerningerne rigtigt, og det er nærliggende at anvende lærestykket fra seksualiteten som analogi herpå (Freud, 1914). Individet i victoriatidens borgerskab, ikke mindst kvinder, hævdede ofte, at de var asekuelle. Det viste sig imidlertid at være en fejlagtig besværgelse, og hos de individer, som foretog den, spøjte seksualiteten som psykiske forstyrrelser. Besværgelsen mislykkedes, fordi man forsøgte at melde sig ud af en del af den menneskelige natur, og sådan noget gør man ikke uden at betale med psykiske symptomer. Analogien til religiøsitet er en realitet, hvis også religiøsitet er en del af den menneskelige natur. Hvis den er det, vil en besværgelse som ateist medføre psykiske symptomer.

Der skal her sandsynliggøres, at religiøsitet er en del af den menneskelige natur; at det kort sagt er et antropologisk kendetegn ved mennesket at være religiøs, fordi religion forholder sig til det ontologiske indhold i verden, og det må mennesker naturmødvendigt forholde sig til. Metoden til denne sandsynliggørelse består i en analyse af begrebet om ikoner, der jo har indfødsret i mange former for religiøs praksis; men som faktisk også i rigt mål anvendes i videnskabelig praksis. Første trin i analysen bestemmer forholdet mellem epistemologi og ontologi. På det grundlag kan begrebet om ikoner defineres. Endelig vil omtalte sandsynliggørelse af religiøsitet som menneskelig natur blive udformet. Det bliver herunder vist, at fjendskab mellem religion og videnskab bygger på misforståelser i begge lejre. Det vil med andre ord sige, at hvis man forstår at give religionen, hvad religionens er og videnskaben, hvad videnskabens er, burde gensidigt fjendskab ikke kunne opstå. Heri ligger selvfølgelig specielt den konklusion, at religiøse mennesker har misforstået, hvad religion er, hvis de i givne situationer føler sig provokeret af videnskabelige resultater.

## Forholdet mellem epistemologi og ontologi

Epistemologi er læren om, hvad mennesker kan erkende. Ontologi er læren om det værende; altså hvad der er til; men ikke om, hvad der findes, for at finde noget kræver erkendelse.

Man kan opfatte det centrale i Husserls (1954) filosofi som et forsøg på at tage ikke mindst videnskabelige konsekvenser af denne forskel på at være og at findes. I videnskab ynder man ifølge Husserl ganske sorgløst at skelne

mellem subjekt og objekt. Subjektet er mennesket, specielt videnskabspersonen, som erkender/finder et eller andet, og objektet er dette andet, som findes. At objektet findes, indebærer imidlertid ifølge Husserl, at dets fremtrædelse for subjektet sker ved hjælp af subjektets midler til erkendelse. Generelt er alt, som overhovedet kan findes af menneskelig erkendelse derfor subjektivt, hvilket ifølge Husserl betyder, at den sædvanlige skelnen mellem subjekt og objekt er forkert; alt, hvad mennesker kan finde, er nemlig subjektivt, og at noget overhovedet i princippet er i stand til at foreligge i et subjekts erkendelse er det eneste gyldige kriterium for, at noget objektivt findes.

Ifølge Husserl har nogle århundredes videnskabelige landvindinger imidlertid afstedkommet en verdensopfattelse, der er ganske forkert, og som af Husserl kaldes »Det Moderne Verdensbillede«. Dette verdensbillede har forført os til at tro, at vanskeligt tilgængelige objekter, som videnskaben med møje har beskrevet, er de virkelig eksisterende, og at de derfor tilhører det ontologiske, mens objekter, som hvermand umiddelbart kan finde i sin livsverden, er subjektive og derfor tilhørende det epistemologiske. Et enkelt eksempel herpå: Vand er et objekt hvermand umiddelbart kan finde i sin livsverden; men videnskaben har fået folk til at tro, at det ontologisk set er et forhold mellem ilt og brint. At finde ilt og ikke mindst brint kræver videnskabelig metodik og er ikke alles mulighed; mens vand findes af alle i deres umiddelbare livsverden, blot de har glemt paraplyen i regnvej. Det moderne verdensbillede har med sådanne eksempler haft succes med at få os til at tro, at umiddelbart foreliggende objekter i vor erkendelse tilhører epistemologiens orden; mens objekter, som påpeges i kraft af videnskabelig metodik, tilhører ontologiens orden.

Husserl foreslår nu, på grund af sin elaborerede forståelse af det subjektive, at vende Det Moderne Verdensbillede på hovedet. Sagen er nemlig den, mener Husserl, at det eneste forsvarlige kriterium for, at et objekt er til, må være, at mennesker kan finde det. Derfor består ontologiens regi af alt det, som mennesker ved besindighed kan konstatere faktisk foreligger for dem i deres erkendelse. Objekter, som derimod kun kan konstateres gennem teoretiske begrebskonstruktioner, for eksempel brint, tilhører epistemologiens regi.

Som konsekvens heraf foreslår Husserl etablering af ny slags videnskab. Det skal være en videnskab, som besindigt og metodisk kortlægger det af Husserl beskrevne ontologiske regi, altså alt det, som mennesker faktisk finder i deres erkendelse, mens alt det, som mennesker kun gennem teorier og deres begreber mener at kunne konstatere eksistensen af, skal sættes i parentes som epistemologiske størrelser.

Husserls filosofi har haft en vis succes med at skabe en videnskabelig sidestrøm til Det Moderne Verdensbilledes mainstream. I stedet for at tale om, at et subjekt empirisk konstaterer tilstedeværelsen af et objekt, sådan som man sædvanligvis taler om tingene i videnskab, siger man blandt si-

destrømmens tilhængere, at der for subjektet i dets erkendelse foreligger et fænomen, og for at markere, at fænomenets tilstedeværelse tilvejebringes gennem subjektets evne til erkendelse, siger man, at fænomenets tilstedeværelse opleves. En besindig kortlægning af menneskers oplevelser bliver derfor sidestrømmens videnskabelige metodik, og videnskaben kaldes fænomenologi.

Fænomenologien har af indlysende grunde haft en vis appel til psykologien, fordi den faktisk i kraft af logikken i Husserls filosofi bliver til en slags grundvidenskab. At fænomenologien aldrig har opnået at blive kanoniseret som den alment gyldige metode i psykologien, skyldes imidlertid nok, at Husserls lærebygning er behæftet med nogle fejl. Min tidligere forskning har beskæftiget sig med disse (Schultz, 1982, 1988, 2000). I denne sammenhæng, hvor begrebet om ikoner skal behandles, er det dog vigtigt at fastholde Husserls pointering om subjektive forudsætninger for al fænomenerkendelse. Først vil det problematiske ved fænomenologien få en kort belysning, hvorefter den vigtige indsigt hos Husserl vil blive markeret med henblik på at opbygge et standpunkt til forholdet mellem epistemologi og ontologi.

Husserls filosofi opererer fejlagtigt med en forestilling om, at menneskelige oplevelser kan være rensset for begreber og dermed teorier. Det kan ikke lade sig gøre. Et godt eksempel som argument mod Husserl kan hentes hos From (1953, ch 1), der beskriver to personer, som kigger ud over en mark. Den ene er bybo og oplever en kornmark; den anden landmand, som oplever en bygmark. From, som bekender sig til fænomenologien, ser dette som et eksempel på, at det samme objekt opleves forskelligt af to subjekter, hvorved markeringen af subjekternes forskellige erkendeforudsætninger bliver tydelig. Så langt kan fænomenologiens pointer støttes af eksemplet; men det afslører imidlertid, at forskellen på de to subjekters erkendelse ligger i to forskellige teoretiske og dermed begrebslige niveauer at møde verden med; ikke i at den ene eller eventuelt begge møder den uden teoretiske forudsætninger.

Begge subjekter har ret i deres respektive oplevelser. Det er objektivt set korrekt, at byboen finder en kornmark, for der foreligger en sådan for hans åsyn; og det er ligeledes også objektivt korrekt, at landmanden finder en bygmark, for der foreligger en sådan for hans åsyn. Landmandens teoretiske niveau er imidlertid det højst udviklede, hvilket indebærer, at han oplever flere nuancer i objektet, end byboen gør, og det indebærer flere konsekvenser af landmandens oplevelse end af byboens. Byboens oplevelse tillader ham ikke at afgøre, om fænomenet egner sig til fremstilling af brød, hvilket landmandens oplevelse tillader. Dermed er imidlertid ikke sagt, at byboens oplevelse er ateoretisk, den tillader ham nemlig at opleve, at markens korn næppe egner sig til fremstilling af mælk, mens hans oplevelse af en ko på nabomarken tillader ham den konklusion. Helt uden teoretiske forudsætninger kan intet foreligge i hans oplevelse, så Husserls ide om at sætte teoretisk

viden i parentes og beskrive teorirensede oplevelser er ganske enkelt meningsløs.

Det var givetvis et af Husserls ærinder at opponere mod anvendelse af teorier, som ikke er inkarnerede i oplevelserne. Et eksempel på noget sådant er let at give. Lad førnævnte bybo være en tur på landet med sin lille søn og lad det være givet, at de betragter omtalte mark. Byboen finder det pinligt at afsløre, at han ikke ved så meget, så han slår måske ud med armen og påstår over for sønnen, at det er en rugmark, de betragter. Her foreligger et eksempel på erkendepral, for byboen kan ikke i kraft af sit inkarnerede teoriniveau vide, om det er rug eller byg.

Det er vigtigt at holde med Husserl, så længe det drejer sig om afstandtagen til denne form for erkendepral. Fra psykologien ved vi til hudløshed, hvor svært det kan være at få studenter bort fra den opfattelse, at man først oplever noget teoriløst, hvorefter man begynde at lede efter en eller anden teori, som skal bruges på det. Netop fordi det er vigtigt at holde med Husserl i afvisningen af denne form for teorianvendelse, er det i samme arbejdsgang vigtigt at tage afstand fra hans forestilling om, at der skulle findes oplevelser rensede for et inkarneret teoriniveau. Vore oplevelsers nuancedybder hænger altid organisk sammen med det inkarnerede teoretiske niveau hos os.

Netop fordi oplevelser altid indeholder inkarneret teori har Husserl ret i, at intet kan findes uden subjektive erkendeforudsætninger. I og med at dette accepteres er det imidlertid vigtigt at tage afstand fra en antirealistisk følgeslutning, der ofte ruller i fænomenologiens kølvand.

Det kan nemlig bemærkes, at det har været muligt at følge Husserl i hans påpegning af alle menneskelige oplevelsers subjektivitet, samtidig med at det har været lige så let at skelne mellem objektivt set sande og falske oplevelsesbeskrivelser. I det anvendte eksempel kunne det konstateres, at såvel bybo som landmand oplevede objektivt korrekt, så længe de besindigt holdt sig til deres respektive inkarnerede teoriniveauer.

At være enig med Husserl i en accept af alle fænomenoplevelses subjektivitet medfører altså ikke som nødvendig konsekvens, at man skal indtage en antirealistisk position. Accepten har jo været foretaget her samtidig med, at det har været muligt at skelne mellem objektivt set sande og falske oplevelsesbeskrivelser. Til gengæld er der et problem forbundet med at gøre begge dele samtidig. Løsningen herpå har traditionelt været foretaget på religiøst grundlag.

Problemet ramte i 17. århundrede Descartes (1643) ganske voldsomt. Det drejer sig om den sikkerhed, nogle vil måske ligefrem sige skråsikkerhed, hvormed bondemanden og byboen konstaterer, at deres respektive oplevelser af henholdsvis en bygmark og en kornmark er objektivt sande. Fra den kliniske psykologi er vi fortrolige med et begreb om realitetstestning, som påpeger den kendsgerning, at mennesker ved deres fulde fem ikke blot evner at opleve fænomener i verden; men dertil evner at afgøre, om det er realiteter, de oplever. Selv den mest fænomenologisk inspirerede kliniske

psykolog, som ved et foredrag har besværet sig selv til at tro, at vi mennesker ikke kan være sikre på sandhedsværdien i vore oplevelser; men blot konstatere, at det er vore subjektive oplevelser, har aldrig problemer med efterfølgende at gå over til en klinisk konference, hvor man konstaterer, at en patients oplevelser udviser manglende realitetstestning. Strengt taget kan en antirealistisk position kun opretholdes i Erasmus-Montanus-agtige regier, for almindeligt menneskeligt liv bygger på den forudsætning, at verden stort set er der, som vi oplever den, og vi opdager netop på realismens forudsætning galskaben hos de individer, som af særlige patologiske grunde mangler realitetstestningen i deres psykiske husholdning.

Det er imidlertid rigtigt, at en stringent metodisk tvivl på sandhedsværdien i oplevelser fører til en konstatering af, at vi aldrig kan være sikre på noget.

Det er interessant i denne sammenhæng, at Descartes (ibid. p 11) kryber i sikkerhedsskjul på det mest ydmyge sted, efter at have opdaget, at der mangler akademisk set korrekt opbyggede argumenter for det objektivt sande i fænomener. Han konkluderer nemlig, som bekendt, at han ikke kan være sikker på andet, end at han subjektivt tænker over noget. Derved havner han i antirealismens position, som defineres ved en tro på, at oplevelserne i sig selv er realiteter; mens det er umuligt at vide, om oplevelsernes indhold er det. I vort eksempel indebærer det, at landmanden og byboen mangler et sikkert argument for realiteterne af henholdsvis byg og korn; mens de dog med sikkerhed kan afgøre, at de oplever det.

Hvordan kommer man nu ud af denne akademiske tvivl og over til dagligdagens realistiske forudsætning, som alle er tvunget til at tage for givet i praksis? Hvad Descartes angår, findes svaret en side længere henne i hans afhandling. (ibid. p 12f). Descartes får fat i realiteterne ved et religiøst argument: Det er Gud, som giver Descartes sikkerhed for, at de fænomener i hans omgivelser, han med realitetstestningens skråsikkerhed afgør tilstedeværelsen af, faktisk er der i virkeligheden.

Descartes er på mange måder i filosofisk og psykologisk praksis blevet opfattet som antirealismens Guru på grund af sin metodiske sikkerhed på oplevelsers tilstedeværelse og usikkerhed på realiteterne i deres indhold. Det er også helt korrekt, hvis man afviser hans religiøse argument for realisme; men følger man Descartes hele vejen i hans artikel, vil man se, at han markerer sig som realist gennem en kobling af filosofisk metodisk tvivl kombineret med en henvisning til troen på, at Gud garanterer realiteterne.

Man står tilbage med metodisk tvivl alene, hvis man, sådan som det har været meget almindeligt de sidste årtier i psykologien, følger Descartes' metodiske tvivl, men afviser hans religiøse tro. Man savner nemlig i så fald et akademisk holdbart argument for at bevæge sig fra studentikos antirealisme til den praktiske verdens nødvendige realistiske forudsætning, og man ender derfor i den velkendte påstand, at mennesker hver for sig konstruerer

en udgave af verden med deres subjektive erkendeforudsætninger, således at realiteterne i oplevelserne er diskutabile.

Hvis man imidlertid som Descartes lader Gud være garant for de objektive realiteter i vore fænomenoplevelser, vil det være naturligt at blive i religiøs terminologi og kalde oplevede realiteter for åbenbaringer. For byboen er det åbenbart, at der ligger en kornmark, og for landmanden, at der åbenbart ligger en bygmark. I den udstrækning, man i videnskabelig praksis er blufærdig ved religiøst sprogbrug, bliver man selvfølgelig utryg ved denne terminologi; men da realismen ikke lader sig fornægte i praksis, bliver man nødt til at kalde åbenbaringerne noget andet. I stedet for åbenbaringer kalder man dem empiriske iagttagelser eller data.

Troen på realiteterne i de empiriske data tilhører ifølge Descartes religionens regi, og heri har han ret. Der er vistnok aldrig fra filosofisk side fremført noget modargument. Det er præcis derfor, at nutidig filosofi og videnskab havner i antirealisme, når man ad stringent logisk vej udforsker realismens mulighed uden at ville vide af religionen, for foruden et argument lånt fra religionen bliver muligheden for realisme ubønhørligt (!) afvist.

Descartes' løsning på realismens problem kan ikke siges at provokere grænsen mellem religion og videnskab. Han fordeler faktisk korrekt, hvad der tilkommer dem hver især. Åbenbaringen af den empiriske verden, det vil sige alle vore data, udgør en verden af fænomener, som vi tror på eksistensen af. I kraft af denne tro kan en forøget viden om fænomenverdenen fremskaffes, og metodikken heri er videnskabens gebet. Foruden troens grundlag kommer videnskabspersonen ingen vegne. Hun efterlades nemlig i sit laboratorium i tvivl, om det røde lakmuspapir nu også faktisk blev blåt. Ganske vist oplevede hun det; men hun tør jo i princippet ikke tro på realiteterne i oplevelsens indhold; kun tvivle. I praksis tror hun selvfølgelig sine øjne; men derved kommer denne del af hendes religiøsitet til at spøge som et symptom hos hende, fordi hun ikke vedkender sig den.

Den følgende bestemmelse af forholdet mellem det epistemologiske henholdsvis ontologiske regi følger Descartes' måde at sortere religion og videnskab på suppleret med Husserls pointering af alle oplevelsens immanente subjektivitet, og det vil føre frem til en bestemmelse af begrebet om ikoner.

Når fysikeren oplever, at viseren på voltmetret foran hende står på et eller andet tal, for eksempel 240, registrerer hun et empirisk datum, som hun tror på realiteten i. Hun ved dog samtidig, at den subjektive erkendeforudsætning for at finde denne realitet blandt andet er inkarnerede teorier om diverse apparaters funktion i fysiklaboratorier og det arabiske talsystem. At kunne finde et voltmeter kræver den førstnævnte teoretiske forudsætning og at kunne »finde« tallet 240, det vil sige at kunne læse det, kræver sidstnævnte teoretiske forudsætning.

Ifølge Husserl er det ontologiske i dette eksempel den teoriensede oplevelse og det epistemologiske de teoretiske forudsætninger. Man kan imidlertid

se, at der ikke med den terminologi kan være noget indhold i det ontologiske, for renser man oplevelsen for immanent teori, bliver intet tilbage eller i hvert fald højst nogle flimrende forskelle i lys- og farveindtryk. Fjerner vi teorien om voldtættelse, reterer der muligvis nogle formmæssige invarianser i oplevelsen (Gibson, 1979), og fjerner vi teorien om det arabiske talsystem, reterer der nogle mørke kruseduller på lys baggrund. Teoriene er selvfølgelig så fast inkarnerede hos fysikeren, så en opfordring til at se bort fra dem aldrig ville kunne føres ud i praksis af hende. Det ville svare til en opfordring til læseren af denne tekst om at se bort fra det inkarnerede kendskab til det danske sprog for så at opleve de sorte kruseduller, som de må opleves af en kineser, som intet kender til europæiske sprog.

Husserls begreb om det ontologiske bliver derfor meningsløst, når man korrigerer ham for det lige så meningsløse begreb om teorirensede oplevelser. I kraft af denne korrektion kan kun begrebet om det epistemologiske have substans, og det er endda mildt sagt, for det epistemologiske kommer ikke bare til at indeholde alle vore teorier og begreber; det kommer også til at indeholde totaliteten af alle oplevelser med deres inkarnerede teorier; kort sagt alt, som mennesker overhovedet kan erkende.

Det er oven i købet sådan, at den rest, der måtte være tilbage til det ontologiske regi, de flimrende forskelle i lys- og farveindtryk, forsvinder med over i det epistemologiske, når man betænker, at disse flimmerfænomener findes i kraft af subjektets sanseforudsætninger.

Det kan derfor konkluderes, at

- alt, hvad mennesker overhovedet kan finde og dermed erkende, tilhører epistemologien. Det forhindrer imidlertid ikke en meningsfuld skelnen mellem realiteter og ikke-realiteter; men det fordrer, at man tror på realiteterne i de åbenbare empiriske data.
- Ontologiens regi består af alt det i verden, som er til uafhængig af subjektiv erkendelse; og som derfor aldrig kan findes i verden, fordi det fundne er subjektafhængigt.
- Man må ikke forveksle en skelnen mellem realiteter og ikke-realiteter med en skelnen mellem det ontologiske og det epistemologiske. Mange realiteter lader sig jo finde, og de tilhører derfor epistemologien. Noget, som er til i verden, og som kun er til og i princippet aldrig kan findes af subjektiv erkendelse, definerer det ontologiske regi.

### **Det, som er til, men ikke findes**

Religiøse og ateister er uenige om Guds eksistens. De religiøse bekræfter eksistensen, mens ateisterne benægter den. Dette udtrykker imidlertid ikke nødvendigvis nogen uenighed religiøse og ateister imellem, fordi begrebet om eksistens kan forstås på to måder, dels som »er til« og dels som »fin-



des«. Gud er selvfølgelig til, men findes ikke. Mange erklæret religiøse bekræfter måske blot, at Gud er til; mens mange ateister blot bekræfter, at Gud ikke findes, og så længe det drejer sig om disse to bekræftelser, har begge parter ret, og kan endda dybest set være enige.

Måske er det en irritation over det upræcise i spørgsmålet: »Tror du på Gud?, som kan få en folkekirkepræst til provokerende at svare benægtende på spørgsmålet. Præsten tror givetvis på realiteterne i det, som findes, og har derved bekræftet sin gudstro; men en forestilling om, at Gud også skulle kunne findes blandt de fænomener, som Gud garanterer realiteterne i, vil præsten muligvis ikke have siddende på sig, og man tillægges ofte denne forestilling, hvis troen på Gud bekræftes.

Om begrebet om Gud restløst bør henvise til og dermed være synonymt med begrebet om den ontologiske verden er muligvis uoverskueligt; men der er ingen tvivl om, at begrebet om Gud henviser til hovedparten af den ontologiske verdens indhold.

Heri ligger så også nøglen til at give henholdsvis religionen og videnskaben, hvad der tilkommer dem hver især. Religionen tager sig af menneskers forhold til den ontologiske verdens indhold, videnskaben udvikler forøgede indsigter i den epistemologiske verden. Overholdes denne fordelingsnøgle, skulle fjendskab mellem religion og videnskab kunne undgås. At man ikke har kunnet og stadigvæk ikke kan undgå det, påpeger så, at fordelingsnøglen ikke er brugt og bruges korrekt.

## **Ikonet**

Det er fristende for mennesker at lade egenskaber fra fænomenverdenen optræde som billeder på indhold i den ontologiske verden, fordi vi meget gerne vil beskæftige os med den; men jo altså ikke kan finde den. Sådanne afbildninger definerer begrebet om ikoner. Brugen af ikoner for at transformere den ontologiske verdens indhold til fænomener er imidlertid problematisk, hvis det fører til en opfattelse af, at det ontologiske så også er fænomener i virkeligheden. Filosofisk dualisme er nok i virkeligheden en konsekvens af denne problematik. Man forestiller sig den ontologiske verden som en alternativ epistemologisk, der så bare ligger i himlen eller et andet utilgængeligt sted.

I det følgende belyses nogle eksempler på ikoner; først religiøse, så videnskabelige. Belysningen vil synliggøre mange af de erkendefejl, der kan opstå, når forskellen på og grænsen mellem det epistemologiske og det ontologiske ikke respekteres.

## Religiøse ikoner

Når religiøsitet organiseres kulturelt, kan anvendelse af ikoner næppe undgås, selvom man af og til forsøger på det. I kristendommen, især den ortodokse, anvendes ikoner som middel til at guddommeliggøre mennesker; men det er dog forbudt at dyrke ikoner som afguder i stedet for Gud (Sebbelov, 2001), hvilket terminologien i denne artikel kvitterer for med anerkendelse, fordi det ville indebære, at ontologisk indhold transformeres til epistemologisk.

Man kan selvfølgelig godt forbyde ikoner, så længe det kun er tegninger, malerier eller skulpturer, der tænkes på; men denne indskrænkning af begrebet om ikoner kan kun have til formål at sløre forståelsen af ikonets natur. Når man skal tegne, male eller lave skulpturer af noget fra den ontologiske verden, er man af indlysende grunde nødt til at afbilde noget, der findes eller kunne findes i den epistemologiske. Malerier af Gud eksemplificerer dette ganske tydeligt. Gud gøres ofte til en menneskeskikkelse af hankøn. Måske bliver denne transformation til det epistemologiske mindre anmassende, hvis man forbyder billeder; men også i skrevne tekster transformeres Gud til et hankønsmenneske; ja selv Fadervor er kønsbestemt, og det fortæller, at menneskers forhold til Gud er som børns forhold til deres fader. Såvel billeder som fortællinger om Gud er ikoner, fordi Gud afbildes som noget, vi finder eller principielt kunne finde i den epistemologiske verden.

Man kan måske sige, at ikoner i den brede forstand som defineret her må være et nødvendigt værktøj, hvis man overhovedet vil beskæftige sig med det ontologiske ud over blot at konstatere, at det er til, for enhver form for kommunikation om det fordrer henvisninger til noget, der i princippet ville kunne findes. Det er derfor vigtigt at være klar over, at enhver berøring af det guddommelige nok altid indebærer en transformation til det epistemologiske, der dog på sin side altid per definition begrænser egenskaberne i den ontologiske verden.

For eksempel vil religiøse sige, at Gud har skabt verden; at Gud er Skaberen. Hvis denne Skaber transformeres til epistemologisk menneskeform, får vi den velkendte forestilling om Gud som et menneskelignende væsen, der sidder og former verden, dyr og mennesker ud af ler. I den epistemologiske verden har en sådan kreativ person nok magt over dele af materien; men har for det første ikke selv skabt sin krop, herunder de arme og hænder, der former. For det andet har dette kreative menneske heller ikke skabt det ler, vedkommende former af.

Ikonet om Gud som en kreatør af den type, som vi finder i den epistemologiske verden, svigter derfor Skabersens problem. Hvis man er religiøs, tror man som sagt på realiteterne i den epistemologiske verden og dermed på, at den eksisterer, og i denne verden kan der kun skabes af en skaber, der ikke har skabt sig selv eller det grundmateriale, som vedkommende former og forarbejder. Derved har ikonet svigtet sit fokus på Skabersens problem,

som jo handler om, at der i den ontologiske virkelighed har kunnet skabes ting ud af ingenting; ikke, at der ud af mindre differentieret materiale kan skabes mere differentieret.

Skabelsens problem må nødvendigvis fastholde, at den epistemologiske verdens realitet er en umulighed på betingelse af de egenskaber, der findes i den epistemologiske verden. Alligevel findes den. Der må derfor være en Gud med de fornødne egenskaber til at skabe den. Lignes Gud nu med noget, der findes i den epistemologiske verden, kan den ikke eksistere, for så kan den ikke være skabt.

Religiøse ikoner afbilder hyppigt temaer fra den ontologiske verden ved dyre- og menneskeskikkelser; ofte blandet. (Campbell, 1984, p 8ff). Jægersamler-kulturer dyrker i massiv grad det ontologiske ved billeder af dyr, som man finder og strides med i dagligdagen.

I løbet af den kulturelle udvikling har man kunnet iagttage, at ikoner om det ontologiske nedtoner forestillinger om dyr til fordel for forestillinger om menneskelignende skikkelser. I tidlige civilisationer opereres der med forestillinger om gudfamilier, mens man i de senere civilisationer med monoteistiske religioner som bekendt opererer med Gud som et menneskelignende væsen af hankøn.

Gennem denne udvikling kan man konstatere, at det er fristende for mennesker at illustrere det ontologiske ved billeder af levende subjekter; dyr og/eller mennesker.

## Videnskabelige ikoner

Mange videnskabeligt sindede mennesker føler sig utrygge ved forestillingen om Skaberen som et subjekt; men har dog ingen problemer med at afbilde Skabelsen som en objektiv hændelse kendt fra den epistemologiske verden; nemlig som en eksplosion, der kaldes Big Bang. Bortset fra, at ikonet om Gud tegner et subjekt fra den epistemologiske verden og ikonet om Big Bang en objektiv hændelse i denne, er de to ikoner ganske sammenlignelige. Formning i den epistemologiske verden kræver som forudsætning materiale at forme af, og eksplosioner i den epistemologiske verden kræver materiale på forhånd, der kan udvide sig i et rum, der også er der på forhånd. Ifølge den fysiske videnskab fandtes der imidlertid ingen materie før Big Bang. Altså kan Big Bang ikke være en eksplosion i epistemologisk forstand, og det er den eneste slags eksplosioner, der findes.

Det har været populært at forestille sig den udviklede naturvidenskab som et spirituelt alternativ til religion, der kan imødekomme menneskets spirituelle/religiøse natur. En forestilling om, at en avanceret fysik på sigt kan løse eksempelvis skabelsens problem gennem en forklaring afbildet ved ikoner af objektive hændelser i den epistemologiske verden, må imidlertid betragtes som principiel forkert. Skabelsen er som anført en realitet i den

ontologiske verden, der aldrig kan forklares ved hændelser i den epistemologiske; men populariseringen af den avancerede fysiks resultater ved ikoner om eksplosioner med mere tyder imidlertid på, at der ligger symptomatisk religiøsitet gemt heri.

Dette er ikke stedet til at fordybe sig i en vurdering af, om fysikken med formalvidenskabens redskaber, hyppigst matematikken, har fundet noget, der overskrider grænsen mellem det epistemologiske og ontologiske, og som derfor principielt kun kan kommunikeres gennem anvendelse af ikoner, med de tematiske tab, der nødvendigvis ligger heri. Ikonerne tages i hvert fald altid i anvendelse, når denne fysik skal popularisere sine påståede fund. Det er dybest set sort snak at tale om en eksplosion, der skaber det materiale, som forudsætter, at eksplosioner kan forekomme; men man kan med en sådan fortælling forføre tilhørere til en fornemmelse af at forstå et eller andet gennem ikonet, hvorved prisen dog er, at Skabens problem er undvejet.

Der findes utallige andre eksempler på populærvidenskabelige ikoner fra denne slags videnskab, hvor enkelte kort bliver påpeget her. De findes i stort set alle numre af populærvidenskabelige tidsskrifter som *Illustreret Videnskab* og *National Geographic*.

- Man afbilder usynlige kvanter, kvarker og superstrengte som synlige bolde, planeter eller elastikker fra epistemologiens verden.
- Man afbilder udseendet for dele af Universet for eksempelvis 10.000.000.000 år siden, hvor verden ikke var så materielt differentieret, så subjektiv synssans kunne findes, hvorfor dele af Universet selvfølgelig heller ikke kunne have et udseende.
- Man afbilder et kort over hele Universet i et ikon, hvor hele universet er set fra en synsvinkel uden for Universet. Om end synsvinkler sagtens kan findes andre steder end på Jorden, kan de nu engang ikke findes uden for Universet, for hvis noget findes, findes det her.
- Man omtaler Universets størrelse til forskellige tider ved ikoner, der inviterer til forestillinger om, at Universet kan være større eller mindre til forskellig tid. Forskellig størrelse til forskellig tid findes imidlertid kun i den epistemologiske verden, hvor der findes rum til udvidelse; men et sådant rum har der aldrig været for Universets vedkommende, fordi Universet per definition altid har indeholdt al den plads, som findes.
- Man diskuterer, om Universet har eksisteret altid eller kun lidt mere end 10.000.000.000 år. Det gøres ved et ikon, der afbilder epistemologisk tid. Men da denne tid har eksisteret altid, fordi det epistemologiske Univers rummer al den tid som findes, er diskussionen meningsløs.

De ikoner, som den avancerede fysiske videnskab tilbyder som pædagogiske redskaber i formidlingen af en eventuel matematisk viden om den ontologiske verden, betaler således tydeligt prisen for ikonanvendelse, der som sagt er undvigelse af de temaer, man behandler. Strengt taget forårsager

ikonerne kun meningsløs, sort snak og kan dermed ikke formidle nogen forståelse af noget som helst; men de kan selvfølgelig anvendes andagtsfuldt til berøring af det ontologiske.

### **Videnskabelige ikoner som symptom på ateismens religiøsitet**

Den andagtsfulde berøring af det ontologiske er jo ellers traditionelt set religionens gebet, men en del af den fysiske videnskab kan altså ikke nær sig sig for også at gøre det. I hvert fald når mulige matematiske indsigter i ontologien skal populariseres for menigheder, der ikke kan følge de matematiske øvelser. Der er endvidere en udbredt opfattelse af, at den avancerede fysiks ikoner, som bygger på denne formalvidenskabelige matematik, tiltaler mennesker, som bekender sig til ateisme. Hvis det nu forholder sig sådan, at religiøsitet er menneskelig natur, altså et antropologisk kendetegn ved mennesket, fordi mennesker på en eller anden måde altid søger at forholde sig til ontologiske problemer, er der stor sandsynlighed for, at ikoniseringen af de påståede matematiske indsigter i det ontologiske er et symptom på religiøsitet hos mennesker, der bekender sig som ateister. Forskellen på disse og bekendende religiøse mennesker ligger så blot i, at de første foretrækker at afbilde det guddommelige ved objektive hændelser i den epistemologiske verden kombineret med blufærdighed ved at kalde det ontologiske for det guddommelige; mens de sidste foretrækker at kalde det ontologiske for Gud og afbilde guddommelige aspekter ved magtfulde subjekter kendt fra den epistemologiske verden.

Med udgangspunkt i analysen, så langt som den her er ført, kan forskellige typer af fejlagtig fordeling af religiøse og videnskabelige problemer antydes.

### **Fejlagtige sorteringer af religiøse og videnskabelige aspekter**

Der findes i hvert fald tre slags krænkelser af grænsen mellem religion og videnskab, som bliver tydelige på basis af analysen her. Disse krænkelser har været og er stadig kilde til aggression mellem erklæret religiøse og andre mennesker:

1. Man mener, at religion udelukkende handler om projektioner af epistemologisk viden, fordi man simpelt hen ikke anerkender, at det ontologiske er til, og derfor anerkender man ikke, at religion har et ressortområde for mennesker, der er ved deres fulde fem.
2. Man laver et mødested mellem det epistemologiske og det ontologiske; et slags chatrum, hvor realiteter og ontologiske aspekter kan kommunikere. Eller enklere sagt: Man tror på mirakler.

3. Man benægter, at visse realiteter er garanteret af Gud, fordi religiøse autoriteter i den epistemologiske verden påstår, at disse realiteter ikke må findes.

*Ad 1:* Den første slags krænkelser afviser, at religion har et ressortområde for fornuftige mennesker; thi religiøse forestillinger er projektioner af ønsketænkning. Man kan muligvis, mere eller mindre modstræbende, anerkende religionens ret til at være her, fordi man som fornuftigt, tolerant og demokratisk sindet menneske går ind for princippet om at leve og lade leve og plads til Loke såvel som for Thor og så videre. Man håber ofte i denne krænkelser regi, at religion på sigt uddør, når alverdens mennesker engang er blevet fornuftige nok. Dette håb bygger endvidere på den fejlslutning, at videnskabelige landvindinger i erkendelsen af den epistemologiske verden på sigt også kan nå ud til de ontologiske problemer og løse dem. Man opfatter kort sagt den epistemologiske verden som hele verden ud fra devisen, at kun det, der (kan) findes, er til.

Det er denne krænkelser, man ofte finder hos videnskabeligt sindede ateister.

*Ad 2:* Man krænker lejlighedsvis grænsen mellem det ontologiske og det epistemologiske ved at give plads til tilstedeværelsen af mirakuløse hændelser. Descartes kom som bekendt til at lave en udgave af denne fejl ved at forestille sig et sted i hjernen, hvor det guddommelige kan udveksle informationer med det epistemologiske legeme, hvorved han lavede et rum, hvor det guddommelige kan optræde som epistemologisk fænomen.

I og med at berøringer af det ontologiske ud over den blotte konstatering af dets væren medfører ikonanvendelse, vil man næsten altid i religiøs praksis kunne finde denne form for krænkelser, og det gælder såmænd religiøs praksis på alle niveauer. I tv-serien »Riget« fra 1990'erne er der nogle ontologiske ånder på spil, som skal i kontakt med reelle mennesker på Rigshospitalet. Der skal derfor skabes et chatforum, hvor informationer kan udveksles, og det sker ved, at de ontologisk værende ånder kan skrive oplysninger på noget kridtstøv, man puster ind på en tavle i et stort auditorium. Her findes altså et enkelt sted, hvor det ontologiske kan støde ind i en epistemologisk modstand af den slags, som vi kender fra fingres sammenstød med fænomener, og hermed er ånderne på netop dette sted også fænomener. I den sammenhæng kan man nævne det pudsige ved utallige ikoner om spøgelser, der som regel i kraft af deres ontologiske status går ubesværet gennem vægge og andre horisontale materielle forhindringer; men som samtidig ofte kan gå på gulve, således at de vertikale realiteter i den epistemologiske verden, her tyngdekraft og gulvmodstand, er gældende for dem. Dette er mirakuløst og eksemplificerende for begrebet om mirakler.

I de tre store monoteistiske religioner påpeges et bestemt sted, hvor man, for at være medlemsberettiget, skal anerkende et mirakel, og det er pudsigt

nok tre forskellige steder. Som jøde skal man tro på, at éns manerer sanktioneres af Guds vilje. (Poulsen, 1993) Det indebærer, at Gud griber ind i et menneskeliv med sanktioner over for dette menneskes opførsel; med belønninger, hvis det opfører sig godt; og med straf, hvis det opfører sig skidt. I kristendommen skal man, for at være medlemsberettiget, tro på, at Jesu døde legeme efter korsfæstelsen bevægede sig fra det epistemologiske til det ontologiske, kort sagt: Steg til himmels. Man skal altså tro på, at en flytning af et dødt legeme i netop denne situation på dette historiske tidspunkt var en bevægelse fra fænomenverdenen til Gud, afbildet som en rejse i den epistemologiske verden. I Islam skal man tro, at Muhammeds hånd blev ført af Gud, da førstnævnte skrev Koranen. Dette ikon kræver altså en tro på, at der på et bestemt sted på en bestemt tid var en direkte kontakt mellem Gud og et menneske; en kontakt af den type, der eller kun forekommer i epistemologisk kontakt.

Påpegningen af disse mirakler medfører i denne sammenhæng ikke, at man som jøde, kristen eller muslim nødvendigvis laver en grænsekrænkelse mellem det religiøse og det videnskabelige, for ikoner er som sagt nok uundgåelige i alle former for andagtsfuld omgang med ontologiske. Det medfører imidlertid krænkelse, hvis ikoner om mirakler opfattes som andet og mere end midler til andagtsfuld kontakt til det ontologiske. Det kristne mirakel ville nemlig som andet og mere end det kunne komme i konflikt med en principiel mulig videnskabelig undersøgelse af forholdene omkring Jesu døde legeme, for en sådan undersøgelse kunne i princippet afsløre, at legemet forsvandt af såkaldt naturlige grunde; det vil sige, grunde, der i princippet kan findes. Hvis sådanne findes, bør vi som sagt som religiøse mennesker tro på realiteterne. Hermed er vi kommet over i den tredje type krænkelse.

*Ad 3):* Den tredje slags krænkelse består i at tillade nogle reelle mennesker at være tættere på det ontologiske end andre.

Det groveste eksempel herpå er magtfulde reelle mennesker, der af undersætter og sågar også ofte af de magtfulde selv opfattes som guder. I alle kendte pyramidekulturer har denne krænkelse forekommet, idet kejseren, eller hvad den mest magtfulde person måtte tituleres som, har været betragtet som en gud. Rester af denne form for krænkelse har kunnet spores i de fleste kulturer helt op i det tyvende århundrede. Interessant nok er denne slags krænkelse altid forstærket ved tiltag, der forhindrer undersætter i at komme i for tæt kontakt med denne epistemologiske gud, og det skyldes uden tvivl, at mennesker til alle tider har anet, at en al for tæt inspektion af påståede guddommelige realiteter har det med at slide på guddommeligheden ved dem.

I en sekulariseret verden er det bredt anerkendt, at alle fænomener må vises frem og inspiceres fra alle ender og kanter. Alligevel er der i dagliglivet mangt og meget, som helst skal være så tildækket, som praktisk muligt.

Sandsynligvis er det menneskers naturlige religiøsitet, der spøger som symptom her. I vort samfund er det ikke mindst seksuelle fænomener, der på denne måde søges gjort lidt guddommelige. At forhindre fænomener i at blive fundet for tit styrker deres chance for at blive oplevet med ontologiske kvaliteter, for det virkeligt ontologiske bliver jo aldrig fundet.

I stedet for at opfatte visse mennesker som guder kan man i en lidt mere moderat form opfatte dem som værende i tættere kontakt med det ontologiske end andre dødelige. Religiøse ledere er ofte eksempler herpå. Det indebærer, at hvis man som menneske vil vide noget om, hvad Gud mener om dette eller hint, vil den religiøse leder have lettere ved at finde svaret, end man selv har. I kristendommen finder man en interessant udgave af denne problematik. Katolikkerne tillader paven at udtale sig om Guds meninger; mens protestanterne protesterer herimod; netop for at fastfolde en anstændig grænse mellem religion og videnskab. Paven kan ikke vide mere om det ontologiske end alle andre, for intet menneske uanset hierarkisk grad har en metode til at vide mere om Guds »veje« (for nu at bruge et populært ikon) end alle andre.

Dette er ikke stedet til fordybelse i teologiske problemer; dels på grund af manglende forudsætninger herfor hos artikelforfatteren og ikke mindst på grund af artiklens ærinde. Alligevel nødvendiggør analysen i denne artikel en berøring af en teologisk diskussion, som har fyldt meget gennem det sidste århundrede i kristen teologi.

Sagen er, at alle verbale udsagn, skrevne tekster og andre udtryk fra kirkelige autoriteter findes som fænomener i den epistemologiske verden, og da sådanne autoriteter og deres udtryk i princippet ikke kan påberåbe sig autoritet som Guds talerør (chatrumsproblemet), forsvinder kontakten til Gud for religiøst bekendende kristne. Autoriteternes udtryk er jo dybest set ikke hellige; men derimod diskutabile, og Gud kan man ikke finde. Skal man så som kristen alligevel fremture med at anerkende kristent kanoniserede udtryk som mirakuløse ontologiske aftryk i den epistemologiske verden, eller skal man blot anvende disse udtryk som epistemologisk humanisme, og dermed dybest set udviske forskellen mellem religiøsitet og humanisme? Traditionelle teologer har forsøgt den første vej; humanistiske teologer den sidstnævnte ifølge Bultmann (1987), som på sin side har forsøgt at formulere en tredje mulighed, som både respekterer, at kanoniserede udtryk er rent epistemologiske af natur, samtidig med at de muliggør guddommelig kontakt. Det drejer sig om andagtsfuld dyrkelse af det centrale budskab i de kanoniserede kristne udtryk, som på den ene side giver mennesker oplevelsen af at møde Gud, og som på den anden side afstår fra at gøre dele af disse udtryk gældende som videnskabelige dokumenter.

Det fortælles om videnskabsmanden Galliaei, at han fik problemer med kirkelige autoriteter, fordi han havde fundet nogle åbenbare data om planeten Jupiter, som stred mod nogle påstande i en kanoniseret kirkelig publikation. Galliaei demonstrerede sin Gudstro ved at tro på det åbenbare i



sine fund, som han inviterede en kirkelig autoritet til selv at se i en kikkert. Den kirkelige autoritet demonstrerede sin manglende Gudstro ved at tro på skriverierne i en bog i stedet for de fremlagte empiriske data.

Eksemplet er fuldstændig af samme type som kontroversen mellem Genesis i Første Mosebog og Darwins bog om arternes udvikling. Vi skal ikke tro på, at en af bøgerne er mere hellig en den anden. Vi skal derimod tro på de åbenbare empiriske fund, som Darwin gennem videnskabelig metodik deler med os, og Genesis i Første Mosebog fremlægger ikke sådanne, for uanset hvor kanoniseret den måtte være i kirkelige sammenhænge, er den blot et epistemologisk skrift med et budskab, der ikke anvender videnskabelig metodik til at forøge vor inkarnerede teori om den epistemologiske verden. Såkaldt religiøse angreb på darwinisme foretages ifølge analysen her af mennesker, som ikke ved, hvad religion er, hvilket begrunder, at de kommer til at krænke grænsen mellem religion og videnskab.

Vi må ikke krænke grænsen mellem religion og videnskab; men for at undgå det skal vi vide, hvad det er for noget. Institutionaliseret videnskab skal på sin side lade være med at forsøge at finde den ontologiske verden, når den nu engang ikke findes; og institutionaliseret religion skal på sin side undlade at forveksle kanoniserede religiøse ikoner med empiriske data.

## LITTERATUR

- BULTMANN, R. (1987): *Interpreting Faith for the Modern Era*. Minneapolis: Fortress Press
- CAMPBELL, J. (1984): *The Way of the Animal Powers*. London: Times Books Ltd.
- DESCARTES, R. (1643): *Meditations on First Philosophy*. Reprinted from: *The Philosophical Works of Descartes*: Cambridge University Press, 1911. Gengivet I: (eds): PICKERING, J. & SKINNER, M. (1990): *From Sentience to Symbols*. London: Harvester Wheatsheaf, pp 8-20
- FREUD, S. (1914): *Tre afhandlinger om seksualteorien*. Kbh.: Hans Reitzel (udg.: 1973)
- FROM, F. (1953): *Om oplevelsen af andres adfærd*. Kbh.: Busck
- GIBSON, J.J. (1979): *The ecological Approach to visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin
- HUSSERL, E. (1954): *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*. Haag: M. Nijhoff
- POULSEN, H. (1993): *Guds kærlighed og menneskenes*. Århus Universitetsforlag
- SCHULTZ, E. (1982): Om erkendelsen af andres adfærd. I: *Psyke & Logos, 1*, pp 55-94
- SCHULTZ, E. (1988): *Personlighedspsykologi på erkendelsesteoretisk grundlag*. Kbh.: Dansk psykologisk Forlag
- SCHULTZ, E. (2000): Københavnerfænomenologiens personlighedspsykologi. I: *Psyke & Logos, 1*, pp 135-151; og I: (eds) Rosenberg H., C. & Karpatschof, B: *Københavnerfænomenologien – Bisat eller genfødt?* Kbh: Danmarks Pædagogiske Universitet
- SEBBELOV, P. (2001): Teologi i farver. I: *Den Nye Dialog*. [www.dci.dk/?artikel=1068](http://www.dci.dk/?artikel=1068)