

Religion som virus

LARS ALBINUS

En review artikel om Daniel Dennetts bog *Breaking the Spell: Religion as a natural phenomenon*

ABSTRACT: *This review article presents Dennett's idea that religion may best be understood as a kind of virus according to Dawkin's theory of memes. Drawing on the Darwinian theory of natural selection, Dennett argues that religious ideas are like parasites in the human brain and advantageous only to their own survival. He is aware that religious people may be offended by this natural theory of religion, but he deems it more important to understand religion scientifically than to show some unconditional respect for other people's religious feelings. Philosophically Dennett is a confessed materialist and opposes the Cartesian dualism by a cognitive theory of mind that dispenses with the notion of consciousness as a central unity. Likewise, he aims to demystify the notion of God and the belief in belief by explaining religion from the point of view of Dawkin's theory of memes. The problems of self-reference and the ungrounded attempt to argue for a moral standing on these premises are the main topic for discussion in this article, which also critically assesses Dennett's notions of science and religion.*

DANSK RESUME: *Denne review artikel fremlægger kognitionsfilosofen Daniel Dennetts forsøg på i sin nye bog at bryde religionens fortryllelse ved at forklare den som et naturligt fænomen. Med udgangspunkt i Dawkins teori om memmer, der er genernes kulturelle pendant, hævder Dennett, at religiøse ideer opfører sig som parasitter, der snylter på vores bevidsthed for at fremme deres egen udbredelse. Som sådan er ideerne ikke nødvendigvis gavnlige for værtsorganismen, men alene for sig selv. Dennett indrømmer, at religiøse ideer kan opfattes som gavnlige for troende, men lægger ikke desto mindre større vægt på deres farlighed, hvorfor en objektiv, videnskabelig forklaring i sidste ende må være i alles interesse og bane vejen for en bedre verden. Problemet ved Dennetts position er, at det er vanskeligt at se, hvorledes han ud fra en teori om naturlig selektion kan argumentere normativt for en demystificering af religionen. Nærværende artikel diskuterer således den cirkularitet, som mem-teorien pådrager sig, og argumenterer for, at de begreber om videnskab og religion, som Dennett trækker på, er alt for snævre.*

KEY WORDS: *Meme-theory, natural selection, positivism, religious ideas, morality*

Grundtanken i Dennetts værk

For mange år siden anså Ludwig Wittgenstein det for filosofiens fornemste opgave at bryde sprogets fortryllelse. Sociobiologiens og kognitivismens filosof, amerikaneren Daniel Dennett, der forstår (eller i hvert fald har forstået) sig selv som en åndelig efterkommer af Wittgenstein (1992, 462f), ser det i dag som *sin* fornemste opgave at bryde religionens fortryllelse. Det forunderlige er, at Dennett til gengæld synes at falde tilbage i en genfortryllelse af videnskaben, som var noget af det, Wittgenstein advarede skarpest imod. Men her foregriber jeg naturligvis en diskussion, som må vente. Lad os begynde med begyndelsen.

Daniel Dennett, der er professor og leder af Center for Cognitive Studies ved Tufts University, Massachusetts, blev uddannet i Oxford som elev af Gilbert Ryle og har siden slået sine folder inden for Philosophy of Mind. Han har gjort sig bemærket gennem flere provokerende og skelsættende bøger som f.eks. *Consciousness Explained* (1992) og *Darwin's Dangerous Idea* (1995), hvor han bl.a. har argumenteret for, at menneskets bevidsthed (og bevidste vilje) ikke bør forstås som en central enhed i sindet (*Mind*) eller, billedligt talt, som 'en kommandocentral', men kan forklares som et resultat af samvirkende, fysiske processer i hjernen (jf. "Multiple Drafts model", 1992, 101ff), og at vore forestillinger bedst lader sig anskue på evolutionsteoriens grundlag (1995, 370ff). Det filosofiske incitament bag Dennetts position er et opgør med den cartesianske dualisme, dvs. opfattelsen af, at sjæl og legeme er selvstændige størrelser (mellem hvilke Descartes i øvrigt forestillede sig, at der kunne opstå kontakt gennem koglekirtlen, epifysen, Dennett, 1992, 34). Dennett finder som mange andre denne dualisme uholdbar og metodisk ufremkommelig og erklærer sig uden tøven for fuldblods materialist. Alt er natur og er som sådan tilgængelig for naturvidenskabelig erkendelse. Dennett vender nu den naturvidenskabelige projektør mod religionen vel vidende, at den nok vil ømme sig ved det. I hans seneste bog, *Breaking the Spell: Religion as a natural phenomenon* (2006), bruger han således megen plads på at forsvare retten til som videnskabsmand (og filosof) at gøre religion til genstand for en videnskabelig betragtning, der ikke kan bekymre sig om religiøse menneskers følelser. Han inviterer eksplícit til dialog med mennesker, der brænder for den overbevisning, som han har tænkt sig at undersøge på videnskabelige præmisser, men man får uvilkårligt en fornemmelse af, at bogens virkelige adressater er offentligheden i almindelighed og ikke mindst folk, der på forhånd er enige med ham. Som jeg nedenfor skal vende tilbage til, ligner konfrontationen med religiøse grupper selvforståelse snarere et spil om retten til at formulere sagens præmisser end om at komme nogen i møde på dialogens præmisser (jf. Slacks interview med Dennett: Slack 2006, 2).

Religiøse ideer er memer

Dennett åbner bogen med en kortfattet teori om religion. Umiddelbart handler det om noget helt andet. Der fortælles en historie om myren, der tilsyneladende formålsløst kravler op ad et græsstrå for uundgåeligt at falde ned igen. Det overraskende er, at den gentager forsøget igen og igen. Hvad kan forklaringen være? Dennett stiller her det spørgsmål, som angiver bogens gennemgående metode: *qui bono?* Hvem gavner det? Tydeligvis gavner det ikke myren at bruge kræfter på en aktivitet, der intet påviseligt formål har. Til gengæld gavner det den parasit, *Dicrocoelium dendriticum*, som er kravlet op i dens hjerne. Via værtsorganismens anstrengelser forøges denne parasits chancer nemlig for at blive optaget i maven på en drøvtygger. Parasitten har overtaget kontrollen med myrens hjerne. Hvorfor skulle religiøse ideer ikke kunne fungere på samme måde, spørger Dennett nu? De gavner ikke nødvendigvis det enkelte individs overlevelse, men derimod sig selv. Som eksempel henviser Dennett til mennesker, der vil gå i døden for en bestemt idé (der ikke nødvendigvis, men dog ganske ofte er af religiøs karakter). Her kræves naturligvis nogle mellemregninger, og dem er Dennett da heller ikke sen til at levere. Mens biologisk funktionalitet knytter sig til den genetiske overlevering af DNA-information fra en organisme til dens afkom, forholder det sig anderledes med mentalt formidlet information. Her tager Dennett uden forbehold udgangspunkt i den britiske sociobiolog Richard Dawkins teori om *memer* (jf. Dawkins, 1976).

Begrebet om et mem er analogt til begrebet om et gen. Hvor genet er bygget op af DNA-molekyler, er memet bygget op af hukommelselementer (heraf navnet). Memet undergår en naturlig selektion gennem dets evne til at fæstne sig i den menneskelige hukommelse og er således den biologiske byggestens kulturelle modstykke. Dennett understreger ligesom Dawkins, at den hukommelsesaktivitet, der her er tale om, ikke med nødvendighed forudsætter bevidsthedens intension om at huske noget som helst. Eksemplet kunne være en iørefaldende melodi, vi uvilkårligt måtte tage os selv i at nynne, uanset om vi bryder os om den eller ej. Memets overlevelse kræver ikke en beslutning fra vores side. Tværtimod vil Dennett hævde, at det ofte er vores *forestilling* om, at vi beslutter os for betydningen, dvs. værdien eller gyldigheden, af et bestemt mem, der er en illusion. Memet er indrettet på sin egen overlevelse, uafhængigt af vores bevidste beslutninger. Bag vores forestilling om, at vi foretager valg ud fra gode grunde, kan det således meget vel være en memetisk aktivitet, der gør sig gældende. Det betyder ikke, at memet i sig selv er udstyret med intention; memet er som genet en blind og i sig selv formålsløs størrelse, hvis egnethed til reproduktion alene bestemmer dens overlevelse.

Dennett har dermed forberedt en materialistisk forklaring af religion som et naturligt fænomen. Han er udmærket klar over, at dette i princippet kan afføde to meget forskellige reaktioner hos religiøse mennesker, enten en pure afvisning eller en affortryllelse, som dermed fratager den troende en i visse henseender værdifuld overbevisning. Efter at have afvejet *pro et contra* er Dennett imidlertid kommet frem til, at risikoen

ved at frede religion, som f.eks. ved at vise overdreven respekt for religiøse følelser, er langt større end fordelene ved at vise et ubetinget hensyn.¹ Grundtanken er, at alle i sidste ende vil drage fordel af at se deres overbevisninger i lyset af neutrale, videnskabelige undersøgelser. Dennett indtager dermed et oplysningsfilosofisk standpunkt, der deler den overbevisning med den klassiske og logiske positivisme, at en videnskabeligt baseret forklaring af religion vil rive illusionens slør fra menneskenes øjne og gøre dem i stand til at indrette en bedre verden. Det stiller naturligvis det spørgsmål til Dennett, hvorledes han vil begrunde sit normative udgangspunkt, men det vil jeg vende tilbage til nedenfor. Et andet spørgsmål er, hvad han egentlig vil forstå ved videnskab? Heller ikke her synes han at adskille sig væsentligt fra sine positivistiske forgængere, eller rettere fra de behavioristiske træk, der allerede viste sig hos hans lærer, Gilbert Ryle. Ganske vist hævder Dennett selv, at evolutionsbiologien, som danner den paradigmatisk horisont for hans refleksioner, i høj grad indbefatter et spørgsmål om fortolkning og derfor ikke falder i den gamle nykantianske grøft mellem forklaring og fortolkning (s. 261; 372f) og vel derfor heller ikke på samme måde som den logiske positivisme fordrer et konsistent logisk sprog. Det, det drejer sig om for Dennett og folk inden for denne del af kognitionsteorien, er at gøre såvel kulturelle som biologiske data tilgængelige for empirisk kontrollérbare teorier. Som sådan er positionen under alle omstændigheder positivistisk, og Dennett selv har da også, i hvert fald tidligere, underskrevet sig en form for verifikationisme (1992, 461). Men i modsætning til folk som Scott Atran og Pascal Boyer, der vil bortforklare kulturelle fænomener som selvstændige, empirisk tilgængelige størrelser, og som derfor stiller sig skeptiske over for mem-teorien, vælger Dennett som sagt den videreudvikling af Darwinismen (som bl.a. Dawkins er slået ind på), der gør det muligt at anskue kultur *som* natur. Teorien om memers er således ikke alene analog til teorien om gener, men slet og ret denne teoris videreudvikling ind i en social kontekst.

Hvor reaktionerne fra religiøse mennesker, der føler en traditionsbåren sandhed trådt under fode af videnskabens konkurrerende sandhedsbegreb, derfor er forståelig og forventelig uden af den grund at være forsvarlig, irriteres Dennett langt mere over forskere inden for en humanistisk tradition, der anklager evolutionsbiologien for reduktionisme (s. 259f).² For ham at se kan anklagen for reduktionisme koges ned til en irrationel modvilje (s. 71; 373; Slack 2006, 1; endvidere 1995, 361f). Videnskabens opgave er netop at reducere sammenhænge, der står og falder med ideernes eget niveau, til årsagsrelationer, som kan forklares (2006, 262). Han afviser dog den i hans øjne primitive ambition om ligefrem at kunne påvise et 'God center' i hjernen (s.315). Hvad vi tænker og forestiller os, er altid ifølge Dennett noget, hjernen gør med os, men det er ikke ensbetydende med, at vi har forstået disse forestillinger, blot fordi vi har registreret grundlaget for dem gennem en bestemt hjerneaktivitet i en scanner eller ment at

1 Dennett henviser selv til de presse-kritiske udtalelser, der i USA fulgte på Jyllands-Postens Muhammed-tegninger, og som efter hans mening afslørede en helt urimelig og farlig politisk korrekthed.

2 Netop dette kommer han ind på i interviewet med Lone Frank, *Weekendavisen* 12. april 2006.

kunne påvise en bestemt kognitiv disposition for dem. I den forstand tager han altså afstand fra den gren af hjerne- og kognitionsforskningen, som først og fremmest er på udkig efter hjernens eller menneskesindets udrustning. Analogien ville være at forsøge at forstå myrens forsøg på at bestige græsstrået ud fra myrens egen genetiske konstitution. Det er samspillet mellem organismer, og det vil sige den frie konkurrence mellem replikatorer (gener og memorer), der gør det muligt for os at forstå den komplekse sammenhæng, som kulturen er.

I et Appendix A, der er beregnet på at tilfredsstille en mere forskningsorienteret diskussion, argumenterer Dennett således i forlængelse af Darwins evolutionsteori for, at naturlig selektion er substrat-neutral. Evolution vil optræde overalt, hvor tre betingelser er opfyldt: 1) replikation, 2) variation (herunder mutation) og 3) differentiell egnethed, *fitness*, i en konkurrencesituation (s. 341). Det betyder, at bestemte egenskaber, uanset om de knytter sig til et gen eller et mem, kan overleve, blot der gives et medium for deres transmission. Hvis der ikke fandtes bevidstheder, fandtes der heller ikke memorer, men en forståelse af bevidstheden fører ikke i sig selv til en forståelse af memorerne. Den kognitive forståelse af bevidstheden kan i høj grad supplere mem-teorien, men ikke erstatte den. Den traditionelt filosofiske eller humanistiske forståelse af bevidstheden som en irreducibel og autonom størrelse blokerer til gengæld for forståelsen af de naturlige processer, som bevidstheden i lighed med alt andet er underlagt. Dennett gør altså ikke blot op med en religiøs selvforståelse, der forskriver sig til transcendent magter, men også med en menneskelig selvforståelse, der, som Dennett ser det, forskriver sig til forestillingen om transcendentale bevidsthedsforudsætninger. Den frie vilje er et resultat af forudgående mentale processer, der er lige så frie eller ufrie, som naturen nu engang er. Inden vi uddybende vender tilbage til det religionsbegreb, der ligger til grund for Dennetts overvejelser, skal vi først opholde os lidt ved den oplysningsambition, der driver hans overvejelser (og som han – fristes man til at sige – selv forskriver sig til).

Det umulige selvforsvar

Dennett erklærer uden tøven, at hans egentlige mål er at arbejde for en bedre verden, dvs. for et mere frit og retfærdigt samfund. Det afføder uvilkårligt et spørgsmål om, hvorledes han vil begrunde dette. Han forestiller sig klart nok, at det videnskabelige opgør med falske forestillinger danner en nødvendig forudsætning. Hvis folk ikke længere undertrykker hinanden, eller ligefrem slår hinanden ihjel, for at forsvare deres egen 'sande religion', er meget opnået. Dennett vil ikke fratage folk deres religiøse tilhørsforhold, men udbrede en videnskabelig erkendelse af de tilhørende overbevis-

ningers relativitet ud fra en forståelse af al religions natur.³ Problemet er, at Dennett med sit eget videnskabelige (for ikke at sige scientistiske) udgangspunkt umuliggør begrundelsen for, at den videnskabelige affortryllelse vil føre til en mere fri verden. Selve begrebet om den personlige frihed er allerede undermineret gennem teorien om, at den fri vilje til syvende og sidst blot grunder i naturens egne årsagssammenhænge. Også Dawkins får samme problem på halsen, når han vil argumentere for, at mennesket i erkendelsen af en blind natursammenhæng må gøre op med den.⁴ Hvad skulle få os til det? Hvis vores erkendelse af en naturlig selektion gør det muligt for os at undslippe dens greb, da kan naturlig selektion ikke i sig selv forklare eller motivere vores valg.

Kan vi eventuelt hente et muligt svar ud af Dennetts forestilling om filosofiens opgave, som når han skriver: "A philosopher is someone who says, 'We know it's possible in practice; we're trying to work out if it's possible in principle!'" (s. 374)? Selvom det næppe er, hvad Dennett har i tankerne med disse ord, så lad os alligevel for argumentets skyld antage, at det, vi *ved* i denne sammenhæng, er, at vi rent faktisk kan beslutte os for at modsætte os et bestemt mem-transmitteret idégrundlag. Det gælder nu om for den filosofiske refleksion at rekonstruere, hvorledes dette er principielt muligt ud fra mem-teorien selv. Nuvel, måske lader det sig virkelig gøre at koncipere evolutionsteorien på en måde, som gør en iboende selvtranscendens tænkelig, men selv om dette faktisk måtte være muligt (hvordan ved jeg ikke), ender vi stadig med et begreb om bevidsthed, eller selvrefleksion, der netop overskrider, hvad vi kan forklare ud fra et vokabular, der alene forstår os som mem-produkter (1995, 365).⁵ Ganske vist tilslutter Dennett sig Dawkins' forestilling om, at vi som mennesker kan hæve os op over vores egen genetiske natur, for "what makes us special is that we, alone among species, can rise above the imperatives of our genes – thanks to the lifting cranes of our memes" (*ibid.*), men dette bringer os jo ret beset ingen vegne, eftersom også memerne, der ganske vist udtrykker sig i kulturelle former, selv er natur og dermed underlagt de samme selektive vilkår som genetisk information.

- 3 Dennett benytter sig helt bevidst af en missionsk sprogbrug som f.eks. i følgende (s. 268) "This is my reason for wanting people to understand and accept evolutionary theory: I believe that their salvation may depend on it! [...] So I feel a moral imperative to spread the word of evolution, but evolution is not my religion. I don't have a religion". En lignende religiøs metaforik finder vi også hos Dawkins 1976, 215 (se følgende note). Der er næppe nogen tvivl om, at Dawkins og Dennett låner en religiøs fraseologi i et forsøg på at flytte et værdisæt fra en religiøs missionerende kontekst til en darwinistisk kontekst, som er ligeså missionerende, men anderledes retfærdiggjort (hævder de) ved at hvile på et videnskabeligt grundlag. Alligevel må stilen undre. Der er formentlig tale om anvendt 'memetik' så at sige, nemlig en erkendelse af, at en religiøs farvet retorik lettere sætter sig fast i hukommelsen. At en sådan retorik imidlertid bidrager til en genfortryllelse af videnskaben, skal jeg vende tilbage til nedenfor.
- 4 Som Dawkins skriver: "We are built as gene machines and cultured as meme machines, but we have the power to turn against our creators. We alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators", 1976, 215.
- 5 Som Dennett skriver i *Darwin's Dangerous Idea*, 365: "The haven all memes depend on reaching is the human mind, but a human mind is itself an artifact created when memes restructure a human brain in order to make it a better habitat for memes".

Problemet er formentlig, at teorien om naturlig selektion (fejlagtigt) satser på at sikre sig en forklaringspotent status inden for et human- og samfundsvidenskabeligt problemkompleks ved at hæve sig op til en generaliserende hævde af, at alle vore mentale processer, herunder beslutningen om at gå imod naturens egne mekanismer og arbejde for en mere fri og retfærdig verden, selv er underlagt de naturlige selektions blinde præmisser. Det siger sig selv, at et forsvar for evolutionsteoriens universelle gyldighed undergraver muligheden for at erkende os selv som andet end slaver af den. Hvis en fri, rationel stillingtagen fortsat skal kunne tænkes, må der trækkes en grænse for evolutionsteoriens gyldighed. Den kan forklare *noget*, men den kan ikke forklare alt. Problemet er, at det, den ikke kan forklare, er det, den mere end noget andet stræber efter at beherske, nemlig det, der i sidste ende får os til at foretage valg. Vi kan være disponerede for det ene eller det andet, men det ændrer ikke på, at vi handler og tænker forskelligt i sammenlignelige situationer, selv under forudsætning af ensartede kulturelle og miljømæssige vilkår. Dennett kan meget vel have ret i, at religiøse ideer kan opføre sig som *vira*, der formerer sig under de rette betingelser, men hævde af, at de principielt set ikke er til gavn for andet end deres egen overlevelse, kan kun fremsættes under forudsætning af, at den bevidsthed, der tjener som medium for deres udbredelse, forstås som et epifænomen i processen, en tom beholder, der ikke har noget selvdefineret formål. Dette var i øvrigt også Ryles pointe, at bevidstheden var en uforklarlig 'ghost in the machine', der kunne undværes. Og det er endvidere her, at Dennett med tilslutning refererer til Wittgensteins svar på anklagen for behaviorisme. Wittgenstein pointerer i *Filosofiske Undersøgelser* (FU), § 308, at han ikke har til hensigt at underkende en åndelig proces eller tilstand i mennesket til fordel for menneskelig adfærd som sådan, men at han vil undgå det trick, der består i at forudsætte noget, hvis natur vi blot endnu mangler at forstå fuldt ud. I stedet for reflekterer han som bekendt over sprogets praktiske betydning for, hvad 'mening' er. Det er imidlertid slet ikke den vej, Dennett går. Tværtimod træder han den eksperimentelle forklarings vej, der bestemt ikke var Wittgensteins (FU, II, XIV), og som kortslutter de forskellige sprogpil, der er henholdsvis videnskabens og religionens.

I en vis begrænset forstand kan man dog godt sige, at Ryle og Dennett følger Wittgenstein i et opgør med den traditionelle bevidsthedsfilosofi. For Dennett er det således ikke et problem at forstå bevidstheden som et epifænomen, hvis blot en materialistisk forklaring kan redegøre for de processer, der finder sted i det, vi *kald*er for bevidsthed. For ham er løsningen på den cartesianske dualisme at bortreducere det ene led, bevidstheden, til fordel for en forklaringstilgængelig natur. Hævnens time synes imidlertid inde for den fortrængte bevidstheds frie vilje, når Dennett vedkender sig en moralsk forpligtelse til at udbrede kendskabet til evolutionsteorien, ligesom han vælger at arbejde for en bedre verden. Evolutionsteorien er ikke og kan ikke være moralsk i sig selv. Den naturlige selektion har ikke brug for et moralsk forsvar, men fungerer alene ud fra sine egne blinde mekanismer. Dennett kan hævde, at evolutionsteorien kan afsløre falske forestillinger, og dermed træffe en moralsk begrundet beslutning om, at den bør anvendes til at modsige skadelige og irrationelle forestillinger i det

offentlige rum, men denne beslutning kan aldrig følge af evolutionsteorien selv. Hvorfor skulle han arbejde for en bedre verden, når memerne ikke gør det? Man kunne noget konstrueret sige, at hans beslutning blot er udtryk for et mem, hvis overlevelse falder sammen med menneskehedens overlevelse, og som er særligt konkurrencedygtigt ved – gennem mutation – at ytre sig i selvrefleksion. Selv hvis man måtte acceptere en sådan model, besvarer det som sagt ikke spørgsmålet om, hvad denne af mutation opståede selvrefleksion så overhovedet er. Og her er vi for mig at se ved problemets kerne. Anklagen for reduktionisme kan Dennett selvfølgelig ikke blot skyde ned som udtryk for en ubegrundet præference. Det er Dennett og ikke hans 'humanistiske modstandere', der her skyder med løst krudt. Vores mulighed for at tage stilling, for at træffe valg, for at gøre noget til genstand for refleksion, er med til at definere os som dem, vi er (ikke i uafhængig ensomhed – som singulært bevidste subjekter – men som sociale væsner). Det er meget muligt, at vi i mange sammenhænge ligger under for illusioner om en fri rationel stillingtagen, men det ændrer ikke på, at denne forestilling hører med til vores selvforståelse og derfor virker ind på, hvad vi gør, ligesom en forestilling om, at vi blot er automatiserede kognitive maskiner, selvfølgelig har en effekt på, hvad vi forstår os selv som. (Spørgsmålet er imidlertid, om ikke netop denne sidste forestilling, allerede idet den måtte blive indoptaget i vores selvbevidsthed, har modsagt sin egen pointe ved netop at ændre det, den var et begreb for).

Hvor Dennett nok kan have en pointe i at demystificere 'bevidstheden' som en privat, irreducibel størrelse, så slipper han ikke for den sociale og moralske *selvforståelses* autonome niveau. Det vender tilbage og driver nu sit uindrømmede spil med ham. Problemet er, at han har frataget sig selv muligheden for at forstå dets ydelse. Han har kun et materialistisk forklaringsgrundlag, som ikke i sig selv kan forsyne ham med noget argument for at træffe moralske beslutninger. Naturens blinde overlevelsesstrategi har intet med arbejdet for en bedre verden at gøre. I ordet 'bedre' ligger en verden af værdier og normer, som kun nazisten vil kunne identificere med naturens egen lov.⁶ Dennetts problem er, at han ved at mekanisere bevidstheden har gjort den til en blind medspiller og ved at ophøje den videnskabelige erkendelse af blotte årsags-sammenhænge har genfortryllet naturen. Det betyder i sidste ende, at han ikke sidder inde med noget argument for, hvorfor vi skulle vælge én fortryllet natur, nemlig videnskabens, frem for en anden, nemlig religionens. Den eneste begrundelse, nemlig henvisningen til en mere fri og retfærdig verden, er jo blot en decisionistisk tilføjelse, dvs. en holdning man kan have eller ikke have. Det scientistiske perspektiv har på

6 Dennett tager problemet op i *Darwin's Dangerous Idea*, hvor han skriver: "What foundation, then, can we stand on as we struggle to keep our feet in the meme-storm in which we are engulfed? If replicative might does not make right, what is to be the eternal ideal relative to which 'we' will judge the value of memes?" Et godt spørgsmål, hvortil han svarer: "We should note that the memes for normative concepts – for *ought* and *good* and *truth* and *beauty* – are among the most entrenched denizens of our minds. Among the memes that constitute us, they play a central role. Our existence as us, as what we as thinkers are – not as what we as organism are – is not independent of these memes" (1995, 366). Problemet er, at nazisten uden videre vil kunne tilslutte sig dette synspunkt.

forhånd – ved at underkende et ontologisk niveau af rationel autonomi – skrevet sig ud af den intersubjektive begrundelsessammenhæng, der kunne have gjort den moralske habitus til andet og mere end en tilfældig præference. Dennett har helt utilsigtet givet de religiøse sandheders tilhængere et stærkt kort på hånden. Hvorfor skulle de – med det valg, de har foretaget – ikke kunne have lige så meget ret som Dennett?⁷

Evolutionsbiologien fortæller kun noget om, hvordan naturen har gjort det muligt for religiøse forestillinger at overleve fra generation til generation; den fortæller os intet om, hvorfor nogen har besluttet sig for, at dette er værd at leve efter. Og den fortæller os heller intet om, hvorfor det videnskabelige affortryllesprojekt skulle kunne garantere en bedre verden. Dertil kræves begrundelser af en art, som empirisk forklaringsmodeller ikke er leveringsdygtige i. Men lad os nu alligevel for argumentets skyld sige, at Dennett har ret i, at vore ideer er parasitter. Selve indsigtens i dette forhold er, for så vidt som det er selvrefleksiv viden, ikke selv en parasit. OK, men hvad med den tilføjede forestilling om, at vi gennem denne indsigt har etableret i det mindste én nødvendig forholdsregel i forsøget på at indrette en bedre verden for kommende generationer? Følger den med nødvendighed af den selvrefleksive indsigt? Nej. Eller det gør den kun under forudsætning af implicitte ideer om, hvad det gode liv er, og hvad skulle disse ideer være andet end parasitter? Og hvis de er parasitter, hvori består da kriterierne for at skelne de (for os) gavnlige ideer fra de ikke gavnlige? Gennem nye ideer, nye parasitter, osv. i en uendelig *regres*. Grundaksiomet i evolutionsbiologien er (naturligvis), at parasitter ikke i sig selv kan bære på noget sandhedspotentiale. Men hvordan beslutter vi os da for den idé frem for den anden? *The answer blows in the wind*.

En naturalistisk forståelse af religion og moral

Daniel Dennett taler tydeligvis ind i en amerikansk kontekst, hvor religion og videnskab ofte optræder som konkurrerende størrelser. Som han skriver:

Up to now, there has been a largely unexamined mutual agreement that scientists and other researchers will leave religion alone, or restrict themselves to a few sidelong glances, since people get so upset at the mere thought of a more intensive inquiry (s. 18).

Ikke desto mindre appellerer han til den almindelige læser, heriblandt troende, om at udvise et åbent sind over for videnskaben (s. 53). Pointen er, at det vil være i alles interesse at *vide* mere om religion, og forestillingen om, at videnskaben, herunder evo-

7 Dennett indrømmer (i forlængelse af sin egen religiøst farvede retorik), at både religionens og videnskabens forkyndere er interesserede i at omvende folk. Også sidstnævnte “campaign with vigor and ingenuity for their pet theories. But they are constrained by the rules of science not to engage in practices that would tend to disable the critical faculties of potential hosts for the memes they want to spread” (s. 365). Men hvis den kritiske sans selv er et mem-produkt (1995, 365), er vi jo lige vidt.

lutionsbiologien *alene*, er en konkurrerende trosforestilling, vil han ikke høre tale om. Han sammenligner tilhørsforholdet til enhver grundlæggende verdensanskuelse med et kærlighedsforhold (s. 249-258), men insisterer på den afgørende forskel, der består i, at valget af en videnskabelig overbevisning kun er respektabel, så længe den samtidig lader sig begrunde, mens kærligheden til en religion er absolut, et valg gennem tykt og tyndt (s. 268). Det er det, der gør religionen farlig. Som en anden virus kæmper den *alene*, om end blindt, for sin egen overlevelse og er dermed lukket for en enhver udveksling af argumenter. De argumenter, Dennett her tænker på, er, som sagt, rent videnskabelige. Og det stiller selvfølgelig et grundlæggende spørgsmål til, hvad han forstår ved videnskab. Men lad os lægge ud med, hvad han forstår ved religion: Religion betragtes som: "social systems whose participants avow belief in a supernatural agent or agents whose approval is to be sought" (s. 9). Det er her vigtigt at være opmærksom på, at Dennett netop ikke anlægger en operativ definition på menneskesindets kognitive dispositioner, men derimod på et socialt system. Opfattelsen af religiøse ideer som *memer* eller *vira* knyttes samtidig til en opfattelse af, at de organiserer sig i et system. Hvordan dette system nærmere skal forstås, får vi ikke meget at vide om, for det er snarere de blinde mekanismer end deres kulturspecifikke sammenhæng, der interesserer Dennett. "It is high time", som han skriver, "that we subject religion as a global phenomenon ..." (s. 14). Vi har med andre ord at gøre med et universalistisk religionsbegreb, som forholder sig aldeles ubekymret til den del af religionsforskningen, der har sat spørgsmålstejn ved rimeligheden af et sådant begreb (eller som ligefrem har afledt begrebets akademiske forekomst af en kristen teologisk dagsorden (f.eks. Jonathan Z. Smith 1988; T. Fitzgerald 1997; R. T. McCutcheon 2003)). Det er således ikke den akademiske religionsforskning i dens forskellige afskygninger, Dennett taler til, men den almindelige, man fristes til at sige intuitive, opfattelse af religion som 'troen på Gud eller guder'. Dennett sørger således for at undgå en religionsdefinition, som *alene* fokuserer på anerkendelsen af 'hellige værdier'. Selv tilslutter han sig ubetinget *sacred values* såsom demokrati, retfærdighed, liv, kærlighed og sandhed, uden at opfatte sig selv som religiøs. Forskellen er, at han som filosof har lært at forholde sig åbent spørgende til grundlaget for selv disse værdier (s. 23), og tilføjer: "It is this traditional philosophers' open-mindedness to every idea that some people find immoral in itself" (*ibid.*). Der gives altså endnu en værdi bag værdierne, nemlig den filosofiske åbenhed. Hvis man spørger, hvori denne *filosofiske* åbenhed adskiller sig fra den videnskabelige metode, får man ikke andet svar end, at filosofien beskæftiger sig med, hvorledes de sammenhænge, videnskaben empirisk beskriver, også principielt er mulige (s. 374). Den *ene* værdi, der således knytter 'åbenheden' sammen med 'de hellige værdier', fixpunktet mellem dem så at sige, er *sandheden*, vel at mærke et scientistisk begreb om sandhed (s. 262).

Vi har ovenfor spurgt til grundlaget for denne 'tro på videnskaben',⁸ og anklagen for en vis grad af positivistisk genfortryllelse skal ikke gentages her. For Dennett dre-

8 Dennett indrømmer selv en dimension af 'faith' (s. 376).

jer det sig om at udfordre religionernes selvforståelse ud fra den filosofiske selvforståelse, der består i at forholde sig åbent, spørgende til alt. Anklagen for immoralitet er således malplaceret, eftersom det er selve spørgsmålet om moralitet, der gøres til genstand for diskussion. Her består naturligvis en uklarhed, eftersom Dennett på den ene side indrømmer, at der også kan stilles spørgsmål til de værdier, han selv betragter som hellige, men på den anden side har holdt dem ude fra det, der stilles til debat i bogen, nemlig religiøse værdier, der pr. definition implicerer en forpligtende tro på guddommelige aktører. Selv vedkender han sig som sagt en moralsk forpligtelse til at udbrede kendskabet til evolutionsteorien; ikke fordi den i sig selv indeholder en moralsk teori om menneskets udvikling, men fordi den kan bekræftes videnskabeligt. Som sådan er vi moralsk forpligtede på sandheden, som er den værdi, der er selve den filosofisk/videnskabelige grundværdi.

Dennett nærer altså som positivistene (eller slet og ret som ny-positivist) en forestilling om, at sandheden findes, og at den i det mindste er en nødvendig forudsætning for, at vi kan træffe de rigtige valg såvel politisk som personligt. Naturlig nysgerrighed er ikke tilstrækkelig grund til at udvikle "the natural science of religion" (s. 35). Som Dennett skriver: "For many people, probably a majority of the people on Earth, nothing matters more than religion. For this very reason, it is imperative that we learn as much as we can about it. That, in a nutshell, is the argument of the book" (s. 15). Dette er i og for sig et bemærkelsesværdigt nøgleargument. Hvorfor skulle den omstændighed, at mange betragter religion som det allervigtigste, være grund nok til at sætte noget *endnu vigtigere* op over for religion, nemlig en viden om, *hvorfor* religion af mange, måske endda en majoritet, opfattes som det allervigtigste? Man kunne også, inspireret af Wittgenstein, have vendt spørgsmålet om og spurgt om, *hvorfor* mange mennesker, majoritet eller ej, betragter videnskabelig erkendelse som det allervigtigste? Dennetts ikke ekspliciterede pointe er ganske givet, at videnskabelig erkendelse kan efterprøves og begrundes objektivt og tjener derfor til bygge bro mellem forskellige kulturer, hvor de enkelte kulturers religiøse ideer snarere har til formål at opretholde forskellene. Det er disse forskelle, denne kamp for en given religions eksklusive sandhedskrav, Dennett betragter som farlig. Som memorer betragtet tjener disse ideer ikke menneskeheden, retfærdighedens, kærlighedens eller livets sag, men kun sig selv. De lever en 'selvisk', parasitær eksistens som vira, der ikke bekymrer sig om den enkelte værtsorganismes undergang. Respekten for et frit, ligeværdigt menneskeliv kommer således i konflikt med respekten for det enkelte menneskes religiøse forestillinger. Dennett opstiller ganske vist det tankeeksperiment, at den videnskabelige undersøgelse af religion kunne tænkes at gøre mere skade end gavn. Man kunne forestille sig, 1) at religion har reelle fordele for mennesker, og 2) at disse fordele ikke vil kunne overleve en videnskabelig undersøgelse (s. 45). Problemet er, hævder Dennett, at det i praksis ikke vil være muligt at tage stilling til den første antagelses gyldighed uden en sådan undersøgelse (*ibid.*). Endvidere finder han det ikke plausibelt, at videnskabelig erkendelse skulle kunne ødelægge noget, som har reel værdi. Som eksempel henviser han bl.a. til Kinseys og senere Masters og Johnsons undersøgelser af seksualitet. Intet tyder på, at en øget

viden om seksualitet har gjort sex ringere, tværtimod (s. 46f). Det betyder naturligvis ikke, at Dennett forestiller sig, at de religiøse overbevisninger vil gå styrket ud af mødet med videnskabens granskende blik, men derimod, at han oprigtigt tvivler på, at religion skulle have nogen reel værdi. "Religion seems to many people to be the source of many wonderful things, but others doubt this, for compelling reasons, and we shouldn't just concede the point out of a misplaced respect for tradition" (s. 45), og videre: "Perhaps this very respect is like the protective outer shell that often conceals deadly viruses from our immune system, a sort of camouflage that disengages much-needed criticism" (*ibid.*). Dennett gør det aldrig helt klart, om den værdi, han taler om, er den værdi, religion kan have for den enkelte eller for samfundet. Han vender flere gange tilbage til overvejelser over enkelttilfælde, men ender med at argumentere for de overordnede fordele, der består i at fjerne grundlaget for folks illusioner. Man spørger med andre ord en utilitaristisk grundposition hos Dennett.

Under alle omstændigheder erklærer Dennett sig selv for ateist, eller 'bright', som det hedder med et nyt begreb, og hans anliggende er i sidste ende at hverve tilhængere til denne grundposition. Hvis tilstrækkeligt mange kæmper for at udbrede oplysningen om religion, al religion, som et produkt af naturens egen selektionsproces, kan vi håbe på at gå en bedre fremtid i møde.

Utilstrækkelige begreber om religion og videnskab

Dennett tænker ud fra et unuanceret begreb om videnskab. Vi har ovenfor været inde på, at det på forhånd udelukker et ontologisk niveau af menneskelig selvbestemmelse, eller fri vilje, som kunne forsyne ham med argumenter for hans egen normative, religionsbekæmpende position. De eneste begrundelser, han i bedste fald kan give, er begrundelser for en udviklingsteoretisk model, ikke begrundelser for, hvorfor hans eget forsøg på at udbrede kendskabet til denne 'naturfunktionalitet' ikke selv skulle være en del af dens blinde mekanismer. Lad os her se på, hvori hans religions- og videnskabsbegreb kommer til kort.

Positivismens ideal om en enhedsvidenskab, dvs. en form for videnskab, der efterlever de samme kriterier for verificerbarhed uanset, hvad den beskæftiger sig med, har vist sig uholdbar. Natur- og humanvidenskab kan ikke trække på samme hammel. Selvom Dennett tidligere har vedkendt sig en vis form for verifikationisme i den forstand, at vi er berettigede til at betvivle eksistensen af noget, der ikke fremtræder i empirisk form (1992, 461f), så er denne position uholdbar i forhold til mem-teorien, og Dennett synes da heller ikke at forfægte den siden 1995.⁹ Det er mere end vanskeligt at forestille sig, ud fra hvilke kriterier det skulle være muligt at be- eller for den sags

⁹ Selvfølgelig kan han stadig hævde, at mem-teorien tjener til at forklare kulturelle former såsom ideer, melodier, catchwords og lign., der fremtræder empirisk som udtrykte forestillinger, lyde, tegn osv., men det er ikke ensbetydende med, at det er muligt at verificere eksistensen af memet *som mem*.

skyld afkræfte eksistensen af *memer*.¹⁰ De er begreber for en hypotetisk transmission af fænomener, der ikke har nogen fysisk eksistens. Som sådan er *mem*-begrebet ikke blot udtryk for en teori indpakket som definition, men en definition indpakket som teori og kan i bedste fald påberåbe sig en status som plausibel, selvom dens selvreferentialitet, som nævnt ovenfor, truer endog denne status. I modsætning til positivismen bilder Dennett sig efter eget udsagn ikke ind, at *mem*-teorien kan tilfredsstillende kravet om en adækvat lov (*covering law*), men vedkender sig et niveau af fortolkning, der bl.a. inviterer til en multidisciplinær tilgang til kulturelle fænomener (s. 261f). Det er dog umiddelbart svært at se, hvorledes andre interpretative indfaldsvinkler skulle kunne supplere eller komplementere *mem*-teorien, og det er næppe tilfældigt, at Dennett selv undlader at komme med eksempler, der ikke stammer fra kognitionsforskningen. Selvom Dennett som sagt fraskriver sig visse af positivismens grundlæggende aksiomer, fastholder han dog idealet om en form for videnskabelig erkendelse, der bringer alle fænomener på en objektiverende fællesnævner. Denne fællesnævner er den naturlige selektion. Ud fra en vis synsvinkel, dvs. transmissionen af bestemte typer information, kan der påvises ligheder mellem den måde, hvorpå gener, bakterier, vira, sange, vitigheder, religiøse ideer og andet formerer sig på. Lad os for argumentets skyld antage, at Dennett har ret. Religiøse ideer deler disse egenskaber med andre typer af replikatorer. Kan dette fortælle os, hvad religion *er*? Næppe, og måske er det heller ikke hensigten. Måske vil Dennett blot pointere, at religiøse folks egen forestilling om, at 'den åbenbarede sandhed' skulle være grunden til de religiøse ideers udbredelse, må revideres. Folk kan fortsat dyrke deres religion som en form for æstetik og/eller som konfessionsløse fællesskaber (skitseret som mulige scenarier, s. 35), men enhver overbevisning om religiøs sandhed må sættes på prøve (dvs. bekæmpes) med videnskabens midler, indtil forestillingen om Gud vil få samme status som forestillingen om julemanden (hvad den har for Dennett selv, s. 51f; endvidere Slack 2006).

Som Dennett stiller oppositionen mellem religion og videnskab op, består der en kamp om sandheden, som Dennett er sikker på at vinde, eftersom den sandhed, han taler om, angår en objektiv realitet. For de religiøse individer eller fællesskaber, som på samme måde opfatter deres tro som noget, der angår en fælles objektiv realitet, udgør evolutionsteorien derfor en trussel. Men hvad med alle dem, der på ingen måde vil skrive under på en sådan religionsopfattelse? Hvad med dem, hvis tro forbliver aldeles uanfægtet af *mem*-teorien, for så vidt som den er slet og ret uvedkommende for deres selvforståelse? Wittgenstein, som Dennett vel nu endegyldigt må have lagt til side, hævdede jo netop, at en religiøs og en videnskabelig diskurs talte forbi hinanden.

Min pointe er imidlertid ikke Wittgensteins i denne sammenhæng, for så vidt som det er selve videnskabsbegrebet, der i mine øjne trænger til en revision. Ikke at dette er noget nyt. Men den fundamentale skelnen mellem naturvidenskabelig og en ånds-

10 Dette betyder naturligvis, at *mem*-teorien ligeledes unddrager sig det af Popper opstillede falsifikationskriterium.

videnskabelig tradition, som nykantianerne hævdede vigtigheden af, synes at være gået i glemmebogen.¹¹ Vi vil nok i dag være tilbøjelige til at oversætte åndsvidenskab til social- og humanvidenskab og besinde os på, at selv dette område er genstand for meget forskellige videnskabelige indfaldsvinkler, herunder evolutions- og kognitions-teoretiske analysestrategier, som ofte går dårligt i spænd med andre mere hermeneutisk, semantisk eller strukturalistisk orienterede discipliner. Hvem har ret? Hvem bedriver den bedste form for videnskab? Formentlig er dette at betragte som håbløse, ja ligefrem absurde spørgsmål? Videnskabshistorien har vist, hvorledes de enkelte tilgange i moderniteten har forgrenet sig på en måde, som gør den meta-teoretiske, for ikke at sige metafysiske, enhedsvidenskab utænkelig. Dennett taler selv om en 'multidisciplinary approach' (s. 72), men det er mere end vanskeligt at se, hvad der, set ud fra hans videnskabsbegreb, skulle binde disse discipliner sammen. Sagen er, at den malplacerede respekt, han beder os om at droppe, når vi bedriver videnskab, kunne være et uopgiveligt element i gensidig forståelse. Hvordan kan vi i det hele taget vide, om en respekt er malplaceret eller ej, før vi har forsøgt at opnå en forståelse af det, vi involverer os med? Dennett vil muligvis argumentere for, at et forsøg på gennem dialog at forstå, hvad andre mener (ikke hvad de 'memer'), er en uvidenskabelig aktivitet, eftersom vi ikke har et uafhængigt objektive kriterium for at forstå eller klassificere denne 'mening'. Men er det da den forståelsesorienterede erkendelsesaktivitet eller den positivistisk videnskabelige aktivitet, der har et problem? Hvis hermeneutikken og dens ontologiske begreb om, at vi er, hvad vi forstår os selv som, må afskediges ud fra Dennetts begreb om videnskab, er det da ikke denne form for videnskab, der afslører sin egen begrænsning? Også Dennett inviterer til dialog, men ikke på den åbne dialogs præmisser. Den åbenhed, Dennett hylder, og som han lægger til grund for sin videnskabsfilosofi, er alene en åbenhed for en videnskabelig erkendelse af årsagssammenhænge, anskuet ud fra mere eller mindre spekulative teoridannelser, eftersom den klassiske og logiske positivismes strenge nøjsomhed i henseende til gyldige videnskabelige domme, først og fremmest er det, evolutionsbiologien har siet fra. Når Dennett taler om forståelse, har det begribeligvis intet med hermeneutikkens forståelsesbegreb at gøre (hvorfor der heller ikke optræder nogen henvisninger til hermeneutikken overhovedet). Han stiller således et endimensionalt videnskabsbegreb op som betingelse for dialog, hvormed han i realiteten snarere sætter sig uden for en enhver form for reel samtale.¹² Hvorfor skulle han også ønske dialog? Bogens titel, *Breaking the Spell*, angir

11 Dennett kommenterer ganske vist selv denne skelnen, som han betragter som forældet (s. 71. 372f), hvad den måske også er, men det berettiger ham ikke til at underkende grundlæggende hermeneutiske indsigter.

12 Under henvisning til J.M. Balkins biologisk informerede perspektiv (1998) peger Dennett ganske vist på muligheden for en tværkulturel dialog, der tager sit udgangspunkt i, at hver kultur (også en videnskabelig diskurs) taler ud fra givne trosforudsætninger, men at alle må kunne anerkende et fælles mål om at sikre livets opretholdelse bedst muligt (s. 376). Jeg kan ikke her sige andet end, at et sådant naturalistisk forsøg på at formulere et tværkulturelt grundlag for samtale forekommer mig alt andet end overbevisende.

ver allerede, hvad foretagendet går ud på: at rive sløret fra folks øjne, at komme en misforstået respekt til livs, at fremstille religion som det, religion er, et naturligt fænomen, der er godt på vej til at overtage værtorganismens sunde fornuft, hvis vi ikke passer på.

At Dennett arbejder ud fra et simpelt sociologisk religionsbegreb, der på ingen måde inddrager sig med teologisk refleksion, religionsfilosofi, etisk teori, osv., betyder bl.a. at hans religionskritik mister fokus. Den retter sig mod stereotyper, som næppe vil kunne påkalde sig den store interesse i en akademisk sammenhæng, der beskæftiger sig specifikt med religion. Min påstand er, at dem, der vil kunne genkende sig selv i hans religionsbegreb, ikke er dem, han kan gøre sig håb om at få i tale (hvis dette håb i det hele taget skal forstås som andet end rent retorisk), og at dem, han ville kunne få i tale, ikke kan genkende sig selv eller deres videnskabelige genstandsfelt i det religionsbegreb, han arbejder ud fra. Dennett taler vist nok først og fremmest til dem, der i forvejen er enige med ham. Religion indbefatter en symbolsk sammenhæng af handling og mening, der, som så meget andet, hviler på en lang række af forudsætninger, hvoraf de naturlige muligvis spiller en væsentlig rolle. Men min pointe er, at disse forudsætninger, hvor nødvendige de end måtte være, aldrig kan være tilstrækkelige til at forklare religion *som religion*. For at forstå religion kræves det, at vi forstår hinanden på den sproglige oversætteligheds præmisser. Religiøse såvel som ikke-religiøse mennesker tilhører trods alt en fælles social virkelighed. En mellemmenneskelig forståelse kan aldrig blot være et resultat af en videnskabelig erkendelse, for indforståethed er allerede forudsætningen for, at en erkendelse, der kan formuleres objektivt – eller bedre: intersubjektivt – overhovedet kan finde sted. I stedet for at servere evolutionsbiologien som en ny myte i videnskabelige klæder skulle Dennett hellere have besindet sig på dens begrænsning og dermed have inviteret til en samtale, der reelt åbnede for tværgående erkendelsesfelter inden for en moderne social- og humanvidenskab. Dermed ville han også reelt have bragt sig i dialog med religion som andet og mere end ubevidste former for kulturel infektion. Den respekt, Dennett kunne og efter min mening burde have udvist over for anderledes tænkende, var at tage deres religiøse selvforståelse alvorligt på samtalens argumentative præmisser. Ved at bruge evolutionsbiologien som løftestang forsøger han i stedet at fjerne deres grundlag for i det hele taget at kunne argumentere ud fra den religiøse position, de indtager. Er det da så underligt, hvis hans bog fra den ene lejr af ligesindede 'brights' hyldestes som skelsættende, mens den fra den anden lejr af religiøse fundamentalister betragtes som fjendtlig? En tredje lejr, det kunne være teologer og humanister over en bred kam, trækker måske på skuldrene og siger 'kom igen'. Det kan vel heller ikke undre.

Et sidespring ind i den politiske filosofi

Dennett afslutter sit værk med henstillingen til religionernes moderate tilhængere om at foretage den nødvendige selv begrænsning, der gør, at religiøse ideer ikke med tiden

kommer til at sætte en politisk dagsorden (s. 338f). Bogens tone har nu ændret sig markant. De evolutionsteoretiske betragtninger er, om ikke glemt, så erstattet af samfundsrelevante overvejelser, der nærmer sig en politisk filosofi. Bemærkelsesværdigt er det således, at ingen repræsentanter for den politiske filosofi er nævnt.¹³ Tilfældigt er det næppe. Dennett taler som filosof ud fra en grundlæggende overbevisning om, at kun de argumenter, der kan underbygges af en positiv, kontrolleret videnskabelig erkendelse, tæller. Denne naturalisme eller fysikalisme (Dennett forstår sig selv som materialist) er som oftest uinteressant for den politiske filosofi, hvor det handler om individers og samfundsgruppers rationelle selvforståelse. Ethvert forsøg på at hente politisk filosofi ind af naturalismens bagdør betragtes simpelthen ikke som seriøst. Hvis mennesket er underlagt naturens blinde vilkår, er der ingen grund til at drøfte den frie viljes rationelle mulighed, og hvis man, som Dennett, forsvarer et begreb om politisk frihed, da kan man ikke bygge rationel indsigt i menneskets handlingsverden på en henvisning til naturens slaviske mekanismer.

Lidt ironisk kunne man forestille sig, at den gevaldige bevågenhed, Dennetts bog har haft, skyldes dens 'memetiske' kraft, hvor simplifikation er en selektionsmæssig fordel. Han trækker positionerne, religion og videnskab, så skarpt og unuanceret op, at enhver må lægge mærke til det. Han sammenligner religion med en toksisk, viruslignende overlevelsesstrategi, der ikke tjener menneskelivet, men blot nogle ideer, der som parasitter drager fordel af vores naivitet og truer med i stadig stigende grad at inficere vores sind og samfund, hvis vi ikke gør noget ved det. Hvem kan ikke huske sådanne påstande? Gør det så meget, hvor underbyggede de er? Altså giver jeg Dennett ret, vil nogen sige. Jeg bekræfter hermed den mem-teori, der er så afgørende for hele bogens pointe. Andre vil nok have lugtet lunt og indset, at denne tilsyneladende bekræftelse ikke freder Dennetts teori mod indvendinger, tværtimod.

Dennetts forsøg på at affortrylle en religiøs virkelighedsopfattelse udtrykker en scientistisk selvfortryllelse, som gør det vanskeligt at udvinde de – trods visse forbehold – interessante indsigter, mem-teorien utvivlsomt kan tilføre studiet af religion.

LITTERATUR

- Balkin, J.M.
1998 *Cultural Software: A Theory of Ideology*, Yale University Press, New Haven.
- Dawkins, Richard
1976 *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.
- Dennett, Daniel C.
1992 *Consciousness Explained*, Penguin Books, London & New York.
1995 *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, Penguin Books, London & New York.
2006 *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin Books, London & New York.

13 John Rawls har jo f.eks. fremsat en lignende pointe, om end på et helt andet grundlag, der som politisk teori i en kantiansk tradition tilkender fornuften en autonom funktion.

- Fitzgerald, Timothy
1997 "A critique of "religion" as a cross-cultural category", *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (2), 91-110.
- Frank, Lone
Weekendavisen 12. april 2006, 4. sektion: Ideer.
- McCutcheon, Russel T.
2001 *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, London & New York.
- Slack, Gordy
2006 www.salon.com/books/int/2006/02/08/dennett (set 12.03.2008).
- Wittgenstein, Ludwig
1998 *Philosophische Untersuchungen*, ed., E. von Savigny, Akademie Verlag, Berlin, (PU).
- Z. Smith, Jonathan
1988 "'Religion' and 'Religious Studies': No difference at all", *Soundings* 71 (2-3), 231-244.

*Lars Albinus, lektor, ph.d.
Afdeling for Systematisk teologi, Aarhus Universitet*