

KOGNITION OG BETYDNING

Jeppe Sinding Jensen

1. Indledning

Hvad religion angår, er der to almene betragtninger, som de fleste i denne tid og del af verden vil kunne acceptere. Det ene er, at religion, trods modernitet, videnskab, teknik osv., kan opfattes som noget menneskeligt meningsfuld (i det mindste for nogle) og at religion(er) i det store og hele kan siges at være betydningssystemer, som andre kulturformer også er det. Det er måske ikke alle 'lægfolk' og brugere af de almindelige, offentlige diskurser, der vil bruge præcis disse begreber, men generelt tænker man noget i retning af følgende: Religion og især religiøsitet er noget med følelser, måder at forstå tilværelsen på, indrette sit liv efter, have overbevisninger om. Religion opfattes almindeligvis på den ene side som et psykologisk eller mentalt fænomen og på den anden side som noget, der har med mening og betydning at gøre.¹ Dertil følgende bemærkninger som en slags kortlægning. For det første: At det er sprogfilosofisk uholdbart at tale om betydning og mening som mentale fænomener, er ikke noget som plager den almene offentlighed og den 'borgerlige' erkendelsesteori. Sprogfilosofien taler (for det meste) om mening og betydning som ikke-mentale fænomener, hvad man skal have en vis filosofisk indsigt for at kunne forstå.² For det andet: Den kognitionsteoretiske religionsforskning ser det mentale (kognitive) som noget, der ikke har med betydning og mening at gøre. Det ligner et sæt misforståelser og noget rod. Hvordan det hænger sammen, og hvordan det er kommet så vidt, vil jeg redegøre for i det følgende.

Det meste af den kognitionsteoretisk begrundede religionsforskning, som har huseret siden omkring 1990, og som er karakteriseret i de andre bidrag i dette bind, er slet ikke med på ideen om kultur og betydning. Man har faktisk gjort, hvad man kunne, for at udrydde 'the culturalist paradigm', der kort fortalt opererer på det sociale og kulturelle niveau, som bl.a. religionsforskere og antropologer ellers har ment at kunne fortolke, forklare og begrunde menneskelig adfærd på.³ Dette medfører nogle problemer, der i høj grad er erkendelsesteoretiske, og som jeg her ganske kort skal ridse op, fordi det er nødvendigt for en forståelse af den videre argumentation.

¹ Se f.eks. Jensen 1999; 2004.

² En meget god introduktion hertil med direkte adresse til religionsvidenskaben er Frankenberry & Penner 1999.

³ Man kunne få det indtryk at 'kognitivismen' nu er stærkt udbredt – især i USA. Det er ikke ganske korrekt; der er kun få religionsforskningsmiljøer, hvor kognition er en del af uddannelsen. Indtrykket er snarere resultat af, at de involverede forskere har markedsført paradigmet særdeles effektivt.

Hoveddogmet i meget af den kognitivistiske religionsforskning er denne ‘kulturelle eliminativisme’. Det er en teoretisk position, der medfører, at der ikke længere kan tales om kultur eller betydning som andet end materielle fænomener, dvs. som hjerneprocesser hos individer. Kultur reduceres dermed til individuel psykologi eller biologi.⁴ Tilmed er det vel at mærke ikke de bevidste hjerneprocesser, som man er interesseret i, f.eks. de argumenter eller grunde, som aktørerne selv har eller giver, for disse betragtes for det meste bare som efterrationalisering. Interessen samler sig om ubevidst, kognitiv informationsbehandling og de mekanismer, som den foregår i og med.⁵ Kultur-niveaet, der omhandler sprog, symboler, normer og værdier, er altså *ikke* et forklarende niveau for ‘kognitiverne’. At aktørernes efterrationaliseringer altid må ses og forstås i relation til forklaringsmuligheder og semantiske universer, ses der (elegant) bort fra. ‘Kognitiverne’ mener således, at da menneskers egne begrundelser for tanker og handlinger ikke kan efterprøves videnskabeligt, dvs. eksperimentelt, er det derfor en ikke-videnskabelig aktivitet at beskæftige sig med begrundelser. Man kan kun forholde sig videnskabeligt til forklaringer af årsager, og tilmed kun med årsager i kausalt-nomologiske skemaer.⁶ Bag denne opfattelse ligger der et videnskabssyn, som er meget naturvidenskabeligt inspireret – nærmest ‘scientistisk’ (naturvidenskabs-beundrende). Det er på visse måder også forældet, ikke mindst i synet på forklaring som udelukkende reduktiv og kausal. Denne metode medfører også, at man kun forklarer ‘opad’ fra et lavere niveau til et højere, f.eks. fra et neurologisk til et kognitivt. Højere-ordens fænomener, f.eks. mental aktivitet, kan ikke forklare noget på lavere niveauer, for de kan slet ikke påvirke noget på lavere niveauer. Tanker er således produceret af mentale processer, som er fysiske hjerne-processer; men tanker kan ikke påvirke det materielle grundlag, som de opstår af. Denne ide er ikke ny; den kaldes normalt i filosofien for ‘epifænomalisme’. Kort og godt: Religion og ideologier og andre slags symbolsammenhænge er nok skabt af mentale, fysiske hjerneprocesser, men de kan ikke virke tilbage på dem. Religion, f.eks., har derfor ingen *kausal* og videnskabelig verificerbar (eller falsificerbar) indflydelse på vores kognitive processer. Det hævdes også ofte, at selv om man i mere nominalistisk eller heuristisk forstand kunne tale om religion, kultur, sociale fakta osv. som abstraktioner eller ligheder, kan sådanne jo ikke have kausale virkninger på noget. En abstraktion eller lighed kan ikke være årsag til noget og er derfor videnskabeligt uinteressant. Lyder det problematisk? Eller som noget ‘sludder’ baseret på interpretativ vrangvillighed? Måske ligefrem som filosofisk eller videnskabs-teoretisk vrøvl? Det er det nemlig efter denne forfatters bedste overbevisning – en overbevisning som vel at mærke forekommer (i det mindste for ham selv) at være rimeligt videnskabeligt og filosofisk begrundet. Mere om det nedenfor.

⁴ Den lettere form for reduktion siger at ‘x is nothing but y’, mens den eliminativistiske reduktion siger ‘x does not exist’ – begge former findes i den kognitionsteoretiske skepsis over for det socio-kulturelle.

⁵ Som en kort introduktion til dette ‘paradigme’, se min anmeldelse af Boyer 2001 i Jensen 2003b.

⁶ Der er en meget lang og omfangsrig filosofisk debat om, hvorvidt begrundelser kan være årsager. Jeg mener ‘ja’ og vil hermed bl.a. henvise til Donald Davidson, f.eks. via Evnine 1991. Lawson & McCauley er også inde på det problem i deres *Rethinking Religion* fra 1990.

2. Det indskrænkede perspektiv

Den canadiske psykolog Merlin Donald har (som også andre) karakteriseret denne kognitivistiske forskningsretnings fortalere som “hardliners”, der deler “an uncompromising belief in the irrelevance of the conscious mind and the illusory nature of free will” (2001, 1). Indskrænkningen i forskningsperspektiv fra en mere helhedsorienteret ide om sammenhæng mellem kultur og psyke til den snævert individualistiske og computer-lignende model af den menneskelige psykologi og kognition var et resultat af bevidste metodiske og teoretiske valg, fordi mange på et ret tidligt stadium i forskningen (fra 1960 og frem) mente, at det var nødvendigt at indskrænke perspektiverne til noget, som kunne håndteres med en vis videnskabelig sikkerhed. Den fremvoksende edb-teknologi og forskningen i kunstig intelligens tilbød computer-lignende modeller af menneskelige kognitive aktiviteter. Man omskabte så at sige mennesket i computerens billede. Det har siden vist sig at være både en restriktiv og en begrænset vision; men den historie skal jeg ikke gøre mere ved her.⁷ Historien er nemlig ikke ny, og interessant er det derfor at erindre, at Clifford Geertz allerede i 1973 i sin behandling af kulturbegrebet kritiserede den nu (stadig) udbredte mentalisering af de kulturelle og sociale niveauer:

The cognitivist fallacy – that culture consists (to quote another spokesman for the movement, Stephen Tyler) of “mental phenomena which can [he means ‘should’] be analyzed by formal methods similar to those of mathematics and logic” – is as destructive of an effective use of the concept as are the behaviourist and idealist fallacies to which it is a misdrawn correction (1973, 12).

Siden hen har der dog været en del antropologer, som havde kognitions-orienterede interesser, men de er ikke blevet inddraget i nogen væsentlig grad af den kognitions-teoretiske religionsforsknings mest ivrige ‘hardliner’- fortalere (Pascal Boyer, Scott Atran, Ilkka Pyysiäinen et al.) Den tidligere forskning er snarere blevet systematisk overset. Her kunne man nævne f.eks. Roy D’Andrade, Roger Keesing, Edwin Hutchins og Bradd Shore som eksempler på antropologer med kognitionsinteresser. Forskning som den, der blev præsenteret i *Cultural Models in Language & Thought* (Holland og Quinn 1987) og i den senere *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition* (Olson & Torrance 1996) er også eksempler på forsøg på at integrere social- og humanvidenskab med psykologi og ‘human-biologi’. De har heller ikke fundet nogen nævneværdig plads i ‘hardliner’-universet, hvor stort set intet, der er publiceret før 1990, finder plads. Den tidligere forskning var mere rummelig, og man kan med megen god grund spørge til, hvorfor det gik, som det gjorde. Når man ser nærmere på sagen, viser det sig, at den uudtalte begrundelse for *ikke* at medtage den tidligere forskning (for mig) *synes* at kunne forklares ved, at denne ikke var eksperimentelt begrundet, men snarere var det, som eksperimentelt orienterede kognitionsforskere kalder ‘deskriptiv’

⁷ Denne historie er allerede (og bedre) berettet af andre: D’Andrade 1995; Geertz 2004.

forskning.⁸ Den nye kognitionsteoretiske hardliner-religionsforskning er nemlig karakteriseret ved generelt at være udviklingspsykologisk og eksperimentelt baseret. Det er derfor, der altid er en masse om babyer, ‘toddlers’, ‘pre-schoolers’, før man kommer til noget, som handler om religion. Af samme årsager bliver netop ‘det før-kulturelle’ det væsentlige for denne type forskning. Kultur og alt, hvad dertil hører, bliver til ‘støj’. Det handler om at finde det og kun dét, som er medfødt og som udvikles *uden* kulturel mellemkomst som i forbindelse med f.eks. opdragelse, sprog osv.⁹ Den kognitionsteoretiske hardliner-religionsforskning er derfor i meget høj grad nativistisk, dvs. at den beskæftiger sig med det, som (meget kort fortalt) er medfødt og biologisk betinget. Metodologien er strengt individualistisk og naturalistisk. Alt, hvad der ikke kan udforskes med (noget som ligner) naturvidenskabelig metode, er dermed noget som man principielt ikke kan forske videnskabeligt i. Ergo bør alt andet elimineres som videnskabeligt uvedkommende. Det fører faktisk, efter min bedste vurdering, til et ret besynderligt syn på den menneskelige tilværelse – ikke mindst fordi de selv samme forskere nødvendigvis må kommunikere osv. i de selv samme medier, som de mener ikke kan udforskes videnskabeligt. Hvordan opretholder man så videnskabeligheden?

3. Kulturel-eliminativisme som triumfalistisk metode

Kultur-eliminativister mener generelt, at mening og betydning er sager med ‘mystisk’ ontologi. Da de er gennemført naturalistiske i deres epistemologiske grundholdning, kan mening og betydning, som de to begreber normalt opfattes, betegnes som ‘noget metafysisk’, da de jo ikke referer til størrelser, der kan måles og vejes. Eliminativisterne er tilmed så scientistiske i deres almindelige videnskabsforståelse, at de overhovedet ikke er i stand til at forholde sig til spørgsmål vedrørende mening og betydning, igen fordi der ikke kan laves eksperimentel forskning i mening og betydning. Netop fordi videnskabelig teoridannelse handler om og skal begrundes med replikation, forudsigelighed (‘prediction’) og lovmæssighed, kan der slet ikke laves videnskabelige teorier om mening og betydning. Det valgte videnskabssyn og de valgte metoder er således indrettede, at de ser bort fra og systematisk udgrænser alt andet end dét, som de valgte metoder tillader. Ontologien og epistemologien er altså resultater af metodologien. Måske burde det være omvendt, hvis der skulle være tale om *rigtig* videnskab? For nok er metoder medbestemmende for, hvad forskningen producerer som fakta, men det er ikke ensbetydende med, at man bør dogmatisere metodologien. Der bliver i stedet tale

⁸ I hardlinernes forståelse er deskriptiv forskning (f.eks. antropologisk, sociologisk, psykologisk) epistemisk svag, fordi den er baseret på iagttagelser af ikke-eksperimentelle situationer – fordi den ikke har protokoller for kontrollerede eksperimenter med replikation og forudsigelighed som formål. Helt hysterisk bliver det, når visse eksperimentalister bruger f.eks. Popper til at forklare, at observationer er problematiske, fordi de er ‘teori-ladede’, hvorimod de anser eksperimenter som tests af hypoteser til understøttelse af teorier i rigtig (og værdi-fri) videnskab.

⁹ I undervisningssammenhænge giver vore studenter da også udtryk for undren, når de præsenteres for (især) Boyers teorier. Det sidste nye eliminativistiske påhit, som jeg er stødt på, er ideen om at ‘socialization does not exist’ – fordi der ‘i virkeligheden’ kun er tale om individers individuelle psykologiske udvikling ... Abstraktionsniveauet er ikke ret højt.

om en immuniseringsstrategi, som behændigt medvirker til at undgå falsifikationsmuligheder.

Begrundelserne for eliminativismen kan være vanskelige at få øje på. Men der synes også at være tale om en teoridannelse, som også har sine egne videnskabssociologiske sider. Den store fader-skikkelse i hardliner-kredsen er Dan Sperber, fransk antropolog, som engang var strukturalist, men som siden brød med Claude Lévi-Strauss. I 1975 udgav han *Rethinking Symbolism*, som er en mærkelig bog, hvor symbolik og symbolisme omdefineres fra offentlige og inter-subjektive, socio-kulturelle størrelser til mentale processer. I Sperbers empiristiske 'erkendelsesteori' er symbolisering nogle kreative, men fejlagtige hjerneprocesser, som går i gang, når der ikke er nogen klar og entydig reference for 'signifiants'. Dertil skal man lægge hans ide om kultur-antropologisk metode, hvor fortolkning alene (af Sperber) ses som udvidelser af betydningers semantik, og hvor fortolkning derfor ikke bidrager til videnskabelig erkendelse, sådan som forklaring gør. Sperbers strenge naturalisme genfindes også i hans kulturteori, som netop fastholder (f.eks. om tekst), at der findes hjerneprocesser og sorte klatter af trykssvæerte, men intet derimellem. Ideer spredes mellem hjerner, og derfor skaber han begrebet om 'forestillingerernes epidemiologi'. Det er på baggrund af denne empiricisme og scientisme, at han i *Explaining Culture* erklærer sig som 'a true materialist'. Sperbers noget besynderlige teoridannelser har vundet indpas i anglo-amerikanske kredse, hvor hans ideer om videnskabelighed ('science') som en kombination af naturalisme, empirisme og individualistisk metode forekommer indlysende. Hvis der overhovedet bliver noget tilbage, som har med mening og betydning at gøre, så er det udelukkende i en mentalistisk model. Kognitivistiske, psykologiske modeller går ud fra det grundlæggende dogme, at betydning, opfattelser osv. er indre og ofte ubevidste tilstande hos individet. I sin nedlægnings af Clifford Geertz som 'anti-psychologist' kommer Pyysiäinen med følgende udtalelse om 'meaning' og symbolisme som eksempel på denne kognitivistiske dogmatik:

As meaning does not reside in isolated objects, such as works of art, texts, or buildings, but is the property of a conscious cognitive process, symbolism is best viewed as a cognitive mechanism that participates in the construction of knowledge as well as in the functioning of memory. It is not an instrument of social communication or a property of phenomena that can be considered apart from this mechanism (2003, 41).

Det kunne være interessant at overføre dette ret så imperialistiske synspunkt på andre human- og socialvidenskaber: Kunsthistorie og makroøkonomi som udelukkende kognitive mekanismer? Eller filosofi som studier i filosofers kognitive processer?

4. Moduler og modularitet

Yderligere er den kognitivistiske hardliner-teori grundet på teser om modularitet. Det vil sige, at hjernen eller det kognitive apparat består af en række moduler, som er resultater

af vores arts evolutionære udvikling.¹⁰ Disse moduler har deres specifikke funktioner, ubevidst og uafhængigt af hinanden.¹¹ I menneskets særlige tilfælde er der sket det, at vores mentale 'plasticitet' medfører, at vi kan gå på tværs af modulernes domæner og funktioner, således at vi kan forestille os ting og sager, som er 'mod-intuitive', f.eks. at der findes guder, som er usynlige, lever evigt, kan se og vide alt osv. Kort og godt er religion et resultat af, at 'hjernen går amok'.¹² Det meste af denne hypotese bygger på en teoridannelse fra 1980'erne om kognitive repræsentationer og modulers eksistens og funktioner, som dog siden hen er blevet grundigt modsagt af en række forskere, heriblandt Merlin Donald (1991 og 2001), Karmiloff-Smith (1992), Elman et al. (2001) og Appelbaum (1999).¹³ Hvis det hele således skal koges ned til spørgsmål omkring hjernens indretning og funktion, bliver der ikke meget tilbage på de sociale og kulturelle niveauer. Nogle få kognitivist, heriblandt Ilkka Pyysiäinen, har (efter kritik) forsøgt at tale for, at man kunne beholde kultur-begrebet – altså, ikke kultur som et *noget*, men blot *begrebet* kultur som en brugbar abstraktion. Hans artikel blev optaget i tidsskriftet *Cognition and Culture*, men den ene redaktør omtalte det som 'crazy', for der gives for hardlinere nemlig *ikke andet end* det mentale, dvs. det kognitive niveau, og det vel at mærke kun i strengt individuel forstand.¹⁴ Det er af de samme grunde, at Pascal Boyer må hævde, at vi som mennesker ikke 'deler' noget som helst (Boyer 2001, 35).

Hvad er formålet med dette program? Det er noget i retning af, at vi ikke blot, som en del tidligere kultur- og socialvidenskab skulle have hævdet, er *tabula rasa*-væsener, der har en biologi – oven på hvilken der kan bygges hvad som helst. Menneskers kulturelle og sociale konstruktioner er begrænsede og determinerede af deres biologiske og dermed kognitive indretning. Sammenkoblet med nativisme og modularitet er det ideen om, at vi ikke blot passivt modtager omverdenen, men aktivt bearbejder vore indtryk og påvirkninger kognitivt. Men – det er jo ikke andet end fortolkning på

¹⁰ Der er en del uenighed om disse ting, fordi ingen faktisk *ved* hvordan det hænger sammen. Man skal derfor være opmærksom på, at meget af det, der fremstilles som den skinbarlige virkelighed, er højest hypotetisk. Man kunne også til tider få den fornemmelse, at heuristiske modeller bliver opfattet som epistemiske og måske ligefrem ontologiske.

¹¹ Standarddefinition på et modul: et specialiseret, uafhængigt, mentalt organ, som er evolutionært udviklet til at behandle specifik information af særlig relevans for en art. Se f.eks. en kritisk diskussion i Elman et al. 2001. Tomasello har meget rammende udtrykt sin skepsis omkring modularitet: "Thus I do not see the point of trying to modularize human cognition, and the many different proposals for what the module menu looks like attest to the practical difficulties of doing this as well" (1999, 206).

¹² Et af Boyers seneste bidrag til diskussionen har netop titlen 'Out of Africa: Lessons from a by-product of evolution'. Som en note af mere biografisk karakter, men som ikke er mindre oplysende, kan det nævnes, at en del af de mere prominente forskere har en fortid i stærkt religiøse miljøer. Der er tale om religionskritik også af mere personlig art.

¹³ Raymon Tallis har leveret et meget kritisk bidrag til diskussionen i kapitlet 'The Poverty of Neurophilosophy' (1999, 127-54).

¹⁴ Pyysiäinen 2002, genoptrykt i Pyysiäinen 2004. Han gør sig virkelig anstrengelser, f.eks.: "Cultures do not exist as real abstract entities; nor are they mere names. They also do not exist as fixed and given wholes in the mind. Cultures are abstract wholes like sets or collections in mathematics and logic; they are produced by the mind's ability to create and understand abstractions" (2004, 228).

materialistisk grundlag, og det har resten af verden da vidst ganske længe. Det er så til gengæld fortolkningsformer, der på grund af metodologien ikke kan omfatte det kulturelle niveau. Hardliner teori-dannelse har meget svært ved at finde plads til det, som man kalder 'explicit cultural knowledge'. Og det er jo dér, at f.eks. religion kommer ind i billedet (især for religionsforskere). Men på den måde bliver kognitionsforskningen også relativt uinteressant for f.eks. norrøne filologer, islamologer, antikforskere og mange andre, når det eneste, den kan sige noget om, er det ikke-kulturelle. Så der er gode grunde til at mene, at det hidtil kendte 'paradigme' er mangelfuldt som arbejdsredskab for religionsforskere i almindelighed. Relevansen ville blive stærkt forøget, hvis de socio-kulturelle virkeligheder også kunne inddrages som medforklarende. Betydning og mening burde kunne indgå i et udvidet kognitivistisk forklaringsunivers som relevante størrelser. Det er der da også noget, som tyder på, at de kan. Hvis man kigger nærmere efter, viser det sig, at de religionsinteresserede hardliner-kognitionsteoretikere præcis har valgt at koble sig på netop de forskningsretninger, som frakender det sociale, kulturelle og sproglige nogen betydning.¹⁵ Man kan lige så godt lave kognition- og 'hjerne'-relateret religionsforskning med baggrund i neurologisk og kognitionsteoretisk forskning, som *inkluderer* det sociale, kulturelle og sproglige. Det er af selv samme grund, at vi i 'The Aarhus School' med satsningsområdet "Religion, Kognition og Kultur" bygger på og samarbejder med den psykologiske og neurologiske forskning, som er interesseret i sammenhænge mellem det individuelle ontogenetiske niveau og det socio-kulturelle.¹⁶

5. Et kombineret projekt

Min egen utilfredshed med hardliner-paradigmets snæverhed og videnskabsteoretiske mangler er ingen hemmelighed. Jeg har ved flere lejligheder fået mulighed for at spille djævelens advokat (f.eks. Jensen 2002) og mener som filosofen Andy Clark, at det er på tide at sætte verden sammen igen (Clark 2001). Det er *samspillet* mellem krop, hjerne, bevidsthed, sprog, kultur og for os især religion, der er interessant. I en diskussion om relationer mellem artefakter, sprog og kognition taler Clark for en meget bredere opfattelse i form af en

... quite liberal notion of the scope of computation and cognitive processes – one that explicitly allows for the spread of such processes across brain, body, world, and artifact. Paramount among such artifacts are the various manifestations of public language. Language is in many ways the ultimate artifact: so ubiquitous it is almost invisible, so intimate it is not clear whether it is a kind of tool or a dimension of the user (2001, 218).

¹⁵ Hvor bredt et felt 'Cognitive science' er, kan man få et indblik i gennem Bechtel & Graham 1999.

¹⁶ Udover Merlin Donald og Michael Tomasello kan nævnes Daniel J. Siegel, Joseph LeDoux og Louis Cozolino. Det meste af den socialpsykologiske forskning bygger på lignende antagelser. Det nye er sådan set bare, at man med ny teknik nu kan vise, at hjernen er et plastisk organ, og at socialiseringsprocesser har konkrete effekter. Den forskning ligger dog uden for denne artikels emne, men relevante informationer kan findes på satsningsområdets hjemmeside.

Noget tilsvarende kunne også siges om religion. Religion, såvel som sprog, er blandt de midler hvormed vi kan transcenderes vores animalske individualitet. Det fremhæves præcis af Merlin Donald:

We have evolved into “hybrid” minds, quite unlike any others, and the reason for our uniqueness does not lie in our brains, which are unexceptional in their basic design. It lies in the fact that we have evolved such a deep dependency on our collective storage systems, which hold the key to self-assembly. The ultimate irony of human existence is that we are supreme individualists, whose individualism depends almost entirely on culture for its realization. It came at the price of giving up isolationism, or cognitive solipsism, of all other species and entering into a collectivity of mind’ (1991, 12).

Det er dér, at betydning og mening dukker op som de afgørende faktorer i dannelsen af denne ‘collectivity of mind’. Over for hardliner-kognitivisternes individualistiske metodologi og deres empiricistiske ideer om vores kognitive aktivitet som udtømmende beskrevet med medfødte intuitive repertoarer og domæner, som aktiveres i moduler i direkte kontakt med omverdenen, står de mere filosofisk begrundede indsigter om sammenhængen i vores erfaring. Selv en så empirisk og naturvidenskabs-orienteret filosof som Quine sagde: “The totality of our so-called knowledge or beliefs, from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic, is a man-made fabric which impinges on experience only along the edges” (1980, 42). Også i en anden forstand er vi afhængige af alt det, som andre har fundet ud af før os – selv om hver generation synes, at den selv er den klogeste nogensinde. Vi kan nemlig ikke så meget selv. For eksempel har Michael Tomasellos udviklingspsykologiske forskning demonstreret, hvor meget det kulturelle miljø betyder for børns udvikling om indlæring. Det meste af den viden, som vi har om verden (i det hele taget), er medieret gennem andre i en proces, som han kalder “the ratchet effect” (1999, 38). For som Tomasello pointerer, og her medtager han også religionsrelaterede fænomener som faktorer:

Beyond fundamental skills of primate cognition, therefore, children’s domain-specific knowledge and expertise depend almost totally on the accumulated knowledge of their cultures and its “transmission” to them via linguistic and other symbols, including both writing and pictures. The amount of knowledge that any individual organism can gain by simply observing the world on its own is extremely limited. ... even nonliterate cultures have important domains of knowledge that are almost exclusively in symbolic format, and so they can only be transmitted symbolically – most clearly knowledge concerning things removed in space and time such as characteristics of distant relatives and ancestors, myths and some religious rituals, some knowledge of local flora and fauna, and so forth (1999, 165).¹⁷

¹⁷ Jf. Victor Turner’s nu klassiske antropologiske overvejelser omkring brugen af rituelle genstande og fremvisningen af ‘sacra’ i initiationsritualer, hvor de groteske figurer også er bærere af betydning i en analog (ikke-lingvistisk) kodningsform.

Det er altså i kraft af vores sproglighed, vores symbolicitet og socialitet i det hele taget, at vi er dét, som vi er. Og intet af dette ville kunne lade sig gøre, hvis der ikke var mening og betydning. Ideer om hvordan mening og betydning kan skabes, og hvad de består af, er der mange bud på. Men – der er faktisk endnu *ingen*, som overbevisende klart og entydigt har påvist, hvordan tanke (kognition) og tale (kultur) hænger sammen. Der er naturligvis ikke mangel på hypoteser, men de *er* hypoteser indtil videre. Nogle bud er mere plausible end andre.¹⁸ Det kunne synes oplagt at se til de discipliner, der går under betegnelser som kognitiv semantik eller kognitiv semiotik, for dér er koblingen i det mindste markeret i betegnelsen, og et langt stykke af vejen synes der også at være reelle gennembrud i sigte (Bundgård et al. 2003). Men, det er ikke ensbetydende med, at hardliner kognitivisternes inden for religionsforskningen ønsker at tage disse ting op. Faktisk støder tale om betydning og mening på stor modstand og fører let til, at den, som taler for disse emners bevarelse, bliver identificeret som ‘culturalist’ og eksponent for ‘the standard social science model’. Men meget taler for, at udviklingen går i retning af øget teoretisk kobling mellem kognition og kultur. Denne udvikling kan tage forskellige former og gå under forskellige betegnelser som ‘social cognition’, ‘distributed cognition’, ‘collective intentionality’ og lignende. Faktisk er der meget som tyder på, at den menneskelige kognition i den ontogenetiske udvikling er langt mere afhængig af ekstra-kognitive faktorer end hidtil antaget.¹⁹ Det er, fordi vi mennesker har en mere kompleks socialitet end nogen anden art. Og det er primært gennem sproget, at vores socialitet skabes, vedligeholdes og gives videre til den næste generation.

6. Intentionalitet og sproglighed

Den kognitionsteoretiske forskning ville være langt mere relevant for religionsforskningen, hvis den kunne finde plads til betydning og mening igen. Problemet er i al sin enkelthed, at en forskning, der forbliver inden for den individualistiske metodologi, ganske enkelt ikke vil være i stand til at beskæftige sig med betydning og mening, fordi disse *ikke* er individuelle, private fænomener, men er sociale og offentlige. Atter kan man minde om, hvad Clifford Geertz skrev for mere end en generation siden: “The generalized attack on privacy theories of meaning is, since early Husserl and late Wittgenstein, so much a part of modern thought that it need not be developed once more

¹⁸ Mest for blot at angive i hvilke baner jeg tænker: filosofen John R. Searle’s teorier forekommer ganske interessante og brugbare. George Lakoff & Mark Johnson har i *Philosophy in the Flesh* (1999) fremlagt en megalomanisk kognitiv teori om disse sammenhænge, hvor hele filosofihistorien afløses af ‘The Cognitive Science of Philosophy’. Selvom en del af den sproglige semantik kan siges at have et kropsligt grundlag, lider deres teori af den kognitivistiske subjektivismes generelle svaghed: at de ganske enkelt ikke kan (vil?) tage højde for den sprogfilosofiske udvikling. Det sociale niveau mangler stadig i deres model. I stedet udfolder de ‘The Neural Theory of Language Paradigm’.

¹⁹ F.eks. forskning i ‘Social Cognition’ som udføres af staben på Foresight Cognitive Systems Project ved Institute of Cognitive Neuroscience i London (<http://www.foresight.gov.uk/cognitive.html>). DeLoache 2004 har en udviklingspsykologisk redegørelse. Se også <http://www.iep.utm.edu/c/coll-int.htm> om ny forskning i kollektiv intentionalitet.

here. What is necessary is to see to it that the news reaches anthropology” (1973, 12).²⁰ Som Geertz også sagde: “Culture is public because meaning is”. Min erfaring er dog, at denne erkendelse (stadig) støder på stor modstand blandt de kognitionsteoretisk interesserede religionsforskere, for de vil altid hævde, at deres ‘meanings’ er i deres egne hoveder (‘When I say so, it is because I mean so, in my mind ...’). Den menings-teoretiske psykologisme er nemlig meget intuitiv – det er det andet, som er svært at lære.

Problemet for naturalister og empirister er, at både mening og betydning forekommer at være metafysiske størrelser, selvom det foregår i hjerner og med tegn og dermed både i den mentale og den fysiske verden. Men dertil kunne man lægge endnu en verden, nemlig betydningens og meningens verden, en tredje verden. Det er en gammel idé, som især er blevet promoveret af Karl Popper (se f.eks. Jensen 1999; 2004). Betydningens og meningens verden består af produkter, som er afledt af vores intentionalitet, af vores forhold til verden i det hele taget. ‘Fidusen’ er, som jeg vil formulere det i et forsøg på at anskueliggøre problemet, at vi som art kan afsætte noget, der kommunikativt svarer til mange dyrearters duftspor. Lige fra de mest enkle objektiveringer af vore observationer (‘gawagai!’) til de mest komplekse og abstrakte kollektive erfaringer (Hegels filosofi) er vi i stand til at bringe alt dette videre gennem de tegnsystemer, som vi har til vores rådighed. Og netop tegnsystemernes objektive karakter garanterer for den almene tilgængelighed til de kollektive intentioner.

Intention henviser ikke kun til relation til fysiske objekter, men også, eller så meget mere, til imaginære, mentale, kollektive forestillinger: intentioner henviser til intentioner i et kolossalt net. The ‘World Wide Web’ er i den forstand ikke noget nyt – det har vi som art haft i tusindvis af år (præcis hvor længe vi haft hvor meget, er der stor debat om). Primatologen Nicholas Humphreys (2002) siger, at når vi har fået så store hjerner, som vi har, så er det fordi vi skulle bruge dem til at forstå hinanden, og det lyder ganske troligt. Men de påvirker også hinanden, og det ikke mindst igennem de symbolske produkter. Som Mark Turner har udtrykt det:

If we use the old metaphoric conception of the brain as an agent who “deals with” language or as a container that for a moment “holds” language while examining it for storage or discard, then it is natural to think of the biology of the brain as unchanged by its dealings with language. But if we use instead the conception of the brain as an active and plastic biological system, we are led to consider a rather different range of hypotheses: The brain is changed importantly by experience with language: language is an instrument used by separate brains to exert biological influences on each other, creating through biological action at a distance a *virtual* brain distributed in the individual brains of all the participants in the culture; early experience with language affects cognitive operations that go beyond language (1996, 159-60).

²⁰ Noget kan tyde på, at forskningshistorien burde have en større plads i manges bevidsthed. Disse ‘nyere’ filosofiske indsigter er under ingen omstændigheder trængt igennem blandt kognitivistiske religionsforskere, hvor den filosofiske uvidenhed til gengæld synes at have nået et højt niveau.

Mening og betydning er, vil jeg derfor foreslå, at forstå som kollektiv ‘opbevaret intention’. Det tager afsæt i det helt simple og kan senere blive uendeligt komplekst og abstrakt. Og fordi det er andres intentioner, kan jeg forstå dem og tage dem ind i stedet for mine egne. Jeg kan f.eks. vælge (eller blive tvunget til) at lade et religiøst betydningssystems intentioner gå frem for mine egne. Men det er naturligvis ikke hvad som helst, der kan opbevares som intention – der er grænsebetingelser og regler, domæner og funktioner. Der er, og her har kognitiverne ganske ret, noget som er betinget af vores fysiske og mentale humanitet. Men ikke mindst er der noget – eller måske rigtig meget – som er betinget af vores historie, vores baggrund som kultur og tradition. Hvad vi gør og tænker, foregår altid i et ‘begrundelserum’ (“space of reasons”, som filosofen Wilfrid Sellars kaldte det) som en del af vores samlede verden. Dette er tæt knyttet til de ideer som Wittgenstein sammenfattede i begrebet ‘livsform’ (‘practice’) og som den meget senere sprogfilosof John McDowell bruger i sin kritik af ideen (“the Myth of the endogenous Given”) om menneskelig rationalitet som et kognitivt fænomen (“equipment”) alene:

Now I think we should be suspicious of the thought that we can simply credit human individuals with this equipment, without benefit of anything like my appeal to initiation into a shared language and thereby into a tradition. I think the idea that this cognitive equipment needs no such background is just another outcropping of Givenness. ... We must take subjectivity and the concept of objectivity to emerge together, out of initiation into the space of reasons (1996, 185-86).

Det individuelt subjektive, læs her ‘det kognitive objekt’ og det objektive, læs her ‘kollektive sociale konstruktioner’, er resultater af denne initiation i begrundelsernes univers. Da det nu også handler om religionsforskning og religions betydning i kognitive sammenhænge, vil jeg tillade mig at citere mig selv:

What this means in terms of religion is that it lends theoretical plausibility to the more old-fashioned idealist (but intuitively plausible) view that religions somehow condition the ways in which we think: that they as “semantic engines” are co-responsible for the ways in which we process information and construct meaning. In most traditional societies, culture, religion, and language have been learned (“installed”) simultaneously so that meanings are multi-“meshed” in the classificatory architecture (2004, 246).

Det lyder som gammeldags reifikation og næsten mystisk at hævde, at religioner ‘gør noget’, men det gør de på sin vis, i og med at de indeholder eller består af bestemte måder at tænke, tale og handle på, og at alle disse programmer har former for intentionalitet og praksis, som aktørerne må acceptere som spilleregler for, hvordan man tænker, taler og handler. Religionerne og deres historie giver meget klare eksempler på, hvordan man kan forstå kollektiv intentionalitet. Men dette er alt sammen kun muligt, fordi der udveksles mening og betydning på det sproglige niveau: Subjektivitet og objektivitet opstår sammen. I kulturhistoriens forløb har et af de områder, hvor dette er sket, i meget høj grad været alt det, som vi nu for nemheds skyld kalder religion.

Litteratur

APPELBAUM, IRENE

1999 "Modularity", in: William Bechtel & George Graham, eds., *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell Publishers, Oxford, 625-35.

BECHTEL, WILLIAM & GEORGE GRAHAM

1999 *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford.

BOYER, PASCAL

2001 *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York.

BUNDGÅRD, PEER, JESPER EGHOLM & MARTIN SKOV, eds.

2003 *Kognitiv semiotik. En antologi om sprog, betydning og erkendelse*, Haase, København.

CLARK, ANDY

2001 *Being There. Putting Brain, Body, and the World Together Again*, The MIT Press, Cambridge, MA.

D'ANDRADE, ROY

1995 *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

DELOACHE, JUDY S.

2004 "Becoming symbol-minded", *Trends in Cognitive Science* Vol. 8, No. 2, February 2004, 66-70.

DONALD, MERLIN

1991 *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

2001 *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*, W.W. Norton, New York.

ELMAN, JEFFREY, et al.

2001 *Rethinking Innateness. A Connectionist Perspective on Development*, The MIT Press, Cambridge, MA.

EVNINE, SIMON

1991 *Donald Davidson*, Polity Press, Cambridge.

FRANKENBERRY, NANCY & HANS H. PENNER, eds.

1999 *Language, Truth and Religious Belief. Studies in Twentieth-Century Theory and Method in the Study of Religion*, Scholar's Press, Atlanta, GA.

GEERTZ, ARMIN W.

2004 "Cognitive Approaches to the Study of Religion", in: Peter Antes, Armin W. Geertz & Randi R. Warne, eds., *New Approaches to the Study of Religion*, Vol. 2: *Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*. Walter de Gruyter, Berlin, 347-99.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

HOLLAND, D. & D. QUINN, eds.

1987 *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

HUMPHREYS, NICHOLAS

2002 *The Inner Eye. Social Intelligence in Evolution*, Oxford University Press, Oxford.

JENSEN, JEPPE SINDING

1999 "On a semantic definition of religion", in: Jan G. Platvoet & Arie L. Molendijk, eds., *The Pragmatics of defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*, E.J. Brill, Leiden, 409-31.

- 2002 "The Complex Worlds of Religion: Connecting Cultural and Cognitive Analysis", in: Ilkka Pyysiäinen & Veikko Anttonen, eds., *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Continuum, London & New York, 203-25.
- 2003a *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and philosophical soundings in the comparative and general study of religion*, Aarhus University Press, Århus.
- 2003b "Pascal Boyer: Den ganske historie om al religion (nogensinde)", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 53-69.
- 2004 "Meaning and Religion: On semantics in the Study of Religion", in: Peter Antes e.a., eds., *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin, 219-52.
- KARMILOFF-SMITH, ANNETTE
1992 *Beyond modularity: A developmental perspective on cognitive science*, MIT Press, Cambridge, MA.
- LAKOFF, GEORGE & MARK JOHNSON
1999 *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, Basic Books, New York.
- MCDOWELL, JOHN
1996 *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- OLSON, DAVID R. & NANCY TORRANCE, eds.
1996 *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PYYSIÄINEN, ILKKA
2002 "Ontology of Culture and the Study of Human Behavior", *Journal of Cognition and Culture*, Vol. II: Issue 3, 167-82.
2003 *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, E.J. Brill, Leiden.
2004 *Magic, Miracles, and Religion. A Scientist's Perspective*, Altamira Press, Walnut Creek, CA.
- QUINE, W.V.O.
1980 "Two dogmas of empiricism", in: W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View* (2. ed.), Harvard University Press, Cambridge, MA, 20-46.
- SEARLE, JOHN R.
1995 *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York.
- TALLIS, RAYMOND
1999 *On the Edge of Certainty. Philosophical Explorations*, Manchester University Press, Manchester.
- TOMASELLO, MICHAEL
1999 *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- TURNER, MARK
1996 *The Literary Mind. The Origins of Thought and Language*, Oxford University Press, New York.

Summary

Over the past decade, the cognitive study of religion has gained momentum as a major theoretical breakthrough. However, most of its major contributors, often referred to as 'cognitive hardliners', have so far largely disregarded issues that have otherwise been of central concern to scholars in the study of religion, namely those concerning the cultural levels of e.g. meaning and semantics. Thus the cognitive study of religion appears to be 'culture-blind'. The analysis presented here explains why this has been so and what could be

done to remedy that situation and thus perhaps make the advances provided by the cognitive study of religion more attractive to scholars outside that paradigm. In the initial phase, cognitive theorists of religion have disregarded the cultural and social aspects of religion and religious traditions in pursuit of universals at the mental, psychological and cognitive levels that play a formative, causal role in the production of religious representations. The cultural, symbolic, linguistic etc. levels have not been considered relevant and issues concerning e.g. symbols, language, meaning and semantics were excluded on the basis of the nature of the explanatory frameworks employed. Now it seems that there may be other theories and methods available that permit the re-inclusion of matters cultural, symbolic etc. and that, contrary to the 'hardliner' opinion, the development of human cognition, individually as well as collectively, is not solely a matter of what goes on in brains but also what goes on between brains. This contribution reviews the state of the 'art' from a perspective of the philosophy of language and discusses some of the proposals to that effect by e.g. Michael Tomasello, Merlin Donald, Edwin Hutchins and Andy Clark.

Jeppe Sinding Jensen
Lektor, dr.phil.
Afdeling for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet