

KOGNITION OG KULTUR: BOYER VERSUS WITTGENSTEIN

Lars Albinus

1. Indledning

Når religionsforskningen i vid udstrækning har budt den kognitive psykologi velkommen, skyldes det vel ikke mindst, at dette fagområde igen har gjort det muligt at tale om religionernes (dvs. religionsfænomenets) universelle og evolutionsbestemte grundlag. Med andre ord: det er atter blevet legitimt at fremsætte stærke, forklaringspotente teorier om religion. Længe nok har religionsvidenskaben måtte trækkes med eftervirkningerne af en miskrediteret, essentialistisk arv, der fik alverdens religionsforskere til at understrege det lokale og partikulære i deres studier. Respekten for den enkelte kulturs egenart, herunder en mistanke til religionsbegrebets etnocentriske implikationer, har klart nok præget, og præger stadig, store dele af religionsforskningen. Kognitionsforskningen tilbyder en udvej fra sådanne, i videnskabelig henseende selvundergravende forbehold. Den kognitive psykologi hævder, at religion som et fænomen, der tilhører menneskeartens naturlige udviklingshistorie, kan forklares. Det handler ikke længere om, hvorvidt den ene eller den anden form for kultur kan og bør kaldes religion eller ej. Det handler derimod om at udfolde indsigten i de universelt menneskelige anlæg for den type 'overnaturlige' (eller med Boyers begreb 'mod-intuitive') erfaringspåstande, som vi finder i de forskellige kulturer kloden over. Den moderne kognitionsforskning kan kun give datidens evolutionister ret i, at religion betegner et udviklingstrin i menneskeartens historie. Blot koblede man i begyndelsen af det 20. århundrede denne opfattelse til en kulturel selvforståelse, som gjorde den ideologisk tvivlsom. Kognitionsteoretikerne derimod hævder at sætte ind på et eksperimentelt verificerbart niveau forud for kulturens eget niveau.¹ Det er atter blevet populært at tale om 'evolution' og 'universalitet', fordi udgangspunktet ikke længere med samme selvfølgelighed tages i det videnskabeligt orienterede samfunds kulturelle overlegenhed, men derimod, om man så må sige, i 'hjernebarkens' uopdagede mysterier. Spørgsmålet er dog, om ikke kognitionsforskningen selv har en rem af huden, dvs. en implikation af kulturel bedreviden, som den i sin neutrale eksperimentalvidenskabelige objektivisme hverken kan eller vil vedkende sig?

¹ At dette ikke gælder uden undtagelse er bl.a. Merlin Donald et eksempel på, for så vidt som han hævder, at "our minds co-evolved with culture and cannot realize it's design potential outside of culture", "Explanatory Pluralism and the Cognitive Science of Religion", foredrag afholdt ved konferencen *Religious Narrative, Cognition and Culture. An International Symposium and Doctoral Student Workshop*, 2-4/12/04, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet. Indtil videre synes folk som Donald dog at høre til undtagelserne.

Jeg skal i denne artikel begrænse mig til at kommentere brugen af et bestemt begreb i Pascal Boyers evolutionsteoretiske værk *Religion Explained*, nemlig begrebet 'kultur'.² Boyer knytter eksplicit til ved Richard Dawkins begreb om *memer*, der generelt har øvet stor indflydelse på kognitionsforskningens opfattelse af, hvad kultur er, og jeg vil således hævde, at de indvendinger over for Boyer, jeg blandt andet henter hos Wittgenstein (med støtte i Williams, 1999), vil have en generel adresse til store dele af den aktuelle kognitionsforskning som sådan. Som eksempel kan henvises til Scott Atran, der hævder, at et fænomen som religion kognitivt kan opfattes som en virus, hvis evne til at sprede og fastholde sig selv i samfundet skyldes tilpasningen til en universel psykologisk disposition (1990, 217; sml. Boyer 2001, 46f). Tanken er, at udbredelsen af et kulturelt fænomen er bestemt ved naturlig selektion i samme forstand som vore biologiske arveanlæg; blot transmitteres de kulturelle elementer ikke gennem kroppens gener, men derimod gennem kommunikation som hukommelsesafhængige *memer* (heraf navnet).

2. Boyers kulturbegreb

I sin kortfattede kommentar til Dawkins' teori om kulturelle *memer* sammenligner også Boyer udbredelsen af kultur med udbredelsen af en genetisk egenskab (2001, 35).³ Det er ifølge Boyer misvisende at sige, at vi deler samme *kultur*, som om den skulle eksistere uafhængigt af individuelle begreber og normer. Kultur er ikke et objektivt forekommende fænomen. "Culture is the name of a similarity", som Boyer skriver. "This is why it is confusing to say that people share a culture, as if culture were common property. We may have strictly identical amounts of money in our respective wallets without sharing any of it!" (s. 36). Hvis vi går Boyers analogi lidt på klingen, må vi undre os over, hvad den egentlig går på. I hvert fald gælder det for en hvilken som helst kapital, at den kun er noget værd, hvis den kan omsættes til gældende møntfod. Den enkeltes kapital er slet ikke en kapital, hvis den ikke var del af en større kapital. Selvfølgelig deler vi ikke de penge, vi hver især har i lommen, men hvis vi ikke delte økonomi, var de penge, den enkelte går rundt med i lommen, værdiløse. Spørgsmålet er selvfølgelig, hvilken art fænomen 'kultur' er? Er det noget, vi har hver især som en slags ejendom, eller er det netop noget, vi er fælles om, en forudsætning, en slags

² Jeg skal i øvrigt henvise til Jeppe Sinding Jensens artikel om denne bog, 2003, 53-69.

³ Det er ikke hensigten i denne artikel at gå ind på mem-teorien. Kort fortalt har den (memetisk?) dannet sig som en grundtese hos en række antropologer og biologer (bl.a. C. Lumsden, E.O. Wilson, R. Boyd, P. Richerson, L.L. Cavalli-Sforza, M. Feldman, W. Durham, R. Dawkins, D. Dennett, S. Blackmore, R.B. Nair), der dermed hævder, at kulturelle elementer (såsom melodier, vittigheder og lign.) udvælges og reproduceres analogt til genernes 'copy-me' programmer, dvs. ud fra en tilpasningsdygtig selektionsmekanisme, der som sådan fungerer uafhængigt af den menneskelige bevidsthed eller selvforståelse (se f.eks. Dawkins 1976). Hvor bevidstheden alene opfattes som en rent medial forudsætning, opfattes kommunikation som et kropsanalogt transportmiddel. Den måde, hvorpå *memer* gennem kommunikation mangfoldiggør sig selv, svarer til den måde, hvorpå gener reproducere sig selv, ligesom *memerne* (f.eks. i form af begreber og værdier) forårsager handlinger analogt til en genetisk produktion af phenotypiske effekter; se Boyer 2001, 35. M.h.t. en kritik af mem-teorien, se Albinus (under udgivelse).

spilleregler, lidt i stil med økonomi? Jeg skal ikke lægge skjul på, at jeg finder Boyers analogi meget misvisende, ikke fordi jeg vil trække for hårdt på en sammenligning mellem kultur med økonomi, men fordi jeg vil hævde, at kultur *snarere* minder om økonomiske forudsætninger for den enkeltes købekraft end om den enkeltes penge i lommen.

Boyer giver efterfølgende et eksempel på, hvad han betragter som en forvirrende måde at tale om kultur på: “‘Many Americans would like to relax but their culture tells them to be competitive’ or ‘Many Chinese people would enjoy competition but their culture incites them to be more grouporiented’” (s. 36), og videre: “‘So we describe culture as some kind of external force that pushes people one way or another. But this is rather mysterious. How could a similarity *cause* anything?’” (*ibid.*). Nej, ligheder kan ikke forårsage noget, men Boyer gør sig her skyld i en *petitio principii* argumentation, for det er ham selv og ikke den opfattelse, han kritiserer, der opfatter kultur som ligheder. Boyer begrundet sin kritik af et objektivistisk kulturbegreb med en ikke bevist påstand om, at kultur består i ligheder. Hvis det imidlertid netop er forestillingen om kultur som en fællesmængde af ligheder, vi må opgive, så mister Boyer præmissen for sit argument. Endvidere må man spørge, om han opstiller et relevant alternativ. Er det virkelig sådan, at vi er tvunget til at vælge mellem et ‘lighedsbaseret’ og et ‘objektivistisk’ kulturbegreb? Og hvad skal vi i det hele taget forstå ved det sidste?

Hvis vi, uden at lægge alt for megen vægt på analogien, et øjeblik vender tilbage til økonomibegrebet, vil ingen vel bestride, at ethvert samfund, enhver virksomhed, må indrette et forhold mellem indtægter og udgifter efter visse økonomiske rammebetingelser. Det ser med andre ord ud til, at økonomien, selvom ingen kan pege på, hvordan den er, eller hvordan den ser ud, er i stand til at ‘forårsage’ handlinger. Men her rører vi ved et filosofisk problem om, hvad årsag overhovedet er for noget. Det skal ikke i nærværende sammenhæng gøres gældende, at økonomi eller kultur i streng forstand forårsager noget som helst; men hvis vi vender tilbage til Boyers eget eksempel med amerikanerne, som egentlig gerne ville slappe af, hvis ikke deres kultur tilskyndede dem til arbejdsomhed og konkurrence, så er der vel heller ikke her tale om nogen årsag i streng forstand. Der er tale om en måde at leve på, som flertallet i større eller mindre omfang indretter sig efter, uden nødvendigvis at tænke over det. Der er tale om noget *kulturelt*, fordi den amerikanske ‘arbejdsmoral’, hvis vi kalder den det, ikke betegner en universel nødvendighed, men noget der er karakteristisk for et givet samfund i en given historisk situation. Der er eventuelt tale om en meget omfattende og udbredt levemåde, men stadigvæk ikke om noget universelt. Vi har at gøre med en kulturbetinget forskel.

Jeg vil altså i modsætning til Boyer ikke mene, at der er noget forvirrende ved at tale om, at den amerikanske kultur er konkurrence-orienteret, hvor kinesernes er mere gruppeorienteret (*op.cit.*). Det er muligt, at karakteristikken i det ene eller det andet tilfælde rummer så stor en forenkling, at den må forkastes; men der er ikke i sig selv noget forvirrende ved at anvende sådanne karakteristikker. Kultur er set ud fra et generelt perspektiv en vanskeligt definerbar størrelse, som ingen enkelt aktør er ansvarlig for, men som i høj grad sætter rammebetingelser for den enkeltes liv. Min

påstand er således den modsatte af Boyers, nemlig at det er kulturen, der sætter rammen for den enkeltes 'kognitive' horisont, ikke omvendt.

Men kunne man ikke herimod indvende, at Boyer i kraft af den eksperimentale psykologi får placeret sig hinsides eller forud for kulturforskellene? At han netop får demonstreret ligheder i menneskets kognitive apparat, som går på tværs af kulturerne? Det er selvfølgelig muligt, at visse kognitive dispositioner viser sig hos alle mennesker, men de viser sig på et niveau, som f.eks. ikke forklarer, *hvorfor én kultur har udviklet en kognitiv psykologi, der lægger sin optik ned over en anden kultur, som ikke har*. Med andre ord, det er ikke lighederne i den menneskelige hjernes dispositioner, der forklarer kulturforskelle. Et sådant forklaringsniveau er selvfølgelig heller ikke vigtigt, hvis kultur består i mem-transmitterede ligheder mellem en gruppe af enkeltindivider, men det er min pointe, at det ikke blot er umuligt, men også direkte selvmodsigende at forstå kulturbegrebet på den måde. Det er der flere grunde til.

3. Wittgensteins begreb om en regel

En af disse grunde går på, hvad det i det hele taget vil sige at være et individ, at have overbevisninger, at have trosforestillinger, erkendelsesevne osv. Man kan godt forestille sig et individ, Robinson Crusoe, som lever fuldstændigt isoleret på en øde ø, men man kan ikke forestille sig, at dette individ er i besiddelse af en kultur. Kultur er noget der opstår, hvor flere individer indgår i et fællesskab (Williams 1999, 173-6). Wittgenstein har beskæftiget sig med, hvad jeg betragter som et ganske beslægtet problem, nemlig spørgsmålet om, hvad det vil sige at følge en regel. Lad mig her vove den påstand, at forbindelsen mellem kultur og enkeltindivid består i sidstnævntes evne til at følge et kompleks af regler, som er gældende for en given gruppe af mennesker over tid. Det er i hvert fald én mulig kulturdefinition og vel at mærke en definition, som har konsekvenser for 'kognitivismens' forsøg på at udskille det kulturelle niveau som analytisk overflødigt.

Wittgenstein har således argumenteret overbevisende for, at det ikke er muligt for et individ at følge en regel i ensomhed. Han udfolder et ret omfattende ræsonnement i *Filosofiske Undersøgelser* (PU § 80-2; 244-70), som jeg selvfølgelig ikke kan gå ind på her, hvor jeg blot skal nævne hovedpointerne.

En person, der måtte ønske at opstille en regel for sig selv, ville ikke være i stand til at kende forskel på, hvornår hun *troede* at følge reglen, og hvornår hun *rent faktisk* gjorde det. Wittgenstein formulerer denne pointe i en berømt paragraf, § 202:

Darum ist 'der Regel folgen' eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der Regel zu folgen. Und darum kann man nicht der Regel 'privatim' folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.⁴

⁴ "Derfor er 'det at følge reglen' en praksis. Og det at tro at følge reglen er ikke: det at følge reglen. Og derfor kan man ikke følge reglen 'privat', da det at tro at følge reglen ellers var det samme som det at følge den," Wittgenstein 1971, § 202, s. 120.

Der ligger selvfølgelig forskellige præmisser til grund for dette udsagn, bl.a. denne: Når vi i almindeligheder følger regler, og det gør vi bl.a., når vi taler sammen (uden regler var kommunikation ikke mulig), tænker vi ikke over, hvad vi gør, og hvorfor vi gør som vi gør (se bl.a. *PU* § 201; 219; Williams 1999, 168f). Der ligger ikke en intellektuel beslutning eller fortolkning til grund for vores praksis. Hvis det at følge en regel f.eks. var afhængig af en fortolkning, så kunne vi ikke bare følge reglen, og det er immervæk, hvad vi gør i et tal af sammenhænge. Skulle vi hele tiden begynde med en fortolkning af reglen, så ville det også være muligt at foretage forskellige tolkninger, men hvis den almindelige kommunikation var betinget af en sådan fortolkningsvariabilitet, så ville den bryde sammen. At overveje, beslutte eller fortolke kommer i stand ved at følge visse regler, men det ville være absurd at hævde, at reglerne kom i stand ved at overveje, beslutte eller fortolke. Man kan beslutte sig for, om man vil følge visse regler eller ej, men det *at* følge en regel er at indgå i en praksis, man simpelthen har tilegnet sig.

Wittgensteins pointe er nu den, at denne tilegnelse finder sted mellem mennesker, med andre ord, at den er social. Kun i det sociale rum er det muligt at afgøre, hvorvidt en regel er fulgt korrekt eller ej, med andre ord: kun i det sociale rum er det muligt at skelne mellem 'det at følge reglen' og 'det at tro at man følger reglen'. En forestilling om, at man følger reglen, leverer ikke i sig selv et kriterium for 'det at følge reglen', ligesom individuelle oplevelser ikke kan danne kriterium for, hvad noget *betyder*, for hvad noget betyder afgøres af sprogets brug, dvs. at dets funktion i det offentlige rum. Mest markant formulerer Wittgenstein sin pointe i opgøret med forestillingen om, at vi kan have et privat sprog. Argumentet er egentlig en variant af argumentet imod 'det at kunne følge en regel i ensomhed'. Med 'privatsprog' betegner Wittgenstein opfattelsen af, at vi kunne have et sprog for os selv, som ingen andre ville have mulighed for at forstå (*PU* § 269). Hvis dette imidlertid viser sig at være utænkeligt, får det konsekvenser for opfattelsen af, at det sprog, vi faktisk taler, blot skulle være en oversættelse af, hvad vi hver især tænker eller føler. En sådan opfattelse ville nemlig blot underforstå et privatsprog. Faktisk har filosofien traditionelt knyttet sin sprogopfattelse til forestillingen om sproget som en 'oversættelse' af indre erfaringer. Et ords betydning blev således anset for givet ved bestemte sanseindtryks direkte forbindelse til udpegelige genstande (også kaldet den ostensive henvisning).⁵ Men (den sene) Wittgenstein vil netop bestride, at sproget kan være konstitueret gennem den ostensive reference, for dette ville allerede forudsætte netop denne regel for sprogets brug, og en sådan regel kan derfor ikke *afledes* af referencen selv (hvis forudsætning den er) (§ 5-8). Som Williams skriver: "[T]he use of ostention presupposes linguistic competence and so cannot be the source of that competence" (1999, 20). Wittgenstein afviser altså, at

⁵ Se den henvisning til Augustins sprogopfattelse, hvormed Wittgenstein indleder sine overvejelser i *Filosofiske Undersøgelser*, *PU* § 1. Som vi skal vende tilbage til nedenfor, vil kognitionspsykologen J.A. Fodor netop hævde, at Augustin grundlæggende havde ret (Fodor, 1975, 64).

forholdet mellem sanseerfaring og sprogligt udtryk kan være bestemt af den individuelle erfaring,⁶ og dermed bortfalder også muligheden for et privat sprog.

For at begrunde dette yderligere opstiller Wittgenstein nu følgende tankeeksperiment: Han forestiller sig, at han, hver gang han får en bestemt fornemmelse, vil notere tegnet F i sin dagbog (*PU* § 270). Således koncentrerer han sin bevidsthed om fornemmelsen for at kunne genkalde sig nøjagtigt den samme fornemmelse, næste gang den forekommer. Ved hver forekomst noterer han tegnet F. Dette må være det første grundlag for et privatsprog. Problemet er imidlertid, at han ikke vil have noget uafhængigt kriterium for, hvorvidt F svarer til identiske fornemmelser (§ 272). Han kan i sidste ende ikke skelne mellem overbevisningen om at have en given fornemmelse og det at have netop denne fornemmelse.

Selvfølgelig har vi alle sammen private fornemmelser – ingen andre kan have lige præcis den fornemmelse, jeg har, men dette har intet med fornemmelsens notation at gøre. Det at anvende et sprog forudsætter ligesom det at følge regler, at andre gør det samme. Kun derved er det muligt at kommunikere. Når vi i sproget bestemmer noget som en fornemmelse, så bruger vi sproget på en bestemt måde, uanset om de enkelte fornemmelser, hvortil vi refererer, svarer til hinanden eller ej. Og hvad vil det i den forbindelse sige ‘at svare til hinanden’? Kun sproget danner kriterium for lighed, og sproget er netop det, vi deler, for ‘det at kunne tale sproget’ er ‘det at kunne følge en bestemt regel’, nemlig den regel, der gælder for sprogspillet (§ 7). På den baggrund er det vel forståeligt, at Wittgenstein (*PU* II, XIV) og med ham Williams (1999, 240ff) kritiserer kognitionspsykologien for at betragte sådan noget som hukommelse, trosforestillinger og erkendelsesevne som indre mentale processer. Wittgensteins pointe er, at disse fænomener er utænelige uden sprogets sociale niveau, at det sociale og kulturelle niveau med andre ord ikke har sin forudsætning i individets kognitive dispositioner. Det er omvendt det kulturelle niveau, der i kraft af sproget udgør den horisont, inden for hvilken individets bevidsthed formes. Som Williams skriver: “What counts as anger or belief is constituted by our form of life; to become a believer is to become a member of and participant in that form of life” (s. 241).

4. Sprogets niveau

Lad os vende tilbage til den formulering, jeg indledningsvist hentede hos Boyer, nemlig at det skulle være forvirrende at tale om kultur som noget, vi deler. Jeg vil ikke alene benægte, at opfattelsen af kultur som noget vi deler, skulle være forvirrende eller misvisende; jeg vil hævde, at det er den eneste mulige opfattelse af kultur, som ikke ender i absurditet. Hvis vi hævder, at kultur er noget, vi deler, taler vi netop ikke objektivistisk, som om det var mønterne i lommen, vi var fælles om. Det er vi naturligvis ikke, men vi er fælles om møntfod, økonomi osv. Faktisk er det Boyer, der i forlængelse af Dawkins anvender et objektivistisk kulturbegreb, for så vidt som denne analogi med mønterne

⁶ Se endvidere Hacker 1990, 16ff, der knytter Wittgensteins afvisning af forestillingen om ‘en individuel erfaringsverden’ til et opgør med bevidsthedsfilosofien og den hermed forbundne subjekt-objekt dualisme.

overhovedet skal kunne give mening. Boyer forestiller sig kultur som fællesmængden af en række singulariteter gældende for hvert enkelt individ, men hvordan skal ligheden mellem disse singulariteter udmønte sig? Hvad gør det muligt for disse ligheder at komme til udtryk, om ikke gennem et medium, vi deler, nemlig sproget? Eller er sproget også noget, hver enkelt 'går rundt med i lommen'? Hvis sproget ikke er noget, vi 'gemmer på', som om det befandt sig inde i den enkeltes *mind*, men noget som alene befinder sig *mellem os*, er det så ikke mere oplagt at sammenligne kultur med sprog end med mønter? Når vi i det hele taget *kan* dele – og rent faktisk deler – kultur, skyldes det, at kultur ligesom sproget og 'det at følge en regel' ikke har eksistens for det enkelte individ isoleret set, men kun i det sociale rum. De kulturelle begreber, vi overtager, kan derfor ikke alene skyldes kognitivt forklarlige tilbøjeligheder eller kulturelt uafhængige 'relevans-kriterier', som Boyer kalder dem (2001, 164), men udspringer tillige af den sociale kontekst – og overordnet set den samfundshistorie – vi fødes ind i.

Noget andet er, at vi ikke nødvendigvis til enhver tid er passive modtagere af de normer, vi indsocialiseres i. Ganske vist optrænes vi i sprogspil, vi ikke selv er herre over, men sprogspillene tilspiller os samtidig en funktion som frie, uforudsigelige 'medspillere'. Det er ganske vist ikke den form for individualitet, kognitionspsykologien sigter på, eftersom den ikke interesserer sig så meget for individets *frihed* som for dets *tilbøjelighed*. Hvor Kant hævder, at vi som fornuftsvæsner er borgere i begge verdener, vil kognitionsteoretikere formentlig være 'tilbøjelige' til at hævde, at vi – set ud fra hjerneaktivitetens naturlige programmering – kun er borgere i sidstnævnte, dvs. i tilbøjelighedernes heterogene verden af kausalforbindelser. Hvis det imidlertid drejer sig om at udvide det socio-centriske perspektiv i retning af et spørgsmål om individualitetens reelle mulighed og funktion (for dog ikke at ende i en total socialdeterminisme), så kunne man pege på den relation mellem individ og samfund (eller sociale normer), som George Herbert Mead har sat på begreb med sin distinktion mellem et 'mig' og et 'jeg' ('Me' og 'I'). Hvor socialiteten definerer 'mig' (dvs. de handlingsforpligtelser, jeg påtager mig som individ i samfundet), står der stadig et 'jeg' tilbage, nemlig min tilregnelighed, ansvarsfuldhed og uforvekslelighed som enkeltindivid.⁷ Således forholder jeg mig til min sociale rolle, 'mig', i kraft af det jeg, der ikke kan reduceres til denne rolle, men som forholder sig reflektivt til den. Det er dette 'jeg', der er en forudsætning for en fri kommunikation enkeltindivider imellem, men det er ikke et 'jeg', der som sådan sætter kommunikationen i gang. Kommunikationen er altid allerede 'sat i gang'. Den opstår ikke ud af mentale dispositioner (der desuden kun kan være dispositioner for sprogingdlæring), men i det felt mellem mennesker, som vi kalder for socialitet. Dette at noget *opstår mellem* mennesker er det niveau, Boyer synes at ville lade ude af betragtning. Omvendt kunne relationen *mellem* det sociale og det individuelle synes underbestemt i Wittgensteins begreb om 'bevidsthed' og 'betydning',

⁷ Idet individet allerede som barn overtager de forventninger til dets adfærd, som det tilskriver 'en generaliseret Anden', etablerer det et 'mig', som det reflektivt kan forholde sig til i kraft af et 'jeg', se Mead 1952, 214f.

knyttet til begreber om 'sprogspil' og 'livsform', der alene giver mening på et socialt niveau.

5. Spørgsmålet om kausalitet

Under alle omstændigheder må vi hævde, at den sproglige kommunikation transcenderer enhver individuel ontologi, for så vidt som den kun eksisterer *mellem* mennesker. Dette har konsekvenser såvel for den enkelte som for gruppen, uden at det af den grund bliver muligt at tage disse konsekvenser til indtægt for rent kausale relationer (i modsætning til kognitionsforskningens rent materialistiske optik). Dette er min hovedindvending over for Boyer. At forstå 'det menneskelige' er at forstå, hvornår spørgsmålet om kausalforbindelser må opgives. Der ligger en større filosofisk debat bag denne diskussion om, hvad en forklaring er, og hvorledes man definerer årsagsbegrebet i en human- og socialvidenskabelig kontekst, hvilket jeg ikke kan gå ind på her (se i den forbindelse von Wright 1971; Habermas 1971; Apel 1976; Henderson 1993). John Searle forsøger at tackle problemet ved at udvide kausalitetsbegrebet, således at "causation, in short, is not just a matter of pushing and pulling, it is a matter of something being responsible for something else happening" (1999, 59). Jeg ved ikke, om denne 'definition' egentlig løser ret meget, for spørgsmålet er, hvor strengt man vil forstå denne 'ansvarlighed'. I streng forstand må man netop sige, at den ansvarlige faktor *medfører* 'det der sker', men da er det svært at se forskellen til 'pushing and pulling'.⁸ I en blødere forstand, hvor 'ansvaret' er rent symbolsk eller blot knyttes til én blandt flere udløsende faktorer, er det næppe særligt klagende i det hele taget at tale om kausalitet. Tentativt foreslår jeg selv følgende distinktion: *Der er tale om en kausalforbindelse, altså et bestemt forhold mellem årsag og virkning, når A forårsager B med nødvendighed, hvorimod der er tale om en symbolsk årsagsforbindelse, når der blot foreligger et muligt, semantisk integrerende forhold mellem årsag og virkning.* A er således den mulige eller faktiske, men ikke af den grund nødvendige, årsag til B, hvis f.eks. A er 'ønsket om retfærdighed' og B er 'forestillingen om en retfærdig Gud'. I dette tilfælde er der ikke tale om en kausalforbindelse i strikte forstand. Et ønske om retfærdighed fører ikke nødvendigvis til en forestilling om en retfærdig Gud, ligesom denne forestilling kan være 'forårsaget' af andet end dette ønske (f.eks. lydigheden over for et dogme). Antagelig findes der en symbolsk – for ikke at sige kognitiv – relation mellem disse mentale data, men en sådan relation kræver et netværk af betydning, som alene konstitueres i et kommunikationsfællesskab. En simpel kausalforbindelse mellem en affekt i A og dens indholdsmæssige udtryk i B kan ikke påvises. Spørgsmålet er, om ikke betydningsdannelser altid indgår i et multifaktorielt kompleks af såvel sociale som materielle (herunder også kognitive) forhold, der gør det umuligt at påvise simple

⁸ Searles opfattelse af, at denne form for kausalitet, altså at noget medfører noget andet med nødvendighed, er uegnet som model for en social virkelighed, ligger ligeledes, som vi har set ovenfor, til grund for Boyers afvisning af kulturbegrebet. I stedet for at drage den konsekvens, at en kausalistisk forklaringsambition må opgives, vælger Boyer således at opgive kulturbegrebet.

årsagsforbindelser, eller rettere, som gør påvisningen af simple årsagsforbindelser til et blandt flere interagerende betydningslag?

Hvorom alting er, Wittgensteins anden hovedindvending over for den kognitive psykologi går på, at det ikke er muligt at angive kausale forbindelser mellem psykologiske tilstande og bestemte handlinger (Williams 1999, 241). Årsagsforklaringer kan alene gives inden for neurofysiologien, men ikke inden for den kognitive psykologi, hvor det ganske enkelt ikke er klart, hvad en 'mental årsag' overhovedet er for noget (s. 242). Spørgsmålet er således, hvad en empirisk sammenhæng i det hele taget tages til indtægt for. Der kommer et tidspunkt, hævder Wittgenstein, hvor alle forklaringer må høre op, og alene den blotte beskrivelse bliver tilbage (*UG* § 189).⁹

To kognitionsforskere, som Williams i den forbindelse refererer til, Jerry A. Fodor og Stephen Stich, er enige i dette i den forstand, at de ikke umiddelbart vil forbinde påvisningen af kognitive dispositioner med et indholdsmæssigt niveau af selvfortolkning (s. 243). Fodor fastholder imidlertid det legitime i at stille 'kausale' spørgsmål til kognitive processer (1975, 6-9), blot må psykologien indskrænke sig til at analysere et lukket system af modulariteter (*modularities*), som rent formalt bestemmer hjerneaktivitetens kognitive funktioner (1983). Udfordringen bliver at koble dette niveau til den faktiske begrebs- og betydningsdannelse i det centrale isotropiske system (den kulturelt informerede bevidsthed), hvilket Fodor ikke umiddelbart kan angive nogen metode til. Stich hævder derimod, at en teori om de formale eller syntaktiske kendetegn ved mentale tilstande og processer er alt, hvad vi behøver. Den lader ikke nødvendigvis noget uforklaret tilbage. Det gælder således for begge, at de vil begrænse 'den kognitive analyse' til rent formale aspekter ved de mentale processer. Alt andet fører over i kulturbestemte, indholdsafhængige fortolkninger.

6. Hvad er sprog?

Fodor antager, at den eneste psykologiske model af kognitive processer, som er blot en smule plausibel, repræsenterer disse processer som 'computationale' (1975, 27). Hans tese er således, at sindet (*mind*) arbejder analogt til en computer i den forstand, at det bearbejder information (*input*) ud fra visse modulære forudsætninger (som f.eks. m.h.p. genkendelsen af ytringer som sætninger, 1983, 64ff, eller m.h.p. den visuelle genkendelse af basale perceptioner, s. 93ff), og at denne proces er "neurally hardwired", dvs. koblet til og styret af hjernebarkens neurale netværk (s. 98). Det kognitive apparat er et informationsstrukturerende system, der regulerer processer af "hypothesis formation and confirmation" (1975, 35). Dette gælder dels i forhold til beslutningen om at foretage en given handling, hvor bevidstheden gennemløber en række mulige handlingskonsekvenser ("a set of hypotheticals", s. 30f), dels i forhold til begrebsindlæring, hvor

⁹ For Wittgenstein gælder det under alle omstændigheder for en filosofisk betragtning, at enhver forklaring altid efterlader noget uforklaret, hvorfor "[a]lle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten", *PU* § 109. Vore til grund liggende domme er nemlig ikke selvindlysende, men udspringer først og fremmest af en given praksis (*UG* § 204), der som forudsætning for vore afgørelser af, hvad der er sandt og falsk, ikke selv kan gøres til genstand for et spørgsmål om sandt og falsk, § 205.

bevidstheden ud fra en registrering af korrekt og ukorrekt begrebsanvendelse opnår evnen til at anvende begrebet i overensstemmelse med gældende sprogbrug (s. 35f). Forudsætningen for disse funktioner er imidlertid, at et andet og mere grundlæggende sprog er til stede.¹⁰ Det er dette sprog, som i sidstnævnte tilfælde gør det muligt at anvende de sandhedskriterier, der skal tilfredsstillende forståelsen af det indlærte sprog. “So one cannot learn a language unless one has a language” (1975, 64).¹¹ Dette sprog, som i realiteten er “a set of background beliefs”, kan der imidlertid ikke redegøres for (Williams 1999, 92; 257). Fodor diskuterer selv problemet og indrømmer, at antagelsen af, at vi har et medfødt sprog, som gør det muligt for os at indlære et naturligt sprog, *kunne* synes at ende i en uendelig *regres*. Han afviser imidlertid indvendingen med, at ‘sandhedsbetingelserne’ for det medfødte sprog ikke kræver endnu et bagvedliggende metasprog, eftersom det simpelthen udgør den måde, hjernen er født til at behandle *input* på (1975, 65-8). Dette betyder naturligvis, at der slet ikke kan være tale om sandhedsbetingelser, hvilket fører ham over i en diskussion af Wittgensteins ‘privat-sprogsargument’, som han alene finder holdbart, hvad angår muligheden for at *vide*, hvorvidt reglen for et ords anvendelse overholdes eller ej, ikke hvad angår muligheden for, at en konsistent regelfølge *rent faktisk* finder sted (s. 68-70). Det er således hans opfattelse, at det medfødte sprog (‘language for computation’ eller ‘innate language of thought’) meget vel kan udvise en konsistent regelfølge uden et socialt afgørelseskriterium. Fodor tilføjer, at dette sprog ikke har noget at gøre med det, som Wittgensteins argument er beregnet på at afvise, nemlig antagelsen af et nødvendigt forhold mellem et ords betydning og sanseindtrykket af den genstand, ordet betegner. Det medfødte ‘computer-sprog’ refererer således ikke ifølge Fodor til private oplevelser, men udgør slet og ret de kognitive kriterier for indlæringen af et naturligt sprogs (herunder dette sprogs referentialitet).

Hertil må man imidlertid spørge, om selve postulatet om et regelbundet computersprog kan ‘forklare’ noget, som ikke allerede er tilstrækkeligt beskrevet med Wittgensteins fremstilling af sprogindlæring gennem optræning (*PU* § 5-6 et passim). Vi er her vidne til to grundlæggende forskellige opfattelser af, hvad et sprog overhovedet er – eller kan være. Ifølge Wittgenstein ville vi ganske enkelt ikke være i besiddelse af kriterierne for at bestemme det af Fodor postulerede ‘language of thought’ som et sprog, hvis det er rigtigt, at vi med ‘sprog’ må forstå en socialt kontrollerbar

¹⁰ Som Fodor skriver i forbindelse med henvisningen til et grundlæggende ‘language of thought’: “In this respect, the analysis of concept learning is like the analysis of considered choice; we cannot begin to make sense of the phenomena unless we are willing to view them as computational and we cannot begin to make sense of the view that they are computational unless we are willing to assume a representational system of considerable power in which the computations are carried out”, 1975, 36.

¹¹ Wittgenstein afviser Augustins opfattelse af, at et barn lærer sproget, “als käme das Kind in ein fremdes Land und verstehen die Sprache des Landes nicht; das heisst: so als habe es bereits eine Sprache, nur nicht diese”, *PU* § 32. Det er denne fremstilling, der i Wittgensteins øjne giver et fejlagtigt billede af, at sprogets skulle have sit ophav i individets bevidsthed, hvorimod Fodor hævder, at “Augustine was precisely and demonstrably right”, 1975, 64.

regelfølge. Spørgsmålet er altså, om Wittgenstein har ret i, at det eneste vi behøver for at forstå sprogindlæringens betingelser er at betragte den praksis, gennem hvilken barnet trænes i at bruge sproget som andre. Stillet over for dette alternativ må man ganske vist medgive Fodor, at kun en bestemt art, nemlig menneskearten, overhovedet er i stand til at tilfredsstille kravene til en sådan optræning, hvorfor visse kognitive dispositioner *må* være til stede som *betingelse* for sprogindlæring. Det, der skiller vandene, er om disse dispositioner kan forstås eller teoretisk beskrives som et *sprog*. Fodor har bundet sig selv til en sådan beskrivelse, eftersom han har forpligtet sig på en opfattelse af kognitive processer som ‘computationale’, og eftersom computation forudsætter “a representational system” (s. 27). Godt nok anser han dette ‘language for computation’ for at være et rent formalt eller modulært sprog, men problemet er bl.a., at han finder det nødvendigt at relatere disse formale betingelser (for sindets data-behandling) til indholdsmæssige kriterier, for så vidt som der, som han selv understreger, må svare en indholdsmæssig forskel til forskellige formalitetsbetingelser.¹² Dermed foretager han i realiteten en reduktion af det naturlige sprog, forstået som et kulturelt fænomen, til et kognitivt sprog, forstået som et neurologisk fænomen. Spørgsmålet er, om dette skift i beskrivelsesniveau ikke samtidig medfører et ontologisk skift, eller sagt på en anden måde: om det overhovedet giver mening at forstå neurale processer som et sprog.

Stich understreger, at den kognitive psykologi må hævde sin egen autonomi over for ‘folkepsykologiens’ dagligsprogsorienterede forklaringer af forholdet mellem handling og begær, behov, jalousi, m.m. Således afviser han i modsætning til Fodor muligheden for at operere med nogen form for korrelation mellem semantisk indhold og en syntaktisk, kognitiv struktur (1983, 228-37). Stich er dermed – som Fodor i øvrigt – enig med Boyer i, at kognitionpsykologien *må* søge sit forklaringsgrundlag på et prækulturelt niveau, men står rimeligvis alene med opfattelsen af ‘folkepsykologiske forestillingers’ komplette irrelevans (se hertil Williams 1999, 243, n. 6; 246). Spørgsmålet er under alle omstændigheder stadig, hvorledes dette niveau overhovedet lader sig etablere, og om det ikke i givet fald forsøger at forklare noget, som allerede er dets egen forudsætning, nemlig en kulturelt formet bevidsthed?¹³ Hvorledes oversætter vi det formale (syntaktiske eller modulære), kognitive niveau til det neurofysiologiske forklaringsniveau, som Wittgenstein i en vis udstrækning (men også kun i en vis udstrækning) vil tilkende forklaringsværdi. Hvori består forbindelsen mellem den kognitive proces (for hvilken i det mindste Fodor forestiller sig en eller anden form for

¹² Som Fodor skriver: “[T]he computational theory of mind requires that two thoughts can be distinct in content only if they can be identified with relations to formally distinct representations”, 1981, 227; se endvidere Williams’ problematisering af denne antagelse, 1999, 247.

¹³ Se således Pylyshyn, som hævder, at det vokabular, der gør det muligt at udpege formale, syntaktiske operationer, allerede på såvel et metodisk som et teoretisk niveau involverer indholdsbetingsbetonet fortolkning, 1980, 111ff.

korrelation mellem de formale skabeloner og de indholdsbestemte forestillinger) og de neurologisk-fysiologiske hjerneprocesser, som registreres af en scanner?¹⁴

7. Boyer og Wittgenstein – *face to face*

Med et sådant spørgsmål vender vi tilbage til Boyer og grundperspektivet i hans kognitive evolutionsteori. Hvad er det egentlig for et forklaringsniveau, han viser tilbage til? Hvor Fodor taler om modulariteter, taler Boyer om domæne-specifikke skemaer (*templates*), som kategoriserer vores perceptioner (2001, 61-75). Hvad betinger disse *templates*? Boyer synes ikke selv, som Fodor, at lægge op til, at der her er tale om et sprog, og alligevel er det vel i en eller anden forstand “a representational system”, nemlig et system af slutningsforbindelser, som tillader noget at fremstå som *noget* snarere end noget *andet*. Men hvad er forbindelsen mellem denne skematisering og ‘betydning’ på det naturlige sprogs kulturelle niveau? Er skematiseringen forbundet med relevanskriterier og slutningsforbindelser, som er så generelle, at de tilsyneladende er prækulturelle, selvom de måske blot er så basale, at de ikke indfanger kulturens eller kulturforskellenes eget niveau? Der gøres i og for sig overbevisende rede for, hvorledes mennesket har en tilbøjelighed til at huske visse modintuitive fænomener, fordi de kombinerer ontologiske fænomener på en bestemt måde (som f.eks. ved at tilskrive ånder særlige moralske kvaliteter i kraft af deres usynlige allestedsnærværelse), og der optræder således en række interessante pointer undervejs hos Boyer. Spørgsmålet er, hvilken ontologi kan vi tilskrive dem? Har vi at gøre med hjerne eller kultur? Faktisk vil jeg hævde, at det er dårlig metaforik at tale om hjernen. De begreber, der overhovedet gør det muligt for Boyer at fremstille sin teori om hjernens kognitive udvikling, er selvfølgelig kulturelle, selvom vi må indrømme dem, at de inden for rammerne af den universalistiske videnskabsprætention, der triumferende placerer dem hinsides kulturforskelle, netop unddrages konsekvenserne af denne status. Derimod får kognitionsforskningen imidlertid en ideologisk slagside. Ved at tilsidesætte andres selvforståelse til fordel for en tilsyneladende kultur- og værdineutral, eksperimentelt begrundet påvisning af en biologisk evolutionssammenhæng påtvinger man disse andre en menneske- og kulturopfattelse, der ikke engang er i stand til at indse, at dette netop er,

¹⁴ Fodor argumenter for muligheden af at bestemme korrelationerne mellem kausale relationer i det fysiske system (hjernen) med logiske relationer i sindets computer-analoge slutningsforbindelser (1975, 73) og taler således om “the intimate association between the modular systems with neural hardwiring” (1983, 98). Det er imidlertid vanskeligt at forestille sig, hvorledes påvisningen af en sådan korrelation skulle kunne være andet end operationalistisk. Det er muligt, at visse neurale betingelser skal være opfyldt, for at det modulære system kan aktiveres på en bestemt måde, men det er ikke det samme som at sige, at det modulære system med nødvendighed aktiveres på denne måde under tilstedeværelsen af disse neurale betingelser og da slet ikke det samme som at sige, at der til disse betingelser må svare bestemte indholdsmæssige forestillinger (hvilket i sidste ende synes at være konsekvensen af Fodors optik). Searle afviser selve distinktionen mellem ‘material’ og ‘mental’ som rodfæstet i en forældet cartesiensk dualisme (1999, 69), for selvfølgelig er ‘mind’ slet og ret et biologisk fænomen. Det betyder dog ikke ifølge Searle, at vi kan se bort fra bevidsthedens “first-person ontology” (s. 57), hvorfor det forbliver tvivlsomt, om den kan bringes på samme beskrivelsesniveau som neurofysiologiens tredje-persons-ontologi.

hvad den er. Det er positivismens subtile magt, der her udøves, den videnskabelige selvberoligelses livsform. Den moderne myte, der fortælles, er jo, at det er hjernen selv, denne fællesmenneskelige computercentral, der imod sin egen umiddelbare tilbøjelighed og uafhængigt af kulturelle påvirkninger finder ud af at monitorere sig selv. Men hvad får den til at tage dette skridt? Ledes den af en sandhed om mennesket, en virkelighed af kausale relationer, som ligger gemt inde i hjernebarken, ventende på at blive opdaget? Antager vi dette, kan vi ikke samtidig antage, at vores erkendelse af verden kan forklares under henvisning til kognitive dispositioner, for hvis dette er tilfældet, må vi revidere vores opfattelse af, at de begreber, hvormed vi gør verden omkring os begribelig, lader sig begrunde rationelt. Boyer er inde på noget lignende: "We like to think that we have certain concepts or hold certain beliefs because it is in our interest, because they seem rational, because they provide a sound explanation of what happens around us" (2001, 164). Men dette anfægter han, for så vidt som "[w]e do not have the cultural concepts we have because they make sense ... but because the way our brains are put together makes it very difficult not to build them" (*ibid.*). Med dette udsagn tager han naturligvis ordet ud af munden på sig selv i den forstand, at hans begreb om en kognitiv forklaring ikke kan påberåbe sig nogen rationel status, men alene fremkommer ved den måde, hjernen får os til at tænke på. Boyer er således havnet i en fælde: enten hævder han gyldigheden af sit eget generaliserende udsagn, hvormed han samtidig undsiger det (eftersom i det mindste hans egne begreber er rationelt forsvarlige), eller også giver han afkald på at hævde generaliseringens gyldighed, hvilket gør det umuligt at forsvare dens videnskabelige status. Problemet er altså ikke alene, om Boyer kan *nøjes* med en udredning af individets kognitive dispositioner som grundlag for en forklaring af kulturelle fænomener, men om selve teorien, som teori betragtet, kan begrunde sig selv. Med den eksperimentelt funderede påvisning af, hvorledes menneskets hjerne er disponeret for religion, har Boyer, set med Wittgensteinske øjne, gjort sig skyld i en begrebsforvirring. De begreber, der konstituerer den religiøse erfaring, stammer ikke fra individet, men fra det religiøse fællesskab.¹⁵ Det er, ifølge Wittgenstein, ikke en overensstemmelse i kognitive dispositioner (som selvfølgelig er en forudsætning), der gør det muligt at indgå i dette fællesskab, men derimod en overensstemmelse i livsform (se f.eks. *PU* § 23; 241). Wittgenstein ville for så vidt give Boyer ret i, at den rationelle begrundelse for vore begreber når et punkt, hvor den kommer til kort. Til gengæld ville han aldrig kunne gå med til, at de begrebskonstituerende mekanismer skulle være at finde i hjernens kognitive maskineri, som Boyer i lighed med Fodor og Stich vil hævde. Begrebsforvirringen ligger i at ville forklare et socialt fænomen med en materiel årsag. "Es bestehen nämlich, in der

¹⁵ Når Boyer skriver: "at all times and all the time, indefinitely many variants of religious notions were and are created inside individual minds" (2001, 33), så spørger man uvilkårligt sig selv, hvordan i alverden han kan *vide* dette? Uanset hvilke forestillinger, der f.eks. spontant måtte opstå i laboratoriets experimentarium, så kræver de fortolkning. Hvad er en forestilling, hvilket begreb kan vi gøre os om den, uafhængigt af en fortolkning, som igen hviler på sproglig betydning i det sociale rum? Og hvorledes skulle en forestilling kunne danne sig i individet uden om det sprog, der alene får sin betydning gennem kommunikation?

Psychologie, experimentelle Methoden *und Begriffsverwirrung*,” skriver Wittgenstein og fortsætter: “Das Bestehen der experimentellen Methode lässt uns glauben, wir hätten das Mittel, die Probleme, die uns beunruhigen, loszuwerden; obgleich Problem und Methode windschief aneinander vorbeilaufen” (*PU*, XIV).¹⁶ Når Wittgenstein her taler om et problem, der foruroliger os, så pointerer han, at vi allerede er (emotionelt) involverede i det, vi stiller til anskuelse. Vi kan eksperimentelt undersøge folks reaktioner og drage konklusioner på vegne af menneskets kognitive anlæg, men vi kan ikke dermed indfange den betydning, der under givne forudsætninger, dvs. inden for et sprogspil, er tale om. Kun en overfladisk grammatik forbinder det fænomen, eksperimentet kan give os et begreb om, med det fænomen, vi møder i en levende kulturel kontekst. Når Wittgenstein selv pointerer, at alle begrundelser når til en grænse er det ikke fordi, han forestiller sig, at der ligger videnskabeligt objektiverbare kausalforbindelser på den anden side af denne grænse (hvorved det blot ville være et nyt begrundelsessprogs spil, der blev taget i anvendelse), men fordi alle begrundelser i sidste ende må henvise til en given praksis, sprogsillet, den blotte livsform (sml. *PU* § 23; *PU*, II, 539, med *UG* § 358-9; § 559).¹⁷ Denne livsform forstår man ikke ved at gøre den til genstand for en objektiverende anskuelse, men alene ved at være en del af den. Det, der foruroliger os, begriber vi ikke ved blot at fjerne foruroligelsen.

Ifølge den monistiske realisme, eller metafysiske materialisme, som udgør kognitionsforskningens videnskabsteoretiske ståsted, kan sådanne følelser, eller under ét: subjektive selvbeskrivelser, intet forklare, men er tværtimod det, der behøver en forklaring. En sådan forklaring er imidlertid ikke mulig eller er slet ikke forklaring på det, den hævder at kunne forklare, siger Wittgenstein, for selv neurofysiologien, der i det mindste kan redegøre for visse kausale relationer, kan ikke have et begreb om noget, der kun har realitet i en social sammenhæng. Fra ‘impulser i hjernebarken’ til ‘følelsen af håb’ skifter vi ganske enkelt sprogs spil. Vi bevæger os fra en livsform til en anden. Der gives ingen overgribende teoretisk anskuelse, som kan rumme det, den også selv er, en livsform, noget givet. Problem og metode går fejl af hinanden.

7. Konklusion

Jeg har ovenfor stillet følgende spørgsmål, som har rejst sig under læsningen af Boyer:

1. Er opfattelsen af kultur som et konglomerat af ligheder plausibel?
2. Er det muligt at forestille sig et privatsprog, dvs. at et individ forholder sig isoleret til ‘verden’, ‘begreber’, ‘kultur’?
3. Er det muligt at forklare *belief* som noget, der er forårsaget af kognitive dispositioner?
4. Hvad vil det sige, at være troende, at være religiøs? Kan man være det i og for sig selv?

¹⁶ “I psykologien er der nemlig eksperimentelle metoder og begrebsforvirring ... Det at der findes en eksperimentel metode lader os tro, at vi har et middel til at blive de problemer, som foruroliger os, kvit; selvom problem og metode løber galt af hinanden”, 1971, 292.

¹⁷ For en nærmere udfoldelse af dette henvises til min artikel om Wittgenstein, Albinus 2003, 46f.

Som jeg har forstået Boyer, vil han besvare disse spørgsmål bekræftende: Kultur er intet andet end et sammenfald af singulariteter. Individet henter sine opfattelser i sig selv, dvs. i dets kognitive dispositioner for at danne begreber. 'Det at være religiøs' er bl.a. at producere religiøse forestillinger "inside individual minds".

Hvad der således kunne ligne (og hvad nogen rent faktisk har opfattet som) en kognitionsteoretisk udgave af en kantiansk transcendentalfilosofi, er noget helt andet, for så vidt som de mentale forudsætninger, der her er tale om, ikke er noumenale, men netop fænomenale størrelser. Hvor transcendentalfilosofien arbejder *a priori* og syntetisk m.h.p. en bestemmelse af erkendelsens forudsætninger, arbejder den kognitive psykologi empirisk og udleder blot *a posteriori* strukturer, som om de var *a priori*. Dermed gøres der vold på den fornuftskritik, der var transcendentalfilosofiens adelsmærke: nemlig at det ikke er muligt for os at overskride grænsen mellem på den ene side de begreber, som nødvendigvis former enhver erkendelse (*noumena*), og på den anden side begreberne om det, som i kraft af den ydre virkelighed træder os i møde (*phenomena*). Den rationalistiske fejlslutning består i at behandle empiriske størrelser, f.eks. kognitive dispositioner, som *noumena*, dvs. som transcendentalt konstitutive begreber for vores erkendelse. Falder derfor det 'transcendentalfilosofiske' forsvar for kognitionspsykologien bort, tager besvarelsen af ovennævnte spørgsmål sig ganske anderledes ud. Det handler om, at Wittgensteins filosofi, der (specielt for den tidlige filosofis vedkommende) i en kontinental tradition betragtes som en form for transcendentalfilosofi på den sproglige vendings betingelser, angiver betingelser for vores sproglige erkendelse, der ikke kan indhentes forud for eller bagom sproget selv (hvor sproget vel at mærke ikke lader sig forstå i Fodors forstand som et formalt computeringssprog).

I modsætning til den synsvinkel, der ligger til grund for Boyers forsøg på en kognitiv og udviklingsteoretisk forklaring på al religion, vil jeg således hævde, at svarene på ovennævnte spørgsmål må være negative.

Ad 1) Kultur er udtryk for begreber og værdier, der forenes af en praksis. Det er meningsløst at tale om kultur som en 'naturlig' selektion af *memer* uafhængigt af den kulturelt betingede form for kommunikation, der overhovedet gør hukommelse mulig.

Ad 2) Svaret på det andet spørgsmål afhænger af, hvor overbevisende Wittgensteins afvisning af et privatsprog forekommer os. Mig forekommer den uafviselig. Hvis der eksisterede et privat sprog, ville vi af samme grund ikke kunne vide det. Altså kan vi ikke gå ud fra det. (Et 'computeringssprog', som gør det muligt for os at lære et naturligt sprog, uden at vi behøver at være bevidste om det, for så vidt som det ikke selv forudsætter betydningskriterier, kan for mig at se ikke forstås som et sprog overhovedet).

Ad 3) På det tredje spørgsmål vil jeg også svare nej. En disposition er en nødvendig, men netop ikke en *tilstrækkelig* betingelse (for det, som det er en disposition for). Der er ingen grund til at betvivle, at visse fysiologiske eller kognitive betingelser skal være til stede, for at man i det hele taget *kan* have visse følelser eller *beliefs*, men at disse

betingelser er opfyldt, opfylder ikke i sig selv betingelsen for, at man også rent faktisk *har* disse *beliefs*. Hertil kræves et sprogspil, en livsform, som er af en anden art.

Ad 4) Også på det fjerde spørgsmål må svaret være nej (uanset hvorledes vi i øvrigt måtte definere religiøsitet). Eremitten er kun i en vis forstand religiøs 'i og for sig selv', for han ville ikke være eremit, hvis han ikke definerede sig selv i forhold til det fællesskab, han har forladt. Med Wittgenstein ville man næppe tøve med at sige 'nej': man kan ikke være religiøs i og for sig selv. Religiøsitet er en livsform, og en livsform implicerer et sprog, eller sprogspil, som igen implicerer regler, og regler kan man ikke følge i ensomhed. Argumentationen er, som vi har set, parallel med argumentationen imod et privatsprog. Hvis Wittgenstein har ret i, at regler kræver en social indforståethed for i det hele taget at kunne fungere som regler, så kan de ikke reduceres til en rent empirisk regularitet, og dermed overskrides kognitionsforskningens materialistiske optik.

Hvad kognitionsforskningen end har at byde på, bør dens resultater ikke ses isoleret fra den sociale og kulturelle sammenhæng, de er indlejret i. Det er igennem denne sammenhæng, at såvel forskningen som dens genstandsfelt overhovedet får *betydning*. Og dette – at noget optræder som betydning eller mening – gør det ikke blot *muligt*, men også teoretisk *nødvendigt* og normativt *forpligtende*, at vi forholder os til os selv som kulturelle væsner og ikke blot som biologisk determinerede individer.

Litteratur

ALBINUS, LARS

- 2003 "Wittgensteins begreb om religion", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 25-52.
 "Er mennesket en maskine? Taylors hermeneutiske og handlingsteoretiske kritik af den kognitive psykologi", *Religiøs narrativitet, kognition og kultur*, ed., Jeppe Sinding Jensen (under udgivelse).

APEL, KARL-OTTO

- 1976 "Causal explanation, motivational explanation, and hermeneutical understanding", in: Gilbert Ryle, ed., *Contemporary aspects of Philosophy*, Orid Press, London/Boston, 161-76.

ATLAN, SCOTT

- 1990 *Cognitive Foundations of Natural History*, Cambridge University Press, Cambridge.

BOYER, PASCAL

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

DAWKINS, RICHARD

- 1976 *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.

FODOR, J.A.

- 1975 *The Language of Thought*, Thomas Y. Cromwell, New York.
 1981 *Representations*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
 1983 *The Modularity of Mind*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

HABERMAS, JÜRGEN

- 1971 *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HACKER, P.M.S.

- 1990 *Wittgenstein, Meaning and Mind*, Basil Blackwell, Oxford.

HENDERSON DAVID K.

1993 *Interpretation and explanation in the human sciences*, Suny, New York.

JENSEN, JEPPE SINDING

2003 "Pascal Boyer: Den ganske historie om al religion (nogensinde)", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 53-69.

MEAD, G.H.

1952 *Mind, Self and Society*, C.W. Morris, ed., [Chicago 1934], The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.

PYLYSHYN, Z.

1980 "Computation and cognition", *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, nr. 1, 111-32.

SEARLE, JOHN

1999 *Mind, Language and Society. Philosophy in the real world*, Phoenix, London.

STICH, STEPHEN

1983 *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

VON WRIGHT, GEORG HENRIK

1971 *Explanation and Understanding*, Routledge & Kegan Paul, London.

WILLIAMS, MEREDITH

1999 *Wittgenstein, Mind and Meaning. Toward a social conception of mind*, Routledge, London & New York.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

PU *Philosophische Untersuchungen, Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

UG *Über Gewissheit, Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1971 *Filosofiske Undersøgelser*. Oversat af Jes Adolphsen og Lennart Nørreklit, Munksgaard, København.

Summary

Cognitive science typically insists on procuring causal explanations for psychological activity on a pre-cultural level. In this article it is claimed that the price for doing so may be too high and that it escapes philosophical justification in the first place. A more specific criticism is directed against what thus seems to be an ignorant notion of culture in Religion Explained by Pascal Boyer. Drawing on Ludwig Wittgenstein and Meredith Williams, who is a lucid reader of his work, the psychological attempt to explain feelings and memories on the grounds of innate cognitive capacities is found to be profoundly misleading. The question is how to understand, on the one hand, human language and, on the other, the possible scope of scientific explanation. Arguing for an irreducible level of social reality, this article focuses on the limitations of cognitive science, while also bringing out the aporia caused by an epistemological trap of self-referentiality.

Keywords: Pascal Boyer – Ludwig Wittgenstein – cognition – culture – rules – private language argument.

Lars Albinus

Lektor, ph.d.

Afdeling for Systematisk Teologi

Aarhus Universitet