

EN REPLIK TIL HANS HAUGE

Af Jeppe Sinding Jensen og Jens Peter Schjødt

Hans Hauge har i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 24 fremført en dekonstruktivistisk kritik af religionsvidenskaben. Oven i købet på en opfordring, som den ene af os har været med i. Det fortryder vi på ingen måde. Artiklen forekommer os at være overordentlig interessant, selvom der ikke er mange sætninger, vi kan erklære os enige i. Det er givetvis tiltrængt, at religionsvidenskaben besinder sig på sin position både inden for humanvidenskaberne og i samfundet generelt. Vi opfatter således først og fremmest artiklen som provokerende, og som sådan kan man håbe, at den får humanistiske religionsforskere på banen. Ikke mindst fordi Mikael Rothsteins version af religionsvidenskaben ikke er den eneste repræsentant for dette fagområde.

I det store og hele kan vi, som erklærede neo-positivister (dvs. ikke bare positivister, men teoretisk informerede sådanne), tilslutte os Per Bildes kritikker af den postmodernistiske positions uholdbarhed, i det mindste i Hans Hauges version. Men derudover er der nogle punkter, som i høj grad fortjener en kommentar, forhåbentlig også til oplysning for Hans Hauge.

Objekter

Hans Hauge spørger i sin kritik af det 'religionsvidenskabelige synspunkt' retorisk om stedet (hvorfra det udtales) ovenover eller udenfor eksisterer, og mener tydeligvis, at det gør det ikke. Men er det nu også sandt? At Hauge har ret i sin karakteristik af den såkaldt post-moderne antropologi, hvor det i hvert fald som en tendens hævdes, at objektiveringen af »de Andre« er et overstået stadium, skal ikke nægtes. Derfor ser man også i dag en lang række artikler i antropologiske tidsskrifter, hvor antropologens eget ståsted synes at udgøre selve det etnografiske problem. Det kan man synes om eller lade være, men det forekommer, at man i sådanne artikler får betydeligt mindre at vide om »de Andre«, end hvis man eksempelvis læser Lévi-Strauss' myteanalyser. Men Lévi-Strauss laver jo bare selv myter, får vi at vide (s. 4). Lad gå, men han laver i hvert fald andre myter – myter, der kan gøres forståelige

Debat

for »Os«. Under alle omstændigheder får læserne noget at vide om »de Andre«, som de er set gennem Lévi-Strauss' briller. Og det forekommer en del mere interessant end de ofte lange redegørelser for, hvorfor vi ikke kan og må udtale os om »de Andre« som objekter. For nok har Stephen Tylers udgave af antropologien sine tilhængere, men at ophøje denne form til antropologien generelt er en fordrejning. Antropologiens 'krise' i 80'erne har ganske rigtigt handlet om repræsentationen af forskningens objekter, og det er for nogle blevet til en moralsk krise. Men problemet er i grunden metodologisk, idet mange antropologer indså, at den tidligere positivistiske praksis med at opfatte human- og socialvidenskabelige kategorier som transparente ikke holdt, og der blev således skabt plads til en hermeneutisk refleksion. Når Tyler og andre mener at »scientific thought is now an archaic mode of consciousness« (cit. Hauge, s. 9) er det et scientistisk ideal, som angribes. Al snak om paradigmeskift ufortalt er det et faktum at Lillebæltsbroen stadig står, så den klassiske mekanik holder nok lidt endnu.

Det er korrekt, at antropologens rolle som forfatter og 'fiktionsskaber' er blevet kritisk behandlet, men intentionen er at skabe bedre antropologi, mere troværdige etnografier, hvor antropologen indser, at det moderne udgangspunkt for antropologien er en konstruktion lige så vel som objektets verden, og at man derfor skal »medtænke sig selv«. Men det får jo ikke objektet til at forsvinde, tværtimod. Den 'postmoderne' antropologis ærinde er således en skærpelse af videnskabsidealet gennem mere adækvat metodologisk og kritisk teoretisk refleksion, omend dette program er skredet hos nogle og snarere har antaget karakter af moralsk kvababbelse. Vi kan derfor, med nogen ret, synes vi, med henvisning til de antropologiske diskussioner, fastholde, at der eksisterer steder 'ovenover' og 'udenfor'. Objektivitet er som næstekærlighed: Ikke en tilstand, men en forestilling som vore handlinger kan være rettet imod. Det handler ikke om absolutter, men om tendenser, – der en ingen rene metafysiske former her. Det burde glæde en post-modernist som Hauge.

Etik og political correctness

At der også ligger nogle etiske problemer bag er indlysende. Nogle etiske problemer, der konvergerer med tankegangen om »political correctness«: Vi må intet sige, og helst heller ikke tænke noget, om de andre, som de ikke

selv er enige i. Og hvis vi alligevel gør det, så må vi diskutere med dem, indtil vi er enige. Det vil sige, at det naturligvis kun er de eksotiske andre, eller mindretallene eller andre, som vi berettiget eller uberettiget har dårlig samvittighed over, og som derfor tildeles privilegerede diskursive positioner. Man må naturligvis gerne sige, at politikerne er nogle fjolser, som er fulde af løgn, hvor imod det er en fæl gang etnocentrisme, hvis vi hævder at Hopi-indianernes fremkomstmyte næppe er sådan helt i overensstemmelse med videnskabens iagttagelser, og at disse måske nok forekommer os mest sandsynlige (hvad enten de også er en myte eller ej).

Nu er det ganske udmærket med etik, og derfor er det også rimeligt, at man ikke vil latterliggøre, mistænkeliggøre eller på anden måde nedgøre mennesker, man f.eks. har været på feltarbejde iblandt. Ikke desto mindre er det at forveksle to niveauer, når Hauge hævder, at den tænkning, der objektiverer, er etisk uforsvarlig. Det er den netop kun for så vidt, der er tale om en dialog. Og videnskaben er vel ikke som sådan forpligtet til dialog. I hvert fald er man afskåret fra det, når man arbejder med kulturer og mennesker, der ikke længere eksisterer. Der er således næppe noget odiøst i at hævde, at romerne holdt slaver. Det er i høj grad en objektivering, uanset at romerne og vi måtte mene noget forskelligt derom i både kognitiv og moralsk forstand. En nutidig fiktiv romer kunne vel også finde på at spørge, hvorfor vi nu interesserer os for netop den side af sagen, men det gør vel ikke udsagnet mindre korrekt. Det er vel heller ikke særligt uetisk. Det ville det kun være, hvis en romersk slaveejer havde behandlet os pænt og kun lukket os ind under den forudsætning, at vi ikke senere måtte fortælle, at han holdt slaver. Så opstår det etiske problem. Så længe der altså ikke er tale om en dialog, kan videnskaben sagtens objektivere uden etiske problemer til følge. Med andre ord: det etiske problem er principielt – men også kun principielt og på det analytiske begrebsniveau – videnskaben uvedkommende. Så snart mennesker står over for hinanden i praksis opstår der selvfølgelig forhold, som man må forholde sig etisk til.

Religionskritik

Det er også derfor, at religionsvidenskaben ikke har en erklæret religionskritisk målsætning. Men i virkeligheden er den langt mere religionskritisk, end nogen erklæret religionskritik kan være. Den er nemlig i selve sit ud-

Debat

gangspunkt totalt dekonstruktiv i forhold til de religioner, den beskæftiger sig med: Den beskæftiger sig alene med dem, fordi den på forhånd har afvist de religiøses krav på deres konstruktions sandhedsværdi med henvisning til metafysiske størrelser.

Det betyder ikke, at den ikke selv er en konstruktion. Det er den. Men religionsvidenskaben er en konstruktion, som kan forholde sig til en verden, der grundlæggende ikke accepterer overnaturlige væseners indgriben i verden som legitime forklaringsmodeller. At der er mange, som opererer med sådanne (for Hauge har jo ret i, at man kan bilde folk hvad som helst ind), rører for os at se ikke ved, at vor kultur er karakteriseret ved areligiøsitet (hvad man kan begræde eller tiljuble) i dens verdensbillede. Præcis derfor er en moderne religionsvidenskab ikke religionskritisk i sin målsætning. Religionskritikken er simpelthen den platform, den tager afsæt fra. Religionsvidenskaben korrekser ikke de forskellige religiøse konstruktioner, fordi den konstruktion, den selv består af ved sin blotte eksistens, er i total modstrid med dem, og dermed umuliggør en »dialog« om religiøse emner. Derfor den »velvillighed«, som Hauge lidt foragtligt taler om. Det er for os at se nærmest en parodi, når postmodernister taler om en dialog, for ikke at tale om en kritisk sådan, med repræsentanter for de religiøse universer. Selv om nogle vil hævde, at New Age-bevægelser er postmodernistiske på grund af deres livsstils-bricolage, så er de ude af billedet, præcis fordi de opererer med universelle og overnaturlige metafysikker, og 'tror på det hele', hvor en ordentlig postmodernist ikke tror på noget som helst.

For, hvis postmodernismen er noget, så er den radikal modernitet, som ikke blot kritiserer det præ-modernes (traditionelle osv.) men også det modernes metafysik, samt sin egen, og gør det hele til »sprogspil«. Denne type tankefigur kendetegner – og så kan man med Peter Berger tale nok så meget om det heretiske imperativ – absolut ikke religiøst begrundede verdener. Vi kan ikke se den spiritualistiske dekonstruktionist som andet end et tilfælde af ophøjet skizofreni, som sætter sig efter, oven over og uden for de religiøse selvforståelsers metafysiske essentialisme. Hvis dekonstruktion forstås som ideologien, der fælder alle ideologier (en kontradiktion?) og hylder det radikale demokrati, har den lige så lidt mulighed for ligestillet dialog med religionen som religionsvidenskaben. For den (de)konstruktivistiske postmodernist er livsanskuelser og religioner eksotiske og nostalgiske virtual reality

'trips', som man kan blande efter behov og trends. Men, som historien viser: For andre er det dødelig alvor.

Dialog/antropologi

Hvad nu etnografien angår, der åbenbart har nået så store erkendelser, at man vil gå i dialog med »de fremmede«, så må det være rimeligt at sætte spørgsmålstegn ved, om en sådan dialog har større udsigt til at lykkes, end den religionsvidenskaben altså på forhånd har opgivet. Det tvivler vi i hvert fald meget stærkt på, med mindre man på forhånd har sikret sig, at »de fremmede« er så tilpassede efter vore normer, at de ikke længere er »fremmede« eller at man selv går *native* og måske ender som shaman. Men så er man vel selv blevet »fremmed«. En dialog fordrer som bekendt mindst to individer, der på den ene side er forskellige, men på den anden side ikke *for* forskellige. Det er en kendt sag, at de fleste antropologer er »på deres folks side«, men det indebærer kun sjældent, at antropologen antager »sit folks« kosmologi som sin egen. At andre antropologer vælger at dyrke »action research« og lignende, hvor man kæmper politisk og moralsk for de udgrænsede, kan være nok så moralsk positivt, men det er ikke en position, som videnskaben i sig selv kan generere: Hvordan skulle man karakterisere den moralske metode? Selv den mest godhjertede psykoanalytiker må nødvendigvis objektivere sin patient, der er »tildelt rollen, som den der ses på, fortolkes, beskrives, forstås.« (cit. Hauge, s. 11).

Følgelig er dialog en god ting i nogle situationer, men ikke i alle. Hvis man skal handle med »de Andre« må der nødvendigvis være tale om en dialog, men hvis man ønsker at vide noget om, hvorfor eksempelvis Salman Rushdie dødsdømmes for blasfemi, så er det næppe tilstrækkeligt at gå i dialog med ayatollaerne. Så må der simpelthen historisk og socialpsykologisk viden til, hvor man, hvad enten man kan lide det eller ej, må se på »de fremmede« som objekter. Det er præcis det, som Ole Riis henviser til i sin bemærkning om forholdet mellem forståelse og empati/sympati. Hvis forståelse handler om »at genkende motiverne bag menneskelige handlinger« så indebærer det nødvendigvis en objektivering – og det gælder såmænd i alle intersubjektive relationer.

Vi taler om religionerne i tredje person (objektiveringens person: 'den der tales om') som emner i den dialog, vi fører med forskningen eller offent-

Debat

ligheden. Dialogen med vore studieobjekter (fy!), i hvilken form den nu måtte have, hører til i feltarbejdssituation. En artikel eller en bog må derimod have et objekt, in casu religionen. Religionsvidenskab er simpelthen diskurs om noget – den er referentiel og ikke eksistentiel refleksivitet. I den sammenhæng forekommer Hauge ligefrem at være naiv. Det referentielle kan naturligvis udsættes for mange tolkninger, som når Paul Feyerabend tager fat på Beowulf, men det er dog Beowulf, der tales om. Således også når f.eks. Umberto Eco taler om interpretation og overinterpretation: At der ikke findes nogen endegyldig sand fortolkning betyder ikke, at alle fortolkninger er lige gyldige. At der i »Fadervor« tales om 'det daglige brød' betyder ikke, at det er en bageopskrift! Det synes som om nogle har misforstået begrebet 'tegnets arbitraritet' og tror, at det medfører tolkningens arbitraritet. Religionsvidenskabens ved udmærket, at Koranen kan fortolkes på utallige måder, men fortolkningsens objekt har en ikke ubetydelig resistens.

Den teoretiske refleksivitet

Religionsvidenskabens er således ikke hævet over enhver konstruktion, men den befinder sig i kognitiv henseende uden for de konstruktioner, som religionerne udgør: dens ledeforestilling er at kunne udgøre et meta-sprog til analyse netop af de religiøse universer. Det betyder, at vi ikke vil hævde muligheden af et »God's point of view« uden for historien, men derimod teoretisk legitimere muligheden for, med kendskab til variabler og konstanter i religionerne, at udtale os *om* religionerne. Den moralske sandhed er som sagt et principielt ganske andet spørgsmål, som videnskaben hverken kan generere eller vurdere, det kan kun den moralske refleksion. Derfor, når Hans Hauge spørger (s. 10): »Skriver de blot, som om intet var sket? Vil de privilegere deres egen diskurs over den, de gør til objekt?«, så er svaret »Ja« på det epistemologiske niveau. Men det er også »Nej« på det moralske niveau.

Og hvad er det så, vi vil give vort publikum: det er rigtigt, som Hauge siger: Vi vil ikke gøre dem religiøse, men vi vil gøre dem vidende om religion. Vi vil ikke nødvendigvis få dem til at elske religionen, men vi vil få dem til at se vigtigheden af religion i deskriptiv-analytisk forstand angående f.eks. religionens funktioner i samfund og historie. At dette ofte vil medføre en moralsk, herunder politisk holdning, er ikke religionsvidenskabens an-

liggende. Det ville være udemokratisk og uetisk, om vi skulle pådutte vore studerende den rigtige holdning til verden. Vi kan forklare, hvorfor man stener utro kvinder visse steder i den islamiske verden; om vi går ind for det eller det modsatte behøver vi ingen religionsvidenskab til. Derfor har vi problemer, når Hauge siger at: »Af Grundtvig har vi lært, at man skal elske det, man vil forstå« (s. 10). Mente samme Grundtvig ikke, at der skal være forskel på skole og kirke?

Det findes i øvrigt masser af religionsforskere, som elsker deres objekter. Som regel forsker de i den religion, som de bedst 'kan lide', ligesom studenter vælger emnekredse, som er 'spændende' og 'menneskeligt vedkommende'. Det lyder umiddelbart godt, men det kan også udgøre et problem, vil vi hævde, idet man ikke skal undervurdere distancens 'værdi'. I en hel del anglo-amerikanske universitetsmiljøer er mange konverteret til den religion, som de underviser i. Erfaringen siger, at det ikke nødvendigvis gør dem bedre. Der er også dem, der som f.eks. Mircea Eliade hævder, at de tager religion alvorligt og udøver empati; men oftest bliver det til privat universal-teologi mere end en forståelse af givne religioner. Et blik ud over den internationale religionsforskningslitteratur viser, at man mange andre steder dyrker opbyggeligheden, vil i dialog og gøre religionsvidenskab til enten teologisk eller alment religiøs propædeutik. En del af vore studenter vil også gerne have det sådan; det passer til de eksistentielle interesser, men religionsvidenskab er ikke noget multi-religiøst Vatikan-kontor eller en terapiinstitution. Når vi forekommer pedantisk areligiøse, er det fordi vi på det banale niveau kender disse problemstillinger *ad nauseam*. Hvis ikke nogen anden videnskab vil fastholde en skelnen mellem religiøse udsagn og analyse af samme, så vil vi.

Når vi i øvrigt taler om, at man skal elske sit objekt, så forekommer det os, at Hauge ikke har blik for forskelligheden blandt fagene inden for det spektrum, som Humaniora udgør. Det er oplagt, at der vil være en tendens til blandt de »æstetiske« og dermed normative fag at vælge de emner, man »elsker«. Her diskuterer man helt legalt spørgsmål om god eller dårlig litteratur og kunst. Det er derimod på ingen måde tilfældet i de mere »deskriptive« fag f.eks. arkæologi. Dette uagtet arkæologens og hans publikums kærlighed til oldtiden som vidensområde. Mon han elsker menneskeofringer og ønsker at promovere sådanne?

Debat

Det er heller ikke lingvistens opgave normativt at opfordre os til at bruge mere eller mindre sprog eller at fremhæve nogle sprog som mere sublime end andre. Lingvistens opgave må være at undersøge de foreliggende sprog, deres betydningssystemer, syntaks, struktur, pragmatik, og hvad der i øvrigt menes at høre til denne disciplins område. Det forhindrer naturligvis ikke, at ortografi kan blive et politisk problem (som i Norge), eller at lingvisten kan blive ansat af et æstetisk-normativt funderet sprognævn til f.eks. at udarbejde preskriptive grammatikker; men så er der tale om problemstillinger, som ret beset ligger uden for lingvistikens område.

Dette spektrum fra det æstetisk-moralsk normative til det (så rent som muligt) deskriptivt/analytiske findes i sin udstrækning inden for teologien, hvor vægtningen kan siges at ligge på det første. Inden for religionsvidenskaben ligger den derimod på det sidste. Derfor er alle religioner, set som kognitive og axiologiske systemer, lige gode for religionsvidenskaben, og derfor er resultatet tolerance, fordi vi har »ligestillet religioner eller gjort dem lige-gyldige« (cit. Hauge, s. 7). Derfor har Hans Hauge ret, når han siger, at »I dag findes der kun en *teologisk* religionskritik«, for den aktivitet er os ganske enkelt uvedkommende – set fra et 'religionsvidenskabeligt synspunkt'. Som privatpersoner er vi naturligvis drevet af interesser, sym- og antipatier; vi synes at nogle religioner er sjove, nogle dumme, nogle grusomme osv. Det ved vi godt, dummere er vi ikke. Vi ved også godt, at vi for det meste blander tingene sammen, men derfor behøver vi ikke at gøre det til et ideal. At ingen ideologi i dag kan siges at være absolut sand medfører vel ikke, at ingen ideologier er falske?

Afslutning

Når Hans Hauge kan sige, som han gør, er det fordi han selv kommer udefra og fra toppen af det postmodernistiske hermeneutiske hierarki betragter religionsvidenskaben som et objekt, fra et punkt, der er ovenover, udenfor og efter. Det er forfriskende trods hans manglende kendskab til nyere religionsvidenskabelige diskussioner; her kunne vi mødes, for religionsvidenskaben er selvfølgelig et objekt, som også religionerne er det. Tilmed forsøger vi selv at være både ovenover, udenfor og efter, når vi f.eks. læser dekonstruktiv teori og fra det punkt reflekterer over vores videnskabelige ideologi og praksis. Og det har Hans Hauge hermed bidraget til.

Jeppe Sinding Jensen
Lektor, cand.mag.
Filosofisk Institut
Odense Universitet

Jens Peter Schjødt
Lektor, mag.art.
Institut for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet