

## Anmeldelse

KEVIN SCHILBRACK, *Philosophy and the Study of Religions. A Manifesto*, Wiley Blackwell, Oxford 2014, 226 sider.

Religionsfilosofi er traditionelt en teologisk orienteret disciplin, der stiller spørgsmål til religiøse udsagns gyldighed. Inden for religionsvidenskaben, hvor disciplinen jo også findes, har der imidlertid vist sig en voksende interesse for at udvikle disciplinen i andre retninger afledt af ønsket om at forstå religion som et genstandsfelt på lige fod med andre humanistiske fagområder. Den amerikanske religionsfilosof Kevin Schilbrack er en af dem, der med dette selvproklamerede manifest har forsøgt at tage tyren ved hornene. Og overordnet set lykkes det ham ganske godt.

Schilbrack anbefaler, at religionsfilosofiens traditionelle forankring i en teistisk religionsopfattelse udvides med en interesse for en religion i et tværkulturelt perspektiv. Således foreslår han tre akser i et fuldt religionsfilosofisk problemfelt: For det første en komparativ orientering, der reflekterer over de forskellige religioners filosofiske lærebygninger; for det andet en orientering mod såvel praktiske som doktrinære aspekter af religion som et levet fænomen; og for det tredje en orientering mod de filosofiske spørgsmål, der rejser sig til selve studiet af religion, herunder en kritisk refleksion over de begreber, der anvendes.

Nu er det ikke sådan, at Schilbracks egen bog systematisk udarbejder disse tre akser, men således skal den foreslåede perspektiv-udvidelse nok heller ikke forstås. Det rejser imidlertid et spørgsmål om, hvori manifestet består. Under alle omstændigheder peger det projekt med religionsfilosofien, som Schilbrack selv udfolder i løbet af bogen, i en langt mere specifik, men bestemt ikke uinteressant retning.

Til at begynde med rammer Schilbrack en nerve i den moderne religionsforskning ved at spørge til, hvorledes religionsfilosofien kan og bør forholde sig til religion som praksis. Han gør sig i den forbindelse relevante overvejelser over betydningen af, hvorledes en religiøs funderet virkelighedsopfattelse kommer til udtryk gennem vores legemlige forankring i verden. Det betyder bl.a., at religiøse handlinger, fx ritualer, ikke blot er et resultat af bestemte forestillinger, men at det i lige så høj grad også forholder sig omvendt. I bogens næste afsnit beskæftiger han sig med det mere traditionelle spørgsmål om religiøs tro, som han på den ene side vil frigøre fra en orientering mod private forestillinger, og på den anden side vil redde fra den pure afvisning af begrebets analytiske værdi, som efterhånden er udbredt i den komparative religionsforskning. I dette dilemma allierer han sig med den voksende skare af

religionsfilosoffer, der inddrager den amerikanske filosof Donald Davidsons semantiske begreb om sandhed. Kort fortalt er tanken, at ethvert naturligt sprog blandt mennesker beror på et kendskab til og en tro på, hvad der kan betragtes som sandt. Overført på religiøse samfund betyder det, at al tænkning og adfærd i sidste ende beror på udsagn om, hvorledes verden er beskaffen (ontologi). Dermed kræver trosbegrebet ikke en indlevelse i den enkelte, men alene en hensyntagen til, hvad hvilke kriterier for sandhed, der eksisterer i en given kultursammenhæng. At den enkelte er forpligtet af disse kriterier peger således ind i den pågældende religions sociale dimension (p. 71).

Schilbracks næste problemstilling vedrører selve religionsbegrebet og de problemer vedrørende en definition, som har optaget generationer af religionsforskere. Kort fortalt tager han afstand fra den fagkritik, der gennem mange år har hærget, ikke mindst i USA, og som går på, at vi ikke kan tale om religion, fordi selve begrebet er ideologisk rodfæstet i en bestemt vestlig kulturforståelse, hvor kristendommen har sat rammerne for, hvorledes vi betragter andre traditioner. Schilbrack gør progressivt opmærksom på at reale fejlgreb ikke er noget argument imod den ideale mulighed for en definition. Hans bud er i den forbindelse at kombinere en substantiel og en funktionel religionsdefinition, således at der opstår en fællesmængde af fænomener, hvor bestemte trosforestillinger samtidig er forbundet med en given praksis. Formålet med denne 'dietetiske' anskuelse er på den ene side at afgrænse sig i forhold til praksisformer som fx sport og politik, der ligner religion, men mangler et ikke-empirisk forestillingsunivers, og på den anden side at afgrænse sig i forhold til diverse udgaver af sådanne universer, der ikke har en social og rituel forankring. Med adjektivet 'ikke-empirisk' – undertiden varieret med 'over-empirisk' – understreger Schilbrack, at han ikke sigter mod forestillinger om en 'hinsides verden', men alene mod en 'virkelighed, der ikke er sanseligt tilgængelig' (p. 134). Religion er således, i Schilbracks definition, en sammenhæng af tro og praksis, som forholder sig til 'ikke-empiriske virkeligheder' (ibid.).

Set med filosofiske briller er det først efter denne kortlægning af et religionsfilosofisk konciperet religionsbegreb, at bogen, i den sidste resterende fjerdedel, for alvor bliver interessant. Her åbner Schilbrack for sit opgør med den filosofiske dualisme, som siden Kant er indgået i en moderne metafysik-kritik. Med baggrund i en aristotelisk *prima philosophia* henviser Schilbrack specifikt til metafysik som en undersøgelse af, hvad alting har til fælles (p. 154), og forholder sig til kritikken af to former heraf, som han med begreber lånt fra religionsfilosoffen Kevin Hector kalder 'essentialisme' og 'korrespondentisme' (p. 155). Det problematiske ved begge synsvinkler er ifølge Schilbrack, at de tager udgangspunkt i en kløft mellem erkendelsens subjekt og erkendelsens objekt. I religionsvidenskaben består essentialismen groft sagt i en hævde af at kunne bestemme religionens væsen som en 'genstand' blandt andre genstande i verden, mens korrespondentismen i tråd med Kants distinktion mellem tingen-i-sig-selv og tingen-for-os alene beskæftiger sig med vore forestillinger om

det, der træder os i møde. Disse positioner er blandt andet genkendelige i striden mellem de religionsforskere, der vil forsvare religion som et fænomen *sui generis* (af egen art), og de religionskomparativister, der anklager de førstnævnte for at gå en kristen teologis ærinde. Schilbrack tilslutter sig ingen af disse lejre, men kalder sin egen position for en 'konstruktiv postmodernisme', der i stedet for at tage udgangspunkt i et begreb om religion-i-sig-selv eller religion-for-os fokuserer på forskellige aspekter af erfaringsdannelse ud fra den definition, han selv har tilbudt. Det filosofiske princip i Schilbracks tilgang, inspireret af fænomenologien hos Jean-Luc Marion og den semantiske holisme hos Davidson, hviler på et begreb om 'umiddelbar erfaring' (*unmediated experience*), hvis formål er at føre os ud af den dualistiske blindgyde. Det bliver dermed klart, hvorfor Schilbrack ikke bryder sig om at tale om religion ud fra forestillingen om 'en anden verden'. I modsætning til realisternes opfattelse af, at religiøse udsagn må forstås på baggrund af deres reference til noget transcendent, argumenterer han for at såvel praktiske som kognitive aspekter af religion skal fortolkes som en umiddelbar erfaring af – og omgang med – denne verden i lyset af en ikke-sanselig begrebsvirkelighed. At ikke kun religiøse, men også videnskabelige og filosofiske kulturformer opererer inden for en helhedsopfattelse af altings natur, som ikke i sig selv svarer til noget sanseligt, betyder, at metafysik, i Schilbracks øjne, ikke er noget, vi bør lægge afstand til, men snarere noget, vi bør kvalificere i forhold til vores genstandsområde. Den handler med andre ord om, at vi gør os klart, hvad det er for en synsvinkel – eller ontologi – hvorunder vi bestemmer fænomenet religion, ikke at vi overvinder en indbildt kløft mellem subjekt og objekt.

Det samme gør sig gældende for de religioner, vi undersøger, nemlig spørgsmålet om, hvilken ontologi, de betragter verden ud fra. Og her eksemplificerer Schilbrack således den komparative dimension, han talte for i indledningen, med henvisning til de forskellige religioners metafysiske grundkonceptioner angivet ved henholdsvis JHWH, Dao, Allah, Logos, Brahman og Dharmakaya. Det bliver dog mest ved selve henvisningen, og Schilbracks egen konkrete opskrift på, hvordan man arbejder sig videre ind i de monografiske sammenhænge, går alene på en *principiell* tredeling mellem et beskrivende, et forklarende, og et evaluerende niveau. Han illustrerer dette som en Y-formation, der ud fra samme midte (genstandsfeltet) foretager 1) en grundig beskrivelse, som hermeneutisk inddrager de involveredes selvforståelse, 2) en forklaring, der enten kan spørge efter årsager eller grunde, og endelig 3) en evaluering, der ikke viger tilbage for at tage stilling til de implicerede udsagns gyldighed. Schilbracks ireniske pointe er, at disse niveauer kan analyseres uafhængigt af hinanden, hvormed han bl.a. vil imødegå kritikken af, at forskerens holdning til religion inficerer den videnskabelige undersøgelse på en uindrømmet måde. Tværtimod hævder Schilbrack, at alle synsvinkler er involveret i fundamentale værdi-spørgsmål, som det derfor ikke drejer sig om at se bort fra, men om at forholde sig til kritisk reflekteret til.

Den del af Schilbraks argumentation, om den så er en del af manifestet eller ej, der går på, at forsøget på at definere religion ikke må drukne i fagkritik, at uenigheden mellem essentialister og konceptualister (jf. den gamle debat mellem realisme og nominalisme) ikke må sløre blikket for en konkret erfaringsdimension, at fortolkning og forklaring ikke udelukker hinanden, og endelig, at spørgsmål om sandhed og værdi ikke bør udelukkes fra en religionsfilosofisk spørgehorisont, er alt samme gode og konstruktive pointer. Rosværdig er også den nærmest skolatisk-dialektiske opbygning af bogen, hvor hvert afsnit nuanceret præsenterer positioner for og imod et synspunkt som oplæg til forfatterens eget argumenterede standpunkt og slutteligt sammenfattes i et oplysende bibliografisk essay, der er særdeles velegnet til studiebrug. I det hele taget kan denne bog varmt anbefales som grundbog i religionsfilosofi for læsere, der på forskellige faglige niveauer er interesserede i, hvorledes filosofi kan bringes i spil i forhold til religionsvidenskaben.

Et par kritiske kommentarer skal der dog også være plads til. Selvom Schilbrack selv indrømmer, at metafysik kan forstås – og er blevet forstået – på forskellige måder, forekommer hans egen aristoteliske bestemmelse af metafysik som en 'undersøgelse' ikke særlig repræsentativ for, hvad der i almindelighed forstås ved begrebet. Snarere end 'undersøgelse' associerer det i langt de fleste tilfælde til en første 'antagelse', fx af altings natur, som alle andre antagelser ukritisk må føje sig ind under. Eftersom en sådan første antagelse kun er metafysisk i det omfang, den ikke står til diskussion, er den ikke uden videre udskiftelig med (eller oversættelig til) andre antagelser, hvorfor begrebet kun dårligt kan anvendes om den relative forskel mellem diverse kulturelle verdensbilleder, hvorimellem der trods alt, i kraft af naturlige sprog, kan opnås en vis forståelse. Den måde, hvorpå Schilbrack gerne lader værdi- og sandhedsaspektet råde i religionsfilosofien, kommer dermed også til at se mere uskyldig ud, end den formentlig er. Ved at tilslutte sig Davidsons princip om, at sproglig mening er forankret i et begreb om sandhed, som gør alle meningsfulde sprog indbyrdes oversættelige, har han forskrevet sig til et semantisk princip, som i bedste fald kan forklare de sproginterne kriterier for sandhed som meningskonvention, men som i værste fald skygger for de forskellige måder, religiøse udtryksformer fungerer på. Desuden forekommer det mig ikke helt klart, hvorledes Schilbrack på den ene side kan skrive under på en bag alle fremstillingsformer underliggende sandhedsforpligtelse, og på den anden side kan stille sig tilfreds med en fremstilling af religion, der ikke forpligter sig på at være sande udsagn, men alene på, hvad der for betragteren fremstår som et anvendeligt perspektiv (p. 140). Det minder kraftigt om en løbende diskussion mellem Davidson, der talte for en generel sandhedskonvention, og Rorty, der ville udskifte den med et simpelt princip om anvendelighed. Man kan ikke både blæse og have mel i munden. Endelig forekommer det mig lidt frimodigt at indføre et begreb om menneskets umiddelbare erfaringskontakt med verden som en overvindelse af dualismen mellem subjekt og objekt, når der samtidig skelnes mellem sanselige og ikke-sanselige 'realiteter'. At slippe af med dualismen er

lettere sagt end gjort, og hvis vi virkelig tager sproget til indtægt for en ikke-medieret erfaringsnærhed, hvad er det så egentlig, at religiøse former for metafysik tager fejl af, når de, som Schilbrack formulerer det 'get things wrong' (p. 171)?

Schilbracks tilstræbte opgør med dualismen er med til at forklare, hvorfor han ikke bryder sig om at tale om hinsides-forestillinger som konstituerende for religion. I religion forholder mennesker sig ikke til en anden verden, hævder han, men til denne verden i lyset af begreber, der ikke svarer til empiriske fænomener. Men denne definition er for bred. Også i naturvidenskaben støder vi på en praktisk omgang med verden, der inddrager ikke-empiriske størrelser. Ganske vist afhænger de valgte modellers gyldighed af, om de følgevirkninger, der tilskrives ikke-observerbare fænomener, også rent faktisk lader sig iagttage og forudsige, og det må vel siges at adskille dem radikalt fra de gyldighedsbetingelser, der knytter sig til religiøse fænomener. Men det ændrer ikke på, at der i begge sammenhænge tages højde for ikke-empiriske størrelser.

Kritikken ufortalt er Kevin Schilbracks bog et yderst velkomment bidrag til udviklingen af religionsfilosofi som disciplin inden for en religionsvidenskabelig fagvifte og anbefalelsesværdig læsning for både studerende og undervisere.

*Lars Albinus, lektor, dr.phil.,  
Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*