

PARADIGMER

Hva Kuhns vitenskapsteori kan fortelle om religionshistorisk faghistorie

Anne Stensvold

University of Oslo

Institute for Cultural Studies

PB1010 Blindern

0315 Oslo, Norway

eMail: anne.stensvold@iks.uio.no

English abstract:

This article argues that Kuhn's theory of scientific development may be fruitfully applied to the humanities and social sciences. Central to the discussion are problems concerning Kuhn's terms paradigm and anomaly (unwarranted scientific result), and possible analogies within the human sciences. Drawing on examples from the history of religions, the article points to resemblances and differences between the natural sciences and the humanities, without granting the so-called hard sciences a privileged position as providing a norm for scientific activity. The article sees Kuhn's main contribution as providing a framework for self-criticism and discussions of norms and values as an integral part of the activities pursued by a scientific community.

Innledning

Thomas Kuhns klassiker: *The Structure of Scientific Revolutions* kom ut i 1962. Boken er en kritikk av tradisjonell vitenskapshistorie som har skapt debatt langt utenfor vitenskapsfilosofiske miljøer. Selv formulerer Kuhn sin posisjon slik:

"Rather than seeking the permanent contributions of an older science to our present vantage, they (some historians of science today) attempt to display the historical integrity of that science in its own time (...) By implication, at least, these historical studies suggest the possibility of a new image of science. This essay aims to delineate that image by making explicit some of the new historiography's implications".
(Kuhn 1970,s.3)¹

Når Kuhn hevder at det er mulig å skape "a new image of science" betyr det ikke at forskningsresultater må vurderes på en helt ny måte. For å skape et nytt bilde av vitenskaplig virksomhet, må man forandre på måten man forklarer forskningsresultater og vitenskapelige nyvinninger. For å illustrere dette poenget påpeker Kuhn at selv ikke en revolusjonerende vitenskapelig nyskaping som Newtons mekanikk kunne oppstå i et vakum:

"Anyone examining a survey of physical optics before Newton may well conclude that, though the field's practitioners were scientists, the net result of their activity was something

¹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, London, 1970. Dette er en utvidet utgave, første opplag kom i 1962. Hovedteksten er uforandret, men den utvidede utgaven fra 1970 som jeg bruker her inneholder et etterskrift hvor Kuhn imøtegår mye av den kritikken som i mellomtiden var blitt reist mot hans tekst.

less than science"
(Kuhn 1970,s.13)

Når Kuhn understreker at Newton tilhørte og var avhengig av sitt forskningsmiljø og -tradisjon, er det de språklige prosesser; reglene for hva som regnes som vitenskaplig aktivitet, og ikke forsknings-resultatene som står sentralt.

Kuhn ser vitenskapshistorien som en diskontinuerlig prosess. Han bruker begrepene før-paradigmatisk og paradigmatisk (normal) periode og 'vitenskaplig revolusjon' som betegnelse på ulike faser i vitenskapens historie. Kuhns prosjekt kan sees som et program for tolkning av vitenskaplige endringsprosesser. Dette programmet skiller seg fra tradisjonell vitenskapshistorie-skriving som har et utviklingsoptimistisk utgangspunkt og ser vitenskapens utvikling som en kummultativ (og rettlinjert) prosess².

Jeg vil i denne artikkelen diskutere endel sentrale begreper hos Kuhn i lys av humaniora og med eksempler fra religionsvitenskaplig faghistorie. Fordi Kuhns vitenskapshistoriske teori er utarbeidet på grunnlag av av naturvitenskaplig forskningshistorie, vil diskusjonen ha form av en sammenligning mellom naturvitenskap og humaniora³.

Forskningsmateriale

Naturvitenskapen tar utgangspunkt i at noe (materialet) er, mens humaniora tar utgangspunkt i at noe (forskningsmaterialet) har mening. Denne forskjelden henger sammen med at humanistisk forskningsmateriale på en eller annen måte alltid er knyttet til en aktør, mens naturvitenskaplig materiale ikke er det (at ikke verden alltid har sett slik ut, og at dette er et syn på naturvitenskap som middelalderens teologer ikke ville være enig, uvesentlig i denne sammenheng).

Skillet mellom naturvitenskap og humaniora er imidlertid ikke absolutt; innen naturvitenskapen inngår det et (lite på-aktet) hermeneutisk element, nemlig i de språklige relasjoner som omgir naturvitenskaplige data. Og i likhet med naturvitenskaplig forskning, innebærer også humanistisk forskning at et forskningsmateriale undersøkes på bakgrunn av en vitenskaplige teori i en tolkningsprosess.

Mens naturvitenskapen har naturfenomener som materiale, utgjøres humanioras materiale av 'menneskelige uttrykk'. Humanistisk forskning forsøker å forstå og forklare sporene av menneskeliv ved å studere både kunst, lek, religion, institusjoner, riter, litteratur, osv.

2 Innen Religionsvitenskapen er Eric Sharpe *Comparative Religion. A History*, Duckworth, London, 1975 (1986) eksempel på en tradisjonell faghistorikk.

3 Eksempelene fra religionshistorisk faghistorie er hovedsaklig hentet fra Sharpe op.cit.

Begrepet 'menneskelige uttrykk' må forstås som uttrykk som kan forstås av andre mennesker (inkludert forskeren). 'Menneskelige uttrykk' omfatter dermed både verbalspråk og andre uttrykksformer hvor aktøren har til hensikt å formidle noe til andre. Denne definisjonen av humanioras materiale innebærer at private, uartikulerte opplevelser, kroppslige funksjoner og naturobjekter ikke kan utgjøre et humanistisk forskningsmateriale. For at en sten skal være gjenstand for humanistiske forskning, må den f.eks. være et religiøst symbol. Stenen vil da inngå i et religiøst språk og gis mening ut fra denne språklige sammenheng⁴.

Tolkningsprosesser innen humanistiske fag har karakter av språklige handlinger i den forstand at forskningsmaterialet (som består av meningsfulle uttrykk) settes inn i en verbal-språklig sammenheng. Humanistiske fag bruker altså språk både som verktøy og materiale. Språket har også en sentral betydning for hvordan et forskningsarbeide blir mottatt i fagmiljøet. Forskningsresultater innen humaniora etableres som sådan i den grad et forskningsarbeid inngår i den dialog som pågår i forskningsmiljøet. Man kan si at målet med humanistisk forskning er å bringe et materiale frem og sette det i tale.

Den språklige dobbeltposisjon som forskeren befinner seg i både som fortolker og formidler, innebærer at teorier om språk er av fundamental betydning for humanistiske fag. Sagt på en annen måte; det språksyn som humanistiske fag bygger på, inngår i fagenes teori- og metodegrunnlag på en helt avgjørende måte på alle nivåer i forskningsprosessen⁵.

Kuhns teori om vitenskaplig utvikling

I tråd med diskusjonen ovenfor om naturvitenskaplig og humanistisk forskningsmateriale, vil jeg formulere Kuhns prosjekt som en analyse av historiske endringer i oppfatningen av hva som til enhver tid regnes som vitenskap⁶.

Kuhns syn på vitenskapshistorie bryter med den tradisjonelle oppfatningen av vitenskap som "the constellation of facts, theories, and methods collected in current texts" (Kuhn, 1970,s.1).

Det tradisjonelle syn på vitenskap fører i følge Kuhn til at: "Scientific development becomes the piecemeal process by which these items have been added, singly and in combination, to the ever growing stockpile that constitutes scientific technique and knowledge" (Kuhn, 1970,s.1-2).

Kuhns poeng er at faghistorie, på samme måte som andre data, er gjenstand for fortolkning.

Tradisjonelle faghistoriske fremstillinger er kjennetegnet av at de er enhetlige fremstillinger av en vitenskaplig utvikling. Forskningshistorien blir på den måten et forsøk på å opprettholde forestillingen om historiske prosesser som kontinuerlig utvikling. I disse tradisjonelle faghistoriske

4 Jamf. pragmatisk kunstteori (Kjell S. Johannessen: *Kunstverket som estetisk objekt*, Solum, Oslo, 1983) hvor kunstverkets mening knyttes til begrepet om kunstrelevant adferd, og de talehandlinger som kunstverket inngår i, f.eks. i kunstkritikk, private samtaler og kunst-praksis. I denne type kunst-teori står Wittgensteins begrep om språkspill sentralt.

5 Den vektlegging av språk som jeg her gir uttrykk for, står i kontrast til arven fra Husserl hvor forståelse knyttes til empati og 'eidetisk visjon' fremsettes som fortolkerens ideelle mål. Den fenomenologiske forskning ser språk kun som et nøytralt verktøy og har dermed et annet syn på humanioras materiale: "There are, independantly of any linguistic contex, objects that are epistemologically absolute data": Edmund Husserl *The Idea of Phenomenology*, Martinus Nijhof, The Hague, 1964, Lecture II,s.24). De viktigste innvendinger mot Husserls Fenomenologi har da også vært rettet mot hans uproblematiserende syn på språk (jamf. George Nakhnikian's introduksjonskapittel til *The Idea of Phenomenology*).

6 I en slik forstand er selvfølgelig Kuhns kritikk av naturvitenskapens forskningshistorie et hermeneutisk prosjekt.

fremstillingene, tar forskeren utgangspunkt i dagens situasjon og tolker tradisjonen ut fra nåtidens rådende vitenskapssyn, påpeker Kuhn⁷. Som kritikk av det tradisjonelle syn på faghistorie viser han til eksempler på revolusjoner i naturvitenskapens faghistorie. Kuhn understreker at det er tilfeldighet, ikke akkumulasjon og kontinuitet, som er et avgjørende i de "store vitenskaplige oppdagelser".

I motsetning til det tradisjonelle syn på vitenskaplig utvikling som en kontinuerlig prosess med dagens situasjon som foreløpig høydepunkt, tar Kuhns program utgangspunkt i de vitenskaplige endringsprosesser (revolusjoner) og ser på vitenskapshistorien som en springende, diskontinuerlig prosess.

Når Kuhn snakker om revolusjon i forbindelse med vitenskaplige endringsprosesser, er det fordi ingen "scientific group could practice its trade without some set of received beliefs" (Kuhn 1970, s.4).

Vitenskaplige endringer som innebærer et brudd med "received beliefs" må følgelig forstås som opprør innenfra, og ikke som resultat av enkeltpersoners innspill eller "angrep" utenfra.

Kuhn forklarer hvordan et forskningsmiljøes selvforståelse er basert på tradisjon og konsensus omkring et paradigme. Det er nettopp forskningens kontekstavhengighet med henblikk på forskningsmiljøet som er utgangspunktet for Kuhns kritikk av tradisjonell vitenskapshistorie. Spørsmålet blir da hvordan endringer i denne konsensus finner sted⁸.

Paradigmebegrepets ulike betydninger

Kuhns paradigmebegrep er knyttet til en faglig konsensus omkring et paradigme, og reglene for hva som kan kategoriseres som vitenskaplig aktivitet. Kuhns bruk av paradigmebegrepet i "The Structure of Scientific Revolutions" er imidlertid upresist⁹. I et post-script til annen utgave (Kuhn 1970) deler Kuhn sin bruk av paradigmebegrepet inn i to hoved-grupper; 'faglig matrise' (disciplinary matrix) og 'eksemplarisk forsknings-prestasjon' (exemplar).

I etterskriftet til 1970 utgaven forbeholder Kuhn paradigmebegrepet som betegnelse på 'eksemplarisk forskningsprestasjon'. Den andre bruksmåte som finnes i Kuhn 1962 og i

7 I religionsvitenskaplig faghistorie (Sharpe, 1975) finnes det f.eks. en tendens til å relatere de ulike religionsfenomenologiske retninger til Chantepie de la Saussaye (se I.S. Gilhus' redegjørelse for dette poeng i "The Phenomenology of Religion and Theories of Interpretation", *Temenos* 1985). Dette ser jeg som et uttrykk for en tradisjonell forståelse av vitenskaplig utvikling som akkumulerende prosess og som utslag av et legitimerings-behov i dagens situasjon hvor 'fenomenologi' faktisk brukes som betegnelse på ulike forskningspraksiser (se note nedenfor).

8 Drivkraften bak vitenskaplige endringsprosesser kan sies å være et kontradiktorisk ønske om bevegelse og stabilitet. Tolket i et kommunikasjonsteoretisk perspektiv, kan forskning innefor miljøets konsensus og paradigme sammenlignes med det som skjer under en samtale når man oppnår enighet mellom de to samtaleparter. Til tross for at det til enhver tid foreligger mulighet for misforståelse (jamf. forekomsten av 'anomalier' under et rådende paradigme), er hensikten med en kommunikativ handling (jamf. et forskningsarbeide) både å komme til enighet og å bli forstått rett (jamf. forskningsarbeidets skal ikke bryte så totalt med det rådende paradigme at det stenger for diskusjon).

9 I etterskriftet til 1970 utgaven never Kuhn at en av hans kritikere har funnet 22 ulike bruksmåter av paradigmebegrepet i 1962 utgaven. Det er særlig Kuhns uklare bruk av paradigmebegrepet og han utilstrekkelige redegjørelse for kriterier som legges til grunn for valg av paradime som har vært diskutert i faglitteraturen. F.eks. I.Lakatos og A.Musgrave (red.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970 hvor det finnes flere viktige bidrag i denne debatten.

hovedteksten fra 1970, skal altså forstås som 'faglig matrise' (eller et system av "received beliefs") som omfatter verdier, teorier og metoder og grunnleggende antagelser eller verdensbilde¹⁰.

I post-scriptet presiserer Kuhn at paradigmebegrepet skal forbeholdes 'eksemplarisk forskningsprestasjon'. Betydningen av 'eksemplarisk forskningsprestasjon' i tilegnelsen av vitenskapelig kompetanse forklarer Kuhn på følgende måte:

Scientific knowledge is embedded in theory and rules (...) I have tried to argue, however, that this localization of the cognitive content of science is wrong.(..) In the absence of such exemplars, the laws and theories he (the student) has previously learned would have little empirical content.

Kuhn, 1970, s.187-88

Dette sitatet viser tydelig at det er naturvitenskapelig forskning som er Kuhns anliggende). Når Kuhn bruker begrepet 'eksemplarisk forskningsprestasjon' er dette knyttet til praksis, f.eks. det å gjenta (eksemplariske) laboratorie-eksperimenter¹¹. Direkte overført til humaniora innebærer dette en påstand om at studenten eller forskeren ikke vet hva f.eks. et rituale er før han/hun har gjort f.eks. Evans-Pritchards feltforsknings-studie av Nuerene¹². Det sier seg selv at en slik gjentakelse vanskelig lar seg gjennomføre innen humanistiske fag; Nuerene er rett og slett ikke de samme idag som for 30 år siden. Når Kuhns begrep skal brukes i forbindelse med tilegnelse av humanistisk fagkompetanse, må 'eksemplarisk forskningsprestasjon' istedet forstås som gjennomføringen av f.eks. et feltforskningsarbeid etter modell av en 'eksemplarisk forskningsprestasjon'.

Tilegnelsen av faglig kompetanse må i følge Kuhn sees i tilknytning til "concrete problem-solutions that students encounter ...in laboratories, on examinations, or at the ends of chapters in science texts" (Kuhn, 1970,s.187). Slik tilegnelsen av faglig kompetanse innen humaniora er lagt opp idag, legges det liten vekt på konkret demonstrasjon av forskningspraksis både når det gjelder pensum og eksamensordning¹³. Innen humaniora kan det synes vanskelig å skille mellom 'paradigmer' forstått som "concrete models or examples" og 'faglig matrise'. Hvis Kuhns begrep om eksemplarisk forskningsprestasjon skal overføres til humaniora, må begrepet etter mitt syn knyttes sterkere til forsknings-arbeider, snarere enn til forsknings-resultater. Naturvitenskapelig kunnskap fremkommer gjennom tekniske manipuleringer med data f.eks. i laboratorie-eksperimenter. Forståelsen av et naturvitenskapelig resultat kan derfor tenkes som implisitt til stede i rettleidninger for hvordan et eksperiment skal utføres.

10 Det forhold at en gruppe forskere deler teori, plasserer Kuhn under betegnelsen 'disciplinary matrix' ('faglig matrise'). Når Kuhn velger å benytte begrepet 'disciplinary matrix' istedetfor 'teori', skyldes det at "Theory connotes (in current philosophy) a structure far more limited in nature and scope than the one required here" (Kuhn 1970, s.182). Jeg forstår Kuhn dithen at 'faglig matrise' omfatter et fags teoretiske og verdimeslige grunnlag slik dette er forankret i et miljø. <

11 Med denne vektlegging av praksis som den viktigste læreprosess, viser Kuhn sin affinitet til Wittgensteins pragmatiske språk-filosofi.

12 E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, London, 1956

13 Filologi utgjør imidlertid et unntak; i den grad man forstår tilegnelse av filologisk kompetanse som det å kunne oversette en tekst i henhold til ferdig etablerte regler, kan Kuhns begrep om 'eksemplarisk forskningsprestasjon' sies å være direkte relevant. Filologisk forskning kan imidlertid ikke sies å være representativ for det mangfold av metoder og materiale som legges til grunn for humanistisk forskning idag (f.eks. spiller felt- og intervjuundersøkelser en viktig rolle i moderne kulturforskning).

En rettledeende naturvitenskaplig tekst kan imidlertid ikke sies å være uttrykk for innsikt i naturvitenskaplige resultater på samme måte eller i samme grad som en innsikt i språklig-kulturelle fenomener kan sies å være nedfelt i en humanistisk tekst f.eks. i form av eksempler eller "case-studies".

I den grad man skal kunne bruke begrepet om 'eksemplarisk forskningsprestasjon' innen humaniora, må 'eksemplarisk forskningsprestasjon' brukes i betydningen "modell for videre forskning". En modell for videre humanistisk forskning må tenkes som nedfelt i monografier og artikler på en helt annen måte enn det opp-splittingen av det språklige aspektet (f.eks. i en rettledeing i hvordan et eksperiment skal utføres) fra praksis (f.eks. det å utføre et laboratorie-eksperiment) som Kuhn impliserer mht. til-egnelsen av naturvitenskaplig kompetanse. Innen humaniora må følgelig Kuhns begrep om 'eksemplarisk forskningsprestasjon' etter min mening knyttes til monografier eller artikler som har en autoritativ status mht. utlegningen omkring et eller flere sentrale begreper (jamf. faglig konsensus omkring vurdering av visse språklig formulerte eksempler som spesielt gode)¹⁴.

Kuhns bruk av paradigmebegrep omfatter altså to forhold, på den ene siden teoretiske artikler og monografier som ekspliserer den 'faglige matrise', og på den annen side anvendelsen av de prinsipper av teoretisk og metodologisk art som ligger til grunn for eksemplariske forskningsprestasjoner på et empirisk materiale. I den sistnevnte bruken av paradigmebegrepet vil den 'faglige matrise' være implisitt til stede i de premisser som legges til grunn for arbeidet. En artikkel eller monografi kan sies å fungere som en 'eksemplarisk forskningsprestasjon' når den ekspliserer det teoretiske fundament, belyser problemer ved konkrete eksempler og befester begreper i forhold til et empirisk materiale.

Anomali og ad hoc forklaring

Karakteristisk for 'normal vitenskap' er at det er en sterk konsensus omkring et rådende paradigme (det vil f.eks. si at de fleste forskere innen faget refererer til de samme forskningsarbeider i sine tekster). Men fordi ingen paradigmer kan forklare "all the facts with which it can be confronted" (Kuhn 1970,s.18), vil noen vitenskaplige arbeider falle utenom. Slike tilfeller kalles 'anomalier'.

When the profession can no longer evade anomalies that subvert the existing tradition of scientific practice - then begins the extraordinary investigation that lead the profession at last to a new set of commitments, a new basis for the practice of science. The extraordinary episodes in which that shift of professional commitments occurs are (...) scientific revolutions.

(Kuhn 1970, s.6)

Kuhns anomalibegrep er knyttet til naturvitenskap og brukes først og fremst som betegnelse på uforklarlige resultater. 'Anomali' betegner "feil" resultater som fremkommer ved bruk av en anerkjent teori-metode, eller fenomener som ikke kan forklares ved hjelp av anerkjent teori-metode. Kuhn bruker anomalibegrepet som betegnelse på forskningsarbeider som er uforenlige med det rådende paradigme. I følge Babour, fører anomaliproblemet til en av to reaksjoner i det vitenskaplige miljø: "Anomalities are set to one side or they are accomodated by ad hoc

¹⁴ Det å finne frem til et faglig paradigme innebærer derfor bl.a. å undersøke hvilke artikler og monografier som i utstakt grad brukes som autoritative referanser i forskningsarbeider i en gitt periode.

modifications"¹⁵.

Både 'anomali' og 'ad hoc forklaringer' relateres til uforklarlige data, dvs. forskningsresultater som ikke kan passes inn i det rådende paradigmet. På grunn av humanistisk forsknings vektlegging av forståelse snarere enn tilpassning av data til en fastlagt teori og metode, er det vanskelig å finne eksempler på 'anomalier' i en slik betydning innen humaniora. En applisering av Kuhns begrep om anomali og ad hoc forklaringer på humaniora må derfor knyttes til forskningsprosessen, snarere enn til forskningsprosessens resultater.

Ad hoc forklaringer må forstås som forsøk på utvidelse av fagets teoretiske grunnlag. Ad hoc forklaringer kan føre til en (fore-løpig) konsolidering av forskerfellesskapet som sosiologisk gruppe. Som anomalisympptom betraktet fører imidlertid en opp-hopning av ad hoc forklaringer til en tilsvarende destabiliserende virkning som regulære anomalier¹⁶.

I forbindelse med humanistisk forskning må anomalibegrepet, i likhet med begrepet om eksemplarisk forskningsprestasjon knyttes til forskningsarbeider, snarere enn til forskningsresultater. Dette henger blant annet sammen med at forskningsresultater innen humaniora ikke kan sees adskilt fra det materialet som legges til grunn. For eksempel kan et religionsvitenskaplig studie av 'renhet' bygge på materiale hentet fra ulike religioner, men renhetsbegrepets mening er knyttet til den spesielle sammenheng hvor det inngår. En tolkning av 'renhet' i kristendommen basert på en applisering av en eksemplarisk forskningsprestasjon om 'renhet' i f.eks. hinduismen, vil følgelig ikke kunne regnes som "god religionsforskning" i dag. 'Renhet' er allikevel et sentralt religionsvitenskaplig begrep fordi komparative studier har avdekket en felles komponent; nemlig at 'renhet' er en forutsetning for deltagelse i flere religioners ritualer¹⁷. Renhetsbegrepets spesielle eller

15 I. Babour "Paradigms in Science and Religion", Gary Gutting (red.) *Paradigms and Revolutions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1980, s.224

16 En opphopning av alternative teorier og metoder innen et og samme fag kan sies å være uttrykk for at faget er preget av en udogmatisk og åpen holdning. Når metodologisk mangfold på denne måten opphøyes til en verdi, kan man si at denne verdien er viktig når det gjelder å opprettholde en faglig konsensus, men man kan også spørre seg om en slik konsensus kanskje er på bekostning av fagets 'faglige matrise' og en faglig, og ikke bare moralsk enighet. F.eks. i Sharpes kapittel om internasjonal religionsvitenskapelig fagdebatt avsluttes med et hjertesukk: "Comparative religion will always be bound by the precise standards of philosophy, archeology and ethnology. But it will hope to pass beyond their confines, perhaps on a successful venture of exploration into the mind of man" (Sharpe, 1986, s. 291). Han avslutter diskusjonen med synspunkter på faglig metode-debatt. "Perhaps in the last analysis what the comparative study of religion needs in these days is not a rigid 'either-or' though there will certainly be those who will continue to cultivate one method rather than another (...) Only as methods and approaches meet can we hope to understand and appreciate religion in all its complexity..." (Sharpe, 1986, ss. 292-3). Sharpe skriver om metode som om det dreier seg om en teknisk innretning. Det forblir imidlertid et åpent spørsmål om Sharpes egen målsetning som religionsforsker; nemlig "å utforske menneskets sinn" befinner seg innenfor samme 'faglige matrise' som f.eks. sosiologiske perspektiver på religion.

17 En generell tolkning av f.eks. renhetsbegrepet som tar sikte på å avdekke 'renhetens' mening, kan ikke oppnå paradigmatisk status innenfor et sammenligende studium av religion, fordi den ikke favner den rike betydning begrepet har i ulike religiøse kontekster. Denne "kontekstuelle reservasjon" er det bred enighet om i religionsvitenskaplig fagmiljø idag. Mircea Eliade som kaller sin forskning diakron Religionsfenomenologi (se innledningen til *Patterns in Comparative Religion*, London, 1958) bryter imidlertid med dette metode-kravet og forsøker nettopp å påvise generelle-essensielle sammenhenger mellom ulike religiøse fenomener. Det som gjør Eliade spesielt interessant i faghistorisk sammenheng, er at Eliade er en av de religionsforskere det refereres mest til i faglitteraturen (og utenom faget når religionsvitenskaplige perspektiver presenteres i andre fag). Dette skulle tilsi at Eliades arbeide faktisk har eksemplarisk status innen dagens religionsvitenskaplige fagmiljø. Eliade utsettes imidlertid for omfattende kritikk (f.eks. Carl Olson *The Theology and Philosophy of Eliade*, Macmillan, London 1992), mens samtidig refereres det til ham (av andre) som autoritativ kilde i utstrakt grad. Man kan derfor trygt si at

kontekstrelaterte betydning er allikevel mer mangfoldig enn en generell religionsvitenskaplig definisjon av 'renhet' kan favne. For eksempel er 'renhet' i kristendommen knyttet til begrepet om skyld, mens det i hinduismen blant annet er knyttet til kastesystemet.

Hvis Kuhns begrep om anomali skal brukes i forbindelse med humaniora, må begrepet brukes på forskningsarbeider som bryter med nedfelte prinsipper i den faglige selvforståelse. En 'anomali' innen humaniora kan for eksempel tenkes som et arbeide hvor det foreligger et brudd mellom arbeidets målsetning og de faglige konvensjoner som definerer hva som kan regnes for "god forskning". Innen Religionsvitenskapen vil f.eks. et arbeide hvor kontekstrelaterte begreper brukes på en generell måte være et eksempel på dette¹⁸. Likeledes vil et religionsvitenskaplig arbeide som tolker "fest-på-lokalet" som religiøs fruktbarhets-kult være et brudd med det prinsippet som går ut på at religiøsvitenskaplig data utgjøres av det som i den angjeldende kontekst defineres som religion av aktørene. På samme måte ville et studie av burmesisk folkelig religion forklart ved hjelp av begreper hentet fra den lokale dialekt innebære et brudd med prinsippet om at en tolkning innebærer en begrepsforklaring med henvisning til almene religionsvitenskaplige kategorier. De tre eksemplene kan sammenlignes med naturvitenskaplige resultater hvor forekomsten av 'anomali' skyldes (en tilfeldig eller tilsiktet) uriktig bruk av teknikk og metode. Et forsøk på å integrere slike arbeider inn i den faglige matrise vil kunne betegnes som ad hoc forklaringer.

I følge Kuhn er det kun ved en opphopning av 'anomalier' og 'ad hoc forklaringer' at det rådende paradigmet destabiliseres og et paradigmeskifte kan finne sted. I en situasjon hvor antallet forskningsarbeider som bryter med de faglige konvensjoner øker, (altså hvor antallet arbeider som faller utenom kategorien "god forskning" øker), vil det rådende paradigmet undergraves idet den faglige konsensusen svekkes.

I naturvitenskapen kan det ofte være slik at en revolusjon oppstår i kjølvannet av en ny oppdagelse som gjøres fordi metoden (teknikken) forandres. Slike revolusjonerende oppdagelser kan innebære en forandring i den 'faglige matrise' i form av endringer i verdensbildet. "Because Newtonian mechanics was spectacularly successful, physicists not only used it as an exemplar of what a theory

Eliade representerer et religionsvitenskapelig paradoks. Spørsmålet er imidlertid ikke om Eliades forskning bærer i seg kimen til et mulig paradigmeskifte, men i hvilken grad den faglige status hans arbeider har kan sies å være uttrykk for en skjult, men reell konsensus omkring religionsvitenskapens 'faglige matrise'. Altså om Eliades fenomenologiske prosjekt uttrykker religionsvitenskapens implisitte religionsforståelse.

18 På dette punkt er det en voksende faglig enighet (jamf. f.eks. P.J. Frandsens kritikk av Vanggard's bruk av mana-begrepet i en tolkning av romerks religion i *Chaos*, 10, 1988). Denne enighet vil jeg først og fremst knytte til debatten omkring den såkalte Typologiske Religionsfenomenologi som ble "grunnlagt" av Geo Widengren (se f.eks. Åke Hultkrantz's kritikk av "ukritiske sammenligninger" i "Phenomenology of religion; aims and methods, *Temenos* 6, 1970). Denne form for fenomenologi legger strenge historiske, geografiske og kulturelle begrensninger på de data som behandles. Typologisk Religionsfenomenologi fungerer som en implisitt kritikk av det teoretiske grunnlag for Eliades sammenlignende Religionsfenomenologi. Med sine strenge metodologiske prinsipper fungerer den Typologiske Religions-fenomenologien som en 'normal vitenskap' forstått som "puzzle-resolving-activity" innenfor dagens religionsvitenskaplige forskning. Den kan allikevel ikke sies å dominere det religionsvitenskaplig fagmiljø. Den utstrakte bruken av fenomenologibegrepet som betegnelse på ulike teoretiske og metodologiske retninger innen Religionsvitenskapen innebærer at 'fenomenologi' dekker over teoretiske og metodologiske ulikheter og tilslører potensielle konflikter. Bruken av betegnelsen inne dagens religionvitenskap er dermed et eksempel på en ordbruk som kan sies å ha en sosiologisk sett konsoliderende virkning. Fra et teoretisk synspunkt er imidlertid bruken av slike paraplybetegnelser lite heldige fordi de setter et lokk over en potensielt fruktbar teoridebatt. På lenger sikt vil dette kunne få en destabiliserende virkning på fagmiljøet.

should be like, but also took its categories as indicative of the constituents of the universe"¹⁹. En oppdagelse kan dermed føre til endring i den 'faglige matrise' og vitenskapens verdensbilde forandres. En revolusjon av denne typen kan vanskelig tenkes innen humaniora fordi humanioras språklige aspekt gjør det vanskelig å skille "teknikk" (les: metode) fra fagets teoretiske grunnlag. (Et unntak er bruken av naturvitenskaplig undersøkelsesteknikk innen f.eks. arkeologi).

På grunn av språkets sentrale plass innen humanistisk forskning, må spørsmålet om paradigmeskifter konsentrere seg om en identifisering av 'anomalier' i betydningen forskningsarbeider som bryter med fagets verdigrunnlag²⁰, eller er uforenlig med det rådende verdensbildet²¹.

Den viktigste type forandring på teori-nivå, er det Kuhn kaller ad hoc forklaringer. Ad hoc forklaringer kan sees som forsøk på å strekke en teori slik at den omfatter nye forskningsmetoder og til dels også nytt forskningsmateriale (jamf. utvidelsen av religionsvitenskaplig materiale fra å være sentrert rundt filo-logiske undersøkelser av tekster til å omfatte studier av folke-lig religion).

19 Babour (1980, s.235, op.cit.)

20 Jamf. den debatten som refereres i (Sharpe, 1975,ss.271-73): I forbindelse med den tredje IAHR kongress, "Religion and Thought in East and West" i Tokio i 1958, hvor østlige religions-forskere talte som representanter for sin religion, mens vestlige forskere (og IAHR's ledelse) i stor grad ble opprørte over en slik mangel på objektivitet. Den teori- og metode-konflikten som kom frem på denne kongressen fikk sitt topp-punkt under den følgende kongress i Marburg i 1960 hvor religionsfenomenologen Friedrich Heiler var vertskap. Også Heiler var, i likhet med fenomenologen Eliade (Universitetet i Chicago) inspirert av Jungs teorier. Under kongressen fremsatte britiske funksjonalister og nederlandske fenomenologer sterk kritikk mot det de kalte "intuisjons-aspektet" som grunnlag for forståelse av religiøse fenomener. Hva som menes med "intuisjons-aspekt" i denne sammenheng, vil bare en gjennomgang av kongress-dokumenene kunne avgjøre. Tatt i betraktning den aktuelle sammenheng, vil jeg imidlertid anta at "intuisjons-aspektet" her ble brukt som betegnelse på en "den indre skuen som gir gjensvar til et gitt fenomen", altså gjenkjennesle av arketyper, og ikke som en kritikk av husserlsk inspirert 'eidetisk inspeksjon'.

21 Jamf. katolsk religions-forskning hvis målsetning er å vise til Guds manifestasjoner i historien og i ulike religioner. Denne målsetningen skiller seg klart fra N. Söderbloms skole-dannende prinsipp "taking all religions seriously, not merely as objects of scientific study, but as religion" (Sharpe, 1975, s.159) som er nedfelt i begrepet om "metodologisk tvil" (se f.eks. P. Kværne "Tanker omkring studiet av religion", Religi-onshistorisk Institutt Skriftserie, Univ. i Oslo, 1980). Hvis man skulle føle seg fristet til å tolke religions-vitenskaplig faghistorie ut fra et samlende perspektiv, ville man kunne ta utgangspunkt i den svenske teologen Nathan Söderblom. Soderblom var teolog utdannet ved Sorbonne og ansatt som religions-historiker ved Universitetet i Uppsala og i Leipzig (til 1914 da han ble biskop av Uppsala). Han var Friedrich Heilers lærer, og Gerard van der Leeuw uttrykte stor beundring for ham. Soderblom representerte selv det evolusjonistiske paradigmet som var rådende rundt århundreskiftet og knyttet det til et teologisk ståsted. For Soderblom var imidlertid teologien en motivasjons-kilde snarere enn et teoretisk og metodologisk grunnlag for hans religionsforskning. På denne måten etablerte han en praksis hvor religionsvitenskap, til tross for å være institusjonelt til-knyttet teologi, og til tross for at de fleste stillinger i faget i et par tiår fremover var dominert av teologer, ble en fagdisiplin hvis målsetning var å forstå religioner på de ulike religionenes egne premisser. Når denne faglige motivasjonen og identiteten var formulert, hadde Nathan Soderblom dermed redet grunnen for et brudd med det evolusjonistiske paradigmet (for-stått som søken etter religionens ur-form) og inngitt et behov for en ny søken etter en teoretisk basis for forståelse av religionene adskilt fra kristen teologi. Soderblom kan derfor sies å representere et samlende punkt både for den romantiske og den praktisk orienterte religions-fenomenologien og utviklingen av svensk typologisk religionsfenomenologi som hans legitime barnebarn.

I likhet med 'anomalier' forstått som uforklarlige data, er også 'ad hoc forklaringer' en nødvendig del av den normale vitenskap-lige aktivitet. Et paradigme gir ikke bare gir fruktbare resultater, men genererer også problemer. Følgelig, vil det, i følge Kuhn skje en marginalisering av forskningsarbeider som faller utenom det rådende paradigmet. Slike arbeider vil bli oversett, eller man forsøker å stekke paradigmet og gi ad hoc forklaringer.²² Det er viktig å presisere at Kuhn ser 'anomalier' og 'ad hoc forklaringer' som en nødvendig del av enhver forskningsaktivitet (jamf. et paradigme kan ikke favne "all the facts with which it can be confronted" (Kuhn 1970, s.18). Kuhns tredeling av vitenskaplige faser vil derfor være et spørsmål om lav kontra høy frekvens av anomalier og ad hoc forklaringer. Spørsmålet er imidlertid om ikke 'anomalienes' og 'ad hoc forklaringenes'

22 En opphopning av ad hoc forklaringer kan føre til at det rådende paradigmet nærmest kan bli glemt, slik jeg vil påstå at tilfellet er når det gjelder fenomenologiparadigmet i religionsvitenskapen. Det finnes pr. idag to teoretiske hovedretninger innen religionsvitenskapen som har beholdt ordet fenomenologi som betegnelse på sin forskningsaktivitet, nemlig "Typologisk Fenomenologi" hvor Åke Hultkrantz (Universitetet i Stockholm) er en sentral skikkelse og "New Style Phenomenology" representert ved Jaques Waardenburg (Universitetet i Utrecht). I tillegg kommer Chicago-skolen representert ved Mircea Eliade som betegnet sin forskningsaktivitet som "Religionsfenomenologi". Et fellestrekk ved disse retninger er at de ser sine forsknings-program som løs-revet fra fenomenologi som vitenskapsteoretisk retning. Jaques Waardenburg (*Reflections on the Study of Religion*, Mouton Publishers, The Hague, 1978) tilkjennegir riktignok at Husserl-inspirerte Gerard van der Leeuw (*Phenomenologie der Religion*, 1933) har spilt en avgjørende rolle for ham selv og for i utviklingen av Religionsvitenskap i Nederland. Åke Hultkrantz ("The phenomenology of Religion; Aims and Methods", *Temenos* 6, 1970) ser sin virksomhet som en fortsettelse av Geo Widengrens Religionsfenomenologi (Geo Widengren *Religionsphenomenologie*, 1969). I følge Sharpe representerer både Waardenburgs og Hultkrantz fenomenologi en deskriptiv fenomenologi knyttet til teologen Chantepie de la Saussayes ånd (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887: "Die Einheit der Religion in der Vielheit ihrer Formen ist die Voraussetzung der Religionswissenschaft" sitert hos Sharpe 1975, s.222). Chantepie de la Saussaye intenderte ikke å etablere en ny metode, men knyttet religionsfenomenologi til psykologi. For Chantepie de la Saussaye ble fenomenologi som filosofisk metode så problematisk, at denne delen av hans "Lehrbuch" ble fjernet fra andre utgaven (i følge Sharpe hadde de la Saussaye til hensikt å utdype det fjernede kapittel i en egen bok, men dette ble ikke realisert (Sharpe, 1975, s.223). Heller ikke Chicago-skolens religionsfenomenologi representert ved Mircea Eliade (*Patterns in Comparative Religion*, 1958) ser seg selv i relasjon til Husserls fenomenologi. Eliade er derimot åpenlyst inspirert av C.C.Jungs psykoanalytiske prosjekt (se nedenfor om Jungs innflytelse i Marburg-miljøet). Det kan synes å være en motstand blant religionsfenomenologer (van der Leeuw er et unntak) mot å assosieres med Husserls fenomenologi. Om en slik posisjon skyldes "beskjedenhet" eller er et forsøk på å skape et bilde av intern faglig teori-utvikling med Chantepie de la Saussaye som "far", skal være usagt. Min påstand er imidlertid at bruken av fenomenologibegrepet som betegnelse på en forsknings-praksis i mellomkrigstiden og idag ikke kan sees løsrevet fra Edmund Husserl, hvis fenomenologiske prosjekt var kjent allerede fra århundreskiftet (*Logical Investigations*, 1900, Ideas for a pure phenomenology, 1913). Et annet moment er at Husserl var tilknyttet universitetet i Marburg hvor Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917) var tilknyttet på samme tid, og hvor også Friedrich Heiler (*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 1949) var tilknyttet. I likhet med van der Leeuw, anså Heiler den svenske religions-forsker Nathan Söderblom ("Holiness", *ERE* VI, 1914) som et for-bilde. Heiler var forøvrig, sammen med Rudolf Otto, tilknyttet en "forsknings-klubb" kalt "Eranos", hvor C.C. Jung var en sentral figur. I følge Sharpe hadde Husserl stor betydning for Religionsvitenskapen "but he did not affect greatly the course (min understrekning) of phenomenology of religion... Nevertheless, Husserl did provide future phenomenologists of religion with two important concepts, or principles of understanding: *epoche* and *eidetic vision*", (Sharpe, 1975, s.224). Etter mitt syn summerer Sharpe fenomenologi-paradigmets plass i dagens Religionsvitenskap på en illuminerende måte. For hva er vel fenomenologi hvis ikke det er bruken av fenomenologisk metode? Uansett hva man måtte mene om Husserl, innebærer etter min mening bruken av disse husserlske begrepene et spesielt syn på erkjennelse og dermed på religionsforskningens materiale og mål. Min påstand er at den erkjennelsesteoretiske posisjon som er knyttet til fenomenologi-en (inkludert alle fenomenologiske ad hoc formuleringer) har vært et rådende paradigme innen religionsvitenskapen fra mellomkrigs-tiden og frem til idag. At det parallellt har eksistert alterna-tive teorier og metoder (jamf. strukturalisme og funksjonalisme), er ikke et overbevisende argument; emnevalg og diskusjoner ved IAHR-kongresser er etter min mening tydelige indikasjoner på at fenomenologi representerer en hovedstrømning i religionsvitenskaplig faghistorie. I tillegg kan jeg anføre at strukturalisme og funksjonalisme først og fremst har gjort seg gjeldende i andre fagområder som har brukt religion som forskningsmateriale, nærmere bestemt sosial-antropologi og sosiologi. Når

rolle i humanistisk forskning til enhver tid utgjør et langt mer dominerende trekk ved de humanistiske vitenskap enn det Kuhns tredeling av forskningsprosessen skulle tilsi.

Institusjonaliseringsprosesser

Et sentralt begrep hos Kuhn er det vitenskaplige miljø ('scientific community'). Et vitenskaplig miljø har felles fagtradisjon og samles i større eller mindre grad om et paradigme, avhengig av hvilket stadium i en vitenskaplig utviklingsprosess faget befinner seg på. Et vitenskaplige miljø kjennetegnes av at det er institusjonalisert, i form av et institutt eller senter ved et universitet, nasjonale og internasjonale foreninger, og at det finnes kommunikasjonskanaler i form av fagtidsskrifter, kongresser, osv.²³ Kuhns begrep om vitenskaplig miljø begrenser seg altså ikke til universitetsinstitusjonen. Opprettelsen av nasjonale og internasjonale "interesseorganisasjoner" innen f.eks. Kvinneforskning er et eksempel på en institusjonaliseringsprosess som har kommet til universitetet utenfra. Kvinneforskning er riktignok ikke opprettet som eget fag, men det finnes egne sentere ved flere universiteter.²⁴

På bakgrunn av Kuhns vektlegging av de sosiologiske sider ved den vitenskaplige aktivitet, skulle opprettelsen av nye fagdisipliner innen universitets-strukturen kunne tolkes i lys av begrepene om paradigmeskifte og normal vitenskap. I følge Kuhn er et kriterium på et paradigmeskifte at det foreligger et kommunikasjons-sammenbrudd som oppstår i forbindelse med tilstedeværelse av to inkommensurable "størrelser" eller usammenlignbare problemer og problemløsninger.²⁵

Sharpe kan formulere seg slik han gjør (jamf. hans presentasjon av religi-onsfenomenologiske retninger som en slags enhetlig utvikling av den obskure teologen Chantepie de la Saussayes deskriptive feno-menologi samtidig som han hever at Husserls fenomenologiske filosofi har vært viktig for Religionsvitenskapen, ikke som teori, men som metode), kan dette nettopp tas som tegn på at ad hoc forklaringene har tilslørt det fenomenologiske paradigmet.

- 23 Den først internasjonale religionshistoriske kongress fant sted ved Sorbonne i 1900. Den internasjonale religionsvitenskaplige forening (International Association for the History of Religions) ble imidlertid ikke dannet før kongressen i 1950 (siste internasjonale kongress hadde funnet sted i 1934). Initiativet til dannelsen kom fra den nederlandske Religionsvitenskaplige Forening, og Gerard van der Leeuw (Universitetet i Leiden) ble valgt som første president, etterfulgt av Raffaele Pettazzoni (Universitetet i Roma), Geo Widengren (Universitetet i Uppsala) og Marcel Simon (Universitetet i Strasbourg). Som Generalsekretær ble C.J.Bleeker (Universitetet i Amsterdam) valgt. Han satt frem til 1970 da C.C. Brandon (University of Manchester) fulgte, for så å bli etterfulgt av E.J.Sharpe (University of Lancaster). IAHRs fagtidsskrift, *Numen*, utkom første gang i 1954.
- 24 Et annet eksempel på en internasjonal institusjonaliseringsprosess utenfor universitetsstrukturen er International Association of Semiotics som ble opprettet i 1970 og etableringen av tidsskriftet "Semiotica" fra samme år. Et forslag om å etablere et universitets-senter for semiotisk forskning ble forøvrig nedstemt ved Universitetet i Bergen i 1989.
- 25 Et eksempel på hvordan ulike paradigmer kan eksistere innen samme organisatoriske enhet er IAHR kongressene i 50- og 60-årene. Ved Tokiokongressen i 1958 ("Religion and Thought in East and West") kan de østlige religionsforskeres innlegg sees som uttrykk for en teoretisk og metodologisk posisjon som representerte et alternativt paradigme til det som de vestlige religi-onsforskere arbeidet under etter "oppgjøret" med det evolusjonist-iske paradigmet før første verdenskrig. Konflikten mellom østlige og vestlige religionsforskere ble ytterligere skjerpet ved den 4. IAHR kongress i Marburg i 1960 ("Methodology") i forbindelse med vestlige forskeres skepsis i forhold til "the 'intuitive' attitude" (Sharpe, 1975, s. 277), en holdning til religionsvitenskaplig metode som imidlertid også var dominerende nettopp i vertsbyen Marburg (jamf. Otto og Heiler). Denne konflikten fikk, i følge Sharpe sin avslutning ved den 12. IAHR kongressen "Belief in God" i Stockholm i 1970 hvor Religionsvitenskap ble erklært som et historisk-filosofisk fag kjennetegnet av et metodologisk mangfold (se Sharpe, 1975, s290-93).

For humanioras vedkommende, er det imidlertid et karakteristisk trekk at opprettelsen av nye universitetsfag som oftest dannes på bakgrunn av en spesial-interesse hos enkeltpersoner, gjerne fra flere fagområder.²⁶ F.eks. viser religionsvitenskaplig faghistorie at grunneleggerene var teologer, filosofer, lingvister, klassiske filologer, sosiologer, og sosialantropologer.²⁷

En betingelse for at et paradigmeskifte skal finne sted er at det finnes 'eksemplariske forskningsprestasjoner' som en gruppe forskere kan samle seg rundt. Teorier er i følge Kuhn å regne som "regelverk", og kan ikke i seg selv avstedkomme paradigmeskifter. Humanistisk institusjonaliserings-historien viser da også at nyere teorier og metoder ikke resulterer i opprettelsen av nye universitetsfag.

Etableringen av nye humanistiske fag skjer i første rekke på bakgrunn av en differensiering av materialet ('menneskelige uttrykk'). Svært forenklet kan man si at nye fag etableres ved en avskalling fra et "moder"-fag; f.eks. norsk-faget som opphavskilde til litteratur- og teatervitenskap. Innen humaniora er det vanskelig å finne eksempler på institusjonaliseringer som resultat av nye vitenskaplige resultater eller innføring av nytt forskning-materiale (etableringen av et humanistisk massemediafag representerer her et unntak).

Humanistisk institusjonshistorie kan best betegnes som en differensieringsprosess og ikke som paradigmeskifter i Kuhns forstand.

Innen religionsvitenskapens institusjonshistorie kan det imidlertid finne et eksempel på noe som kan kalles et paradigmeskifte. Da religionsvitenskap ble opprettet som universitetsfag i slutten av forrige århundre, var faget underlagt det teologiske fakultet. I løpet av noen ti-år ble imidlertid religionsvitenskap i stor utstrekning opprettet under historisk-filosofiske fakulteter.²⁸ De institusjonelle endringer i den første fase av fagets institusjonshistorie kan sees som resultat av en uthuling av det evolusjonistiske paradigmet som var dominerende i fagmiljøet. Koblingen mellom

26 Nye teorier innen humaniora synes ikke å føre til opprettelsen av nye universitetsfag, men fungerer som alternative teoretiske retninger innen etablerte fagområder (jeg tenker her på strukturalisme i Sosialantropologi, fenomenologi i Religionsvitenskap, dekonstruktivisme og psykoanalyse i Litteraturvitenskap, semiotikk i Massekommunikasjon, og nyere språkteori relatert til Wittgensteins sen-filosofi i Kunst-historie). Dette kan forklares i lys av Kuhns anomali-begrep ved at de nye teoriene tolkes som en type ad hoc løsninger i forhold til hermeneutikk (paradigme relatert til 'faglig matrise') forstått svært vidt som fortolkningskunst.

27 Det er imidlertid interessant å merke seg at det foreligger en faghistorisk ambivalens her; fagets institusjons-historien viser at de første stillingene i religionsvitenskap var besatt av teologer og faget var i begynnelsen underlagt det teologiske fakultet (jamf. kapittelet "The quest for Academic Recognition" i Sharp, 1975), men i faghistoriske fremstillinger i forordet til generelle religionshistoriske lærebøker er ikke dette problematisert. Isteden legges det vekt på enkeltpersoners bidrag (jamf. 'eksemplariske forskningsarbeider') som forøvrig i påfallende grad utgjøres av antropologer. (Jamf. S.G.F.Brandon *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press:Manchester 1962, M.Eliade *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich:New York and London, 1959, W.Foy (red.) *Man's religious Quest*, The Open University:London, 1978, T.Ling *A History of Religion East and West*, Macmillan:London and Basingstoke, 1968 (1979), A. de Waal Malefijt *Religion and Culture. An introduction to Anthropology of Religion*, Macmillan: New York 1968, H.Ringgren, Å.V.Strøm *Religionerna i historia ock nutid*, Verbum:Stockholm, 1957 (1978), R.C.Zaehner(red.) *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Hutchinson:London, 1959(1971) En slik faghistorisk redegjørelse vektlegger altså religionsvitenskapen som et fag med tverrfaglig metode- og perspektiv-valg. Denne type fremstilling er et eksempel på det Kuhn kaller vitenskapshistorie under et akkumulativt syn på vitenskap hvor faghistorien nettopp tolkes i lys av dagens situasjon (jamf. sluttokumentet i forbindelse med IAHR kongressen i 1970, referert i fotnote 25).

28 Man kan her trekke en parallell mellom Religionsvitenskapens institusjons-historie og renessansens fristilling av naturvitenskapens forskningsmateriale i forhold til teologien. Samtidig innebar denne utviklingen en forandring i synet på forskerens rolle fra å være religionsdeltager til å bli religionsobservatør.

det evolusjonistiske paradigmet og kristen teologi førte til en rekke ad hoc forklaringer hvorved paradigmet ble destabilisert og den faglige målsetningen til sist ble omdefinert. F.eks. kan Andrew Langs høyguds-teori sees som eksempel på en omdefinering av det evolusjonistiske paradigmet. Langs religionsteorier koblet monoteismen med primitive kulturer og satte på den måten et spørsmålstegn ved kristendommens plass på den religions-evolusjonistisk utviklingsstigen.

Det foregikk altså en omdefinering av fagets implisitte teologiske fundament samtidig som fagets forankring i evolusjonistisk teori ble oppgitt. Denne fasen av religionsvitenskapens faghistorie er således et eksempel på det Kuhn benevner som vitenskapshistoriens disruptive karakter.

Generelt kan man imidlertid si at opprettelsen av nye humanistiske fag må betegnes som micro-revolusjoner snarere enn som paradigmeskifter i Kuhns forstand.

Kuhns teori og humaniora

Etableringen av 'normal vitenskap' innen et nytt paradigme skjer gjennom en prosess hvorved det opprettes en ny faglig konsensus. Kuhn beskriver vitenskapens utvikling som en disruptiv prosess hvor nye paradigmer etableres, enten på bakgrunn av 'revolusjoner' forårsaket av tilfeldige, "revolusjonerende oppdagelser", eller som resultat av en "normal" opphopning av anomali- og ad hoc forklaringer. Spørsmålet er i hvilken grad humanistisk forskning kan tilpasses et slikt skjema, og om humanistisk forskning på noe tidspunkt kan sies å være konsolidert under et rådende paradigme og å drive det Kuhn kaller 'normal vitenskap' i betydningen "puzzle-solving activity".

Kuhns begrep om 'normal vitenskap' innebærer en type forsknings-aktivitet hvor fagets grunnprinsipper ikke tas opp til diskusjon, men tas de for gitt i kraft av den faglige konsensus. En slik definisjon av 'normal vitenskap' innebærer naturligvis en sterk forenkling og synes å passe dårlig på humanistiske fag.²⁹ Det kan også tenkes at humanistisk forskning skiller seg fra naturvitenskapen nettopp på grunn av de språklige aspekter som knytter seg til humanioras materiale og tolkningsaktivitet og fremtvinger en mer kritisk holdning til vitenskaplig aktivitet.³⁰

På bakgrunn av diskusjonen i denne artikkelen vil jeg allikevel hevde at Kuhns teori kan være fruktbar i forbindelse med tolkning av humanistisk vitenskapshistorie. Den tradisjonelle vitenskapshistorien ser dagens situasjon som frukten av en kontinuerlig utviklingsprosess. Et slikt syn fører til ensretting, ikke bare av vitenskapens historie, men også til dagens vitenskaplige aktivitet. Til tross for at Kuhn tar utgangspunkt i naturvitenskaplig forskning kan teorien fungere kritisk i forhold til humanistiske fags selvforståelse. Etter mitt syn er Kuhns bok fra 1962 et viktig innlegg i en verdidebatt som også humanistiske fag berøres av. Eller som Kuhn uttrykker det: "Any definition of the scientist that excludes at least the more creative members of these various schools will exclude their modern successors as well" (Kuhn, 1970,s.13). Etter mitt syn består Kuhns viktigste bidrag til forståelsen av humanistisk forskningshistorie i hans kritikk av det tradisjonelle syn på vitenskapens historie.³¹ Ved å bryte med forestillingen om vitenskaplig utvikling som en

29 jamf. Popper som mener at vitenskaplig aktivitet nettopp kjennetegnes av en kontinuerlig diskusjon omkring grunnprinsipper; K.R.Popper "Normal Science and its dangers" i Lakatos og Musgrave, 1970.

30 Se Gunnar Skirbekk: "Krise i Humaniora?", *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 1982, ss. 179-93, som ser den kritiske holdning til kulturens egenaktivitet (humanistisk forskning inkludert) som humanioras "raison-d'etre"

31 Kuhns tese om vitenskapshistoriens diskontinuerlige og springende karakter kan for eksempel belyse fenomenologiens plass i Religionsvitenskapens faghistorie. Eksistensen av ulike fenomenologiske retninger innen

kontinuerlig, fremadskridende prosess, åpner Kuhns teori for en forståelse av vitenskap, både humanistisk, samfunns- og naturvitenskaplig, som en menneskelig og kreativ aktivitet.

"Let us say that the meaning of a piece is its role in the game." (Ludwig Wittgenstein)³²

Copyright © Anne Stensvold 1998

First published in Marburg Journal of Religion

Religionsvitenskapen idag, kan ikke forklares ut fra et kummultativt syn på faghistorien. Religionsfenomenologiens tilstedeværelse i Religionsvitenskapen viser at det for dette fagets vedkommende er snakk om ulike faglige utviklingsretninger. Når disse ulike retningene kan samles under samme institusjonelle organisasjon, kan dette forklares med en modifisering av Kuhns tese om paradigmeskifter. Eksistensen av de ulike religionsfenomenologiske retninger, blir da et eksempel på at det innen humaniora kan eksistere ulike paradigmer side om side uten å føre til reelle kommunikasjons-sammenbrudd og dermed til paradigmeskifter. Imidlertid kan man også tolke tilstedeværeslen av de ulike religionsfenomenologiske retninger som tegn på at et paradigmeskifte allerede er igang.

32 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1958, 563.