

Forskningshistoriske vaccinationsprogrammer

En videnskabsimmunologi (og en hyldest til 'Grand
Theorizing' à la Hans Jørgen Lundager Jensen)

JESPER FRØKJÆR SØRENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The Study of Religion as a discipline is often characterized as suspended between the centrifugal forces of the philologically informed specializations into specific religious traditions, and the centripetal force of phenomenology that establishes a morphology of religious phenomena independent of its historical manifestations. In this essay, I suggest an alternative conceptualization: Inspired by the cultural immunology of German philosopher Peter Sloterdijk, I understand scientific disciplines as social interaction spheres defined by immune boundaries. Motivated by recent advances in theoretical biology, such interaction spheres can be conceived of as adaptive units that constantly modify their boundaries while maintaining integrity by means of immunizing strategies. These are primarily supplied by a perpetual re-engagement with, and re-interpretation and critique of the established conceptual models that constitutes the lattice of the sphere. The perpetual engagement with disciplinary history thus constitutes an 'immunization program' that, simultaneously, re-invigorates the conceptual grid that upholds the discipline and protects it from 'foreign take-over' or dissolution.*

DANSK RESUMÉ: *Religionsvidenskaben karakteriseres ofte som udspændt mellem centrifugale kræfter, der udgøres af de filologisk forankrede specialestudier af bestemte religiøse traditioner, og den centripetale kraft, der udgøres af fænomenologiens etablering af en formlære, som beskriver religiøse fænomener uafhængigt af deres historiske manifestationer. I dette essay præsenterer jeg en alternativ karakteristik: Inspireret af den tyske filosof Peter Sloterdijks kulturimmunologi, foreslår jeg, at vi forstår videnskabelige discipliner som sociale interaktionssfærer defineret af en immungrænse. På baggrund af fremskridt i teoretisk biologi, kan disse sociale interaktionssfærer forstås*

som adaptive systemer, der konstant tilpasser deres grænser til omgivelserne samtidig med, at de opretholder deres sammenhængskraft gennem immuniseringsstrategier. Religionsvidenskabens immunsystem består primært af den konstante genlæsning, genfortolkning og kritik af de modeller og begreber, der danner sfærens skelet. Forskningshistorien udgør et vaccinationsprogram, der på én gang holder nutidens begrebsberedskab spændstigt og toptrænet og forhindrer såvel faglig forkalkning som disciplinens sammenbrud på grund af en fjendtlig overtagelse.

KEY-WORDS: *Cultural immunology; Peter Sloterdijk; history of research; Study of Religion*

At religionsvidenskaben er spændt ud mellem centrifugale og centripetale kræfter, er en etableret erkendelse. De filologisk forankrede religionshistorier fordrer en specialisering i den geografisk-lokale, detailhistoriske kontekst og rodfæstes i den enkelte forskers bemestring af et eksotisk sprog; en øvelse, der, selvom den i en vis forstand er disciplinens historiske fundament, til stadighed risikerer at overflødiggøre religionsvidenskabens kernebegreber til fordel for begreber destilleret fra de respektive religioners livsverden. Traditionelt varetages den centripetale modbevægelse af religionsfænomenologien, der insisterer på at identificere religiøse fænomener på tværs af religionernes artsgrænser; at se de enkelte religioners ritualer som netop ritualer, et romersk offer som et offer og den magiske praksis som blot et enkelt udtryk for en transhistorisk kategori magi – uanset de dybe definatoriske vanskeligheder denne øvelse nødvendigvis fører med sig. Med fænomenologiens formlære bibringes disciplinen et gravitationspunkt; den udgør en tyngdebrønd, der holder de filologisk bestemte specialiseringer i en bane om fælles problemer og forskningsobjekter, og derved anskueliggøres det meningsfulde i at opretholde religionsvidenskaben som en disciplin med både forskerkollegium og uddannelse.

Den kraftdynamiske metafor, der begriber religionsvidenskaben som konstitueret i spændingen mellem disse modsatrettede kræfter, har dog også sine begrænsninger. Til at begynde med er den ahistorisk; positionerne er konstante og kun deres relative styrke forandrer sig med tiden. Religionsfænomenologiens magt kan således beskrives som foranderlig; fra styrke i den tidlige fænomenologi repræsenteret af forskere som Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw og Mircea Eliade; over svaghed affødt af en sønderlemmende kritik af dens tilsyneladende religionsprovinsielle og etnocentriske fundament; til en mulig genkomst i en kulturevolutionær og kognitionsvidenskabelig besindelse på religiøse fænomeners grundlæggende forankring i mennesket som biokulturel art. Den kraftdynamiske metafor tilslører dog de forandringer, som positionerne gennemgår som funktion af disse vekselvirkninger. Der er således ikke megen lighed mellem, på den ene side, van der Leeuws forankring af de religiøse fænomener i menneskets gradvise erkendelse af det transcendentes realitet og, på den anden side, Pascal Boyers forståelse af religion som et biprodukt af evolutionært betingede, kognitive processer.

Alternativt foreslår jeg, at vi benytter en anden hævdvunden og samtidig voldsomt udkældt metafor, der anskuer sociale grupperinger – hvad jeg her foretrækker at kalde menneskelige interaktionssfærer¹ – som en slags biologiske organismer. I den forstand er religionsvidenskaben som en institutionel disciplin at ligne med en social organisme, eller måske snarere en række sammenvævede organismer på forskellige niveauer: fra lokale universitetsafdelinger og nationale selskaber til internationale fagfællesskaber forenet gennem tidsskrifter, konferencer og transnationale organisationer. Selvkært bliver organismens konturer gradvist mere udviskede og interaktionen svagere jo mere vi udvider dens rumlige omfang. Fagtraditioner opstår ofte på lokale niveauer, og fremhæver, at det måske netop er specialiseringernes, de filologiske (fx norrøn), de metodiske (fx eksperimentel metode), de subdisciplinære (fx religionspsykologien, der gennem transnationale forbindelser, faktisk udgør religionsvidenskabens internationale skellet?

Sociale organismer

At anskue samfund som organismer er en ældgammel ide; fra Aristoteles til August Comte og Durkheim, fra Herbert Spencer til Radcliffe-Brown. Forestillingen forbindes dog i dag primært med den strukturfunktionalistiske version, der var fremherskende i midten af det 20. århundrede – og som regel ikke for det gode. Den 'sociale organisme' regnes i dag som en udslidt metafor, der ikke fanger hverken sociale systemer og kulturers historiske udvikling, deres interne modsætninger, og deres ofte meget slørede og omdiskuterede grænser. Meget i strukturfunktionalismens noget statiske forståelse af samfundet som en organisme stritter således mod en (post)moderne forståelse af mennesker som indlejrede i en mangfoldighed af skiftende, krydsende, stadig hybridiserende og kreoliserende netværk. Fra og med den norske socialantropolog Fredrik Barths skelsættende reformulering af etnicitetsbegrebet i 1969 er sociale strukturer noget, der opstår i konkrete interaktioner; deres stabilitet kan ikke længere tages for givet, men er præcist, hvad vi skal forklare: hvorfor (for)bliver nogle sociale interaktionssfærer stabile mens andre forsvinder (Barth 1998)?

Barths forståelse af sociale strukturer som et, altid midlertidigt og kontingent, resultat af konkrete samspil radikaliseredes i de følgende årtier i takt med at humanvidenskabens sociale ontologi langsomt blev undermineret – et begreb ad gangen. Antropologen kan fx ikke længere anskue 'Nuer' som en neutral betegnelse for et 'folk' i Sydsudan. Ligesom 'islam' og 'religion', er 'Nuer' og 'folk' strategiske kategorier, som anvendes i kampen om, hvem der har magten til at kategorisere; en magt som hverken antropologen eller religionshistorikeren kan melde sig ud af. Tværtimod har vi, ifølge disse kritiske tilgange, en historisk gæld affødt af vores discipliners rolle i skabelsen

¹ Begrebet interaktionssfære (*interaction sphere*) kommer oprindeligt fra arkæologien. Det udvikles af Joseph Caldwell i 1964 for at følge spredningen af bestemte kulturelle træk udover et socialt afgrænset kulturelt center (se Binford 1965). Her dækker begrebet en funktionelt defineret interaktion mellem individer, der muligvis, men ikke nødvendigvis, stabiliseres.

og opretholdelsen af vestligt, kolonialt hegemoni. Begreber for folk, for religiøse traditioner, for kulturelle enheder, for bestemte typer handlinger – alle vores grundlæggende kategorier er i denne optik næsten udelukkende magtinstrumenter, der afretter en multimorf verden til den stærkeste klassifikationssystem, og som derved risikerer at stå i vejen for en ikke-vestlig, ikke-hvid, ikke-mandlig, ikke-ciskønnet emancipation. At verden uden disse begreber kan stå umedieret frem i al sin mangfoldighed, synes at være den underliggende præmis. Kategoriernes og dermed sprogenes (over)greb på virkeligheden er de lænker, der kontinuerligt slavegør mennesket i et væv af hegemoniske fordomme.

Men ligeså selvevident det er, at begreber tager del i en historisk udvikling, og at de derfor ofte rummer mindre flatterende sider, ligeså indlysende er det, at videnskaber, eller for den sags skyld mennesker, ikke kan klare sig uden et klassifikatorisk apparat. Begreber er de redskaber, med hvilke vi søger at forstå regularitet i den del af omgivelserne, som vi interesserer os for; samtidig er de den lim, der binder forskere sammen i kommunikative interaktionssfærer – kollektive enheder der muliggør, ja måske ligefrem er en betingelse for vidensfrembringelse (Mercier & Sperber 2019). Og ligesom forskere danner kollektiver, er det jo åbenlyst, at mennesker overalt danner og indgår i sociale interaktionssfærer, og at enkelte af disse ovenikøbet fremviser en stor grad af stabilitet. Da vi ikke kan vende tilbage til en naiv version af strukturfunktionalismens forestilling om afgrænsede, stabile, internt homogene og kulturelt afgrænsede sociale enheder – hvad enten vi betegner dem ‘folk’, ‘stammer’ eller ‘nationer’ – må vi lede efter nye modeller, der kan informere vores centrale begreber. Jeg foreslår, at en mulig vej består i, at vi revurderer forestillingen om sociale grupper som organismer. Men med en ny forståelse af, hvad en organisme faktisk er.

Holobionte immunsfærer

Hvad er en organisme?² Selvom vi intuitivt måske nok mener, at vi kan svare på det spørgsmål, er det faktisk ikke en simpel øvelse af definere en organisme. Vi ved alle fra skolen, at der findes både enkelt- og flercellede organismer; vi kender til bakterier og plankton, træer og pattedyr. Men hvor går en organismes grænser? Måske den biologisk bevandrede vil pege på DNA som det afgørende kriterium. En celle kan kendes på sin genetiske struktur, og i flercellede organismer konstituerer DNA netop den essentielle identitet, hvad enten vi taler om en celle i leveren, i huden eller hjernen. Selvom de fleste celler i kroppen udskiftes i cyklusser fra dage til år, forbliver DNA det samme (om end det forkortes en smule ved hver celledeling). Så langt så godt. Vanskeligheden består nu i, at hvad vi almindeligvis forstår ved en organismes grænse ikke er sammenfaldende med en fælles grænse for celler med identisk DNA. Faktisk består 9/10 af cellerne i menneskets krop af celler med et fremmed DNA, altså DNA der ikke stammer fra den oprindelige sammensmeltning af haploide kønsceller fra to

² Spørgsmålet stilles af den franske filosof Thomas Pradeu, der i bogen *Limits of the Self: Immunology and Biological Identity* argumenterer for at organismers identitet bedst bestemmes som en funktion af udstrækningen af deres immungrænse (Pradeu 2015).

forældre til en ny celle med et unikt DNA. De fleste af disse 'fremmede' befinder sig i organismens mere porøse membraner – i vores fordøjelsessystem, i vore respiratoriske system, og i kønsorganerne – men det fremmede accepteres også i det cirkulære system. Vores overlevelse hænger intimt sammen med samarbejdet med tusindvis af forskellige mikroorganismer – ja, noget så centralt som vores ernæring er helt afhængig af tilstedeværelsen af bestemte mikroorganismer, der nedbryder maden for os – og det ville afstedkomme organismens død, hvis kroppens immunforsvar gik løs på alle disse 'fremmede'. Vores organisme er således et symbiotisk system, hvor de dele af kroppen, der stammer fra celler fra det oprindelige DNA ('det darwinistiske individ'), indgår i utallige interaktionssfærer med andre organismer, der for nogles vedkommende udelukkende kan overleve i en sådan relation med mennesket. Mennesket, og med det andre flercellede organismer, betegnes derfor ind imellem som en 'holobiont' – en betegnelse for den økologiske enhed, som kroppen skaber sammen med dens mange symbionte organismer.

Men hvor efterlader det kroppens grænser? Vi er jo alle klar over, at ikke alle mikroorganismer indgår i et sundt og harmonisk forhold til deres vært. Fra tid til anden støder vi på mikroorganismer, der forstyrrer det funktionelle system som den holobionte krop udgør, enten forbigående som roskildesyge eller forkølelse, eller mere permanent og eventuelt fatalt, som i tilfælde med HIV eller Ebola. Her sætter vi vores lid til immunsystemet. Immunsystemet er betegnelsen for de mange, intrikat sammenvævede biokemiske og organiske processer, der på forskellige niveauer overvåger og opretholder kroppens og organernes funktionalitet.³ Ofte beskrives immunsystemet som havende til formål at bekæmpe alle mikroorganismer, der er fremmede for kroppen. Faktisk hævder den centrale immunologiske model udviklet af MacFarlane Burnet i 1940'erne og 50'erne, at det netop er systemets evne til at genkende 'ikke-selv' (og være blind for 'selv') som muliggør, at immunsystemets mange bestanddele angriber det 'fremmede' og ikke angriber kroppens egne celler (som det er tilfældet i autoimmune sygdomme). Denne model er ganske tilstrækkelig i de mange sammenhænge, hvor vi analyserer en organisme under angreb fra funktionelt forstyrrende organismer (patogener). I disse corona-tider kender alle efterhånden til, at kroppen erhverver immunitet ved at genkende en virus som ikke-selv, og iværksætte et modangreb, der skal slå virussen tilbage (dvs. forhindre den i at overtage 'produktionsapparatet' i flere celler og derved formere sig). Vi ved også, at kender kroppen ikke dele af en mikroorganismes biologiske 'make-up' (dens overflade molekyler) fra et tidligere møde, tager det tid at mobilisere dens beredskab (og derved overgå fra medfødt til erhvervet immunrespons). Vi prøver derfor gennem vacciner at introducere kroppen til en version af mikroorganismen, der, uden at udløse sygdom, fører til en immunrespons, der så fremmer en hurtig produktion af antistoffer, hvis kroppen på et senere tidspunkt møder den virkelige version. Lidt som at 'vaccinere' en gymnasieklasse mod nynazisme

³ For en up-to-date og samtidig overskuelig introduktion til menneskets immunsystem, se Klenerman (2017).

ved at læse *Anne Franks Dagbog* og se Leni Riefenstahls *Viljens Triumf* indenfor klasseværelsets trygge rammer.

Vi skal dog ikke lade os narre. I mange tilfælde accepterer immunsystemet ikke-selv, dvs. fremmede mikroorganismers tilstedeværelse; i hvert fald så længe kroppens overordnede funktionalitet ikke trues. Samtidig er dele af immunsystemet travlt beskæftiget med at rydde ud i kroppens egne celler, hvilket forudsætter dets interaktion med og dermed genkendelse af 'selv'. Immunsystemet spiller altså en central rolle i opretholdelse af kroppens grundlæggende funktionalitet, også når den ikke er forstyrret af udefrakommende mikroorganismer. Flere teoretiske biologer foreslår derfor, at man i stedet for et forsvar, der med magt søger at bekæmpe alt fremmed, forstår immunsystemet som et overvågningssystem.⁴ Dets centrale funktion er at holde øje med kroppens overordnede funktionalitet – og at reagere, hvis den registrerer brud på denne funktionalitet, hvad enten denne skyldes egne celler (fx i cancer) eller fremmede mikroorganismer (som fx coronavirus). Som regel foregår denne opretholdende funktion gnidningsfrit – ja, i en vis forstand opdager vi kun immunforsvarets eksistens, når det ikke umiddelbart lykkes med sit forehavende. Immunsystemet er derfor en stærk kandidat, hvis vi skal definere organismen som en funktionel enhed. Kort sagt er de mikroorganismer, der tolereres af immunsystemet, en del af organismen, og dermed er kroppens grænser foranderlige og adaptive. Hvem organismen danner symbiotiske relationer til skifter nemlig – ved at indgå i samarbejder med nye organismer tilpasser kroppen sig nye omgivelser. Organismen er en holobiont i stadig forandring.

Kulturelle immunsfærer

Kan man anskue sociale interaktionssfærer som organismer, hvis grænser defineres af et immunsystem? Ja, hævder den tyske filosof Peter Sloterdijk (og med ham Hans Jørgen Lundager Jensen). Jeg kan ikke i denne sammenhæng præsentere en tilnærmelsesvis fyldestgørende introduktion til Sloterdijks omfattende forståelse af kulturelle immunsystemer, og hvorledes denne forestilling er forbundet med hans ligeså omfattende historisk-metafysiske teorikompleks.⁵ I stedet danner en kort skitsering af Sloterdijks forståelse af immunbegrebet i bogen *Du mußt dein Leben ändern (DmdLä)* fra 2009 afsæt for et korrektiv, der bringer skiftet i biologiens forståelse af immunsystemet – fra et forsvarssystem til bekæmpelse af det fremmede til et regulativt system med henblik på opretholdelse af organismens funktionelle homøostase – i spil på det sociale og kulturelle niveau.

Helt fundamentalt anskuer Sloterdijk alle systemer, biologiske såvel som sociale og kulturelle, som bestemt ved deres evne til at imødegå udefrakommende og potentielt dødbringende trusler. Systemer bliver netop systemer i den udstrækning, at de

⁴ Særligt har biologisk orienterede filosoffer fremhævet denne model, se fx Pradeu (2010, 2012, 2016) eller Tauber (2016, 2017).

⁵ Se Hans Jørgens øjenåbnende introduktion til Sloterdijks kulturimmunologi og syn på religion i et tidligere nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* (Lundager Jensen 2013) samt hans bredere introduktion til Sloterdijks forfatterskab samme sted (Lundager Jensen 2016).

opbygger et immunsystem, der kan beskytte det mod udefrakommende angreb. Mens den biologiske organisme beskyttes af det biologiske immunsystem, hævder Sloterdijk eksistensen af yderligere to immunsystemer, der begge muliggøres via sproget; de er systemer, der beskytter de kulturelle udbygninger, hvorigennem menneskets fortsatte evolution foregår. For det første et socialimmunologisk system, der gennem love og regler og, potentielt, vold imødegår trusler fra den sociale anden – fjender der på forskellig vis truer gruppens eksistens, enten direkte eller indirekte. For det andet et symbol- eller psykoimmunologisk system, der klæder individet på til at modstå trusler, der opstår i allehånde kontingensoplevelser, og i særdeleshed bevidstheden om egen dødelighed (*DmdLä*, 21-22). Særligt i sidste tilfælde har vi ifølge Sloterdijk at gøre med en kimform af de senere udviklede antagelser om transcendens – en erfaring af noget ‘udenfor’ systemet, der kan afgøre systemets liv eller død, og som systemet derfor må forholde sig til. Sloterdijk er meget kritisk overfor religionsbegrebets anvendelighed, men i en vis forstand kan dette opsummeres som hans religionsteori: baseret på en begribelse af stærke emotioner (særligt vrede) og individets disciplinerede øvelse på at bemestre sig selv, er religion de forestillinger og praksisser, som et socialt og psykologisk system benytter af sig, når det beskytter sig selv mod abstrakte udefrakommende trusler mod systemets overlevelse. Det er det ypperste forsikringssystem, med hvilket mennesket i fællesskaber søger at imødegå den ultimative trussel: døden (*DmdLä*, 523).

Mere centralt for denne artikel er dog Sloterdijs medfølgende forsvar for kulturvidenskaberne: Selvom det sociale og det symbolske immunsystem, i modsætning til det biologiske, i en vis forstand er åbenbart for os alle – de er betinget af vores bevidstheds aktivitet, og vi ‘ser’ verden igennem dem – så er det netop kulturvidenskaberne opgave at fremelske en ‘ikke-naiv’ forståelse af de sociokulturelle immunsystemer. Det er faktisk en betingelse for kulturers overlevelse i en global virkelighed, da vi kun gennem denne praksis kan forstå systemets mørke side (*DmdLä*, 22). Den mørke side består i de respektive immunsystemers nådesløse kamp mod hinanden. Mennesker slutter sig sammen i politiske forbund (*zoon politikón*) – de danner ‘co-immunitære’ sammenslutninger – og i denne proces udvider de den sociale organismes omfang, hvorved den kommer i karambolage med andre sociale immunsystemer. “Alle Geschichte ist die Geschicthe von Immunsystem-kämpfen” (*DmdLä*, 712),⁶ hævder Sloterdijk som et afsæt til at fremhæve nødvendigheden af, at menneskeheden på en klode med begrænsede ressourcer fremmer et globalt immunsystem; at kampen mellem nationer og kulturer ophører, og individet ændrer sit liv baseret på en stræben efter at handle uden at skade kloden.

På baggrund af indsigten i at alle sociale fællesskaber bygger på co-immunitet, altså overskridelser af individets egen biopsykologiske immunitet til fordel for en større gruppe, kan man måske, inspireret af nye indsigter fra biologien, justere Sloterdijs syn en anelse. For det første kan alle interaktionssfærer defineres ved en opbygning af en mere eller mindre stabil immunologisk membran. Ikke kun politiske, men

⁶ “Hele historien er historien om kampen mellem immunsystemer”.

også alle mulige andre grupperinger er interaktionssfærer, hvis sociale og symbolske univers beskyttes af en immungrænse. Familie og vennegrupper; faglige, erhvervs-mæssige, kulturelle grupperinger; religiøse, etniske, sproglige formationer; alle kan de anskues som mere eller mindre stabile interaktionssfærer, som bestemmes ved en eller flere funktionelle relationer til omgivelserne.

For det andet er denne grænse omskiftelig, adaptiv og porøs, dvs. den tillader udveksling mellem systeminterne og systemeksterne elementer. Systemer er nemlig altid afhængige af en osmotisk relation med omgivelserne, og de tilpasser deres interne struktur for at optimere denne udveksling.

For det tredje er historien ikke kun baseret på konkurrence og kamp, men også på samarbejde og synergi. Som vi har set, er selv den biologiske organisme defineret ved en fælles immunologisk grænse; kroppens funktionalitet er baseret på synergi mellem forskellige væsener. Socialitet kan derfor defineres som fremkomsten af forskellige former for stabile synergier, bestemt af en funktionel rettedhed (i biologien ofte beskrevet som *teleonomi*)⁷ i forhold til systemeksterne omgivelser. Systemet gør noget; det muliggør en udveksling med omgivelserne, som ikke var mulig uden samarbejde, og graden af erfaret succes fungerer som et kontrolsystem, hvor feedback fra omgivelserne medfører en konstant tilpasning af systemet. Funktionelle, co-immunitære systemer er adaptive enheder.

Og endelig, for det fjerde, er disse systemers gensidige relation ofte ikke bygget på konkurrence, men på indlejrethed og tolerance. Familiesfæren accepterer eksistensen af, ja, er ofte anhangig af, at dets medlemmer indgår i andre interaktionssfærer, som venne- og arbejdsfællesskaber, og selvom der naturligvis forekommer konflikt imellem disse, skal vi være påpasselige med at tage konfrontations perceptuelle prægning som tegn på dens repræsentativitet. Bare fordi noget er tydeligt er det ikke nødvendigvis typisk. Tilsvarende accepterer en familiesfære andre familiesfæres eksistens, og selvom der også her er brydninger, konkurrence og eventuel konflikt, er den gensidige tolerance i sidste ende en betingelse for alles beståen. Der findes netop ikke kun én familie, men familier, der indgår i gensidige relationer. Relationen mellem interaktionssfærer er således også præget af gensidig tolerance og afhængighed, og historien er således ikke kun historien om immunssfæres gensidige konflikt, men ligeså vel historien om osmotiske og indlejrede relationer, om skabelse af nye interaktionssfærer, om den funktionelle specialisering af nogle og en tilsvarende generalisering af andre sociale fællesskaber.⁸

⁷ For en præsentation af biologien som baseret funktionelt rettede, teleonomiske systemer på forskellige organisationsniveauer, se Peter Corning (2010).

⁸ Sloterdijks fokus på konflikt skyldes, tror jeg, en kombination af inspiration fra darwinismens fokus på organismers gensidige kamp om overlevelse, hans grundlæggende interesse for de politiske fællesskabers historie, og hans ønske om, at disse indsigter fører til en besindelse på jorden som et endeligt, økologisk system. Særlig nationalstater som interaktionssfærer med til tider særdeles slagkraftige immunologiske forsvarssystemer er relevante i denne sammenhæng, da disses styrke og relative stabilitet kan ses som et resultat af sammenfald mellem adskillige funktionelle enheders grænser – økonomiske, politiske, militære, sproglige, religi-

Forskningshistoriske vaccinationsprogrammer

Religionsvidenskaben er en immunologisk afgrænset interaktionssfære. Den danner et funktionelt fællesskab, eller rettere et historisk forankret sammenfald mellem en række mindre funktionelle enheder. Forskellige fagligheder, specialer og udsyn forbindes i en institutionel struktur, der, i tråd med det moderne masseuniversitets opblomstring, har uddannelsen som sit centrale funktionelle domæne. Mens forskningen i princippet kan trække udviklingen af systemet i forskellige retninger, danner uddannelsen ikke blot fagets egen historiske kontinuitet, men også fagets økonomiske og humane grundstamme. Uden en stadig tilgang af nye studerende og de medfølgende bevillinger er der ingen uddannelse og i det moderne universitet, derfor intet fag. Den religionsvidenskabelige interaktionssfære eksisterer i kraft af en stadig osmotisk gennemstrømning af studerende og penge; disse danner, sammen med sporadiske eksterne bevillinger, systemets metabolisme, dvs. de sikrer den udefrakommende energi, der er en grundlæggende forudsætning for alle funktionelle systemers eksistens. Ud fra den betragtning er det åbenlyst, at disciplinen er indlejret i større organismer, der regulerer adgangen til energi og dermed også interaktionssfærens konstitutive dele (ansatte); som sådan har en disciplin skæbnefælleskab med de overordnede organismer, fra institut, fakultet og universitet, til det bredere samfund.

Alligevel vil vi jo nok være tilbageholdende med at definere faget på baggrund af en indlejret institutionel struktur; denne former og begrænser måske nok organismens skelet og dens energiindtag, men er samtidig nærmest identisk med andre (universitære) interaktionssfærer. I stedet bestemmer vi en disciplin ved dens 'kultur' eller, lidt mere gammeldags, ved dens 'ånd'. En disciplin konstitueres ideelt set ved en række tilnærmelige grundantagelser om, hvad der konstituerer fagets objekt og dets omfang; af hvilke metoder, vi kan anvende for derigennem at begribe forskellige afskygninger af dette objekt; af en terminologi som specificerer en række relevante fænomener og som muliggør både intern og ekstern kommunikation af erhvervet indsigt; af en 'kerneviden', fx om forskellige religioner, tidsperioder og steder. Min påstand er nu, at vi gennem tilnærmelsen til en fælles kultur konstant (gen)danner den immungrænse, der på en gang definerer fagets interne funktionalitet, og som samtidig muliggør dets funktionelle interaktion med omgivelserne. Og det er tilsvarende min påstand, at indsigt i fagets forskningshistorie, hvad man måske lidt højtravende kan definere som fagets kritiske besindelse på dets egen historie, er afgørende for den kontinuerlige (gen)skabelse af denne grænse.

Som tidligere nævnt, er videnskab en social proces. Videnskabelige miljøer er interaktionssfærer, hvis funktionalitet, dvs. deres evne til at skabe og formidle viden indenfor et bestemt domæne, er afhængige af en fælles kultur. I en forståelse, som jeg ikke har plads til at uddybe her, kan kultur forstås som etablering af en systemintern forventningshorisont – vi kan forvente at hinanden har kendskab til x, og forstår y ved

øse – og derfor fremkomsten af komplekse og afvejede kontrolsystemer. Studiet af interaktionssfærens stabilitet bliver derved også studiet af kultur- og socialimmunologisk intersektionalitet.

begreb x. En sådan forventningshorisont etableres gennem en gensidig tilpasning af modeller til verden – vi tilpasser konstant vores respektive modeller for, hvad vi forstår ved begreber som fx 'sekularisering', 'kristendom', 'magi' eller for den sags skyld 'religion'.

Dette er selvfølgelig grundlaget for al kommunikation; hvad der adskiller den systeminterne tilpasning er, at disse forgår indenfor en specialiseret begrebsøkologi – som når man fx forstår 'magi' gennem en diskussion af 'ritualisering' eller 'mana,' og eksemplificerer det med Malinowskis studie af Trobrianderne eller Keith Thomas' analyse af forestillinger i tidlig moderne England. Denne proces er naturligvis ikke begrænset til fagets udøvere. Vi indgår i en begrebs- og ideudveksling med en række andre fag og discipliner – når vi eksempelvis diskuterer forholdet mellem etic og emic; når vi redefinerer guder som modintuitive aktører; eller når vi anskuer kulturer som immunsystemer. På tilsvarende vis indgår religionsvidenskabens vidensproduktion i andre faggrenes begrebsunivers. Ligesom det var tilfældet med energikredsløbet, indgår religionsvidenskaben naturligvis i mere omfattende interaktionssfærer, som fx humaniora, og er en del af den offentlige diskurs; og som vi kan se af den seneste tids polemik om migrationsforskningen mål og midler, er der ikke altid tale om et harmonisk forhold. Selvom megatrends, eller mere bedaget 'tidsånden', ofte afstedkommer en vis grad af tilpasning mellem forskellige discipliners begrebsunivers – vi tager del i en fælles vidensøkologi – så kan discipliner være i konflikt og forholdet til omgivelserne præget af et modsætningsforhold mellem den forforståelse, der præger en given disciplin, og de ønsker og interesser, som et domæne omgærdes med i den politiske sfære. Og her bliver det selvfølgelig ømtåleligt, da en konflikt med den politiske sfære potentielt kan forstyrre energikredsløbet.

For nuværende vil jeg dog holde mig til fagets interne forhold, samt hvilken rolle forskningshistorien spiller i konstruktion af en grænse for interaktionssfærer. For mens enkeltindivider tager del i mere specialiserede interaktionssfærer (fx indisk religion eller kognitiv religionsvidenskab), og mens subdisciplinerne alle har deres særegne historie, er det i religionsvidenskabens forskningshistorie, at forståelsen af fagets 'kultur' i dens tidslige dimension udfoldes. Her fokuseres på den historiske etablering af begrebet 'religion', og dermed også den begrebslige forudsætning for den institutionelle immuniseringsproces, der fra midten af 1800-tallet fører frem til nutidens religionsvidenskab. Centrale demarkationer diskuteres, mellem religion og magi, mellem religion og videnskab, og centrale teoretiske positioner og medfølgende terminologi introduceres (fx kulturelle systemer, nomos, etos, helligt profant, social solidaritet, you name it).

Hermed tilnærmes ikke blot konstruktionen af en fælles terminologisk økologi – der etableres også en art kanon, hvor fagets historie aktivt anvendes til at skabe en nutidig identitet. Og som med andre identitetsprocesser er der naturligvis tale om både en konstruktion og et valg. Vi kan ikke læse det hele. Det er fx påfaldende, at jeg i min egen forvaltning af faget alt overvejende introducerer forskere, som ikke ville have forstået sig selv som repræsentanter for religionsvidenskaben. Selvom det for enkeltens vedkommende skyldes, at fagets grænser endnu ikke var veletablerede, er der

alligevel en påfaldende overvægt af antropologer. Dette kan måske forklares som idiosynkratisk valg, men jeg tror nu faktisk at det langt hen ad vejen afspejler et mere generelt skifte fra en teologisk inspireret forståelse af religion som et elitefænomen udtrykt i tekster, til en antropologisk inspireret, kulturalistisk forståelse af religion, som et folkeligt fænomen udtrykt i levet liv. Fra skreven til levet religion.

Rimeligheden i dette valg kan og skal naturligvis diskuteres, og det er sikkert, at valg af eksemplariske forskere gradvist vil ændre sig, og derved afspejle en opdateret faglig selvforståelses konstruktion af historisk identitet.⁹ I den forstand medvirker forskningshistorien til den adaptive proces, med hvilken religionsvidenskaben på linje med andre discipliner tilpasser sig i relationer til de mange andre, større eller mindre interaktionssfærer, der udgør dens omgivelser. Når forskningshistorien også kan beskrives som et disciplinært vaccinationsprogram skyldes det, at kendskabet til tidligere tiders forestillinger om, hvori vores fælles objekt består, træner det begrebslige apparat til at genkende og begribe nye versioner af gamle forestillinger, når de ser dem. Ikke fordi denne genkendelse af de nye eller de gamle ideer nødvendigvis betyder, at de skal afvises. I stedet fungerer genkendelsen som det beredskab der muliggør, at de ofte kan indlejres, indoptages, tilpasses og gentænkes, og dermed bidrage til den kontinuerlige genskabelse af disciplinens grænser, der sikrer dens overlevelse som et adaptivt fællesskab i en stadig foranderlig verden. Og her står Hans Jørgens altid levende, solidariske og konstruktive brug af fortidens teoretikere i en nutidig kontekst som eksemplarisk. Man læser nemlig fortiden for at holde nutidens begrebsberedskab spændstigt og toptrænet og forhindrer såvel faglig forkalkning som disciplinens sammenbrud på grund af en fjendtlig overtagelse.

LITTERATUR

Barth, Fredrik

1998 "Introduction" in: idem *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Prospect Heights, Ill.*, Waveland Press [oprindelig udgivet 1969], 9-38.

Binford, Lewis R.

1965 "Archaeological Systematics and the Study of Culture Process", *American Antiquity* 31 (2), 203-210. <https://doi.org/10.2307/2693985>

Corning, Peter

2010 *Holistic Darwinism: Synergy, Cybernetics, and the Bioeconomics of Evolution*, University of Chicago Press.

Klenerman, Paul

2017 *The Immune System: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

⁹ I den forbindelse er der naturligvis den fare, at valget af kanon i fremtiden kommer til at bero på, i hvilken udstrækning disse er repræsentanter for forskellige grupper snarere end repræsentanter for relevante faglige positioner. Dette ville, efter min mening, udgøre en seriøs fare for disciplinens sammenhængskraft.

<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198753902.001.0001>

Lundager Jensen, Hans J.

2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75-97. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20411>

2016 "Peter Sloterdijk, Skum og religion: En oversigt og indføring", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 65, 5-37. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i65.25027>

Mercier, Hugo & Dan Sperber

2019 *The Enigma of Reason*, Harvard University Press.

Pradeu, Thomas

2010 "What is an organism? An immunological answer", *History and Philosophy of the Life Sciences* 32 (2-3), 247-267.

2012 *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199775286.001.0001>

2016 "The many faces of biological individuality", *Biological Philosophy* 31 (6), 761-773. <https://doi.org/10.1007/s10539-016-9553-z>

Sloterdijk, Peter

2009 *Du musst dein Leben ändern*, Suhrkamp.

Tauber, Alfred I.

2016 "Immunity in Context: Science and Society in Dialogue", *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science* 31 (2), 1-19. <https://doi.org/10.1387/theoria.14560>

2017 *Immunity: The Evolution of an Idea*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190651244.001.0001>

Jesper Frøkjær Sørensen, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet