

JESPER SØRENSEN


# IDEERNES EPIDEMIOLOGI OG KULTURENS IMMUNOLOGI

Et forsvar for et kulturhistorisk forklaringsniveau

Kulturbegrebet har i de senere år været under beskydning fra flere sider. Den post-modernistisk inspirerede kritik har angrebet kulturbegrebet for at være reificerende og har i stedet fokuseret på observatørens møde med det fremmede som en proces, i hvilken der sættes spørgsmålstegn ved etablerede kategorier til beskrivelse af „den anden“ og heriblandt begrebet kultur. Fokus er rettet mod, hvorledes den vestlige human- og samfundsvidenskab reelt har benyttet en klassificerende praksis til at dominere ikke-vestlige samfund, og selvom kulturbegrebet, i modsætning til fx „magi“, „religion“, og „stamme“, en lang periode var fredet i den deraf følgende begrebsudrensning, er der principielt ingen grund til ikke også at afvise dette begreb som forankret i en ideologisk motiveret modsætning til naturen.

Det er dog ikke denne postmoderne og i sidste ende antividskabelige kritik, der skal behandles her. Også fra en ganske anden side, nemlig fra dele af den kognitive antropologi, har påstanden om kulturbegrebets eksplanatoriske overflødighed i de senere år lydt kraftigere. Gennem påberåbelse af en materiel reduktionisme har man hævdet, at kulturelle fænomener kan beskrives som et resultat af en kombination af kognitive mekanismer og pragmatiske faktorer. Blandt andre antropologerne Dan Sperber og Pascal Boyer har slået til lyd for en sådan kognitiv tilgang til studiet af kultur generelt og i særlig grad religiøse fænomener. De har søgt at løse et gammelt, men overset problem nemlig, hvorledes „kultur“ faktisk transmitteres mellem mennesker. Både Sperber og Boyer foreslår, at en sådan løsning kan findes i en „epidemiologisk“ tilgang, der forklarer bestemte forestillingers udbredelse som et resultat af rent kognitive og pragmatiske faktorer. Et systemisk niveau, hvad enten der er tale om „kultur“ eller religiøse „traditioner“, afvises som irrelevant i forklaringen af denne udbredelse. Kultur og tradition er det, der skal forklares, og ikke det, der forklarer.

En sådan tilgang er naturligvis stærkt provokerende, hvad enten man er antropolog med fokus på kultur og kulturelle forskelle, eller man er religionsforsker med fokus på bestemte religiøse traditioner og deres historiske udvikling. Alligevel bør det ikke føre til en umiddelbar afvisning af det epidemiologiske projekt. For hvor den postmoderne kritik ender i en frugtesløs dekonstruktion af etablerede modeller og kategorier og ikke sætter andre metoder i stedet, er den kognitive kritik baseret på et ønske om at opstille falsificerbare modeller i studiet af menneskelige fænomener. Den kognitivt funderede kritik sætter noget



i stedet, hvorfor den fortjener et kvalificeret modspil, der på en gang accepterer den kognitive antropologiske resultater, men samtidig opretholder kultur som et reelt eksisterende fænomen. I denne artikel vil jeg argumentere for, at Sperbers og Boyers begrebsepidemiologi bør kombineres med en „kulturel immunologi“ for gennem denne udvidelse af den epidemiologiske metafor at modellere, hvorledes transmission foregår i et samspil mellem tradition og innovation. Mit eksempel vil være religiøse forestillinger, da disse på én gang er et tydeligt eksempel på begrebsepidemiologien og forankrede i en historisk og geografisk kontinuitet, begrebsligt såvel som institutionelt.


I

Først er det dog på sin plads at gennemgå den epidemiologiske tilgang for derved at nå frem til en vurdering af dennes positive bidrag til studiet af kultur generelt og religion specifikt. Baggrunden for Dan Sperbers introduktion af ideen er et eksplicit ønske om at studere kulturelle fænomener på et materialistisk og naturalistisk grundlag (Sperber 1996). Mens traditionelle tilgange til kultur, eksemplificeret ved Durkheim, forklarer kultur som et systemisk og offentligt fænomen, dvs. et fænomen, der ikke kan reduceres til individuel psykologi, søger Sperber efter det materielle og derved kausale grundlag for kulturelle fænomener i individets kognitive system. Ud fra devisen om, at offentlige repræsentationer, fx trykte ord, udelukkende har kausal virkning, idet de skaber en mental repræsentation i individers kognitive system, opfattes transmissionen af forestillinger og ideer, dvs. kulturelle repræsentationer, som dækkende over en lang kausal kæde af mentale og offentlige repræsentationer. Ideernes epidemiologi er et forsøg på at forklare, hvorfor disse kausale kæder på længere sigt fører til en ulige fordeling af bestemte repræsentationer, og man kan på linje med sygdomsepidemiologien tale om både spredning gennem en given population, dvs. den konkrete historiske proces, samt om statistiske klynger, dvs. områder, hvor et givent sæt repræsentationer er særligt udbredte. Hermed erstatter den epidemiologiske beskrivelse af udbredelse og stabilitet det traditionelle mere eller mindre reificerede kulturbegreb.

For at beskrive den kausale kæde, der fører til en differentiell distribution af både mentale og offentlige repræsentationer, opererer Sperber og med ham Boyer med to selektive processer, der befinder sig på hver deres forklaringsniveau:

Repræsentationsepidemiologien søger at forklare kulturelle makrofænomener som det kumulative resultat af to mikromekanismer: individuelle mekanismer, der er ansvarlige for konstruktionen og transformationen af mentale repræsentationer, og interindividuelle mekanismer, der er ansvarlige for transmissionen af repræsentationer gennem forandringer af omgivelserne (Sperber 1996:50, min oversættelse).

Det første niveau er den individuelle kognition og de begrænsninger, denne påfører konstruktionen, transmissionen og tilegnelsen af forskellige typer repræsentationer. Sperber og Boyer følger i denne sammenhæng den gren af kognitionsvidenskaberne, der hævder eksistensen af en hel række evolutionært udviklede domænespecifikke, kognitive moduler, der hver især behandler bestemte typer af information fra omgivelserne (se fx Hirschfeld & Gelman 1994; Sperber & Hirschfeld 2004; Pinker 2002 for en oversigt). Menneskets kognitive system opfattes som bestående af en lang række mere eller mindre



specialiserede moduler, der har bestemte typer informationer som input, som udfører bestemte operationer på denne information, og som derfor producerer et output, der kan beskrives som et resultat af forholdet mellem input og operationer. Det skal dog ikke forstås således, at hvert modul udelukkende behandler den type information, som det i en fjern fortid udvikledes til at behandle (modulets *egentlige* domæne). Tværtimod behandles alle typer information, der tilfældigvis passer til modulet (modulets *faktiske* domæne, Sperber 1996:136f.). Kognitive moduler behandler altså både yderligere mængder og anderledes typer information, end de oprindeligt er evolutionært selekterede for, og man kan derfor beskrive denne nye informations forhold til det kognitive modul som *parasitisk*. I en analogi fra dyreverdenen svarer dette til, når en svirreflue gennem brug af advarselstegning gul/sort „bilder andre dyr ind“, at den er en hveps (Sperber & Hirschfeld 2004). Som vi skal se nedenfor, er dette af afgørende betydning for den epidemiologiske analyse af kulturelle repræsentationer generelt og religiøse repræsentationer specifikt.

Det andet forklaringsniveau behandler den pragmatiske interaktion mellem individer, der kommunikerer med hinanden ved hjælp af offentlige repræsentationer forstået som konkrete egenskaber i det omgivende fysiske miljø. Individer møder således offentlige repræsentationer, og det enkelte mødes succes, dvs. om det fører til dannelsen af den ønskede mentale repræsentation, er betinget af, om de enkelte repræsentationer er *relevante* for individet. Relevans dækker i denne sammenhæng, i hvilken udstrækning en given offentlig repræsentation leverer relevant information til skabelsen af mentale repræsentationer (Sperber 1996:106; se endvidere Sperber & Wilson 1995). Den umiddelbare (kulturelle) kontekst spiller naturligvis en rolle for bedømmelsen af, om en given repræsentation er relevant. Offentlige repræsentationer fortolkes således i forhold til den umiddelbare kontekst, i hvilken de udtrykkes. Afgørende i udforskningen af den pragmatiske relevans' betydning for den differentiale transmission af kulturelle repræsentationer er dog, i hvilken udstrækning en offentlig repræsentation udløser inferentiell aktivitet i de ovenfor beskrevne kognitive moduler: „På et overordnet niveau påvirkes spredningen af information af, i hvilken udtrækning denne er kompatibel og tilpasset menneskets kognitive organisering“ (Sperber 1996:140, min oversættelse). På tilsvarende vis argumenterer Boyer for, at jo flere moduler et bestemt begreb aktiverer, jo mere relevant bliver det, og kognitivt relevante begreber spredes nemmere end mindre relative begreber (Boyer 2001:57).

Denne forankring af det pragmatiske i det kognitive niveau kan forklares med, at også de pragmatiske situationer i stor udstrækning opfattes ved hjælp af evolutionært udviklede moduler. Mennesket er som udgangspunkt et socialt væsen, hvorfor det har basale kognitive processer, der behandler informationer, der involverer andre mennesker. Vi er således stærkt afhængige af information formidlet af andre mennesker, vi er meget opmærksomme på andre personers sociale status, og vi forsøger at undgå at blive fanget i „uretfærdige“ udvekslingsstrukturer, hvor individer nyder uden at yde. På grund af disse fundamentale strukturer søger vi bestemte informationer i pragmatiske situationer, og relevansen af ny information bestemmes i høj grad af, i hvilken udstrækning denne rummer bestemte typer af information.


På baggrund af disse teorier om menneskets kognitive funktion reducerer Sperber og Boyer transmissionen af kulturelle fænomener til at være baseret på to forbundne processer, nemlig menneskets basale kognitive arkitektur, der behandler bestemte typer information,

og mellemmenneskelig kommunikation, der muliggør transmission af relevante informationer, i særlig grad om sociale forhold. Kultur dækker således reelt et *statistisk* fænomen, hvor bestemte typer information spredes og huskes effektivt, mens andre typer hurtigt glemmes og kun vanskeligt transmitteres. At reificere kultur til noget konkret eksisterende uden for det enkelte individ, der fungerer som en reelt eksisterende kausal instans (dvs. en instans, der påvirker verden og individer), er ifølge Boyer reelt en *politisk* motiveret fremhævelse af bestemte ligheder på bekostning af andre lige så relevante ligheder, og denne tilfældighed afslører, at kultur ingen kausal virkelighed har (Boyer 2001:42). Kulturelle repræsentationer har kun kausal effekt i den udstrækning, de indgår i kredsløbet af mentale og offentlige repræsentationer, et kredsløb, der kan beskrives alene ved hjælp af kognitive og pragmatiske faktorer.

Afgrænsningen af kulturbegrebet til et rent statistisk fænomen fører til afvisningen af begrebets forklaringsmæssige værdi. Kultur er ganske enkelt ikke et forklarende begreb, men derimod et begreb, der i sig selv skal dekonstrueres og erstattes af kausale forklaringer. Det forklarer altså ikke noget at definere fx religion som et „kulturelt system“ (Geertz 1993), da dette ikke siger noget om, (a) hvorledes religion adskiller sig fra andre kulturelle fænomener, (b) og hvorfor vi finder religion som et universelt fænomen, da det (c) forklarer en ubekendt, religion, med en anden ubekendt, kultur. I stedet må vi, ifølge Boyer, søge efter de kausale forhold, der kan forklare, hvorfor religiøse forestillinger har en differential fordel i transmission og hukommelse.

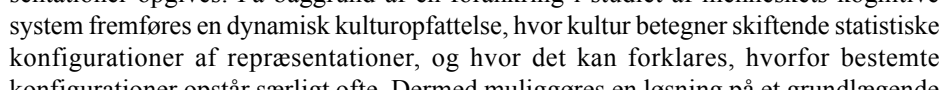
Boyer har gennem en række år søgt at forklare, hvorfor religiøse repræsentationer synes særligt „smitsomme“ (Boyer 1990, 1996, 2001). Centralt står det forhold, at succesfulde religiøse repræsentationer kombinerer minimale brud på intuitive forventninger med overholdelse af de resterende intuitive forventninger. Dette kræver en uddybning og eksemplificering. De kognitive domæner beskrevet ovenfor skal forstås som inferentielle maskiner, dvs. som mentale moduler, der behandler bestemte typer informationer på baggrund af bestemte processer. Dette kan beskrives som en lang række intuitive forventninger til, hvorledes forskellige dele af verden opfører sig. Vi har således intuitive forventninger til, hvorledes fysiske objekter opfører sig, vi har andre forventninger til levende væsener, og vi har temmeligt udviklede forventninger til andre menneskers adfærd og dispositioner (se Sperber, Premack & Premack 1995 for en oversigt). Det er væsentligt at bemærke, at disse ikke nødvendigvis er baseret på en korrekt eller udtømmende forståelse af et bestemt domæne, men at de er evolutionært selekterede som mere optimale end alternative måder at behandle den tilsvarende information på.

Boyers forskning peger på, at repræsentationer, der på minimale områder bryder disse intuitive forventninger, har en selektiv fordel i spredningen. Kort fortalt sikrer de mod-intuitive elementer, at repræsentationer er interessante og opmærksomhedskrævende, mens alle de intuitive elementer sikrer, at man kan benytte dem til at tænke med. Religioner er således fyldt med repræsentationer af træer, der kan høre og forstå samtaler, handlende statuer, levende døde og almægtige guder. Det er dog væsentligt, at fx træet på alle andre område opfører sig som et almindeligt træ. Hvad der gør træet til en religiøs (eller fantastisk) repræsentation, er de specielle kendetegn, at det kan høre og forstå menneskers samtale, hvorfor det kan benyttes i fx divinatoriske praksis. Her er der tydeligvis tale om, at egenskaber, der kendetegner det menneskelige domæne (at høre og forstå sprog), overføres til et andet domæne, og dette er et karakteristisk træk ved de religiøse repræsentationer. Dette gør dem nemlig *socialt relevante*, dvs. at de bliver aktører, der på en anderledes vis



end andre spiller en rolle i den sociale interaktion, i dette tilfælde som en slags agenter, der opsamler information. Eksemplet viser også, at religiøse repræsentationer ikke kan betegnes som slet og ret modintuitive. For det første er de modintuitive elementer i dette og mange andre tilfælde hentet fra andre domæners intuitive repertoire, og for det andet ville rent modintuitive forestillinger være ubrugelige at tænke med og dermed blive irrelevante (træer, der kun eksisterer ved solnedgang, hører alt, men glemmer det øjeblikket efter o.l.). Religiøse repræsentationer kan dermed siges: (a) at rumme enkelte træk, der er opmærksomhedskrævende på grund af deres lokalt modintuitive karakter, og (b) at disse særlige træk gør repræsentationerne relevante i forbindelse med menneskers sociale interaktion. Hermed bekræftes den gamle forestilling om, at religiøse repræsentationer som hørende træer, handlende statuer, levende døde og almægtige guder er kreeret af mennesker på grund af deres sociale relevans. Dette skyldes ikke et eller andet funktionelt mirakel, men er derimod et udslag af, at menneskets kognitive system selekterer, hvilke af de næsten uendeligt mange tilgængelige repræsentationer, der bedst huskes og transmitteres.


## II



Det netop beskrevne epidemiologiske projekt rummer både fordele og visse begrænsninger. Fordelen består i en dekonstruktion af monolitisk kulturopfattelse, uden at den forfalder til en nihilistisk position, hvor en videnskabelig tilgang til kulturelle repræsentationer opgives. På baggrund af en forankring i studiet af menneskets kognitive system fremføres en dynamisk kulturopfattelse, hvor kultur betegner skiftende statistiske konfigurationer af repræsentationer, og hvor det kan forklares, hvorfor bestemte konfigurationer opstår særligt ofte. Dermed muliggøres en løsning på et grundlægende problem i den komparative religionsvidenskab, nemlig hvorfor vi finder relativt ens religiøse forestillinger i kulturer, der er adskilt i både tid og rum, og der gives en plausibel forklaring på, hvorledes religiøse forestillinger transmitteres, samt hvilke selektive processer der påvirker denne transmission.

Der er dog også en række fundamentale problemer og begrænsninger i denne tilgang. Den synes at være i modstrid med forestillinger om en vis grad af kulturel afgrænsning og herunder en forestilling om eksistensen af reelt eksisterende religiøse traditioner. Spørgsmålet er, om hævdelser af en statistisk kondensering baseret på kognitive og pragmatiske processer virkelig er tilstrækkelig til at forklare den tilsyneladende stabilitet i, hvad man indtil for nylig beskrev som afgrænsede kulturer og religiøse traditioner. Er kulturer og religioner blot epifænomener produceret af en kombination af systematiserende forskere og sociale agenter, der kan se en fordel ved en sådan konstruktion? For at give et kvalificeret svar på dette spørgsmål er det nødvendigt at kigge nærmere på både epistemologiske og empiriske problemer forbundet med den epidemiologiske tilgang.

For det første synes den epidemiologiske tilgang reelt at have en rent funktionel betydningsteori. De enkelte offentlige repræsentationer har kun betydning i den udstrækning, de leverer relevant information til bestemte kognitive moduler og dermed fører til produktionen af mentale repræsentationer. Repræsentationens betydning afhænger således af deres kognitive funktion, og som sådan vurderes denne uafhængigt af den enkelte repræsentations placering i forhold til andre repræsentationer. En sådan begrebsatomisme afviser naturligvis ikke, at repræsentationer påvirker hinanden gensidigt,



men den fastholder, at dette kun er et lokalt pragmatisk fænomen, hvor forskellige repræsentationer optræder som perler på en snor og derved gensidigt begrænser hinandens betydning. Vi ser altså de to forklaringsniveauer beskrevet ovenfor afspejlet i betydningsteorien: det kognitive niveau, hvor repræsentationer har betydning på baggrund af deres forankring i bestemte mentale moduler, og det pragmatiske niveau, hvor denne behandling yderligere begrænses gennem den umiddelbare konteksts sociale relevans. I modsætning til denne begrebsatomisme vil jeg hævde, at repræsentationer også er forankret i historisk konstituerede netværk. Enkelte begreber „betyder“ ikke udelukkende i kraft af deres funktionelle relation med individuelle kognitive moduler samt deres umiddelbare pragmatiske kontekst, men også i kraft af deres historisk betingede og relativt stabile *relation* til andre begreber. Guden Krishna transmitteres ikke som en uafhængig religiøs repræsentation med modintuitive egenskaber som guddommelig viden og farven blå. Repræsentationen af Krishna er *som udgangspunkt* indlejret i et netværk af repræsentationer, i sange, fortællinger, ikoniske fremstillinger etc., kort sagt i kulturelle modeller, der på afgørende vis fungerer som et selektivt pres på den aktuelle brug af repræsentationen.

Dette peger på det andet fundamentale problem nemlig, at det er uklart, hvad der konstituerer den selektive enhed. Hvad er det, som vores kognitive moduler reagerer på, når vi præsenteres for offentlige repræsentationer, og hvad er det, vi husker og transmitterer videre? Er det enkelte begreber? Er det morfemer (mindste betydningsbærende enhed af et ord)? Eller skal vi finde denne enhed på et højere niveau i sætninger eller hele fortællinger? Sperber og Boyer synes begge at operere på flere af disse niveauer uden at gøre nogen reel forskel. Således beskrives både melodilinjer, fortællinger og enkelte begrebers transmission gennem den epidemiologiske model. Dette problem kan naturligvis overkommes gennem en beskrivelse af, hvorledes forskellige kognitive moduler arbejder sammen, og hvorledes forskellige typer af kognitive „metamoduler“ organiserer forskellige typer domænespecifik viden i sammenhængende repræsentationer. Men hævdes et sådant metamodulært niveau, må man samtidig give en systematisk forklaring på, hvorledes forbindelsen mellem bestemte offentlige repræsentationer udløser en bestemt type kognitiv aktivitet. Denne forklaring kan ikke findes i det kognitive system i sig selv, men i relationen mellem et input med en given informationsstruktur og et kognitivt system, der er i stand til at behandle denne type information. Stabiliteten af sådanne forbindelser er endnu et argument for et *systemisk* forklaringsniveau, der ikke kan reduceres til det rent kognitive.


Der er også visse empiriske problemer forbundet med den epidemiologiske model. På basis af Boyer burde en religiøs repræsentations kognitivt optimale kombination af intuitive og modintuitive indhold samt antallet af pragmatiske møder være de eneste parametre, der bestemmer graden af succes i transmissionen. Alle begreber, der har samme grad af kognitiv optimalitet og samme grad af offentlig eksponering, burde spredes tilsvarende succesfuldt. Dette er dog ingenlunde tilfældet, hvilket studier af missionsvirksomhed, konversion samt religiøse begrebers spredning tydeligt viser. Hvorfor benytter missionærer ofte år på indgående studier af den eksisterende religion, hvis den direkte introduktion af konkurrerende begreber var tilstrækkelig? Og hvorfor forsvinder den „oprindelige“ religion ikke altid, når dens eksplicite fremstilling forbydes eller forhindres (Højbjerg 2004)? Helt centralt i denne problemstilling er spørgsmålet, hvad der egentlig tæller som et pragmatisk møde med en given repræsentation. Tæller kun individers direkte møde med en given repræsentation? Eller tæller det også, når mødet med en repræsentation fører individet til selv at fremkalde en helt anden repræsentation? Problemet er, at disse *indirekte* fremkaldte

repræsentationer nødvendigvis skal med i en udtømmende beskrivelse af, hvorledes religiøse repræsentationer transmitteres mellem individer, men at inddragelsen af disse samtidig nødvendiggør inddragelsen af et *systemisk* niveau, der kan gøre rede for stabiliteten og ligheden i sådanne indirekte fremkaldte repræsentationer. Den relative forudsigelighed i indirekte fremkaldte repræsentationer er afgørende for de aspekter af kultur, der refereres til gennem begreber om implicit kulturel viden, og ikke kun denne videns eksistens, men også forudsigeligheden af, at denne implicite viden rent faktisk finder den korrekte anvendelse.

### III

Spørgsmålet er nu, hvorledes et kulturelt, systemisk niveau opnår en grad af stabilitet. Hvorfor har mennesker relativt ens repræsentationer inden for et givent sociokulturelt fællesskab? Hvor den epidemiologiske model svarer gennem henvisning til kognitiv og pragmatisk selektion, vil den immunologiske model hævde eksistensen af endnu et selektivt niveau, nemlig stabile kulturelle modeller (Quinn & Holland 1987), der opnår stabilitet gennem netop det selektive pres, de udøver på både individer og nye offentlige repræsentationer. Kulturbegrebet, som en monolitisk størrelse, der deduktivt bestemmer, hvorledes de enkelte individer tænker, føler og handler, skal altså ikke vækkes fra de døde, men en tilsvarende kognitiv determinisme er heller ikke vejen frem. I stedet bør vi forstå en kultur som en overvældende mængde modeller, fortolknings- og handlingsrammer samt narrative strukturer, der fungerer som redskaber, der er „til rådighed“ for individet i dets fortolkning og interaktion med den omgivende verden. Dette er naturligvis langtfra altid en bevidst proces. Kulturelle modeller retter individets handlinger mod bestemte mål og fungerer som fortolkningsrammer, og det enkelte individ har ikke en absolut frihed i valget mellem disse. Pointen er snarere, at der i alle kulturer findes *konkurrerende modeller*, der hver især giver mulighed for gennem en abduktiv proces (Peirce 1931-35) at fungere som en hypotese, der deduktivt kan forklare et givent forhold. Til alle forhold findes flere modeller, der hver især kan fungere som et sådant „kvalificeret gæt“. Disse har endvidere den funktion, at de muliggør stabil kommunikation mellem individer, og som sådan udøver de et selektivt pres på individets sociale og reproduktive succes. Tilegnelsen af en given kulturs basale modeller er således en forudsætning for at kunne kommunikere succesfuldt, og dette forhold gælder, hvad enten vi taler om videnskabelige samfund, kulturer eller religiøse traditioner.

Kultur skal altså ikke forstås som et konsistent system af sammenhængende propositioner (et verdenssyn), men en enorm mængde kulturelle modeller, der er indbyrdes forbundne gennem begrebslige, pragmatiske, narrative og kognitive forbindelser. Dette muliggør en konstant tilpasning til skiftende omgivelser, samtidig med at det sikrer en grad af social og kognitiv stabilitet. Denne stabilitet styrkes, ved at modeller gensidigt henviser til hinanden, både via begrebers evne til at optræde i flere sådanne modeller og gennem modelleres hierarkiske organisering i fx fortællinger, der i udvidede former kan beskrives som mere eller mindre sammenhængende og selvhenvise kulturelle systemer. Dette betyder, at nye repræsentationer ikke kun vil selekteres i forhold til deres kognitive og pragmatiske egenskaber, dvs. på baggrund af, i hvilken udstrækning de udløser kognitiv inferens, og hvor ofte de optræder, men også af hvorvidt de kan tilpasses allerede



eksisterende kulturelle modeller og dermed kan indgå i et system af gensidig henvisning med deraf følgende stabilitet og kontinuitet. Kulturelle modeller udgør som sådan et „immunologisk system“, der forhindrer ellers optimale repræsentationers succes, medmindre disse tilpasser sig allerede eksisterende modeller. Hypotesen om en kulturel immunologi indebærer således, at begrebslige nybrud er sjældne, men at den dynamiske interaktion mellem modeller samt deres skiftende relevans giver mulighed for en gradvis forandring af en kultur.

For at illustrere dette forhold vil jeg nu vise, hvorledes en religiøs repræsentation, reinkarnation, forandres på en ikke-tilfældig måde for at vinde indpas i den vestlige verden fra den sidste halvdel af det 19. århundrede. Begrebets store succes ses af, at anslået en femtedel af den danske befolkning i dag finder, at reinkarnation er en sandsynlig forklaring på, hvad der sker efter døden. Reinkarnation er altså i dag en temmelig succesfuld model til forklaring af et af livets grundlæggende mysterier, men sådan har det ikke altid været, og forestillingens udbredelse i de vestlige samfund er forankret i nogle fundamentale forandringer af dens indhold. Inspirationen til den vestlige verdens nutidige forestilling om reinkarnation er ikke eller kun i ringe grad et produkt af dets egen forhistorie. Selvom reinkarnationstanken dukker sporadisk op i den vestlige kulturhistorie, har den ganske vanskeligt ved at vinde indpas og populær udbredelse før midten af det 19. århundrede. Her er det dog inspireret af den indiske forestilling om reinkarnation, der særligt via kredsen om Det Teosofiske Samfund videregives til et bredere vestligt publikum (Blavatsky 1987 [1888]; Leadbeater 1979 [1912]; Besant 1994 [1939]; behandles i Sørensen 1994, 2000). Undervejs ændres begrebet ganske væsentligt. Mens den indiske reinkarnationstanke er overvejende negativ og forbundet med forestillingen om et hjul, i hvilket den enkelte sjæl genfødes på højere eller lavere stadier, afhængigt af tidligere handlinger (*karma*), og hvor det soteriologiske projekt handler om at bryde ud af denne konstante genfødsel, bliver den vestlige reinkarnationstanke progressiv og positiv. Her opfattes reinkarnation som en stadig udviklingsproces, hvor det enkelte menneske lærer af sine erfaringer og i en stadig progression genfødes på et tilsvarende eller højere spirituelt niveau. Det er altså lidt som et uddannelsesforløb: Erfaring betyder, at man kan rykke op på næste trin, men har man intet nyt lært, må man gå klassen om. Forskellene på de to måder at anskue reinkarnation på er altså betragtelige, men den epidemiologiske tilgang kan ikke forklare, hvorfor denne forskel indfinder sig, når repræsentationen „reinkarnation“ udbredes i den vestlige verden. Dette skal nemlig forklares med det forhold, at reinkarnationsforestillingen finder udbredelse i den vestlige verden i det øjeblik, den forbindes til allerede udbredte kulturelle modeller, hvoraf den væsentligste er evolutionstanken. Uden evolutionstanken har reinkarnationslæren ganske enkelt ikke en udbredt kulturel model, der kan sikre dens begrebslige udbredelse og fodfæste, dvs. forbinde den til noget allerede forstået og accepteret. Her er der dog ikke tale om den biologiske evolutionslære, som vi finder den hos Darwin, men om en generel forestilling om altings udvikling, som den fx kommer til udtryk i Hegels filosofi eller i Herbert Spencers sociologi (Sørensen 1994; Hammer 1997). Udvikling er ganske enkelt datidens store mantra, og forklaringer på verdens tilstand som udtryk for et *fald* fra en oprindelig paradisisk tilstand har trange kår i de dele af samfundet, der er præget af udviklingstro og optimisme. Derfor har forestillingen om reinkarnation en chance, på trods af at den, dengang som nu, bekæmpes af de kristne majoritetsreligioner. Hvis det er rigtigt, at den vestlige reinkarnationstanke finder sin udbredelse gennem en forbindelse til kulturelle modeller for evolution og progression, må



det samtidig betyde, at områder af den vestlige verden, hvor disse modeller har en lille udbredelse vil udvise en tilsvarende lav udbredelse af forestillingen om reinkarnation.

#### IV

Afsluttende er det på sin plads med en refleksion over, hvilken udstrækning den immunologiske metafor har i beskrivelsen af kulturelle systemer. Det første, der falder i øjnene, er, at mit eksempel i virkeligheden beskriver en omgåelse af det immunologiske system. Reinkarnationstanken bliver jo netop en succesfuld ny kulturel repræsentation og viser dermed, at det kulturelle immunologiske system ikke er i stand til at forhindre nye ideers indmarch i et givent kulturelt område. Dette er dog en sandhed med modifikationer. For det første viser eksemplet, at forestillingen om reinkarnation undergår en radikal „domesticering“, der muliggør dens spredning i et nyt område. Man kan således diskutere, om det overhovedet er den samme repræsentation, der introduceres i den vestlige verden, eller om der er tale om en ganske ny forestilling, der så at sige „undfanges“ i den kontekst, hvori den senere spredes. Dette er dog som at diskutere, om glasset er halvt fyldt eller halvt tomt. Flere ting tyder på, at den indiske inspiration på en lang række punkter har været afgørende, både på det semantiske og det pragmatiske niveau. Forestillingen om, at hvert enkelt individ har levet en lang række tidligere liv, har sin oprindelse i indiske religiøse teksters introduktion i vesten, og på et pragmatisk niveau spiller henvisningen til indiske religiøse forestillinger som udtryk for en mere „oprindelig“ og „uspuleret“ tradition en afgørende rolle i opbygningen af disses autoritet i en vestlig verden præget af kombinationen af positiv og negativ orientalisme (King 1999). Faktisk kan man sige, at vi finder en gentagelse af Boyers argumentation for religiøse ideers spredning, men denne gang på et kulturelt niveau. Som beskrevet ovenfor hævder Boyer, at religiøse repræsentationers spredning kan forklares kausalt på baggrund af disses succesfulde kombination af få, men interesserisikabende, modintuitive elementer og mange inferensskabende intuitive forestillinger. I den immunologiske analyse finder vi en lignende kombination af få interesserisikabende eksotiske egenskaber (indisk oprindelig tradition, nye navne og ukompromitterede autoriteter) med en lang række *kulturelt* intuitive forestillinger leveret igennem den enkelte forestillings domesticering via tilknytningen til allerede udbredte kulturelle modeller.

For det andet tyder alt på, at denne succesfulde kombination af kendt og eksotisk sjældent rammes, hvilket de mange nye religioners manglende succes i den vestlige verden er et klart og dokumenteret vidnesbyrd om. De fleste nye religiøse forestillinger har ganske enkelt ikke en chance for at komme igennem og forsvinder, uden at vi hører noget til dem, og dette gælder både i nutiden og i fortiden. Nye religiøse forestillinger har altså en stor chance for at „afstødes“, medmindre de tilpasses allerede eksisterende kulturelle modeller, og selv i tilfælde af en sådan tilpasning er deres chancer for længerevarende succes overordentligt begrænsede.

En anden kritik kunne gå på, at den immunologiske metafor reproducerer det kulturelle organismebegreb, der ellers synes aflivet sammen med strukturfunctionalismen. Problemet med organismetanken er, at den tilsyneladende implicerer reelt eksisterende og absolutte grænser, der skiller organismen, og i dette tilfælde kulturen, fra andre organismer/andre kulturer. Immunologien risikerer altså at genindføre det reificerede kulturbegreb, som




epidemiologien har gjort op med! Dette behøver dog ingenlunde at være konsekvensen. For det første afhænger det ganske af, hvilket organismebegreb analogien medfører, da organismens grænser på ingen måde er absolutte. De fleste organismer er fx afhængige af udefrakommende andre organismer for overhovedet at fungere (fx bakterier i tarmsystemet), og analogien behøver jo ikke at trække på en organismeforestilling med en stærk central styring (for slet ikke at sige bevidsthed), men kunne i stedet hente inspiration fra biologiens mange eksempler på mindre centralt organiserede organismer (fx visse svampearter). For det andet skal man naturligvis anerkende, at immunologien bygger på en metafor eller analogi, der, i bedste fald, kan pege på bestemte mekanismer og processer fælles for det biologiske og det sociale/kulturelle område, men som mere realistisk peger på mulige forhold mellem innovation og tradition inden for det kulturelle område, der så skal underbygges gennem konkrete forklaringer, der er uafhængige af metaforen. Analogisk tænkning er med disse forhold in mente en fuldstændig afgørende faktor i videnskabelig erkendelse og er derfor ikke i sig selv grund til at forkaste en bestemt tilgang (Hesse 1966; Thagard 1996).

Et tredje og potentielt mere alvorligt kritikpunkt kunne gå på, at både det epidemiologiske og det immunologiske projekt lider af en fundamental svaghed nemlig at de begge har en stærk intellektualistisk bias. Er kultur virkelig blot spredningen af bestemte mentale repræsentationer, som dog udsættes for en kulturel selektion ved siden af den kognitive og den pragmatiske? Hvor kommer alle kulturens praksisformer ind i billedet? Et efter min mening forhastet svar består i, at disse også kan reduceres til mentale repræsentationer og derfor kan behandles på linje med begreber, ideer og forestillinger. Dette svar overser det faktum, at praksisformer har et ganske andet spredningsmønster, da de kan overtages gennem en relativt simpel imitation og derfor spredes effektivt på tværs af sociale, kulturelle og sproglige barrierer. Faktisk kan man argumentere for, at spredningen af praksisformer viser en langt mere ren epidemiologisk effekt, da de ikke på samme vis som forestillinger og ideer udsættes for kulturel selektion. På det religiøse område er det således åbenbart, at ritualer spiller en endog særdeles central rolle både i spredningen og opretholdelsen af religiøse traditioner og institutioner, og forholdet mellem ritualer og religiøse forestillinger er særdeles komplekst. Der er således ikke noget direkte forhold mellem bestemte rituelle handlinger og bestemte forestillinger, hvilket skyldes, at ritualer er „afintentionaliserede“ handlinger (agentens intention afgør ikke ritualets form (Humphrey & Laidlaw 1994)) samt kausalt uklare (der er ikke noget direkte forhold mellem den rituelle handling og dens påståede resultat). Da ritualets særlige egenskaber indebærer, at dets betydning er underdetermineret af de faktisk forekomne handlinger, og at denne snarere fastlægges konventionelt, kan rituelle handlinger spredes *uden* en medfølgende betydning. Det vil i højere grad være repræsentationer af ritualer som særligt kraftfulde handlinger, altså en vurdering af ritualets effektivitet, der er afgørende for, om dette vinder indpas i et givent område (Sørensen 2001).

De tre nævnte problemer er altså ikke i sig selv en grund til at forkaste et immunologisk perspektiv på kultur. I stedet kan denne tilgang hjælpe med at fastholde fokus på de mekanismer, der er medvirkende til at opretholde grader af begrebslig kontinuitet i samspillet med kognitive mekanismer, der på et grundlæggende niveau giver anledning til både innovation og gentagelse. Kultur og historie er ikke rene epifænomener uden kausal betydning, men spiller tværtimod sammen med kognitive mekanismer i selektionen af, hvilke repræsentationer der er levedygtige i et længere perspektiv.

## Litteratur

- Besant, Annie  
1994 [1939] *Ancient Wisdom: An Outline of Theosophical Teachings*. Adyar: Theosophical Publishing House.
- Blavatsky, Helena Petrovna  
1987 [1888] *The Secret Doctrine*. 3<sup>rd</sup> vol. Adyar: Theosophical Publishing House.
- Boyer, Pascal  
1990 *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.  
2001 *Religion Explained: The Human Instincts the Fashions Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.
- Geertz, Clifford  
1993 *Religion as a Cultural System. The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Hammer, Olav  
1997 *På spaning efter helheten. New Age – en ny folketro?* Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hesse, Mary  
1966 *Models and Analogies in Science*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Hirschfeld, Lawrence & Susan Gelman (eds.)  
1994 *Mapping the Mind: Domain Specificity and Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw  
1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Højbjerg, Christian Kordt  
2004 *Universalistic Orientations of an Imagistic Mode of Religiosity: The Case of the West African Poro Cult*. I: H. Whitehouse & J. Laidlaw (eds.): *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- King, Richard  
1999 *Orientalism and the Modern Myth of „Hinduism“*. *Numen* 46:146-85.
- Leadbeater, Charles  
1979 [1912] *A Textbook of Theosophy*. Adyar: Theosophical Publishing House.
- Peirce, Charles Sanders  
1931-35 *Collected Papers I-IV*. Redigeret af C. Hartstone & P. Weiss. Cambridge: Belknap.
- Pinker, Steven  
2002 *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Books.
- Quinn, Naomi & Dorothy Holland  
1987 *Culture and Cognition*. I: D. Holland & N. Quinn (eds.): *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan  
1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sperber, Dan & Lawrence Hirschfeld  
2004 *The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity*. *Trends in Cognitive Sciences* 8(1):40-6.

- 
- 
- 
- Sperber Dan & Deidre Wilson  
1995 Relevance: Communication and Cognition. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sperber, Dan, David Premack & Ann James Premack (eds.)  
1995 Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate. Oxford: Clarendon Press.
- Sørensen, Jesper  
1994 Teosofisk samfund: Et udgangspunkt for den moderne okkultisme. Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier 21:67-85.  
2000 Theosophy: Metaphors of the Subject. Tememos. Studies in Comparative Religion 37:225-48.  
2001 Magi og rituel effektivitet. En kognitiv tilgang. Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 38:59-71.
- Thagard, Paul  
1996 Mind: Introduction to Cognitive Science. Cambridge: MIT Press.