

Kognition og kultur

HANS J. LUNDAGER JENSEN

Merlin Donald og religionsvidenskaben¹

ENGLISH ABSTRACT: *For most of the 20th century, academic studies of religion have been based on a culturalist paradigm, often with little interest in, or with direct hostility towards, biology and evolution. Since the 1990s, this situation has changed dramatically, due to cognitive studies and their impact on theory of religion. This article presents the main lines of Canadian psychologist Merlin Donald's evolutionary model with its accumulative succession of 'cultures': episodic, mimetic, mythic, and theoretical. It also proposes important coincidences between Donald's theory and the culturalist paradigm in its strongest versions, the ones articulated by scholars like Emile Durkheim and Roy A. Rappaport.*

DANSK RESUME: *Igennem det meste af det 20. årh. har akademisk religionsteori været baseret på et kulturparadigme, som ignorerede eller direkte afviste at inddrage biologi og evolution. Med tilkomsten siden 1990'erne af kognitive studier og disses indflydelse på religionsvidenskaben er denne situation ændret på ret dramatisk vis. I artiklen her præsenteres den canadiske psykolog Merlin Donalds evolutionære model med dens akkumulerende rækkefølge af 'kulturer': episodisk, mimetisk, mytisk og teoretisk, og denne model foreslås forstået som en ny variant af den bedst argumenterede udgave af kulturparadigmet – det som er formuleret af bl.a. Emile Durkheim og Roy A. Rappaport.*

KEYWORDS: *Merlin Donald, Emile Durkheim, cognition, culture, theory of religion*

Fra kulturparadigme til kognitivt paradigme

Der er ingen tvivl om, at kulturvidenskaberne, herunder religionsvidenskaben, siden engang i 1990'erne, har set sig stillet over for et muligt paradigmeskift, der har gjort

1 Tak til min kolleger, prof. Armin W. Geertz og lektor Jeppe Sinding Jensen, for generel inspiration og for kritisk gennemlæsning af manuskriptet med forslag til justeringer.

evolution og kognition til centrale problematikker. Disse to hænger sammen i den forstand, at selv om kognition er et bredt og multividenskabeligt felt, er den overordnede forklaringsramme for iagttagelser og teorier neodarwinistisk. Dette gælder for al kognitionens biologiske side, fx hvad hjernens indretning og potentialer angår; men det gælder, eller vil formentlig gælde, også for mulige forklaringer af de overordnede sammenhænge, som hører under den menneskelige historie i mere traditionel og begrænset forstand.

Det vil formentlig være korrekt at sige, at den dominerende tendens i den teoretisk interesserede, generelle religionsvidenskab både i Danmark og internationalt indtil en gang i 1990'erne var deskriptivistisk og synkronistisk. Religion var primært *religioner*, altså empiriske foreliggende størrelser i en given konkret tilstand, og disse tilstande blev beskrevet og forstået som relativt selvstændige felter med hver deres interne strukturer – strukturer der besad tilstrækkelig kompleksitet til at gøre undersøgelser ikke-trivielle, og tilstrækkelig kohærens til at gøre undersøgelser afsluttelige.² Hovedinspirationen hertil kom primært fra forskellige former for antropologi: social-, symbol- eller kulturanthropologi, herunder også franskinspireret strukturalisme. Der var og er interne forskelle imellem disse retninger; alligevel kan det paradigme, som de arbejdede (og fortsat arbejder) indenfor, sammenfattes som 'kulturparadigmet'. Kulturanalyserne var primært interesseret i kulturer som selvberørende og kohærente helheder (fx mytologier eller ritualer som rimeligt sammenhængende betydningsstrukturer). De blev imidlertid fra engang i 1980'erne udfordret af retninger, der primært var interesseret i konflikter, brud og inkohærens: politisk, kønspolitisk, socialt, postkolonialistisk etc. Hvis den social-ogv.-antropologiske kulturanalyse betragtede religioner som katedraler, eksotiske betydningskonstruktioner, så disse tendenser (som i amerikansk-litterære kredse blev kaldet 'poststrukturalistiske') religioner eller religiøse fænomener som slagmarker, områder hvor individer, grupper, ideologier kæmper om at bygge netop deres katedraler.

Disse to retninger, den kohærensorienterede og den konfliktorienterede, havde en fælles ydre front, noget som de begge holdt uden for deres områder. Det var religionen som funktion af mulige menneskelige, mentale operationer, altså det kognitive, og det var oprindelsen til disse mulige menneskelige, mentale operationer, altså evolutionen. Dissidenter i midten af det 20. årh. som René Girard og Walter Burkert, der gerne ville teoretisere over oprindelse og evolution på darwinistiske præmisser, forblev marginale positioner i forhold til den akademiske religionsvidenskabs hovedstrømninger. Og Lévi-Strauss, fra en helt anden vinkel, blev nok accepteret som analytiker af konkrete strukturer, men ikke, når han på spørgsmålet om, hvor disse strukturer dog 'kom fra', henviste til 'den menneskelige ånd' og til hjernebarken (og bagud til materiens strukturer i det hele taget).

Kognitionsforskningens brede felt og dets mulige relevans for religionsvidenskaben er tidligere blevet præsenteret i et temanummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*

2 Min egen lærebog *Gammeltestamentlig religion. En indføring* (1998) er et eksempel.

(nr. 46; jf. Geertz 2005). Det er betegnende nok, at den konjunktur, der viste sig for hundrede år siden ved oprettelsen af den nye videnskabelige disciplin sociologi på universiteterne, synes at gentage sig her ved kognitionsforskningens institutionalisering. Sociologiens grundlæggere (Durkheim, Weber) greb til religion som det felt, der i særlig grad syntes at forlange forklaringer – fordi religion forenede to tilsyneladende modstridende egenskaber, der gjorde den i særlig grad indbydende for afprøvning af den nye videnskabs forklaringsmuligheder: at være en på samme tid ubestridelig human og umiddelbart (i det mindste for deres samfundsklasse og publikum) bizar konstruktion. Måske er der en lignende grund til, at netop religion synes at tiltrække sig kognitionsforskere (og evolutionsideologers) interesse: Dennett, Boyer, Atran, Dawkins etc.). Som det også er fremgået af det nævnte temanummer (jf. Sinding Jensen 2005; jf. 2003: diskussion af Boyer), er der opstået en afgørende brudflade omkring fænomenet *kultur*. Mens religionsvidenskaben og andre human- og samfundsvidenskabelige felter i store dele af det 20. årh. ikke mindst i kraft af den antropologiske inspirationskilde havde sit udsagte eller uudsagte centrum i antagelsen af eksistensen af kollektive betydningsdannelser, som enkeltindivider parteciperer i (civilisation, sprog, mentalitet etc., kort sagt kultur), har en del af kognitionstænkernes angreb forestillingen om sådanne overindividuelle betydningskonstruktioner: De er sekundære konstruktioner, foretaget af eksterne beskrivere, eller deres rolle er relativt meget mindre end den, der eks- eller implicit blev forudsat af kulturparadigmet.

Angrebet på kulturparadigmet bliver typisk foretaget som angreb på et *kulturrelativistisk* paradigme. Det er forståeligt, for kulturparadigmet lægger af flere grunde op til en principiel kulturrelativisme. 'Kultur' kan betyde flere ting. Men i kulturparadigmet er kultur ofte forstået i analogi med sprog. Analogien gælder både, at kultur som sprog er en konstruktion, der er menneskefrembragt, kollektivt og halvt ubevidst produkt, og at kulturen som sproget i et eller andet omfang er en helhedsdannelse, der indadtil er præget af en relativt kohærent sammensathed, og som udadtil forekommer arbitrær. At mennesker skal spise mad, er ikke kultur; men at en given gruppe mennesker typisk spiser dette og ikke hint, med denne og ikke en anden fordeling af maden, med et givet ceremoniel omkring spisningen etc., er i denne forstand 'kultur'. Netop sansen for det arbitrære beforder en generel relativistisk indstilling, for hvis kultur forekommer både nødvendig og arbitrær, kan det være vanskeligt eller umuligt at angive et punkt, hvorfra de enkelte konstruktioner kan rangordnes eller vurderes i forhold til hinanden. Det er forståeligt, at religion i ganske særlig grad kan synes at inkarnere det arbitrære ved kultur.

Merlin Donald og de kognitive kulturers evolution

Den canadiske kognitive psykolog Merlin Donald har givet et velkomment bidrag til en generel kulturforståelse, som ikke kan undgå at interesse religionsvidenskaben. Merlin Donald hører hjemme i kognitionsforskningen, men indtager en særegen (og

efter denne artikels forfatters mening slagkraftig) position ved at kombinere psykologiske, fysiologiske og evolutionære betragtninger med en understregning af netop kulturens afgørende rolle for menneskehedens tilblivelse. If. Donald er kultur ikke blot et resultat af den udvikling, der har ført fra aber til homo sapiens; kultur har været årsagen til den samme udvikling. Kultur skaber mere kultur, if. Donalds teori; én gang sat i gang har kultur selekteret individer, der var særligt veludstyret mentalt til at gøre brug af de muligheder for tænkning og kommunikation, som kulturen i dens gradvis udviklende former tilbød, og dermed presset en stadig mere accelereret udvikling frem.

I Donalds sammenhæng betegner 'kultur' ikke en bestemt menneskelig kultur på linje med og til forskel fra andre kulturer, der i øvrigt befinder sig på samme teknologiske, politiske og mentale udviklingstrin som fx 'dansk' over for 'svensk' kultur. Termen 'kultur' bruges til at angive meget mere dybtgående forskelle i, hvordan hominider, dvs. biologisk moderne mennesker eller deres forløbere, har levet sammen i et mentalt fællesskab, hvor en gruppes medlemmer kan dele deres tanker med hinanden. Når tanker deles, opstår der et fælles rum, der er mere end de enkelte personer, hhv. deres bevidstheder eller 'hjerner', som deltager i dette fælles rum. Det fælles, kommunikative rum er en 'kultur'. Donald antager, at der kan skelnes mellem et lille antal forskellige måder, hvorpå mennesker kognitivt kan danne kultur, og at disse måder har udviklet sig gradvis sådan, at en tilstand er blevet suppleret med en mere udviklet og mere kompleks tilstand, uden at den tidligere tilstand er elimineret og fortrængt af den senere tilstand. Dermed tager teorien form af en art verdenshistorie, opdelt i etaper, som fx sten-, bronze- og jernalder, men efter kognitive kriterier, dvs. som et antal kognitivt definerede kulturer (Donald 1991, 148f). Man kan skelne mellem episodisk kultur (eller bevidsthed), mimetisk kultur, mytisk kultur og teoretisk kultur.

Der er to vigtige præmisser for det følgende. Den første forudsætning er, at *tænkning ikke i sig selv er sproglig*: "language floats on the surface of a very deep cognitive ocean" (Donald 2001a, 323). Tænkning kan foregå i sprog, naturligvis; men tænkning og sprogbenyttelse er selvstændige kognitive evner. Dette fremgår både af dramatiske afasitilfælde og den dagligdags erfaring af, at sproget ikke slår til, at man ikke kan huske et bestemt ord eller navn, ikke kan finde den rette formulering for det, man gerne vil sige. Tænkningen bruger sprog; derfor kan der leges med sprog, og der kan skabes nye ord (Donald 2001a, 276f). Den anden forudsætning er, at *menneskelig kommunikation er mere end summen af deltagerne*. I forhold til de individer, der deltager i en given kommunikativ situation, udgør den kommunikation, de er parthavere i, et selvstændigt tredje. Det er her, begrebet 'kultur' kommer ind.

Episodisk bevidsthed

Udgangspunktet for den udvikling, der fører frem til det moderne menneske med dets evne til at kommunikere ved hjælp af symboler, er den form for bevidsthed, som primater og andre pattedyr besidder (Donald 2001a, 201), og som Donald kalder "episodisk". Episodisk bevidsthed er den mentale evne til at huske enkeltstående episoder. Sådanne episoder er dem, der hæver sig ud af rækken af normale, trivielle og harmløse begivenheder ved at besidde en særlig betydning for individet, dvs. ved at have været særligt dramatiske, særligt voldsomme, særligt indtryksgivende – hvilket vil sige, at de har været ledsaget af særligt kraftige følelser, fx af smerte, frygt, lyst eller forventning. Episodisk hukommelse er ikke analyserende, men sammenfatter det oplevede i en enhed. Den præger individet, der derved lærer at opsøge eller undgå lignende situationer. Den episodiske bevidsthed supplerer den genetisk bestemte adfærd og forøger dermed individets overlevelsesmuligheder. En kat, der har fået poten i en dør, undgår døren, og en kat, der fodres fra en skål, der stilles frem på et bestemt tidspunkt i døgnet, opsøger stedet på dette tidspunkt – naturligvis ikke, fordi katten er født med en skræk for døre eller med viden om, hvornår der er fodring, men fordi den har lært disse ting. De kognitive evner, der er nødvendige for episodisk hukommelse, er evnen til at skelne mellem mere og mindre betydningsfulde episoder og evnen til at gemme de betydningsfulde i hukommelsen. Blandt primater er der mangfoldige episoder, et individ skal huske og tilpasse sin adfærd efter – navnlig hvad der har med den måde, den sociale gruppe fungerer på, som individet er del af. Individet skal huske, hvem der er over- og underordnet i gruppen på et givet tidspunkt, hvem der er alliancepartnere og hvem der er fjender. Episodisk hukommelse er forudsætningen for udviklingen af sociale færdigheder. Etablering af komplekse, sociale grupper lægger omvendt et selektivt pres, der fremmer de individer, der besidder særligt god episodisk hukommelse. Den markant større hjernekapacitet blandt menneskeaber i forhold til pattedyr generelt kan antages at hænge sammen med det komplekse gruppeliv, som menneskeaber fører, med meget tid anvendt til pelspleje og social udveksling, som kan antages at forudsætte en større episodisk hukommelse end hos andre pattedyr. Det er denne livsform, som Donald kalder "episodisk kultur".³ En udvidet episodisk hukommelse muliggør i sig selv mere komplekse mentale operationer. Men en tilgang til verden, som ud over den genetiske basis alene er baseret på episodisk hukommelse, er alligevel begrænset til et liv i nuet, som en serie af uforbundne og præsentative episoder (Donald 1991, 149), der ikke kan forbindes til et forløb, og hvor det forbigående og det fremtidige ikke kan tænkes. Den udvidede episodiske hukommelse og den kommunikative adfærd, den muliggør, udgør ikke noget specifikt menneskeligt; men den kan antages at have været en vigtig forudsætning for det, der i og med evolutionen bliver til den særligt menneskelige bevidsthed.

3 Eller i hvert fald kaldte det i sin første bog, *Origins of the Modern Mind. I A Mind so Rare* (2001a) synes Donald ikke at insistere på at benytte kulturbegrebet om en kun episodisk bevidsthed.

Mimetisk kultur

I forhold til en udbredt opfattelse, for hvilken *sproget* udgør det unikt menneskelige og derfor essentielt konstituerer alt, hvad der har med kultur at gøre, er det teoretisk 'stærke træk' i Merlin Donalds teori antagelsen af et mellemgangsstadie mellem ikke-sprog og sprog. I en periode i udviklingen fra menneskeaber til det moderne menneske antages det, at hominider endnu ikke besad sprog, men besad en evne til at kommunikere og huske, som havde flyttet dem ud af den blot episodiske bevidsthed. Der findes måder at kommunikere på, der ikke forudsætter et naturligt sprog og dets lydige tegn, men som benytter sig af andre former for kropslige tegn. På dette stadie kommunikerer der med gestik, med arme, ben, krop og ansigt. Kommunikation forudsætter beherskelse af gestik. Man kan kommunikere på utallige måder; men alle forudsætter omsætning fra processer i hjernen til det motoriske apparat, for tanker, der forbliver i hjernen, kan ikke blive til meddelelse. Jo større beherskelse af kroppen, jo større muligheder for kommunikation. Mennesker kan imidlertid besidde, eller har muligheder for at tillære sig, en korpsbeherskelse, der overgår alle andre arter. Selv om mange arter overgår mennesker i en bestemt færdighed, er der ingen art, der kan lære både at holde på kniv og gaffel, køre bil, danse lanciers, spille klaver, betjene en mobiltelefon og alt det meget andet, de fleste moderne mennesker kan lære deres kroppe at kunne. Dermed er der også et vældigt forøget potentiale for at kunne kommunikere ved hjælp af kroppen. En sådan kommunikation ved hjælp af gestik, men uden egentligt sprog, kalder Merlin Donald for *mimetisk* kommunikation.

I ordet 'mimetisk' ligger evnen til at efterligne. Donald bruger ordet i en udvidet form, der også omfatter, hvad man kan kalde en aktiv, produktiv, intenderet og kommunikativ efterligning ved hjælp af den menneskelige krop. I sig selv er mimesis ikke begrænset til hominider; andre dyrearter besidder den til en vis grad, i hvert fald som en passiv refleks. Der er imidlertid grund til at antage, at tidlige hominider besad en voldsomt forstørret evne til efterligning. Mimesis har nogle indlysende evolutionære fordele. Den gør det langt hurtigere at erhverve nye kundskaber. Dyrearter ændrer kompetencer igennem genetiske forandringer, altså via mutationer, og disse foregår over meget lange tidsrum. Med efterligning kan en tilfældigt opnået kunnen overgives og spredes meget hurtigt. Mimesis er tilstrækkeligt til at udbrede kendskab til så afgørende skridt i menneskets udvikling som fremstilling af primitivt værktøj (Homo habilis for 2 mio. år siden) og bemeistring af ild (Homo erectus). Den mulighed for korpsbeherskelse, der udvikles på dette stade i menneskets udvikling, er forudsætningen for håndværk, for kunstarter som pantomime, dans, skuespil, sport, musik, sang, såvel som for ritualer. Men mimesis indebærer også mulighed for direkte kommunikation ved at udpege genstande eller retninger og ved at samle enkeltindividets opmærksomhed omkring et fælles anliggende. Selve det at udtrykke basale affektive tilstande som glæde, sorg, frygt, vrede osv. ved stereotype reaktioner og gestus er præhominid og automatisk; disse har formentligt været udgangspunktet for udviklingen frem til den særligt menneskelige, stærkt udvidede mimesis (Donald 1998, 62f).

Udvidelsen af den mimetiske evne er if. Donalds antagelse gået hånd i hånd med en voksende *bevidst* brug af ansigtsudtryk og gestik. Den forøgede kognitive kapacitet, både evnen til at afsende og aflæse meddelelser og den større hukommelse, navnlig større arbejdshukommelse, har ført frem til det moderne menneskes stærkt udviklede mimetiske evne. Donald foreslår at forklare den udvidelse af hjernekapacitet, som skete i udviklingen fra Australopithecus over Homo habilis til Homo erectus (det er ikke afgørende her, om denne udvikling foregik i lige linje eller ej), som udtryk for den kraftigt forøgede mimetiske evne.

Mimesis er endnu ikke sprog; men det er allerede bevidsthed og kommunikation. Med kropsbeherskelsen er det som sagt muligt at omsætte tanker til tegn. Disse tegn er blevet kaldt 'ikoniske' eller 'analoge' (Donald 1998, 61), hvilket i denne sammenhæng formentlig betyder, at de i en eller anden forstand 'ligner' det, de betegner. Men med denne omsætning åbnes der også og for første gang muligheden for, at det isolerede individ kan videregive sine tanker til andre individer. I en mimetisk udveksling forbindes de kommunikerende individers bevidstheder i det fælles projekt, som formidlingen af tanker mellem dem er. I denne udveksling opstår menneskelig kultur. Trangen til mimesis er noget af det første, der udvikler sig i spædbørn; meget længe før de når frem til et sprog, kan børn kommunikere og lære ved hjælp af mimesis. Mimesis er forudsætningen for, at barnet tilegner sig sprog, lige som den er grundlag for tilegnelsen af basale normer, accept af modestrømninger og al form for konvention, gruppedannelse, sociale hierarkier osv. (Donald 1998, 64).

Selv om der ikke har været tale om egentligt sprog på dette niveau i menneskets udvikling, mener Donald at kunne tale om *kultur* i den forstand, at der i kraft af den forøgede kognitive kapacitet har etableret sig fælles viden og kunnen, som er blevet videregivet ikke igennem arv, altså genetisk, men igennem overlevering, og som individerne altså er blevet indviet i igennem indlæring og indøvelse. Igennem indøvelse og indlæring er hver ny generation af mennesker kommet til at participere i denne omverden og er blevet bærere af den. Den fælles viden og kunnen har dermed etableret sig som en ekstra omverden, som kultur, der har suppleret den naturlige omverden, og kulturen har fungeret som en selektiv instans på linje med den naturlige. De individer, der besad de bedste kognitive egenskaber til at udnytte de muligheder, som kulturen indeholdt, er blevet selekteret. Dermed har kulturen ikke kun været et produkt af menneskelige hjerner, men har selv frembragt disse. Processen har i sagens natur været efter moderne menneskers tidsfornemmelse uendelig langsom og meget skridtvis, og det gør det til et ikke særligt relevant spørgsmål, hvad 'der kom først', mimetisk evne eller kultur. En allerførste tendens til dannelse af kultur har indebåret en allerførste tendens til at selektere til fordel for de individer, der bedst kunne fungere med denne kultur og så fremdeles.

Oral-mytisk (narrativ) kultur

Det er først Homo sapiens, den hominid-art, som også det moderne menneske tilhører, og som synes at dukke op for ca. 125.000 år siden, der kan antages at have udviklet et egentligt sprog. Det mundtlige (orale) sprog er formentlig opstået blandt homo sapiens for omkring 40.000 år siden. If. Donald inkluderer sprogbrug dels en leksikal evne, dvs. evne til at lære og bruge en liste over ord, hvoraf en stor del betegner ting i verden, dels en fonologisk evne, altså evne til at bruge lyd til at danne tegn, og dels en grammatisk evne, altså evne til at sætte ord sammen til sætninger og mere omfattende udsagn. Sproget kan antages historisk, 'fylogenetisk', at være udviklet på grundlag af og ud af den mimetiske evne, lige som hvert individ 'ontogenetisk' gennemløber en rent mimetisk fase, hvor det som barn tilegner sig sproget i kraft af sit mimetiske potentiale. Sproget har uden tvivl udviklet sig langsomt, lige som den mimetiske kommunikation. Sprogets første funktion kan have været at ledsage mimetisk kommunikation med lydlike signaler. Det, der kun kan kommunikeres temmelig groft og omtrentligt med mimetisk kommunikation, er blevet præciseret i en kombination af gestus og lyd, "vocomimesis" (Donald 2001a, 291). Når en sådan kombination af gestus og lyd kan bruges af flere individer til gensidig kommunikation, er den allerede blevet til en 'kultur'. Denne kommunikation kan ikke undgå at have været langt mere effektiv end den blot mimetiske. Men dermed har også denne form for 'kultur' virket som et selektivt pres, der har fremmet de individer, der var bedst i stand til at udnytte de muligheder, som den nye, begyndende, sproglige kultur frembød.

Lydlige ledsagefænomener er imidlertid mere tilfældige og principielt vilkårlige, dvs. konventionelle, end de mimetiske udtryk. Heri ligger roden til det udbyggede sprog, der er et system af netop konventionelle tegn, altså tegn, der kun er anvendelige for kommunikation i kraft af en gruppe menneskers enighed om deres indhold. Men når sproget fungerer i kraft af konvention, kan det også forandres ganske hurtigt; selvstændige grupper kan relativt let danne selvstændige sprog, der er gensidigt uforståelige. Det er derfor med sprogets tilkomst, at man for alvor kan begynde at tale om 'kulturer' i den forstand, ordet normalt bruges: kultur i betydningen et konventionelt antaget sæt af traditioner, skikke og regler, der er gyldige for en bestemt, afgrænset gruppe af mennesker – et sæt der både holder denne gruppe sammen og giver den en identitet og en fælles bevidsthed (i et eller andet omfang) og, intenderet eller ej, adskiller den fra andre grupper med disses andre og anderledes kulturer.

I forhold til mimetisk kommunikation giver den sproglige indlysende mulighed for langt større præcision og nuancering. Basis kan antages at være den episodiske hukommelse: Sproget kan være opstået som lydlike signaler, der har ledsaget mimetiske gengivelser af mindeværdige episoder. Men mindeværdige episoder, fx gengivelsen af en jagtexpedition eller kamp med en fjende, kan med sprog både analyseres i mere veldefinerede bestanddele og indsættes i større sammenhænge, i kæder af episoder. I den meste kommunikation dominerer den sproglige, men ledsages gerne af mimetisk kommunikation, som når gestikulation ledsager tale. Det vil sige, at når den

sproglige kommunikation bliver en mulighed, bliver den også dominerende og lader den hidtil dominerende, den mimetiske, blive en underordnet mulighed med en støttende funktion. Men sproglig kultur forlader eller fortrænger ikke af den grund mimetisk kultur. De mange funktioner— håndværk, kunst, sport — der er baseret på mimesis, er fortsat tilstedeværende.

Med sprog kan der opbygges mentale modeller af verden i rum og tid, med realistiske og forestillede aktører, med kausale relationer, der forklarer og begrundes, hvorfor tingene er, som de er, og hvordan de bør være. Merlin Donald sammenfatter alt dette som det *mytiske* og henviser til det antropologisk velkendte forhold, at selv kulturer på et meget enkelt teknologisk stade typisk har en elaboreret mytisk verden med fortællinger, årsagsforklaringer og regler for ritualiseret adfærd. Donald antager, at den basale sproglige funktion har været fortællinger: fra allehånde hurtige fortællinger om hinanden ('sladder') til fælles fortællinger, der er kendt af alle i en gruppe. Han kalder derfor den kultur, hvor sprog er den senest tilkomne kommunikationsmåde, for 'mytisk' eller 'narrativ' kultur. Det er fortællingen, eller trangen til fortælling, der har drevet sproget frem til det hierarki af lyd, ord og syntaks, som sprog er nu. Med andre ord antager Donald ikke, at sproget først er kommet til i sig selv som en evne til at danne sætninger og derefter er blevet anvendt til fx fortællinger. Det er omvendt: det er trangen til fortælling, der via evnen til at danne ord har drevet et begyndende sprog frem til det, alle kendte menneskelige sprog er, et hierarkisk system af sætninger, ordklasser, bøjningsforhold, fonemer osv. Men den afgørende ide hos Donald er, at fortællinger er sociale. De cirkulerer mellem individer og er, eller bliver hurtigt, u- eller overpersonlige, et fælles gods, der præger de individer, der hører dem, mere end disse præger fortællingerne. Med sprog dannes der dermed kultur – og en form for kultur, der er 'virtuel', for så vidt som den kan operere med størrelser, der er fraværende for de mennesker, der er nærværende i kommunikationssituationen (Donald 2001a, 292f). Myter er elementære virtuelle verdener: De iscenesætter verdener med aktører og årsagssammenhænge, der afviger fra dem, som kendes fra erfaringer, og de foregår i en tid, der ikke er samtidig med fortællehandlingens tid. Med sprog kan mennesker *forestille sig* mulige verdener og kommunikere disse ud til andre mennesker, der kan justere og transformere dem og videregive dem til andre igen, for hvem de nu vil være en del af det omgivende miljø på linje med det fysiske miljø. Ligesom et givet sprog, mennesker fødes ind i, tilhører den reelle omverden og præger menneskers mentale udvikling, således tilhører også inventaret af fortællinger den reelle omverden. Inventaret af mimetiske og orale traditioner samles 'ofte' i en religion, if. Donald (2001a, 298).

Teoretisk kultur

Donald regner med en yderligere kulturform, der er kommet til inden for de sidste 40.000 år: den "teoretiske kultur". Dennes forudsætning er den revolution, der lå i

evnen til at lade tanker tage ydre skikkelse, dvs. evnen til at omsætte "engrammer" til "eksogrammer" (Donald 2001a, 309). Med eksogrammer menes i første omgang enhver ydre, materiel skikkelse, en menneskelig tanke eller en menneskelig kommunikeret betydning kan tage: ridser i et stykke træ, hulemalerier, figurer af dyr og mennesker i ler eller sten osv. Denne evne synes som sagt at manifestere sig for ca. 40.000 år siden. Det revolutionerende nye lå oprindeligt i den varighed, hvormed en tanke kunne fastholdes, og den lethed, hvormed flere, individuelle bevidstheder kunne samles om og være delagtige i den samme tanke. Den biologiske hjerne har dels overhovedet vanskeligt ved at fastholde en bestemt tanke i længere tid, dels er tankens varighed afhængig af dens videregivelse fra en generation til den næste, og dels er det vanskeligt at forene flere bevidstheder over længere tid om en fælles tanke.⁴

Udviklingen fra billedlige repræsentationer til skrift i snævrere forstand, som gengivelse af det talte sprog, er gradvis. Den ældste kendte form for skrift er formentlig den mesopotamiske, der dukker op i 4. årt. f.v.t. Den var oprindeligt en billedskrift, der blev brugt til administrative formål; først århundreder senere blev brugen udvidet til fx fortællinger. Den udviklede sig til den mesopotamiske kileskrift og inspirerede til den egyptiske hieroglyfskrift. I den nærorientalsk-mediterrane rum udviklede der sig enklere alfabetskrifter i anden halvdel af 2. årt. f.v.t., der blev til bl.a. den latinske skrift, der bruges i vestlige lande. Uafhængigt heraf udvikledes skrift i Kina og i Mellemamerika.

Opfindelsen af skriften leder til en helt ny form for 'kultur', på linje med så store evolutionære forandringer som mimetisk og sproglig kultur, da der også her er tale om et kvalitativt nybrud. Hvis mimetisk kultur for første gang danner kultur, altså en bevidsthed, der indbefatter flere biologiske enkeltbevidstheder ('hjerner'), og hvis sproglige kultur er revolutionær ved at indføre arbitrære tegn og et uendeligt antal mulige tegn, er skriftkultur en ikke mindre revolution ved at udvide den biologiske hukommelse ved at supplere den med en eksternt lagret hukommelse. Før skrift var menneskelig hukommelse stort set bundet til biologiske hjerner, og en kulturs hukommelseskapacitet var begrænset til, hvad konkrete individers hjernebaserede hukommelse kunne rumme. Med skrift udvides hukommelsen fra hjernen til ydre medier (lertavler, klippevægge, papyrusblade, papir etc.). Med skriftlige dokumenter samlinger i arkiver og biblioteker (jf. Donald 2001b) dannes en hukommelse, hvis omfang ikke kun overgår, hvad hver enkelt hjerne kan rumme, men også, hvad alle eksisterende hjerner på et givet tidspunkt kan rumme (og måske, hvad alle hjerner, der har eksisteret, sammenlagt kan rumme?). Biologisk baseret hukommelse er underlagt biologisk svækkelse og forfald; skriftlig hukommelse er ofte langtidsholdbar og potentielt evig

4 Donalds beskrivelse af den ydre materialisations umiddelbare kognitive fordele er nært beslægtet med Durkheims forklaring på *emblemet* som minimal og uomgængelig forudsætning for dannelse af samfund: det udgør en materiel, ydre selvstændiggørelse af kollektive værdier ("kollektive repræsentationer"), det fastholder disse, når de svækkes i individuelle hukommelser og genkalder dem: 'brug af emblemer er nødvendigt for at et samfund kan komme til bevidsthed om sig selv og ikke mindre uundværligt, når denne bevidsthed skal sikres bestandighed' (Durkheim 1912, 331; jf. 1996, 232).

(selv om mange tekster naturligvis er gået til, er der bevaret tekster fra for 5.000 år siden) og potentielt uendelig i omfang og i varighed.

Med skrift bliver der forråd af hukommelse tilgængelige for individer, som var umulige i en blot mimetisk eller sproglig kultur. Hvis et individ har adgang til den skriftligt oplagrede information (og kender koden: skriftsystemet, sproget), 'kobles' dette individs bevidsthed til en kollektiv akkumuleret bevidsthed. Den individuelle bevidsthed bliver nu placeret *mellem* sin egen biologisk baserede hukommelse og et udsnit af en kollektiv bevidsthed, der i princippet er global, og som har ophævet afstanden mellem fortid og nutid. Donald bruger analogien til computeren, der bliver 'plugged into' et netværk (Donald 1991, 311; 2001a, 311. 324); tilsvarende kobler det læsende menneske sig ind i et netværk, der er svimlende stort (allerede i Prædikerens Bog fra første årt. f.v.t. klages der over, at mængden af bøger i verden er så stor, at ingen i sin levetid vil kunne komme igennem dem).

Skrift betyder også et helt nyt vilkår for tænkningen i sig selv. Eksterne tegn er ikke kun et middel til at udtrykke, hvad mennesker allerede har tænkt alene ved hjælp af den biologiske hjerne eller i et oralt netværk med andre mennesker, og det er ikke kun et middel, der erstatter det input, der kan komme fra andre levende mennesker. Mennesker tænker også ved hjælp af skrift. Matematikken gjorde et afgørende fremskridt, da man gik fra de klodsede latinske tal til de meget mere smidige arabertal, der også omfattede tallet nul (Donald 2001a, 307). Skrift giver mulighed ikke kun for langtidslagring, svarende til langtidshukommelse, men også til forbigående materialisering af foreløbige tanker. Dette sker, når man skriver noter ned på en serviet eller en notesblok, opridser en mulig model på en tavle eller begynder et manuskript uden at være sikker på, hvordan det kommer til at tage sig ud i sidste ende. Her indgår den biologiske bevidsthed i et feed-back-relation med de eksterne symboler: disse klargør og fastholder den flygtige tanke og gør, at man kan komme tilbage til den, selv om man måtte have associeret videre eller i andre retninger i mellemtiden. Papiret, tavlen eller computeren fungerer i disse tilfælde som det, Donald kalder en "external memory field", der er analog til den biologiske arbejdshukommelse, og som er den virkelige 'arbejdshukommelse' for moderne mennesker, der lever i en teoretisk kultur (Donald 1991, 329). Med skitsen på papiret eller på tavlen er der mulighed for, at flere mennesker kan tage del i ræsonnementet, dvs. kan 'tilkoble' deres individuelle bevidstheder i et fælles ræsonnement, der kan blive til et fælles kognitivt projekt, hvis resultat typisk bliver anderledes, end nogen af de involverede parter havde forestillet sig ved processens begyndelse. Processen er analog til den fælles bevidsthed, der danner sig, når flere mennesker engagerer sig i en mimetisk eller en oral-sproglig kommunikation, fx en konversation, der normalt ligeledes fører deltagerne i uforudsete retninger. Men med skrift er der langt bedre muligheder for frembringelse af viden, der kan omsættes til langtidsholdbar kommunikation og viderebehandles af andre. Og i den teoretiske kultur er der også sket en voldsom acceleration af erkendelse.

Kultur og kollektiv bevidsthed

Merlin Donalds model over rækken af hominide 'kulturer' er nok evolutionær, men som sagt ikke i den forstand, at de senere udviklingstrin fuldstændigt erstatter eller fortrænger de tidligere. En nærliggende analogi er geologiske eller arkæologiske lag, hvor senere epokers aflejringer lægger sig over tidligere epokers aflejringer, der dækkes til og skjules, men fortsat er til stede. 'Mimetisk', 'mytisk' og 'teoretisk' kultur er hver for sig domineret af det seneste trin. Men nutidsmennesker, der via skolegang og uddannelse lever i en teoretisk kultur, lever ikke kun videre med den mytiske, men også med den mimetiske bevidsthed. Megen kommunikation foregår selvfølgelig fortsat mundtligt; og at den mundtlige kommunikation normalt ledsages af gestus og ansigtsudtryk, viser, at den mimetiske kommunikation fortsat er aktiv, men i en ledsagende og supplerende rolle (ren mimetisk kommunikation er til stede som dans, sport, musik etc.). Rækken af 'kulturer' vil altså sige rækken af *dominerende* kulturer. I den teoretiske kultur er *magten* placeret i den bevidsthed, der er domineret af skrift. Men denne bevidsthedsforms dominans er skrøbelig. I en situation, hvor en gruppe mennesker er hensat til at klare sig uden skrift, overtager den mytiske, dvs. den mundtlige sproglighed, naturligvis dominansen. Og, vil Donald mene, hvis den sproglige bevidsthed skulle svigte, vil den mimetiske bevidsthed overtage kommunikationen; det sker, når sproget glipper, som fx i højlydt munterhed eller i dyb sorg. Hermed er ikke udsagt noget om de forskellige lags relative værdi eller lignende. Kunst er umulig uden mimesis, og politik er umulig uden myter, dvs. fortællinger (Donald 2001a, 326).

Spædbørn fødes ikke mere med sprog, end de fødes med teoretisk kultur. Begge dele tilegnes i kraft af stimulering fra en omverden. Den teoretiske kultur må ontogenetisk, altså i hvert enkelt individs tilfælde, erhverves efter den mytiske (der er udviklet efter den mimetiske, der følger efter den episodiske). Men mens den mytiske til læres naturligt, skal der en bevidst skoling til for at blive indført i den teoretiske. Homo sapiens' hjerne aktiveres af sig selv til at benytte sprog. Donald afviser, at det skulle være nødvendigt at postulere særlige medfødte sproglige 'moduler'.⁵ Sprog erhverves ved stimulering fra omverdenen, og hvis et barn forholdes denne stimulering, udvikler det ikke af sig selv sprog, og det kan heller ikke på et senere tidspunkt i livet tilegne sig det. Den teoretiske kultur er derimod kommet til så sent i den evolutionære historie, at den menneskelige hjerne normalt ikke af sig selv udvikler forståelse for den, men må trænes systematisk igennem undervisning. Den teoretiske kultur bruger den hjerne, som er virtuelt forberedt for mundtligt sprog. Den menneskelige kulturs udvikling har dermed overhalet biologiens; den teoretiske kultur er et produkt af en 'biologi-ekstern' evolution, der så at sige har forladt kroppene for at udfolde sig i et rent, ukropsligt univers, i en 'ren' kultur.

5 Som det antages af teoretikere i traditionen fra Noam Chomsky.

Donalds teori er beslægtet med en sociobiologisk hypotese om, at 'det moderne menneske stadig har stenalderhjerne', for den menneskelige hjerne er ikke undergået en udvikling, der forbereder den naturligt på at tilegne sig skrift og teoretisk kultur. Men den adskiller sig fra en sådan hypotese, hvis pointen med den skulle være, at der dermed er sat bestemte snævre grænser for, hvad menneskers bevidsthed kan gribe over. For kulturen har muliggjort former for bevidsthed, der i kompleksitet langt overgår, hvad stenaldermenneskers hjerne faktisk blev brugt til. Dette er muligt, fordi hjernebarken i sig selv ikke er funktionsbestemt. Fletværket af nerver kan tværtimod bruges til mange forskellige ting, herunder også ting, der ikke fandtes for stenaldermennesker, herunder altså den vigtigste helt nye funktion, der er evnen til at bruge eksterne tegn til at læse og skrive.

Der er nu en interessant tone i *A Mind so Rare*, som man kan være fristet til at kalde 'metafysisk'. Anlægger man et meget bredt perspektiv, kan man se den kognitive evolution som en proces, der har ført fra en biologisk orden, hjernen i kroppen, til en tilstand, der ligger hinsides biologien: til den rene kommunikation i de eksterne tegn og de eksterne informationslagre såsom lertavler, bøger og elektroniske lagerenheder. 'Stenalderhjerne' har dermed udført et projekt, der har ført til, at deres informationshukommelse er blevet selvstændiggjort uden for kroppene. Som kroppe er mennesker del af biologien (og indgår i det biologiske kredsløb, herunder genfaldet til uorganisk natur, der recycles og genbruges). Donald refererer til biologen E.O. Wilson, der har gjort opmærksom på, at menneskehedens biomasse er en brøkdel af en procent af en ti-milliondel af planetens biomasse. Hjernens masse udgør en femtedel af denne brøkdel, og selve nervesystemet er en meget mindre del af dette igen. Som et ultratyndt lag strækker nervesystemet som et edderkoppespind sig over klodens overflade, "apparently too fragile to support the weight of the universe. But it does, nevertheless. All things cognitive emanate from that infinitesimal fraction" (Donald 2001a, 97). Modsetningen mellem biomasse og "all things cognitive", det ultratunge og det ultralette, er noget, der ligner en klassisk metafysisk modstilling mellem materie og ånd. Et andet sted i *A Mind so Rare*, hvor Donald understreger, at hjernen ikke er en statisk størrelse, hvor hver funktion fast ligger på sin bestemte plads, men et evigt aktivt netværk, hvor nerveceller tænder og slukker, hvileløst 'som børserne verden over', hedder det, at levende organismers hjerner på deres egen måde er lige så immaterielle og lige så flygtige som økonomier eller sprog. Det virker følgerigtigt i denne sammenhæng, at den kognitive enhed, der kommer ud af denne hvileløse aktivitet i hjernen, forekommer endog endnu mindre håndfast: "It is a ghost, in the truest sense of that High German Word *Geist*, which means 'soul' or 'spirit' (Donald 2001a, 207). Det overrasker ikke, at Donald med en hegelsk tone kan konkludere, at menneskene er blevet det middel, hvormed det fysiske univers endelig er blevet i stand til at reflektere over sig selv (Donald 2001a, 300). For ved at danne kultur har den menneskelige form for bevidsthed fundet et middel til at ophæve nervesystemernes solipsisme, altså dette, at de indtil menneskeartens fremkomst har været spærret inde hver i sin krop.

Det særlige ved menneskelig bevidsthed skyldes ikke hjernens kvalitative opbygning i og for sig. Den menneskelige hjerne er resultatet af en ubrudt evolution fra meget simple nervesystemer, og dens arkitektur er ikke principielt anderledes end andre dyrearters, selv om hjernebarken har et meget større antal nerver end andre dyrearters. Det særlige er den menneskelige bevidstheds evne til at frembringe kultur (Donald 2001a, xiii). Kultur er kollektiv, som sagt: Kultur opstår, når mennesker, og det vil sige menneskelige bevidstheder og altså menneskelige hjerner, kommunikerer indbyrdes. Men en hvilken som helst kultur på et hvilket som helst givet tidspunkt må være en konkret tilstand i en fælles og generel historie. Kulturer opstår ikke spontant af sig selv, lige som biologisk liv ikke gør det. Som alt biologisk liv er 'i familie', fordi alle organismer er kopier eller mutationer, dvs. transformationer, af tidligere organismer, således er alle kulturer 'i familie', fordi de er transformationer af foregående kulturer. Det betyder naturligvis ikke, at konkrete kulturer alene skal forklares som transformationer i en vertikal orden, altså ud fra deres nedstamning fra tidligere kulturer i en træstruktur med grene, der går ud fra en fælles stamme. Kulturer har også store muligheder for at påvirke hinanden på tværs af genealogiske linjer i gensidig osmose (som ikke mindst religionshistorien kan påvise). Men dette understreger kun så meget mere deres indbyrdes forbindelse.

Kultur opstår, når kommunikationen tager over for deltagerne og bliver en selvstændig størrelse, der driver parterne hen, hvor de ikke ventede det, og bliver til en omverden, der er lige så reel som den fysiske omverden. Hvis kommunikation kan antages at være uendelig – også selv om deltagerne kan være nødt til at være 'off', trække sig ud for en tid (fx for at sove ...) – bliver den til et vilkår, som enhver nytillkommende må indrette sig på, ikke mindre end hun eller han må indrette sig på sit steds fysiske, økologiske, klimatiske, økonomiske, betingelser. Og det gælder så meget mere for de spæde nybegyndere, der kun forlader moderlivet for at havne i en kommunikation, der kan have momentane pauser, men ingen egentlige afbrydelser. Deres hjerner folder sig ud og realiserer deres potentiale, først for mimesis, derefter for talt sprog og fortællinger og endelig – hvis de befinder sig i en kultur med et struktureret samfund med tilstrækkelige materielle resurser – for skrift og den teoretiske kultur, der først er muligjort af skriften.

Religionsteori

I Merlin Donalds fortælling nævnes religion kun en passant, som indbegrebet af mytisk og traditionel kultur (Donald 2001a, 296; men jf. 1999). Det gør ikke hans teori mindre interessant for en generel, teoretisk baseret, religionsvidenskab,⁶ dels fordi den, uaf-

6 Med 'generel, teoretisk baseret religionsvidenskab' forstår jeg i denne sammenhæng en generel forståelse af religion i den antropologiske tradition, der er afgørende præget af Durkheim; til denne tradition vil jeg regne så indbyrdes forskellige navne som Clifford Geertz, René Girard og Roy A. Rappaport.

hængigt af religionsvidenskaben, underbygger centrale punkter i denne, dels fordi den også peger på en underbelyst dimension i religionernes historie.

Når Donald understreger, at det særlige ved de hominide arter, inklusive vor egen, homo sapiens, er, at de danner, og ikke mindst opretholder, kulturer, tænker han parallelt med det kulturparadigme, som blev opridset i denne artikels indledning, også selv om de 'kulturer', der er relevante i Donalds store perspektiv, er de meget forskellige bevidsthedstilstande og -muligheder, der har udviklet sig igennem den hominide evolution, ikke de etniske, nationale og geografiske kulturer, som normalt har været religionsvidenskabens genstand. Mennesket er forberedt til kulturel prægning, og hjernen når ikke sit fulde potentiale, hvis den ikke stimuleres til at aktivere netværket i hjernebarken og tilegne sig og gøre brug af de kommunikationsmuligheder, som indeholdes i den kultur, der måtte omgive hjernen og dens menneskelige krop på et hvilket som helst givet tidspunkt og sted. Dermed er mennesket både et biologisk væsen og, hvis det stimuleres tilstrækkeligt, noget mere end et biologisk væsen. Det lever i to verdener: dens krops biologiske verden og i en verden af betydning, der omgiver det. I indledningen til *A Mind So Rare* hedder det:

Unlike that of other species, the human mind has a collective counterpart: culture. We stubbornly adhere to the idea that we are distinct individuals, yet we are also highly cultural beings. Indeed, humanity might be defined as the only species of earth that combines individual with collective cognitive processes ... The life of the human imagination oscillates between these two polar extremes, individual and corporate. (Donald 2001a, xiii)

Dette polære billede af det menneskelige svarer imidlertid ret præcis til den bestemmelse af mennesket som *homo duplex*, det 'dobbelte menneske', som er en grundantagelse i Emile Durkheims værk (Durkheim 1912, 23; jf. 1996, 15).⁷ Et menneske er biologisk organisme, et eksemplar af en dyreart, med en individuel psykologi, altså et væsen, der kan skaffe sig føde, parre sig, passe sit afkom, jage bytte og flygte fra fjender og farer. Mennesket betragtet på denne måde sanser verden; det har en vilje og en rudimentær hukommelse, der formentlig ville svare til den episodiske 'kultur' i Donalds teori. Denne side, som mennesket fødes med, suppleres imidlertid normalt med en anden side, som intet menneske er født med: de 'repræsentationer', dvs. tegn, forestillinger, fortællinger, normer, som hvert individ lærer af de andre mennesker, der omgiver det. Det er denne anden side, der gør mennesker til noget unikt, til en art, der ikke er som nogen anden art. Det særlige ved mennesker er, at de ikke lever i én verden,

⁷ Hovedlinjerne i det følgende kan let genfindes i Peter Bergers kendte *Religion, samfund og virkelighed*, 1974; dansk oversættelse af *The Sacred Canopy*; men i den sociologiske tradition skyldes de Durkheim. De er også baggrunden for William Padens begreb om "religiøse verdener" i den meget brugte lærebog *Religious Worlds* (1988 og senere). Den idehistoriske kontinuitet fra Durkheim tilbage til den romantiske oplysning i 1700-tallet kan ikke drøftes i denne artikel; men jf. Donalds henvisning til det tysk-romantiske begreb om *Geist*, nævnt ovenfor.

men i to. De lever i den samme håndgribelige, synlige og følelige verden, som alle andre arter også lever i. Men de lever samtidig i en anden verden, der alene er skabt af mennesker selv, en verden af repræsentationer. Denne verden har et fundamentalt træk til fælles med den fysiske verden: Den er altid omverden i forhold til hvert enkelt individ, dvs. den er altid allerede til stede, når det enkelte individ kommer til verden. Hvert individ fødes *ind* i den menneskeskabte verden, der er mere omfattende end individet selv. Intet individ kan rumme eller sammenfatte hele den menneskeskabte verden, der netop består i de repræsentationer, der udveksles mellem individer. Det vil sige, at individet er henvist til at *participere* i den menneskeskabte verden. Men i og med sin delagtighed i repræsentationernes verden kan individet selv bruge og manipulere dens elementer, justere og ændre dem og omsætte dem til en fysisk realitet. Dette sker, når menneskene ved hjælp af repræsentationerne manipulerer med og omgestalter den materielle verden: ved at male et billede på en hulevæg, ved at grave en kanal, bygge en by, rejse et tempel, for ikke at tale om skrift: indskrifter, plakater, lystavler. Herefter bliver grænsen mellem natur og kultur, det ikke-menneskeskabte og det menneskeskabte, udvisket og flydende; det økologiske rum, som omgiver menneskene, er til en vis grad menneske-frembragt. Intet af dette skyldes noget enkelt individ, men forudsætter altid en allerede eksisterende verden af repræsentationer. Durkheim understregede det paradoksale forhold mellem det unikke og det almene: På den ene side er det delagtigheden i den kollektive verden, der gør, at menneskene tilhører en art *sui generis*, og på den anden side betyder dette, at hvert enkelt menneske først til fulde realiserer sine egne potentialer, når det opnår maksimal af-individualisering, dvs. når det er maksimalt kodet af den sociale, kollektive verden af repræsentationer. Som bekendt siger man om et menneske, at det først er ved sine fulde fem, når det tænker lige som alle andre ...⁸

Meget tyder således på, at Merlin Donald kommer til en betragtning af det særligt humane, som ligger på linje med hovedpunkter i den kulturteori, som er fundament for væsentlig antropologisk og sociologisk religionsteori. Det nye og væsentlige i Donalds konstruktion er ikke selve ideen i *A Mind So Rare* om, at hvert enkelt individ i sin livshistorie indsættes i en omverden af kollektivt formidlede symboler, men to andre punkter. For det første formulerer Donald en realistisk og plausibel model for sammenhængen mellem den symbolske verden og individets ontogenetiske indførelse i den. Med hjernens reaktion på mødet med omverdenens symboler i form af en gradvis selvudfoldelse i væksten af nerveforbindelser fås en model, der gør indførelsen af det biologiske individ i den menneskeskabte økologi til mindre gådefuld eller mirakuløs, og som synes at placere sig hinsides dilemmaet 'medfødte moduler' vs. 'blanke tavler'. For det andet formulerer Donald en realistisk og plausibel model for den evo-

8 'Fornuften er det mest upersonlige i os' (Durkheim 1912, 387; jf. 1996, 273). – Donald (2001a, 156) placerer den menneskelige individualitet lige præcis i de *før-sproglige*, kognitive regioner: "What, then, about our claim of cognitive autonomy? The answer is, if we are autonomous, it is primarily because of that deep nonsymbolic engine. Autonomy lies in the richness of our raw conscious experience."

lutionære proces, der har resulteret i homo sapiens og den symbolske omverden. Overgangen 'fra natur til kultur' er her ikke et spring fra én tilstand til en anden, men en langstrakt proces, der akkumulerer, dvs. føjer til uden at afvikle tidligere stadier. Helt bortset fra, at denne geologisk-arkæologiske model er attraktiv ved at stemme overens med religionshistoriske erfaringer om religioner som netop reservoirer for såvel bevidst som ubevidst historisk erindring (man kan blot tænke på en normal-folkekirkelig gudstjeneste, der kombinerer elementer fra mange historiske epoker og perioder, også dybt arkaiske fra længe før den jødisk-kristne traditionsstrøm), er det påfaldende, at den stemmer overens med en elementær religionsvidenskabelig intuition om forholdet mellem det rituelle, det mytologiske og det teologiske. Durkheim så (spekulativt, i *sin* version af en 'ur-scene'-teori) spontane samlinger af en gruppe af mennesker som det mest elementære faktum, en principiel og en realistisk-historisk forudsætning for dannelse af religion, dvs. kultur (i de mest arkaiske skikkelser er der ingen forskel), hvis mest elementære udgaver var ritualer og mytologier. Dermed satte han en endnu-ikke-symbolsk kommunikation som forudsætning for udviklingen af symbolsk kommunikation. Donalds scenario er sammenligneligt; den kommunikation før symbolsk kommunikation, som Durkheims model forudsatte, vil i Donalds model hedde den mimetiske kommunikation.

Ritual forholder sig til mytologi og til teologi, som mimetisk kultur forholder sig til narrativ og til teoretisk kultur. Disse tre religiøse felter er resultatet af en evolutionær proces, hvor hvert felt er vokset ud af et forudgående felt, som det (på en måde, som det er svært at undgå at kalde 'dialektisk'!) både forudsætter og viderefører og frigør sig fra og dominerer eller søger at dominere. I teoretisk kultur bliver mytologiernes, og så meget mere ritualernes, stilling prekære. I det mindste i den kristne religion er det veldokumenteret, hvordan ritual og mytologi fik status af det arkaiske, det barnlige og det folkeligt-primitive.⁹ Med Donalds subjektmodel bliver de historiske religioners overlevelsesvilkår tydelige. Adaptionen af skriftsprog og de kognitive standarder, der sattes af den teoretiske kultur, var, kan det efterlods forstås, en nærliggende strategi for en religion.¹⁰

9 Jf. min artikel i *Religion* 1996 om gudstjenestens tre niveauer: det rituelle, det mytologiske og det teologiske; der er tale om en skitse, der uden tvivl ville kunne vinde betragteligt ved at blive begrundet og udvidet med indsigter fra Durkheim, Donald og ikke mindst Roy A. Rappaport. – Billedstridigheder, angreb på og defensorater for ritual og liturgi, afmytologisering, Grosbøll-sagen og det seneste tiårs revitaliserede ateisme er alle eksempler på den uundgåelige sammenhæng og uundgåelige strid mellem det mimetiske, det mytiske og det teoretiske.

10 Religioners overlevelse eller ikke-overlevelse bør givetvis ikke forklares i viljesmæssige eller teleologiske kategorier, selv om det er svært ikke at gribe til dem (selv biologer formulerer ofte i populær tale en arts evolution teleologisk: fuglene udviklede vinger 'for at' kunne flyve). 'Religioner' som sådan 'vil' ingen ting, og intet medlem af en religion har haft mulighed for at vurdere epokale forandringer eller iværksætte en forandringsstrategi, der ville gøre den pågældende religion mere adaptiv. 'Historien' 'selekterer' kulturer og religioner, som 'naturen' 'selekterer' biologiske arter (i ingen af tilfældene er der nogen, der selekterer; der 'selekteres'), ikke pga. af kulturernes, religioners eller arters intentioner, men fordi det, der selekteres til, besidder egenskaber, der muliggør dets fortsatte eksistens på de vilkår, som dets omverden definerer.

Men religioner er som andre kulturer og kulturfænomener noget, hvis eksistens eller ikke-eksistens er afhængig af en fortsat reproduktion i form af informationsoverførsel, og i den forstand er de sammenlignelige med biologiske arter og kan, i det billedsprog, der ofte også falder biologer svært at undgå, have strategier for overlevelse og udbredelse. I den nye 'økologi', som skrift og teoretisk kultur satte, var det et nærliggende strategisk 'valg' at omsætte ritual og mytologi til diskursiv teologi. Prisen herfor var uundgåelige tvetydigheder og konflikter med de forudgående tilstande, ud fra hvilke den fortsatte evolution skete, om, hvad der skulle være primært og sekundært, indre og ydre, bogstaveligt og billedligt. Samtidig bliver det forståeligt, at en ren overgivelse til den teoretiske kulturs præmisser og standarder *også* ville have været en prekær strategi. Det er konkrete kropslige mennesker, der trods alt til enhver tid er de egentlige 'bærere' af en religion; og en religion, der kunne ligge hen i en stivnet eksistens som principielt aflæselige tegn i hengemt skrift, ville kun være en virtuel religion, ikke en rigtig og levende religion. Men disse religionens bærere befinder sig netop aldrig kun i en teoretisk kultur, men altid også og samtidig i en mytologisk og i en mimetisk kultur. Kulturen har ændret sig i den forstand, at én form dominerer de andre (til visse tider, i visse henseender). Men menneskenes biologi, herunder deres hjernes udrustning, ændrer sig ikke nær så radikalt (og også af denne grund kan den kognitive udvikling have noget 'umenneskeligt' over sig: jf. logikkens og videnskabernes 'kulde'). Når de store eurasiske bog- og skriftreligioner har kunnet eksistere henover årtusinder, er det givetvis, fordi de ikke har satset entydigt på den teoretiske kultur. Som den senest tilkomne kultur er den ikke kun den mest avancerede og den, der oftest vil kunne dominere de andre; den er også den skrøbeligste, kollektivt og individuelt. Den har indtil moderne tid været forbeholdt en fåtallig elite, og den er fortsat på globalt plan elitær. Dens ydeevne i retning af præcision og eksakthed er uovertruffen; men den er ofte uanvendelig som kommunikationsmiddel for anliggender og erfaringer, der er ladet med følelser og funderet i en kropslig her-og-nu-oplevelse. Teoretisk kultur kan give plausible forklaringer på sorg, glæde, frygt og forhåbning; men den er akavet som formulering af konkrete kropes konkrete sorg, glæde osv. Her ligger de narrative og mimetiske kommunikationsformers store fordele. De er uden tvivl langt mindre præcise; til gengæld virker de i situationen langt mere adækvate. I sorg og glæde vil ræsonnerende og præcis, symbolbaseret kommunikation forekomme de fleste mennesker uvedkommende, udeltagende og 'hjerteløs'; der skal grædes eller jubles, dvs. kommunikeres mimetisk.

Der er ganske mange mulige kontaktpunkter mellem Merlin Donalds kognitive model og teorifelter også inden for aktuel religionsvidenskab, som det ikke er muligt at komme ind på i denne artikel. Hvis pladsen havde tilladt det, ville det have været oplagt at overveje paralleller til og divergenser fra det begreb om det mimetiske, som René Girard tilførte religionsvidenskaben, og den fundering af en ritualteori i præhi-

storiske og præhominide erfaringer og konstellationer, som Walter Burkert foreslog.¹¹ En parallel i en anden retning er det begreb om kulturel erindring, som egyptologen Jan Assmann i sit senere forfatterskab har gjort berømt. Han kombinerer inspiration fra durkheimianeren Maurice Halbwachs' begreb om kollektiv erindring og teorier om forskellene mellem oral og skriftlig kultur (Jack Goody; Eric A. Havelock) og understreger de principielle forskelle for erindringens vilkår, som gælder for en rent oral overlevering, i forhold til en overlevering, der kan holdes sammen igennem generationerne af en skriftlig fiksering (Assmann 1992; 2000).

En tredje parallel er Roy Rappaports ritualteori, ikke mindst dens skelnen mellem indeksikale og symbolske tegn i ritualet og fremhævelsen af hver af disse tegntypers respektive styrker og svagheder.¹² Indeksikale tegn er begrænset af udsigelsessituationen og kan kun anvendes til selvreferentielle meddelelser, mens symbolske tegn (dvs. konventionelle tegn, som flertallet af naturlige sprogs tegn) også kan referere til det for- og fremtidige, det mulige, ønskelige, ikke-faktiske osv. Til gengæld giver indeksikale tegn 'vægt' til udsagn (Rappaport 1999, 141), som når man sværger ikke kun ved at sige, at man sværger, men også ved en kropslig gestus (finger over halsen, hånden på Bibelen el. lign.). Indeksikale tegn er i sig selv præ-humane og dominerer ritualer. I Rappaports egen model for den menneskelige kulturs gradvise fremkomst er ritualet det sted, hvor det før-symbolske (endnu) er hægtet sammen med det symbolske.¹³ Indeksikale tegn forholder sig groft sagt til symbolske tegn, som ritualer forholder sig til mytologi, i den forstand, at det, der konstituerer det rituelle som et felt *sui generis* (dvs. ritualet forstået som det, der *ikke* kan formuleres eller kommunikeres på anden måde end netop som ritual; jf. Rappaport 1979, 174; 1999, 26. 30), er ritualdeltagerens synlige, offentlige og 'vægtige' engagement af sig selv igennem hans eller hendes egen krops faktiske og ubestridelige underkastelse under et sæt af kollektive normer (Rappaport 1989, 192f; 1999, 118f). Det forekommer oplagt at se kommunikation ved indeksikale tegn som i grunden det samme som mimetisk kommunikation i Donalds forstand.

Hvis denne parallel mellem Donald og Rappaport i det store og hele er overbevisende, er det også på dette punkt lykkedes Donald at formulere en teori, der forekommer både plausibel og relevant for religionsvidenskaben. Dens *plausibilitet* består i dens kompatibilitet med essentielle religionsvidenskabelige indsigter. Men dette alene ville være det samme som at sige, at Donalds teori på de punkter, hvor den forlader det

11 Girards egne kommentarer til evolutions- og kognitionsforskningen i 1990'erne og sammenfald og forskelle til hans egen mimetiske teori i Girard *Les origines de la culture* (jf. Lundager Jensen 2007); senest er mellemværendet mellem den mimetiske teori og sider af kognitionsforskningen drøftet indgående i Garrels 2006.

12 Til Rappaports hovedværk *Ritual and Religion the Making of Humanity* (1999), jf. Lundager Jensen 2003.

13 "it may further be that religion came into being when the emerging, discursive, conventional sacred was lashed to the primordial, non-discursive, mammalian emotional processes that in their latter form we call 'numinous'" (Rappaport 1979, 212); "it is at least plausible to suggest that the sacred came into being as expressions from burgeoning language were drawn into, and subordinated to, a ritual form prevalent among our preverbal forebears" (id. 1999, 372).

individuel-kognitive og dennes evolutionære baggrund og tangerer kultur- og religionsvidenskab, løber åbne døre ind. Det synes den at gøre på nogle punkter. Men der er mere at hente for aktuel, teoribaseret religionsvidenskab end blot dennes egne grundantagelser 'sagt med andre ord'. Donalds teorier *relevans* består i, at den kan levere det realistiske grundlag i menneskets biologi og menneskeartens evolution, som religionsvidenskaben i sigens natur ikke (qua religionsvidenskab) selv kan levere. Og så kan den desuden bidrage til at revitalisere religionshistoriens interesse for skriftbaseret kultur.

Parallellerne mellem Donald og Rappaport, der forekommer mig oplagte, kan beskrives som en bestemt inspiration, der bryder igennem begge steder, i det ene tilfælde ubevidst og unavngiven, i det andet bevist og fremhævet. Det samme kunne hævdes om såvel Assmann som Girard, selv om der ikke her er rum for en argumentation. Det er ikke underligt, at der for et par år siden kunne udkomme en bog med titlen *Durkheim's Ghosts* (Lemert 2006). Det er dette spøgelse, der kan forbinde kognition og kultur i religionsteorien.

LITTERATUR

- Assmann, Jan
 1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck München.
 2000 *Religion und kulturelles Gedächtnis*, C. H. Beck München. [Engelsk: *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, Stanford 2005.]
- Berger, Peter
 1974 *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*, Lindhardt og Ringhof, København. [Engelsk: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City 1967.]
- Donald, Merlin
 1991 *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
 1998 "Mimesis and the Executive Suite: missing links in language evolution", in: James R. Hurford, Michael Studdert-Kennedy & Chris Knight, eds., *Approaches to the Evolution of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
 1999 "The Widening Gyre: Religion, Culture and Evolution", *Science and Spirit* 10 (2), 22-23.
 2000 "The Central Role of Culture in Cognitive Evolution: A Reflection on the Myth of the 'Isolated Mind'", in: Larry Nucci, Geoffrey B. Saxe & Elliot Turiel, eds., *Culture, Thought and Development*, Lawrence Erlbaum, Mahwah, NJ 2000, 19-38.
 2001a *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, W. W. Norton & Co., New York.
 2001b "Memory Palaces: The Revolutionary Functions of Libraries", *Queen's Quarterly* 108 (4), 559-72.
- Durkheim, Emile
 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris. [Engelsk: *The Elementary Forms of Religious Life*, transl. Karen E. Fields, The Free Press, New York 1996.]
- Garrels, Scott R.
 2006 "Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation", *Contagion* 13 (1), 47-86.
- Geertz, Armin W.
 2005 "Om religion og kognition", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 46, 5-26.

- Girard, René
2004 *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Lemert, Charles
2006 *Durkheim's Ghosts: Cultural Logics and Social Things*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lundager Jensen, Hans J.
1996 "Teologi, mytologi, ritual – Gudstjenestens tre niveauer", *Religion* 1, 53-63.
2003 "Roy Rappaport: Ritual and Religion in the Making of Humanity", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 71-77.
2007 "Girards Job-læsning 20 år efter", *Dansk teologisk tidsskrift* 70, 49-63.
- Paden, William E.
1994 *Religious World. The Comparative Study of Religion*, Beacon Press, Boston.
- Rappaport, Roy A.
1979 "The Obvious Aspects of Ritual", in: id., *Ecology, meaning, and religion*, North Atlantic Books, Richmond, California, 173-221.
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sinding Jensen, Jeppe
2003 "Pascal Boyer: Den ganske historie om al religion (nogensinde)", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 53-69.
2005 "Kognition og betydning", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 46, 63-73.

*Hans J. Lundager Jensen, prof., dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*