

Mund Katalin:  
A kulturális evolúció új naturalista elmélete

Dan Sperber:  
A kultúra magyarázata  
ford.: Pléh Csaba  
2001. Budapest, Osiris.  
227o., 1500 Ft.

1. A naturalizmus becsvágya

Dan Sperber<sup>1</sup> könyve, a *Kultúra magyarázata*, hat tanulmány hol lazább, hol szorosabb füzére, melyekben a szerző három egymással összefüggő témát tárgyal: 1. A társadalomtudományok naturalizálásának egyik lehetséges irányát kívánja felvázolni. 2. Ehhez annak bizonyítására van szüksége, hogy a világ objektív, azaz Sperber az antropológián belül régóta dívó, már-már hagyományosnak számító relativizmus ellen érvel. 3. Ebbe a kontextusba helyezi bele azután a kulturális evolúció egy új elméletének - az ún. „epidemiológiai” megközelítésnek - a programját mint a társadalomtudományok naturalizálásának egyik lehetséges módszerét.

„Kísértet járja be a társadalomtudományokat, a társasság természettudományos szemléletének kísértete. Vannak, akik arra várnak, hogy a kísértet előjőjön, s végre valahára igazán tudományossá tegye a társadalomtudományokat. Mások a szcientizmus és a redukcionizmus fenyegetésével riogatnak.” - így kezdi Sperber a könyvét (7. old.), s ezzel máris a társadalomtudományok egyik legégetőbb gondjára tapint rá.

Naturalistának azt a felfogást nevezik, amely szerint a természet törvényei alapján magyarázható a világ valamennyi jelensége. Addig minden rendben is volna, amíg úgy gondolkodunk, hogy a naturalizmus csupán a természettudományokkal kapcsolatos területeken illetékes, az emberrel foglalkozó tudományterületeken viszont egyre halványabb a jelentősége, egyre kisebb a szerepe. Bár a darwini evolúció elmélete viszonylag széles körben elfogadott, az embert ettől függetlenül még mindig hajlamosak vagyunk valamiféle kitüntetett létezőként kezelni, olyasvalakiként, aki a természeti törvények felett áll. Merthogy kultúránk hagyományos, vélhetően még biblikus eredetű felfogása, hogy az ember minőségileg különbözik a természet minden létezőjétől, a hozzá legközelebb álló lényektől, az állatoktól is. Egy viszonylag békés felosztás értelmében a természettel a természettudományok, az emberrel pedig az ember- és társadalomtudományok hivatottak foglalkozni. Legfeljebb az a kérdés vetődhet fel, hol is húzódnak határaik.

A kognitív tudományok fejlődése azonban utakat nyitott az olyan, addig a naturalizmus számára tabuként kezelt területek felé is, mint amilyen az ember tudása, megismerő képessége, gondolkodásának szerveződése.<sup>2</sup> Következésképpen a naturalizmus új erőre kapott, mai formái már közvetlenül hivatkoznak az evolúcióra az emberi képességek, a nyelv<sup>3</sup> vagy a racionalitás<sup>4</sup> magyarázatában. Az evolúciós gondolat a pszichológiát alapjaiban reformálta meg, s egy új szakterülete jött létre: az evolúciós pszichológia.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> A szerzőtől további szövegek és információk megtalálhatók a saját honlapján: [www.dan.sperber.com](http://www.dan.sperber.com)

<sup>2</sup> A naturalizmus megerősödéséről kiváló összefoglalást ad Kampis György: *A naturalizmus jelentősége ma.* [www.matud.iif.hu/02mar.html](http://www.matud.iif.hu/02mar.html)

<sup>3</sup> Lásd például: Csányi Vilmos: *Az emberi természet.* Vince Kiadó, Bp., 1998; valamint Steven Pinker: *A nyelvi ösztön.* (ford.: Bócz András), Typotex, Bp., 2000.

<sup>4</sup> Robert Nozick: *The Nature of rationality.* Princeton University Press.,1993.

<sup>5</sup> Az evolúciós pszichológia kutatási területeiről átfogó ismertetést nyújt az alábbi szöveggyűjtemény: Pléh Csaba – Csányi Vilmos – Bereczkei Tamás szerk.: *Lélek és evolúció. Az evolúciós szemlélet és a pszichológia.* Osiris, Bp., 2001

A naturalizmus megerősödésétől vannak, akik a társadalomtudományok megszilárdulását várják, hiszen a természettudományos alapokra biztosabban lehet építeni. Közéjük tartozik Sperber is. Más társadalomtudósok viszont egyre növekvő aggodalommal figyelik a változásokat. A szociológia és az antropológia például születése óta szembesül azzal a problémával, hogy kutatási területe, módszertana kevésbé jól körvonalazott, mint a természettudományoké. Így viszont időről időre felbukkantak olyan „jóakarók”, akik úgy kívánták megmenteni őket, hogy egy megalapozottabb tudomány keretei között fogalmazták újra tárgyukat.<sup>6</sup> Ilyenkor általában két jelölt kerül szóba: a közgazdaságtan és a biológia. Érdekes módon a közgazdaságtannal könnyebben kibékültek a szociológusok, részint azért – mint arra Lakatos László<sup>7</sup> rámutatott –, mert „ez a csata már elveszett”, s a szociológia és a közgazdaságtan amúgy sem áll annyira távol egymástól. Legalábbis abból a szempontból nem, hogy végső soron a közgazdaságtan sem mellőzheti a kultúrára való hivatkozást, vagyis hallgatólagosan mégiscsak elismeri a szociológia azon alaptételét, hogy az ember kulturálisan meghatározott, normakövető lény. (A közgazdaságtan a kulturális antropológiában nem játszik akkora szerepet.) A biológiával némileg más a helyzet. Mint egyre tekintélyesebbé váló, „komoly” tudomány elsősorban azért jelent valódi fenyegetést a társadalomtudományok számára, mert alaptétele élesen szemben áll az övékével. A biológiában ugyanis az ember evolúciósan meghatározott, „fitness-maximalizáló” állat. Mivel pedig a biológia semmilyen szempontból nem rokonítható a társadalomtudományokkal, úgy a konfliktus interdiszciplináris megoldásáról sem igen lehet szó. Dan Sperber érdekes kísérletet tesz a megoldásra. Elméletében ugyanis implicite fellelhető annak lehetősége, hogy oly módon közeledjünk a természettudományokhoz (nevezetesen a biológiához), hogy közben ne kelljen a társadalomtudományok alap-paradigmáját sem feladnunk. Erre a kérdésre írásom végén még visszatérek.

Most viszont néhány szót kell ejteni a naturalizmussal kapcsolatosan hangoztatott másik problémáról, jelesül az ideológiai veszélyekről, amelyekre Sperber is kitér könyve zárszavában: *„Minden kutatásban vannak felelőségek és kockázatok. A társadalomtudományokban a felelőségek és kockázatok erkölcsiek és politikaiak. A modern politikai mozgalmak, legyenek azok reakciósak, konzervatívok, haladók vagy forradalmiak, a társadalomtudományok elméleteire támaszkodnak, és legitimitációjukat ezen elméletek "tudományos" jellegéből merítik.”* (210. old.) Amikor pedig a társadalomtudomány a biológiával párosul, ezzel sokak szemében kaput nyit a rasszizmus és hasonló embertelen eszmék és gyakorlatok előtt.

Magyarországon a kérdésnek egyébként külön aktualitást ad a Csányi Vilmost és más természettudósokat érő közelmúltbeli támadások, melyek során a kérdés egyre inkább közéleti-politikai disputát gerjeszt. A bölcsesek biológiát – azaz az „emberi természet”, illetve a társadalom és kultúra biológiai interpretációit illető kritikájába egyre inkább belevegyülnek különféle politikai, ideológiai indítékok, aggodalmak, sőt félelmek, s e kritika olykor egészen radikális hangot képes megütni. Így például Tamás Gáspár Miklós<sup>8</sup> az ÉS hasábjain mintegy „leősfasisztázta” Szabados Tamást<sup>9</sup>, aki a Népszabadságban összefüggésbe hozta az agressziót a genetikával, illetve felvillantotta a genetika kínálta lehetőségeket az agresszió okozta társadalmi problémák megoldására. György Péter<sup>10</sup> pedig Csányit támadó

---

<sup>6</sup> Arról, miszerint a szociológiának a „komoly tudománnyá” váláshoz elsősorban a biológia felé kellene fordulnia, jó összefoglalást nyújt: Joseph Lopreato – Timothy Crippen: *Crisis in Sociology. The need for Darwin*. Transaction Publishers, New Brunswick – London.,1999.

<sup>7</sup> Lakatos László: *Mi a baj a szociológiával és hogyan nem kéne rajta segíteni?* Szociológiai Szemle, (3): 78-109.old., 2001.

<sup>8</sup> Tamás Gáspár Miklós: *A hangnem (!!!)*. Élet és irodalom, Március 1. 2002.

<sup>9</sup> Szabados Tamás: *Talán a géneket...* Népszabadság, Január 23. 2002.

<sup>10</sup> György Péter: *Ami sohasem volt...* Népszabadság, Január 23. 2002

cikkében többek között a náci eugenikával (is) példálózik a neves etológusnak a csoporttársadalommal kapcsolatos nézeteit vitatva. S habár a szociológusok visszafogottabbak, mondhatni udvariasabbak e témában, megnyilvánulásaik lényegében ugyanazt a mondanivalót rejtik. Így Lakatos említett írásában óvatosan annyit jegyez meg, hogy a „szociológia biológiai alapokra helyezésének gondolata, függetlenül attól, hogy ezt kik és miért szorgalmazzák, nem ártatlan gondolat. Nem mondom, hogy e gondolat hívei mind jobboldaliak; elméletileg még az is lehetséges, hogy egyikük sem az. (Bár ez azért nagyon meglepne.) De az biztos, hogy a jobboldalnak kapóra jönne egy ilyen új szociológia, mert tudományos igazolást adna eszméinek”.<sup>11</sup>

Jóllehet a történelem számos példáját nyújtotta annak, hogy a kizsákmányolást és népiirtást biológiai felsőbbrendűséggel indokolják, manapság ennek veszélye egyre kisebb, hiszen a biológia egyáltalán nem támasztja alá a rasszizmust, sőt éppen ellenkezőleg. Sperber e probléma megoldását részint a tudományos igényességben, látja, ami távol tartja azokat az „áltudósokat”, akik rasszista vagy szociáldarwinista nézeteiket a tudományok presztízsével kívánják alátámasztani. Részint pedig azt a távlatot vázolja fel, miszerint lehetséges, hogy a jövőben a naiv és a tudományos fizika viszonyához hasonlóan a társadalomtudományok is el fognak távolodni a köznapi gondolkodástól, a mindennapi társadalomértelmezésünktől.<sup>12</sup> Ekkor pedig a társadalomtudományok már helyzetüknél fogva is kevésbé lesznek felhasználhatóak ideológiai célokra. (Ez utóbbi érv mindazonáltal nem tűnik túlságosan meggyőzőnek, hiszen például a Sperber által nagyra értékelt biológia valóban komoly tudomány, mégis nélküle nem születhettek volna meg a különféle rasszista és szociáldarwinista nézetek.)

## 2. Sperber naturalizmusa

A társadalomtudósok ellenérzése a naturalizmussal szemben elsősorban abból fakad – állítja Sperber –, hogy elkötelezik magukat olyan kulturális elemek iránt, amelyek nem vezethetők vissza, nem feleltethetők meg semmi olyan típusú dolognak, amiről a biológusok vagy a pszichológusok beszélni szoktak, konkrétan: nem redukálhatók biológiai alapokra. (Ilyen kulturális alapelemek pl. a rítusok, a vallási intézmények, politikai rendszerek stb.) A társadalomtudósok többsége a kultúrát önálló létezőnek tartja. (Ez alól természetesen kivételt képeznek a marxisták.) Sperber azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy a redukcionizmus-ellenesség békésen megférhet a naturalizmus (avagy materializmus, ami nála az előbbi szinonimája) egy mértéktartó formájával. A naturalizálás Sperbernél nem redukció, hanem folytonosságot jelöl a természettudományokkal: „Az a naturalizmus jár a fejemben, amely szeretné áthidalni a korlátokat a tudományok között, s nem egyetemes redukcióra törekszik.” (138.old.) De melyek azok a tudományok, amelyek között Sperber meg kívánja teremteni az átjárhatóságot? A pszichológia és az ökológia. A pszichológia, amely már amúgy is elindult a naturalizálódás útján, jelentené az összekötő kapcsot a társadalomtudományok és a természettudományok között - az ökológiára támaszkodva. Ugyanakkor nem arról van szó, hogy az antropológiának a pszichológia példáját kellene követnie ahhoz, hogy naturalizálódhasson, ez ugyanis két okból sem volna lehetséges: „Először is a pszichológiai folyamatok anyagi helye elég nyilvánvaló és homogén: a pszichológiai folyamatok példányai idegrendszeri folyamatok példányai, s az utóbbiakat egyre jobban értjük.” (28.old.) Ezzel szemben a kulturális folyamatok anyagi megvalósulása meglehetősen vegyes, merthogy pszichológiai, biológiai és környezeti folyamatokat is felölel. Másfelől a pszichológia számos

<sup>11</sup> Lakatos László : *Mi a baj a szociológiával és hogyan nem kéne rajta segíteni?* Szociológiai Szemle, (3): 78-109.old., 2001. 101.old.

<sup>12</sup> Ez persze nem új elképzelés, gondoljunk például Bourdieu vagy Luhmann munkásságára.

jelenségtípust ismer (vágy, emlékezés, képzelet, következtetés stb.), amelyek gazdag ismeretanyaggal támaszthatók alá, összekapcsolhatók egy mérsékelt materializmussal, s így ontológiai következtetéseket is megengednek. Mérsékelt materializmuson Sperber - Fodor<sup>13</sup> elméletére utalva - azt érti, hogy „*a mentális folyamatok példányai azonosak az idegrendszeri folyamatok példányaival*” (27.old.). A kulturális antropológia fogalmai ezzel szemben pusztán *értelmező eszközök*, nem pedig ontológiai következtetések levonására alkalmas típusok.

Az antropológia története során e szakma művelői számos kifejezést vettek kritika alá, kezdve az olyan közismert fogalmakkal, mint a házasság, a vallás, a mágia vagy a mítosz. Ezek a politetikus alapú terminusok hasonlítanak egymásra, mégsem vonhatók egyetlen definíció alá. „*Szigorúbban fogalmazva a politetikus kifejezéseknél ismertetőjegyek halmazával van dolgunk, amelyek úgy rendeződtek, hogy egyikük sem szükségszerű, de bármely elég nagy részhalmazuk elégséges ahhoz, hogy valami a kifejezés hatálya alá kerüljön.*” Sperber mellett érvel, hogy az antropológiai kifejezések az ún. „*családi hasonlóság*” alapján szerveződnek, ami azonban más, mint amit ezen Wittgenstein értett. Amíg ő ugyebár egy adott terminus által leírt különféle dolgok közötti hasonlóságra gondolt, addig Sperber az antropológiai fogalmak jelentésbeli hasonlóságára utal, amelyet „*értelmező hasonlóságnak*” nevez. (Szemben a wittgensteini „*deskriptív hasonlósággal*” .) Az antropológusok főként értelmező munkát végeznek, vagyis az adott kultúra – legyen az egy számunkra egzotikus törzs kultúrája, vagy egy nagyvárosi szubkultúra - reprezentációit fordítják át, írják körül, teszik érthetővé olvasóik számára. Az interpretatív módon használt kifejezések viszont nem kötelezik el a használót amellelt, hogy a kifejezésben jelölt dolgokat valóságosnak tételezze. Sperber példája: amennyiben az antropológus egy törzsnél a „*gnómokba*” vetett hitről ír, nem szükséges abban hinnie, hogy gnómok valóban léteznek. Ontológiai értelemben az antropológus csupán amellelt köteleződik el, hogy léteznek a gnómokra vonatkozó *reprezentációk* a törzs tagjainak elméjében. A naturalista társadalomtudomány ezeknek a reprezentációknak a terjedését vizsgálja. Itt kapcsolódna be a kutatásba a pszichológia és az ökológia mint a reprezentációk terjedésének belső és külső okait magyarázó diszciplínák. Sperber mindazonáltal úgy válik naturalistává, hogy közben nem lesz redukcionista: „*A reprezentációk epidemiológiájának a kidolgozása kapcsolatot és kölcsönös relevanciákat teremt a kognitív tudomány és a társadalomtudományok között, hasonlókat, mint amelyek a kórtan és a járványtan között léteznek. Ez a kapcsolat semmiképpen sem fogja azt eredményezni, hogy a társadalmat visszavezessük a pszichológiáira. A szociokulturális jelenségek e megközelítés szerint a pszichológiai jelenségek ökológiai mintázatai. A szociológiai tények pszichológiai tények terminusaiban ragadhatók meg, de nem redukálhatók azokra.*” (50.old.)

A reprezentációk terjedésének vizsgálatához minden eszköz (a pszichológia illetve az ökológia révén) a rendelkezésünkre áll. A társadalomtudományok naturalizálására törekvő Sperber itt akár meg is állhatna, hiszen célja, hogy a társadalomtudományokat folytonossá tegye a természettudományokkal, a „*mérsékelt materializmus*” szintjén lényegében megvalósult. Ő azonban tovább megy: Megpróbálja kimutatni, hogy a társadalomtudományok számára a naturalizmus egy mélyebb szinten is releváns lehet. Ehhez a kognitív tudományokat hívja segítségül, amivel egyrészt azt kívánja bizonyítani, hogy az emberi elme lényegében az egész Földön egységes, azaz mindenhol és mindenkor hasonló tapasztalatok szerzésére képes, hasonló hajlamokkal rendelkezik. Tehát nincs értelme a kulturális relativizmusnak az antropológián belül sem. Emellelt Sperber az elme modularitásának egy újabb koncepcióját is elének tárja.

---

<sup>13</sup> Jerry Fodor: *Special Sciences. Synthese*, (28): 77-115.old., 1974.

Nézzük meg elsőként a kulturális relativizmus kérdését. Szinte már közhely, hogy a különböző kultúrákban az emberek egymástól igencsak eltérő, sőt sokszor egymásnak ellentmondó hiedelmeket dédelgetnek. Számunkra az ő hiedelmeik, számukra a mieink tűnhetnek ésszerűtlennek. Sok társadalomtudós ebből azt a következtetést vonta le, hogy nem beszélhetünk objektív világról, hanem sokkal inkább a valóság valamiféle társadalmi felépítéséről, megkonstruálásáról.

Engedtessék meg azonban itt egy rövid kitérő. Az objektivitás és a kulturális relativizmus kapcsolata többféle módon értelmezhető: Sperber értelmezésével szemben felfoghatjuk úgy is, hogy a kulturális relativizmus nézőpontja objektív, szemben az etnocentrizmussal, amely szubjektív. Egy relativista megközelítés azon az alapon is objektívnek tekinthető, hogy a kultúrákat önmagukban nézi. Elfogadja azt, ahogyan az adott kultúrához tartozó emberek vélekednek a világról. Mindezt azért voltam kénytelen megjegyezni, mert az „objektív” illetve „szubjektív” szavak minősítő jelzők, amelyeknek használata esetleges, kontextusfüggő, már-már önkényes. Sperber objektívizmusa voltaképpen *univerzalizmus*, amely a sokféleséggel, sok-szemponúsággal szemben egy mindenre érvényes általános, egységes igazságot hirdet. Ez egyébként tipikusan az európai gondolkodás sajátossága (ironikusan úgy is mondhatnánk, hogy a monoteizmus öröksége, ami átszivárgott a nyugati intellektus legfinomabb rétegeibe is).

Sperber a hiedelmek reprezentációjának két típusát különbözteti meg az elmében: az *intuitív hiedelmek* spontán és tudattalan észlelési és következtetési folyamatok termékei. Ezek a hiedelmek konkrétak, és a világ hétköznapi képét adják. A *reflektív hiedelmet* ugyanakkor valamely megbízható tekintélybe vetett bizalom hitelesíti, vagyis az ilyen hiedelmek bár sokszor intuícióellenesek, az elfogadásukra készítő metareprezentációs okok viszont intuitív módon meggyőzőek („a tanár azt mondta az iskolában...”, „a szüleimtől úgy tanultam...”, „a pap azt mondta...”, stb.).

A reflektív hiedelmeknek részint az a szerepük, hogy ideiglenes formátumot adjanak egy esetleg félig értett vagy egyáltalán nem értett információnak, amelyet ki kell egészíteni, mielőtt intuitív hiedelemmé válhatna. Egy részük azonban sohasem válik intuitív hiedelemmé, hanem megmaradnak a misztika, a vallás számára, vagy pontosabban: ezek maguk válnak a misztika, illetőleg a vallás alkotóelemeivé. A két hiedelemosztály eltérő módon nyer racionális megalapozást. „Az *intuitív hiedelmek alapvetően veleszületett, s így egyetemes perceptuális és következtetési mechanizmusuknak köszönhetik racionalitásukat; ennek eredményeként a kultúrák között nem változnak drámaian, és a kultúrákat összevetve konzisztensek vagy összeegyeztethetők. Azok a hiedelmek, amelyek a kultúrák között variálnak, mégpedig oly mértékig, hogy egy másik kultúra nézőpontjából irracionálisnak tűnnek, jellegzetesen reflektív hiedelmek, amelyek tartalma részben maguknak a hívőknek a számára is misztikus.*” (129.old.)

Sperber érvelése sokban emlékeztet a Sapir-Whorf hipotézissel szemben felhozott kritikákra. A nyelvi relativizmus elmélete ugyebár azt állítja, hogy egy nyelv struktúrája és szókinése meghatározza beszélőinek világszemléletét, befolyásolja még a fizikai tapasztalást is. A kritikák egy része abból indul ki, hogy hiába tagolják másként a világot a különféle nyelvek, attól még a világ mindenki számára ugyanaz. Lehet, hogy a hopi nyelv egészen más idő- és térszemléletet feltételez, ám a kukorica a hopik számára is ugyanúgy nő, mint az amerikai farmer számára, és ha nem jön eső, azt ugyanúgy megszenvedik, illetőleg az aszály ellen az indiánoknak is védekezniük kell valahogyan. S ugyanígy az egészen eltérő nyelveket beszélő emberekből is kiváló fizikusok válhatnak, mert a fizika egységes - legalábbis abból a szempontból, hogy - nem ismer nyelvi és kulturális különbségeket. Nos, Sperber hasonlóképpen érvel a kulturális relativizmus kapcsán: „...*eddig még nem találtunk olyan kultúrát, ahol a térre és a mozgásra vonatkozó intuitív hiedelmek annyira eltérnének a modern nyugati hiedelmektől, hogy a benszülötteknek áthidalhatatlan problémát jelentene az*

*autóvezetés elsajátítása.*”(131.old.) Whorf válasza az őt ért kritikákra azonban Sperber érvére is megfelel: Lehet, hogy egy kínai vagy egy török kiváló fizikus lehet, ám ahhoz, hogy ez megtörténjék, el kell sajátítania az ún. *Standard Átlagos Európai* (SAE) nyelvet. Azaz a nyugati – indoeurópai – nyelvvel együtt járó szóhasználatot, gondolkodásmódot, kultúrát. Régi téma köszön itt újra vissza, amelyet némiképp vulgarizálva úgy is summázhatunk, hogy más kultúrákat ápoló népek valamilyen oknál fogva nem találták fel az autót és a fizikát. Egészen más kérdés az, hogy az emberek bizonyos fokig elsajátíthatják, megérthetik egymás kultúráját, s erre minden bizonnyal azért képesek (s ebben Sperberrel maximálisan egyetérthetünk), mert az elme szerkezete és működése az emberiség egészében azonos.

Sperber az elme modularitását (vagyis azt, hogy az elme feladatspecifikus rendszerek sokaságaként képzelhető el) tárgyalva a kultúra sokszínűségének kérdésével is foglalkozik. Azt szeretné bebizonyítani, hogy mivel az emberek elméje valódi modularitást mutat, valóban eltérő kultúrákat bontakoztathatnak ki. Fodor<sup>14</sup> elméletére támaszkodva, ám avval polemizálva, úgy véli, hogy a gondolkodási folyamatok is lehetnek modulárisak. (Fodor koncepciója a perceptuális folyamatokra vonatkozott.) A gondolati folyamatok modularitása ellen ugyanakkor két általánosan hangoztatott fő érv szól: az egyik az információ integritásával kapcsolatos, a másik pedig a kulturális sokrétűséggel és az újdonsággal. Az első érv szerint habár az észleletek eltérőek lehetnek (egy kutyát lehet látni, szagolni, tapintani stb.), a fogalom (ti. a KUTYA) mégis azonos. A második érv szerint a kulturális sokféleség létezése eleve cáfolja az ilyesfajta modularitás lehetőségét, mivel a modulok területspecifikusak, az emberi gondolkodás számos tárgya viszont túl új és változatos ahhoz, hogy valamelyik, az evolúció során kialakult modul területének tekinthessük. Sperber nem ért ezzel egyet: *“Célom az, hogy megrendítsem ezt a köznapi felfogást és felvessem azt, hogy össze lehet kapcsolni a modularitást, a fogalmi integrációt és a kulturális sokféleséget...”*(169.old.)

Az evolúció során kialakult kognitív modulok specifikus, többnyire környezeti problémákra adott válaszok. Sperber megkülönbözteti egy adott modul *eseti* és *valódi* területét. Egy modul valódi területe a biológiai funkciójához tartozó információk feldolgozása, eseti területe pedig az adott konkrét környezetben talált információ kezelése, függetlenül attól, hogy az eredetileg hozzátartozott-e valódi területéhez. Az emberek tömegesen hoznak létre új információkat, így az emberi megismerési modulok aktuális területe sokkal nagyobb lett valódi területüknél; ráadásul az emberek képesek megszervezni, kategorizálni is az aktuális területeket. Ennélfogva - valódi és eseti területük mellett - a modulok *kulturális* területéről is beszélhetünk. *“Egy kognitív modul minden kultúrában nagyszámú olyan információ létrehozását és terjedését váltja ki, melyek megfelelnek a modul bemeneti feltételeinek. Ez az információ, melyet maguk az emberek produkálnak mesterségesen, kezdetől fogva konceptuális, s olyan fogalmi területekre tartozik, melyeket én a modul kulturális területének nevezek. Más szóval, a kulturális átvitel bármely kognitív modul aktuális területén élősködő információk szétterjedését okozza, melyek a modul valódi területét utánozzák.”* (194.old.) Egy modul valódi és kulturális területe között azonban nem könnyű éles határt húzni, mivelhogy nagyon gyakoriak az átfedések. Egy kulturális terület létezése azonban mindenkor egy modul meglétének következménye.

Még ha elfogadjuk is, hogy a gondolkodás teljes mértékben moduláris, számos kultúránként változó terület van, amelyről aligha feltételezhető, hogy az evolúció során létrejött modul valódi területe volna. Ezen ellentmondást feloldandó, Sperben a kulturális sokféleség magyarázatához még egy további modult tételez fel. *“A metareprezentációs modul sajátos fogalmi modul, egy másodrendűnek nevezhető fogalmi modul: míg a többi fogalmi*

---

<sup>14</sup> Jerry Fodor: *The Modularity of Mind*. Mass., MIT Press, Cambridge., 1983.

*modul fogalmakat és dolgok reprezentációit dolgozza fel, észlelt dolgokra vonatkozik, a metareprezentációs modul fogalmak fogalmait és reprezentációk reprezentációit dolgozza fel.*” (203.old.) A metareprezentációs modul valódi funkciója egyfajta naiv lélektan biztosítása, vagyis azon képességünké, hogy az embereknek vélekedéseket, vágyakat, szándékokat tulajdonítsunk.

Az emberek tehát egyazon fogalomra nézve két eltérő modulban gyökerező hiedelmekkel rendelkezhetnek. Az elsőrendű modulokban gyökereznek az intuitív hiedelmek, a metareprezentációs modulokban pedig a reflektív hiedelmek. A reflektív hiedelmek tárgyai semmilyen más modulon keresztül nem hozzáférhetők a gondolkodás számára, csupán azon hiedelmeken keresztül, amelyekbe beleágyazódtak.

Sperber tehát három szintjét mutatja be az elmének: 1. a Fodor által is javasolt perceptuális modulok, 2. az elsődleges fogalmi modulok és 3. a másodrendű metareprezentációs modul szintjét. Ez utóbbi teszi lehetővé a kommunikáció kibontakozását, ami kulturális robbanáshoz vezet, amelynek nyomán e modul tényleges területe megnő s számtalan kulturális reprezentációnak biztosíthat helyet. Így hozhat létre egy igazi moduláris elme valódi kulturális sokféleséget.

Az emberek tehát számos kulturális területet hoztak létre, amelyek mind olyan kognitív modulokon élőködnek, amelyeknek valódi területe már a kulturális terület előtt is létezett valamilyen evolúciós funkció fenntartására. Ezek a kognitív modulok azután kedveztek mindazon kulturális jelenségeknek, amelyek kielégítették az adott modul bemeneti feltételeit. A kulturális jelenségek azonban, minthogy sokkal többen vannak, mint amennyire figyelni tudunk, úgymond „versengeni” kezdtek a lehetőségért, hogy a kérdéses modult (lehetőleg minél tovább) ingerelhessék. A versengés során bizonyos reprezentációk másoknál jobban szerepelnek, s ezért szélesebb körben tudnak elterjedni a kultúrában. Sperbert voltaképpen a reprezentációk terjedési mechanizmusai érdeklik, ez képezi könyvének fő témáját .

### 3. A gondolatok terjedési mechanizmusai: a reprezentációk epidemiológiája

Sperber alaptézise a következő: egyéni agyunkat számos gondolat lakja, amelyek közül néhányat kommunikálunk. Ennek hatására adott gondolatnak más egyének elméjében különféle leszármazottai keletkeznek, amelyek többé-kevésbé hasonlítanak az eredetire. Bizonyos gondolatok, például a vallásos hiedelmek, pletykák, divatok, vagy akár a főzési receptek olyan hatékonyan terjednek, hogy végül egy egész népeiséget áthatnak. Sperber szerint a kultúrát elsődlegesen ilyen „fertőző” gondolatok alkotják. A kultúra magyarázata tehát az egyes gondolatok terjedési mechanizmusának, „járványának” a leírása, azaz a *reprezentációk epidemiológiája*. S a reprezentációk epidemiológiája volna a társadalomtudományok naturalista kutatási programja.

A kultúrát alapegységekre bontani és azok terjedését vizsgálni nem új gondolat. Richard Dawkins „Az önző gén”<sup>15</sup> című, meglehetősen nagy port felvert könyvében vetette fel, hogy a kultúrában is létezhetnek a génekhez többé-kevésbé hasonlatos (vagy hasonlóknak tekinthető) replikálódó alapegységek, amelyeket mémeknek nevezett el. Sperber Dawkins elméletével szemben a gondolatok terjedési mechanizmusának egy alternatív elméletét fejti ki. Dawkins biológiai analógiája helyett olyan modellt állít fel, amelyben az átvevők *pszichikai jellegzetességei* játsszák a kulcsszerepet. Sperbert elsősorban a társadalmilag érvényes gondolati mintázatok érdeklik, pontosabban az, hogy az egyének fejében

---

<sup>15</sup> Richard Dawkins: *Az önző gén*. (ford.: Síklaki István) Gondolat. Bp., 1986.

körvonalazódó gondolatok miképpen terjednek el a társadalom szélesebb rétegeiben, azaz: hogyan válnak népszerűvé. Ezt az oksági mechanizmust kívánja feltérképezni.

Sperber epidemiológiai analógiája a járványokhoz hasonlítja a gondolatok terjedését. A reprezentációk voltaképpen fertőző ágensek, azzal a pontosítással, hogy míg egy baktérium vagy vírus lényegében változatlan marad az átadások során, a reprezentációk átvitele aktív átalakításokat is jelent. A fogadó szervezet minden alkalommal saját rendszerének keretein belül konstruálja újra az adott eszmét, gondolatot. A hangsúly tehát a kognitív mechanizmusokra esik. Egy-egy gondolat terjedése voltaképpen három lépcsős folyamat, amelynek során a mentális reprezentációt tulajdonosa nyilvános reprezentációvá alakítja át, majd egy másik elme ezt újra - immáron a maga számára - átalakítja mentális reprezentációvá. A mentális reprezentációk vélekedések vagy preferenciák, a nyilvános reprezentációknak viszont anyagi vonatkozásuk is van: jelzések, szimbólumok, megnyilatkozások, képek, tárgyak stb. Sperber számára tehát a pszichológiai mechanizmusok kulcsfontosságúak, s éppen ezért marasztalja el az eddigi antropológiai és régészeti diffúziós megközelítéseket, illetve a különféle biológiai analógiákat, mivel nem hangsúlyozták kellőképpen a pszichikum szerepét a terjedési mechanizmusokban. Úgy véli, leegyszerűsítették, elmosták a dolgokat, s a típusalkotás kedvéért inkább replikációban, azaz viszonylag pontos másolási folyamatokban gondolkodtak. Ez azonban súlyos tévedés, ugyanis: „*A jelenlegi kognitív munkálatok legnyilvánvalóbb tanulsága az, hogy a felidézés nem az elraktározás megfordítása, és a megértés nem a kifejezés megfordítása. Az emlékezés és a kommunikáció átalakítja az információt.*” (50.old.) Ha a reprezentáció változatlan formában menne át a kommunikációs csatornákon, akkor az epidemiológiai elmélet triviális kérdésekkel foglalkozna. A reprezentációk átalakulásának mértéke viszont számos tényező függvénye. Feltérképezésük, vagyis a szabályszerűségek megállapítása képezné az antropológusok voltaképpeni feladatát. Lássuk például a Sperber javasolta egyik általános szabályt: „*Színhagyományon alapuló társadalmakban minden kulturális reprezentáció könnyen megjegyezhető; a nehezen megjegyezhető reprezentációkat elfeledik, vagy könnyebben megjegyezhetővé alakítják át, hogy kulturálisan elterjedhessenek.*” (105.old.)

Am mielőtt alaposabban megvizsgálánk Sperber állításainak némelyikét, egy pillanatra lapozzuk fel Dawkins könyvét és nézzük meg, mennyiben kínál Sperber elmélete alternatívát, mennyiben tér el Dawkinsétól.<sup>16</sup> Nos, Dawkins is a gondolatok terjedési mechanizmusainak megragadását tűzte célul, csakhogy ő a genetikából merített analógiát, míg Sperber a járványtanból. A kétféle analógia adta különbség, úgy hiszem, inkább csak látszólagos. Dawkins több ízben is hangsúlyozza, hogy az analógia csupán részleges. A mémeknek például nincsenek kromoszómáik vagy alléljaik. Még fontosabb, hogy a mémek korántsem másolódnak olyan pontosan, mint a gének: „*A mémek megváltozott formában jutnak el hozzánk. Átviteliük látszólag egészen más, mint a diszkrét, minden vagy semmi jellegű génátvitel. Úgy tűnik, mintha a mémátvitel folytonos mutációnak, valamint keveredésnek volna kitéve.*”<sup>17</sup> Ráadásul Dawkins a mém szinonimájaként olykor vírusokról is beszél. Sperber elsősorban a pszichológiai aspektus folytonos hangúlyozásával kívánja elméletét Dawkinsétól megkülönböztetni. Szerinte replikáció, azaz viszonylag pontos másolás nem létezik, legfeljebb határesetként, az információ minden átadódáskor módosul, újrakonstruálódik. Csakhogy Dawkins is hasonlót állít: „*...amikor azt mondjuk, hogy manapság minden biológus hisz Darwin elméletében, ezen nem azt értjük, hogy minden biológus agyába bevésődött Charles Darwin pontos szavainak azonos másolata. Minden egyén a maga módján értelmezi Darwin gondolatát. (...) Darwin, ha olvasná ezt a könyvet,*

<sup>16</sup> A két elméletet összehasonlította egy érdekes cikkében Pléh Csaba: *A gondolatok terjedési mechanizmusai: mémek vagy fertőzések*. Replika 40.: 165-185.old., 2000; valamint Mund Katalin: *A kulturális evolúció újabb elméletei a hagyományok tükrében*. In: Információs társadalom. 2002.II.évfolyam 2. szám.: 60-87.old.

<sup>17</sup> Richard Dawkins: *Az önző gén*. (ford.: Síklaki István) Gondolat. Bp., 1986. 244.old.



*aligha ismerné fel benne saját eredeti elméletét, noha remélem, hogy tetszene neki az a mód, ahogyan megfogalmazom.*” (Dawkins 1986: 245.old.)

Mindent egybevetve úgy tűnik, hogy a két elmélet között legfeljebb hangsúlybeli eltéréseket állapíthatunk meg. Amíg azonban Dawkins koncepciója alapvetően megmarad egy ötlet szintjén (feltehetőleg az őt ért támadások miatt), Sperber már megpróbálja részletesebben kidolgozni elméletét. (Ugyanakkor az, hogy az elmúlt húsz év alatt a mém-elmélet egyre népszerűbbé vált, megkönnyítette Sperber dolgát is.<sup>18</sup>) Sperber nem egységes magyarázó elvet keres, nem egy „Nagy Elméletet” kíván felállítani, hanem egy egységes módszertanhoz igazodó középszintű elméletek megalkotására ösztönöz, amelyekkel a kultúrákat értelmezhetjük. *„Az epidemiológiai analógia más szempontból is megfelelő. A különböző betegségek – például a malária, a tüdőrák vagy a vészes vérszegénység – eltérő mintázatokat követnek és igencsak eltérő a magyarázatuk is. Vagyis miközben van egy általános járványtani megközelítés, amit sajátos kérdések, eszközök jellemeznek, nincs egy általános járványtani elmélet. Mindegyik betegségnél alkalmi elméletre van szükség (...) Hasonló módon (...) a különböző kulturális jelenségek – mondjuk a temetési szertartások, a mítoszok, a fazekasság és a színosztályozás – igen eltérő magyarázati modellek érvénye alá eshetnek. Az epidemiológiai analógia általános megközelítést sugall, azt, hogy milyen kérdéseket kell felvetni, milyen fogalmakat kell megkonstruálni, és azt, hogy nem túl nagy elméleti célok sokféleségét kell képviselnünk.*” (87.old.)

A középszintű elméletek felé mutatnak az olyan finomabb megkülönböztetések is, mint például a tradicionális és modern társadalmak közötti terjedési mechanizmusok összevetése: *„A reprezentációk különböző módokon lehetnek kulturálisak, vannak közöttük olyanok, melyek lassan terjednek a nemzedékek között, ezeket nevezzük hagyományoknak, s ezek hasonlítanak az endémiákhoz. Más reprezentációk, melyek a modern kultúrára jellemzők, egy egész populációban igen gyorsan elterjednek, élettartalmuk azonban igen rövid, ezeket nevezzük divatoknak, s ezek hasonlítanak a járványokhoz.*” (84.old.)

Hátra maradt még egy szempont Dawkins és Sperber elméletének összevetésében, ez pedig az információ-terjedés modellezésének kérdése. Dawkins mém-elméletének kiindulópontja az, hogy a gének mellett más replikátorok is létezhetnek, amelyek az evolúció személytelen algoritmusának (variáció, szelekció és öröklődés) „engedelmeskedve” terjednek el egy adott kultúrában. A szelekció mechanizmusa tehát nem korlátozódik a biológiai replikátorra, hanem bármely más replikátorra is igaz lehet. Sperber három érvet sorakoztat fel annak alátámasztására, hogy a szelekciós modell csak nagyon korlátozottan alkalmazható (ha egyáltalán alkalmazható) az információk terjedésére a kultúrában: *„1. az átvitel során a reprezentációk nem replikálódnak, hanem átalakulnak; 2. konstruktív kognitív folyamatok eredményeképpen alakulnak át. Ha valóban megjelenik a replikáció, akkor a zéró transzformáció határeseteként kezelendő.*” (143.old.) 3. A mechanikus és elektronikus technológiák az információ tömeges reprodukcióját teszik lehetővé. A másolatok száma azonban nem feltétlenül esik egybe a kulturális sikerrel. *„A szemétkosarak és ezek elektronikus megfelelői tele vannak a tömegesen másolt, de el sem olvasott szeméttel, míg kulturális világunkat megváltoztatta néhány tudományos cikk, melyeket csak néhány szakember olvasott. Egy nyilvános produkció kulturális jelentőségét nem a környezetben található másolatok száma méri, hanem az, hogy milyen hatásuk van az emberek gondolkodására.*” (146.old.)

A szelekciós modellnek esetleg alternatívája lehet a befolyás-modell. Sperber azonban ezt sem tartja elégségesnek, s ezért egy ún. „attrakciós modellt” ismertet, amely nem oksági

---

<sup>18</sup> Mellesleg az utóbbi időben Dawkins is mintha felbátorodna, lásd Susan Blackmore könyvéhez írt előszavát. (Susan Blackmore: *A mémgépezet. Kulturális gének – a mémek.* (ford.: Greguss Ferenc) Magyar Könyvklub., 2001.)

magyarázat, hanem statisztikai modell. Azokat a mintázatokat és szabályszerűségeket dokumentálja, amelyek egy bizonyos kulturális egység terjedése során létrejöhetnek. „Az attraktor elvont statisztikai konstruktum, olyan, mint egy mutációs ráta vagy egy átalakulási valószínűség. Ha azt mondjuk, hogy van attraktor, ezzel csak annyit mondunk, hogy a lehetőségek adott terében az átalakulási valószínűségek bizonyos mintázatot képeznek: úgy torzultak, hogy valamilyen sajátos pont irányában történő átalakulást részesítsenek előnyben, s így e pontnál vagy e pont körül csoportosulnak.” (157. old.)

A két modell közötti legfontosabb különbség az, hogy a természetes szelekció esetén (amely tehát minden olyan létformában, amely rendelkezik a többszöröződés, a variáció és az öröklődés sajátosságával) a lények önmagukat másolják, s másolataik is képesek önmaguk másolására. A variáció azt jelenti, hogy a másolás nem mindig tökéletes, olykor előfordulnak hibák, amelyek előnyt vagy hátrányt jelenthetnek az egyednek önmaga lemásolásában. A másolási hibából eredő tulajdonság újra és újra megjelenik az egymást követő másolatokban, mondhatni állandósul a folyamatban. Az attrakciós modell esetében azonban a hiba a következő nemzedékben kijavítható. Sperber példája: Tegyük fel, hogy valaki egyszer nem jól jegyzi meg a „Piroska és a farkas” meséjét, és olyan rontott változatban adja tovább, amelyben, mondjuk, a mese végén a vadász csupán Piroskát szabadítja ki, a nagymamáról elfeledkezik. A mese hallgatója azonban valószínűleg már újból a régi változatot fogja tovább adni, mert *pszichológiai késztetést* érez arra, hogy a mesét úgy javítsa ki, hogy a nagymama is kiszabaduljon.

Sperber modelljével kapcsolatosan lényegében a következő problémák vetődnek fel: A kulturális jelenségek bizonyos típusainál valóban van értelme arról beszélni, hogy az egyik változat valamilyen pszichológiai szempontból jobb a másiknál. Így ha egy mese boldog véget ér, az nyilvánvalóan megnyugtatóbb, mint ha a jók a végén pórul járnának. Ám számos reprezentáció esetében nincs értelme sem a pszichológiai szempont hangsúlyozásának, sem a jobb/rosszabb dichotómiának. Mitől volna jobb például az egyik derékszögű háromszögre vonatkozó reprezentáció egy másiknál; a bajai halászlé receptje a tokajiénál; egy cserépedény görög elkészítési módja az egyiptominál stb.?

Sperbernek a pszichológiára azért van szüksége, mert úgy véli, hogy a pszichikum az átadódás során fellépő „hibák” kijavítója. A pszichológia ilyesfajta, majdhogynem kizárólagos hangsúlyozása azonban meglehetősen önkényesnek tűnik. Richard Dawkins – Susan Blackmore könyvéhez írt előszavában<sup>19</sup> – hozza fel az alábbi példát: Tanítsuk meg egy gyereknek a kínai dzsunka origami modelljének hajtogatási módját. Ez a gyerek azután megtanítja az eljárást egy másiknak, az egy harmadiknak, és így tovább. A húszadik gyerek kezéből kikerülő papír minden bizonnyal egy felismerhető kínai dzsunka lesz, nem rosszabb és nem is jobb az eredeti modellnél. Elképzelhető, hogy a húsz elkészült hajó közül némelyik rosszabbul sikerül az előzőnél, ám a hajtogatás módjára vonatkozó utasítások alapján a következő gyerek már újra tökéletes kishajót hajtogathat. Dawkins ugyan e példát egy másik gondolat alátámasztására használja, azonban a mi érveinket is kitűnően illusztrálja. Látjuk ugyanis, hogy itt korántsem pszichológiai okai vannak a hiba elkövetésének, illetve kijavításának, hiszen minden gyerek pontosan megértette az utasításokat, azok szerint járt el, csupán arról van szó, hogy az egyik gyerek egy kicsit ügyetlenebb, mint a másik.

A pszichikum feltételezett szerepe más szempontból is bizonytalan lábakon áll. Amerikában az ötvenes években szokássá vált, hogy nagy klasszikus regényeket és drámákat oly módon filmesítsenek meg, hogy a történet „boldogan” végződjön. Így például megváltoztatták a „Háború és béke”, a „Rómeó és Júlia”, vagy ami talán a leggrotteszkebb: a „Notre Dame-i toronyőr” befejezését. A „Piroska és a farkas” sperberi példájának

<sup>19</sup> Susan Blackmore: *A mémgépezet. Kulturális gének – a mémek.* (ford.: Greguss Ferenc) Magyar Könyvklub., 2001.

analógiájára azt várhatnánk, hogy inentől már ezek a változatok terjednek el. Hiszen sokkal harmonikusabb, lélektanilag kielégítőbb, ha a szerelmesek a történet végén egymáséi lesznek, ha a szép cigánylányt nem akasztják fel és csak a gonosz főpap bűnhődik meg, annál a verziónál, hogy a főhősök, akikkel a néző (vagy olvasó) azonosult, meghalnak. Ám mégsem ezek a változatok terjedtek el a kultúrában, hanem bizony nagyon hamar visszatértünk a pszichológiai szempontból sokkal nyugtalanítóbb formákhoz, merthogy hazugnak, hiteltelennek, giccsesnek, sőt kifejezetten nevetségesnek, és ami a lényeg: *értéktelennek* éreztük a lélektanilag kielégítőbb formákat. És erős a gyanúm, hogy ennek oka csak részben e művek „klasszikus” mivolta, illetőleg az, hogy önkényes megváltoztatásuk kulturális dogmákat sért.

Sperber, mint könyvében annyiszor, most is a pontos replikáció ellen érvel, ezért is veti el a szelekciós modellt: *„Bizonyos feltételek esetén a replikátorok darwini szelekción mennek keresztül. A két fő feltétel az, hogy a replikátorok közt variációknak kell lennie, s hogy a replikátorok különböző típusainak eltérő esélyüknek kell lennie arra, hogy replikálódjanak. A gének szelekciójánál a variációk forrása a véletlen mutáció, ami tulajdonképpen a megfelelő replikátor kudarca. Ahhoz, hogy a szelekció mutációra képes replikátorokon működjön, egy további feltételre is szükség van. (...) Ha a gének nem csak esetenként szenvednének el mutációt, hanem állandóan, akkor megszűnne a replikáció, és a szelekció hatástalan lenne.”* (144-145.old.) A természetes kiválasztódásban tehát stabil entitásokra van szükség, különben nem érvényesül a szelekció kumulatív hatásának lehetősége. Azonban - mint arra már fentebb utaltam - Dawkins a mémek elméletét analógiaként kezeli, így magát a szelekciós mechanizmust sem szó szerint ugyanúgy kell elképzelnünk, mint a gének esetén. Modellről van szó, amelynek természetesen, mint minden modellnek, megvannak a maga korlátai.

Sperber állandóan visszatér a pontos replikáció lehetetlenségére a kultúrában. Igen ám, de ha az információ-átadás kizárólag újrakonstruálás – ahogyan ő állítja –, illetőleg ha az információ folyamatosan mindenkinél változik a saját pszichikus állapotának és a külső körülményeknek megfelelően, akkor attraktorokról legalább annyira értelmetlen beszélni, mint szelekcióról. A külső és belső körülmények miatt ugyanis oly sokféle verzió születik, hogy egyszerűen nem lehet meghatározni egy irányt vagy középpontot, amely felé a változások mutatnak. Egy megtanult mesét, vagy lejátszandó zeneművet mindenki a maga szája íze szerint értelmez. Sőt, kicsit olyan ez, mint az ismert gyerekjáték, amikor a gyerekek egymás mellett ülnek, és az első a második fülébe súg valamit, s mire a huszadik gyerekhez ér az információ, a felismerhetetlenségig eltorzul. Persze most a végletekig vittem a sperberi modellből eredő konklúziókat, ám ezzel az volt a célom, hogy megmutassam: ő ugyanígy túlozza el a szelekciós modell alkalmazhatóságának problémáját. Miként a természetes szelekció működéséhez szükséges a variáció és a viszonylag stabil entitások megléte, éppúgy szükséges az attrakciós modellhez is. Sperber megint csak önkényesen jár el, amikor itt határvonalat húz: Ha a mutációk, variációk a *megengedettnél* sokkal gyakoribbak, akkor ugyebár nem működhet a szelekciós modell.

Ráadásul mindez még csak az elmélet. De hogyan járjunk el egy-egy konkrét jelenség vizsgálatakor? Ilyenkor Sperber a pszichológiai okokat vizsgálná, illetve azokat a külső körülményeket, amelyek a reprezentációk bizonyos irányú változásait előidézik. Reprezentációk esetében azonban a szelekció mechanizmusa is pszichológiai és ökológiai körülményekhez alkalmazkodva működik. A szelekció, akárcsak az attrakciós modellben a változás, szintén statisztikailag mérhető folyamat, legalábbis abból a szempontból, hogy adott körülményekhez adaptálódva mennyire változik a populáció összetétele. Az eredmény egy (újabb) populáció. A kultúrára alkalmazva: újabb képzetek halmaza, amelyek között nincs egy kitüntetett változat. Ahogyan nem létezik a ZEBRA, csupán egy zebrapopuláció, ugyanúgy nem létezik a „PIROSKA ÉS A FARKAS” meséje mint olyan sem. („A lovat

látom, de a lóságot nem.” A platóni felfogással kapcsolatos ősrégi probléma köszön itt vissza.) A különféle újrakonstruált változatok együttesen képezik annak a képzetnek az ideáját, ami a sperberi elmélet szerint az a középpont lenne, ami felé a változások irányulnak. (Ez volna az a bizonyos attraktor.) Hol jelentkezik tehát a gyakorlatban a két modell közötti különbség? Nem tudható igazán. A pszichológia hangsúlyozása a reprezentációk terjedését vizsgáló elméletekben jó és hasznos gondolat, csak éppen az attrakciós és szelekciós modellek versenyében nem tekinthető perdöntőnek.

#### 4. A pontos replikáció problémája

Daniel Dennett hívja fel a figyelmünket arra, hogy a kulturális evolúcióval kapcsolatosan két ellenvetést szoktak tenni. Az egyik szerint a kulturális evolúció a darwinival szemben lamarcki, mivelhogy annak során a szerzett tulajdonságok is öröklődhetnek. A másik pedig azt állítja, hogy a kulturális evolúció tele van ún. „vízszintes átadásokkal”, vagyis a szerkezet elemei szabadon „ugrálhatnak” az egyik leszármazási ágból a másikba. A lamarckizmus elvetésének szabálya azonban még a biológiában is csupán a többsejtű szervezetek esetében érvényes. A lamarcki öröklődés ugyanis a baktériumok és a vírusok világában egészen másként értelmeződik. „*A vírus esetében*” - érvel Dennett<sup>20</sup> – „*amit én úgy jellemeztem, mint egy attitűddel rendelkező DNS láncolat, nincsen határvonal a szomatikus és az öröklési vonal között. Ha valami megváltoztatja az eredeti vírusláncolatot, azt genotípus változásnak - mutációnak - nevezhetjük, ha ez a változás továbbadódik a reprodukció során. Egyébként csak fenotípus változásnak tekintjük. Nem arról van szó, hogy nem lehet egy ilyen vonalat meghúzni, hanem arról, hogy ha meg is húzzuk ezt a vonalat, tulajdonképpen semmit nem akadályoz meg. (...) A Földünkön kifejlődött élet legnagyobb része, több mint 99%-a, ilyen rendszerekben alakult ki, aminek az evolúciójával az új darwinizmus készséggel foglalkozik. Egyúttal ugyanez az ítélet vonatkozik az anasztomózisra is, (...) számos vízszintes átadásra találunk példát az egysejtűek és baktériumok evolúciójában*”.

Hogy miért is fontos mindez? Nos, Sperber érvelése szüntelenül arra hivatkozik, hogy a pontos replikáció csupán határeset, sőt voltaképpen elő sem fordul. Azonban a pontos replikálódás kérdése a biológiai evolúcióban sem lesz olyan meghatározó, ha figyelmünket nem a többsejtű élőlényekre összpontosítjuk. A mémek vagy kulturális vírusok egyébként sem a többsejtű élőlények analogonjai. S ha még a biológiai evolúcióban sem kizárólagos szabály a pontos replikáció, akkor miért kellene ezt számon kérni a kulturális evolúción?

Persze ahhoz, hogy ezt a problémát alaposabban körüljárhassuk, először azt kellene tisztáznunk, hogy mit is értünk *pontos replikáción*? A valamiféle lényegi, tartalmi öröklődést? Vagy a forma, a külső megjelenés átadódását? Netalán a teljes azonosságot, a minden ízében ugyanolyan megismétlődést? S ez utóbbi esetben mit fed a „teljes azonosság”, mit jelent a „minden ízében ugyanolyan”? Ezt a kérdést mindazon szerzőknek már régen tisztázniuk kellett volna, akik számára a pontos replikáció állandó problémát jelent a kultúra magyarázatában. Ennek a fogalomnak a definiálását és körülhatárolását Sperber is elmulasztotta, noha az messze nem olyan egyszerű és magától értetődő, hogy pontos jelentésének tisztázása nélkül érvelni lehetne vele.

Ám ha esetleg Sperbernek mindentől függetlenül igaza volna is abban, hogy pontos átmásolódás a kultúrában nincs, e nézet elfogadása lehetetlenné tenné a kultúrák vizsgálatát. A pontos átadódás a kulturális antropológiában nem leegyszerűsített, elkent terminus,

<sup>20</sup> Daniel, C. Dennett: *Mémek: mítoszok, félreértések és félelmek*. (ford.: Gruber Andrea) In: Információs társadalom. 2002.II.évfolyam 2. szám.: 6-18.old., 12.old

ahogyan Sperber láttatja, hanem éppen ellenkezőleg: egy olyan használható elképzelés, amely lehetővé teszi a kultúrák összehasonlítását, aminek hiányában nem tudnánk típusokat alkotni. Ha állandóan változó reprezentációkban gondolkodunk, akkor éppen a kultúra létezése válik megmagyarázhatatlanná, amiként erre különben Sperber is utal: „*A neodarwini modell, valamint a replikáció és szelekció gondolata magyarázatot kínál a viszonylag állandó kulturális tartalmak létrejöttére és evolúciójára. Hogyan lehet az, ha a replikáció nem jelent normát, hogy az emberi népeesség és közös környezetében lakozó összes mentális reprezentáció és nyilvános produkciók között oly könnyű felfedezni állandó kulturális típusokat, mint például a Bill Clintonra vonatkozó bevett nézeteket, a “Piroska és a farkas” elmondását, az angol mondatokat, a kézfogásokat, temetéseket és a kisteherautókat?*” (164.old.) Két okot említ meg, melyek közül az elsővel minden nehézség nélkül egyetérthetünk: „*...először is azért, mert az értelmező mechanizmusokon keresztül, melyek elsajátítása társas kompetenciánk részét képezi, hajlunk arra, hogy hangsúlyozzuk a kulturális mintázatok hasonlóságát és a típusok sokrétűségét...*” (164.old.). A második ok viszont már problematikus: „*...másképp mert a mentális reprezentációk kialakítása során bizonyos értelemben minden ember s még inkább egyazon populáció minden tagja bármely adott időben ugyanabba az irányba vonzódik.*” (164.old.) Azt, hogy minden ember tényleg egy irányba vonzódna, Sperber sem gondolhatja komolyan. Nem kell hozzá nagy fantázia, hogy elképzeljük, mennyire másképp vélekedik Bill Clintonról egy középosztálybeli amerikai és egy harmadik világbeli éhező ember. Elképzelhető, hogy Sperber naturalista ambíciójától vezettetve mindezt úgy érti, hogy mi, emberek egyforma elmével rendelkezünk, csak hogy néhány oldallal előbb (szerintem helyesen) arról írt, hogy kétféle hiedelmet különböztethetünk meg. Az intuitív hiedelmek azok, amelyek a tapasztalatból, velünk született hajlamokból erednek, s ezek azok, amelyek kultúránként kevésbé változnak. Vannak azonban reflektív hiedelmek is, ezek volnának felelősek a kultúrák sokféleségeért. A felsorolt példák: a Bill Clintonról kialakított vélekedések, a mesék, a rítusok és a szokások a reflektív hiedelmek tipikus példái, amelyek tehát kultúránként változnak, s egymásnak egészen ellentmondó formákat ölthetnek.

Még gyanúsabb az „egyazon populáció” fogalma. Nagyon is úgy tűnik, hogy újabb önkényes terminussal találkozunk. Hol kívánja Sperber meghúzni a populációk közötti határokat? Az országhatároknál? Egy-egy falu határánál? Számos példát hozhatunk országhatárokon átívelő reprezentációkra és csupán szűk szubkultúrák által preferált reprezentációkra egyaránt.

Sperber fő célja mindazonáltal a kultúra magyarázata: „*A reprezentációk epidemiológiája (...) azt kell, hogy megmagyarázza, hogy bizonyos reprezentációk miért maradnak viszonylag állandóak, vagyis miért válnak bizonyos reprezentációk igazából kulturálissá.*” (85.old.) Miután a replikációt elvetette, a hosszabb ideig fennmaradó reprezentációk magyarázatához bevezeti a *relevancia* fogalmát. Egy ismétlődő gyakorlat releváns maradhat, 1. ha eredményei azok (például egy sikeres technológia); 2. ha más gyakorlatokkal verseng, és választása eredményesebbé teszi az egyént; 3. ha különböző egyéneknek versenyezniük kell azért, hogy részt vehessenek benne; 4. végezetül, ha nyilvános formáját megtartja, ám új értelmezéseket kap.

Létezik azonban még egy fontos szempont, amit nem hagyhatunk figyelmen kívül: a különböző kultúrákban szinte mindenkor *hittek* a pontos másolás lehetőségében! A szokásokat és hiedelmeket pontosan kellett átadni, a rítusokat pontosan kellett elvégezni, különben nem volt hatásos az eljárás. A késő antik gnosztikus szent iratok, a különféle görög, kopt, démotikus varázspapiruszok például egyaránt hemzsegek a soha nem halott ismeretlen istenségek titkosnak minősített, alig kimondható neveitől. Ezeket a halandzsza szövegeket pontosan meg kellett tanulni, sőt az idegen szavak pontos kiejtése olyannyira fontos volt, hogy például a római kori nagy démotikus varázspapiruszon görögül is a sor fölé írták a

kiejtést, mivel a démotikus írással nem lehetett pontosan jelölni a magánhangzókat.<sup>21</sup> Számos varázsszó egyáltalán nem etimologizálható. Ha nem ismernénk az eljárásban megkövetelt precizitást, akkor a halandzsát a spontaneitás elemének (pl. egyfajta extáziskultúra emlékének) tartanánk. Könnyen elképzelhető, hogy Sperber szemléletmódja mögött voltaképpen rejtett etnocentrizmus húzódik meg. Az állandó újítás ugyanis leginkább a nyugati kultúra sajátossága, és korántsem biztos, hogy ez a törvényszerűség, ill. jellemvonás más kultúrákra is átvihető, neadjisten, általánosítható lenne. Közhely az antropológiában a tradicionális kultúrák konzervativizmusa. A pontos átadás mint teória expliciten megjelenik ezen kultúrák többségében, mint ahogyan a változó (nyugati) kultúra és a nem változó (keleti) kultúrák közötti ellentétet is régóta vallják. Így például a több mint másfél ezer éve élő újplatonikus filozófus és varázsló Iamblikhosz<sup>22</sup> a misztériumokról írt művében éppen a fent említett idegen hangzású halandzsaszavak: varázsigék és istennevek magyarázata kapcsán azt mondja, hogy ezek a varázsigék az isteneknek a „barbár szent népek” (asszírok, egyiptomiak, perzsák) által megőrzött, ősi, eredeti nevei, s mint ilyenek kedvesebbek számukra a görög elnevezéseknél. Szerinte ugyanis a *keletiek hagyományőrzők, s még ismerik az istenek eredeti nevét, míg a hellének folyton újítanak*. Ezeket a neveket amúgy sem lehet pontosan lefordítani, a fordítással ugyanis elveszítenék erejüket.

Ugyanakkor a sperberi feltételezés, miszerint pontos átadás egyáltalán nincs, mert az elme mindent újrakonstruál, számos kulturális jelenség tekintetében igaznak tűnik. A klasszikus zene ennek egyik legérzékletesebb példáját. Bár a kotta pontosan jelöli a dallamvonalat, sőt a játék egyéb jellegzetességeire is találunk utasításokat (elsősorban a tempóra és a hangerőre), mégsem találunk két zenészt, aki egyazon művet ugyanúgy játszana le, mivel minden zenész máshogy érzi, értelmezi a kottában foglaltakat. Ugyanakkor miért ne tételezhetnénk fel, hogy számos kulturális jelenség esetében a szubjektív szférában nem konstruálódnak újra a dolgok, hanem igenis pontos másolás történik? Ehhez azonban be kellene vezetnünk a sokak által utált tudatos/tudattalan fogalom párt. Amikor az interakcióban a tudatosság jelen van, minden bizonnyal újrakonstruálás történik. A tudatosság ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy az adott kulturális elemnek valamiféle szemantikai tartalmat tulajdonítunk, s úgy vesszük át, hogy „megértjük”. Amikor azonban nincs megértés, felismerés, vagyis szemantikai tartalom nélkül történik az átadás, akkor e folyamatot sokkal pontosabban leírja a másolás kifejezés. Ilyenkor a változás csupán esetleges. Olyan jelenségekre kell itt gondolni, mint amikor a szüleink mozdulatait, gesztusait öntudatlanul átvesszük, amikor (ez Dawkins példája) valamely kedvenc tanárunk stílusát *akaratlanul* is utánozzuk, vagy amikor egész nap azt a nemegyszer bugyuta dallamot dúdolgatjuk, amit reggel hallottunk a rádióban, noha *oda sem figyeltünk*. Nos, a kulturális öröklődés számos esetében ilyen az átvétel. Azaz: mindennemű tudatosság, megértés, akaratlagosság, és ennek nyomán újrakonstruálási szándék nélkül. Más, amikor egy szokást gyakorlok, vagy egy rítust nap mint nap elvégzek, anélkül, hogy bármiféle jelentést tartalmat tulajdonítanék neki, mondván, hogy „ezt így tanultam és kész”, és megint más, amikor egy szokást úgy veszek át, hogy valamilyen funkciója és jelentősége van a számomra. Sőt, gyakran ugyanaz a kulturális jelenség tudatosan és tudattalanul is megjelenik a kultúrában. Például, ismert szokás, amikor valaki az italának első kortyát rituálisan a földre lötytyinti. Van, aki nem hisz semmit ezzel kapcsolatban, csupán azért csinálja, mert azt így látta a szüleinél vagy a nagyszüleinél. Mások viszont esetleg azért teszik, hogy áldozzanak – ha csak egy korty erejéig is – a föld szellemének, halott őseiknek, vagy másnak. A két esemény között minőségi különbség van,

<sup>21</sup> Erről lásd: Kákosy László: *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Akadémiai Kiadó. Bp., 1974; valamint Farkas Attila Márton: *A későantik divinációk kulturális szemantikai értelmezése és aktualitása*. In: Sors, áldozat, divináció. (Szerk.: Pócs Éva) Janus/Osiris. Bp., 2001. 179-188.old.

<sup>22</sup> Jamblique: *Les Mistères d'Égypte*. Paris. 1966.

annak ellenére, hogy maga a cselekvés (azaz a kulturális jelenség) ugyanaz. Ez pedig már egy másik problémára is ráirányítja a figyelmet: az etnográfiaiban, illetve az antropológiában jól ismert *survival* (fennmaradás) és a *revival* (megújítás) közötti alapvető különbségre. Gondoljunk csak arra, hogy mennyire más természetű egy *folytonosan*, ám egykori jelentését elveszítve továbbélő ősi ír vagy walesi hagyomány egy eldugott faluban, mint egy derék városi angolokból összeállt csapat tevékenysége, amikor könyvekből megtanult „kelta szertartásokat” végez a Stonehenge-nél.

Ám egyik megközelítés - a pontos másolás és az újrakonstruálás melletti érvelés – sem több pusztá feltételezésnél. A mentális reprezentációkat ugyanis csupán a nyilvános reprezentációkon keresztül ismerhetjük meg. A nyilvános reprezentációk pedig igencsak félrevezetőek lehetnek a mentális reprezentációkra nézve. Lássunk néhány példát! Ha hihetünk a régészeti emlékeknek, akkor az olyan kultúrák, mint a busmanoké vagy az ausztrál bennszülötteké, évezredek alatt semmit sem változtak – legalábbis ami az anyagi kultúrát illeti. Ismert a szaharai sziklarajzok esetében a datálás komoly problémája. A figurális ábrázolások zöme egyaránt lehet őskori, ókori, „csupán” párszáz éves, vagy akár recens. Merthogy nem pusztán témáik, formaviláguk, de készítési módjuk is ugyanaz maradt hosszú-hosszú időn át. (Ezeknél a rajzoknál a datálás egyetlen alapja a patina lehet.<sup>23</sup>) Ezek a jelenségek akár a spontán lezajló pontos replikáció tankönyvbe illő példái is lehetnének.

Sperber erre minden bizonnyal a következő ellenvetést tenné: Honnan tudjuk, hogy a véset jelentése vagy jelentősége nem változott-e az évezredek során? Bár a nyilvános reprezentáció látszólag nem változott, vallási vagy egyéb tradicionális funkciója számos változáson mehetett keresztül. Egy modernebb példán szemléltetve a dolgot: tételezzük fel, hogy Moszkvában a szocializmus idején egy gyárat alapítottak, amely műanyag Lenin fejek gyártására szakosodott. A kommunizmus lelkes hívei mind beszereztek egy-egy ilyen fejet, amit azután lakásuk valamilyen kitüntetett pontján állítottak fel. A szocializmus bukása után ezek a fejek a szemétként kerülnek, vagy fel a padlásra. Eltelik azonban néhány év, és egy vállalkozó rájön, hogy nyugati turistáknak jó pénzért el lehetne adni őket mintegy emlékként a szocializmusról. Megvan még a régi gyár a régi gépekkel, emberünk tehát képes lesz pontosan olyan Lenin-fejeket gyártani pontosan ugyanabból az alapanyagból, mint az eredetiek. A nyilvános reprezentációban tehát semmi változás nem következik be, a mentális reprezentációkban viszont annál több. Mindebből pedig az a tanulság, hogy mivel csupán nyilvános reprezentációk állnak rendelkezésünkre, azokból a mentális reprezentációkra *semmiféle* következtetést nem vonhatunk le. (Sperber ugyan abban hisz, hogy a mentális reprezentáció megfeleltethető bizonyos agyi állapotoknak, ám ez csupán feltételezés, amelynek éppen annyi híve van, mint ellenzője.) A szubjektum éppen egyediségénél fogva megismerhetetlen, ebből kifolyólag sem a pontos másolás, sem az újra konstruálás elmélete nem bizonyítható és nem is cáfolható, vagyis a kérdés – legalábbis jelen pillanatban - nem tekinthető tudományosnak.

## 5. Sperber koncepciója mint antropológiai elmélet

Sperber szándéka, hogy a társadalomtudományokat (elsősorban a kulturális antropológiát) folytonossá tegye a természettudományokkal, hogy azok végre „komoly tudomány” válhassanak. Jelenlegi formájában ugyanis az antropológia homályos terminusokkal, zavaros módszertannal küszködik. Az új módszertan, az epidemiológiai megközelítés azonban lehetővé tenné a társas világ újrafogalmazását. Így például az

<sup>23</sup> Whitney M. Davis: *Dating prehistoric rock-drawings in Upper Egypt and Nubia*. Current Anthropology 19., 1978.

antropológus ezentúl nem a mítoszok analízisével, értelmezésével vagy szintetizálásával foglalkozna, hanem csupán terjedésének oksági magyarázatával. „Röviden azt szeretném javasolni, hogy ne a halmazz próbáljuk meg modellálni, hanem a mítosz különböző változatait összekapcsoló oksági láncot, s ebben nemcsak a nyilvános, hanem a mentális változatokat is figyelembe kell vennünk, mely utóbbiak nélkül nem lenne oksági lánc.” (45.old.) Habár időnként a könyv egy-egy lapján felbukkannak olyan megjegyzések is, miszerint a hagyományos antropológiai megközelítésekre is szükség van, mert jó, ha a tudományban pluralizmus érvényesül, a munka egészének tükrében e kijelentések valahogy mégsem meggyőzőek. Inkább úgy fest a dolog, hogy Sperber az antropológiát pszichológiával és statisztikával váltaná fel, minthogy ezek a számára sokkalta megbízhatóbb diszciplínák. „A jelenség magyarázata ebben az esetben abból fog állni, hogy azonosítjuk azokat a pszichológiai és ökológiai tényezőket, amelyek fenntartják az oksági láncot.” (73-74.old.) Meglepő nézetek ezek, főként egy jó nevű antropológustól. Bár a kognitív tudományok az emberi elme, illetve a megismerés valóban izgalmas kérdéseivel foglalkoznak, a kulturális antropológia éppen sajátos módszertanánál fogva tud valami olyat, amelyre azok soha nem lesznek alkalmasak. Az antropológiai gyakorlatból - a terepmunkából, illetve a résztvevő megfigyelésből, valamint a kultúrák sokféleségének „belülről” való, mélyebb megismeréséből - rendszerint az a tanulság vonható le, hogy a valóság sokkal bonyolultabb annál, semhogy modellálni lehessen. A Clifford Geertz nevéhez fűződő ún. „sűrű leírás” módszere, és a vele voltaképpen rokon szociográfia műfaja képes lehet arra, hogy visszaadja a valóság olyan elemeit is, amelyet más módszerek nem tudnak: a szabálytalanságot, a kivételt, az irracionálisitást, az adott kultúrában, illetve társadalomban meglévő, mikroszkopikus rejtett összefüggéseket. Sőt, ami minden valamirevaló társadalomtudós célja: a szociokulturális jelenségek rejtett szemantikai tartalmát. Ezekkel egy jól felépített elmélet nem tud mit kezdeni, mint ahogyan a statisztikai eljárások sem. „Ebből az is következik, hogy a kulturális leírás érvényességének nem lehet alapvető próbája a koherencia (...) semmi sincs, ami koherensebb lenne a paranoiás képzelgésnél vagy egy csaló történeténél. Értelmezésünk ereje nem függhet - noha manapság oly gyakran vélik - attól, hogy ezek milyen zárt egységet alkotnak, illetve milyen magabiztos érveléssel nyugszanak. Úgy vélem, a kulturális elemzést semmi sem járatta le jobban, mint a kifogástalan formai rend konstrukciója, amelynek valóságos létét senki nem hiheti el teljesen”.<sup>24</sup> Geertz nagy szerepet szán az intuíciónak, amelyre hagyatkozva mindenféle megkonstruált elmélet nélkül is van némi esélyünk, hogy megértsük mások kultúráját, motivációit, a világ irracionális elemeinek jó részét. A szemlélő minden áron való kikapcsolásának igénye, a túlzott objektivitás vágya, valamint az általában ebből eredő modellezési kényszer éppen azt ölheti ki, ami a kutatás, a vizsgálat lényege lenne: a társadalmi - vagyis emberi - valóság megismerését, kiúttalan fáradozássá fokozva le a tudományt. Persze ez nem azt jelenti, hogy el kellene vetni a modelleket. Számos területen jól használható eszközök. A problémák akkor kezdődnek, amikor egy modellt megkonstruálójá (vagy híve) egyedüli és kizárólagos elméletként és módszerként, mindent megváltoztatni akaró forradalmi újításként, illetőleg amolyan „univerzális vademecumként” akarja alkalmazni egy-egy diszciplínán belül.

Sperber nyilván jól ismeri a különféle antropológiai irányzatokat, s így tudnia kellene, hogy minden valamirevaló antropológiai elmélet konkrét kultúrák vizsgálatából, évekig tartó terepmunkából nőtt ki. A kutató, miután alaposan megfigyelt egy vagy több kultúrát, bizonyos ott tapasztalt szabályszerűségek és jellemzők alapján alakította ki nézetét az emberi kultúráról. Sperber elmélete ezzel szemben „laboratóriumi jellegű”, hiszen nem megfigyelésekből építkezik, hanem felülről, elvont szinten kívánja modelljét megalkotni.

---

<sup>24</sup> Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Századvég. Bp., 1994. 185.old.



Ennek következtében az elméletek klasszikus csapdájába kerül: a már megalkotott rendszerhez keres példákat, illetve néminemű gyakorlatot. Modellje ezáltal a jól ismert Prokrusztesz-ágyként viselkedik, azaz ami kilóg belőle, azt levágja. Ebből eredően Sperber számos megállapítását, kategóriáját, fogalmát meglehetősen önkényesnek érezzük. Így például azokat a kulturális jelenségeket, amelyek valamilyen szempontból nem illenek az epidemiológiai modellbe, azaz szerinte se nem nyilvános, se nem mentális reprezentációk, elnevezi intézményeknek. Így kerül a „társadalmi intézmények” kategóriába az állam, a piac, az egyház, sőt a rítus is (47.old.). Az intézmények szabályozó szerepet játszanak a reprezentációk megoszlásában. De példának okáért mit értsünk azon, hogy egy rítus intézmény? A rítus mint olyan? A rituális cselekvés általában? A rítus tartalma is? A varázsló mágikus szertartása? A népi gyógymód eljárásai? Ki lehet ugyan tágítani az intézmény fogalmi határait, de akkor miért ne kerülhetne ugyanebbe a kategóriába például a sziklarajzok megalkotása is, hiszen a rítusokhoz hasonlóan kötött eljárással készültek, és állandó létrehozásuk mint rendszeres gyakorlat az adott kultúra támpilléreinek számít. Vagy a sziklavésési eljárás is rítus, s mint ilyen intézmény? Arról már nem is szólva, hogy maga a rítus fogalma is igen tágan értelmezhető, bizonytalan határokkal rendelkező kategória. Miként a vallás, a mágia, a mítosz, és még sok egyéb fogalom. Rítus a kényszerneurotikus cselekvés éppúgy, mint egy katolikus mise gyakorlata, egy varázsszertartás, vagy éppen a „Happy Birthday” elneklése családi születésnapok alkalmával.

A könyvben olvasható esszék középpontjában egy *analógia* áll – a járványtani analógia. Ilyenkor szinte automatikusan vetődik fel a kérdés: Mi szükség van egyáltalán analógiákra? Elvezetnek-e a megértés egy mélyebb szintjéhez, nyitnak-e egy új dimenziót a kutatások számára? Avagy a különféle terjedélméletek alkalmazása a kultúra bizonyos jelenségeire pusztán egyszerű „fordítás”, kódolás, leképezés volna? Voltaképpen nem teszünk mást, mint egy adott jelenséget egy másik jelenség terminusaival írunk le? Az analógiák és a rajtuk alapuló metaforák általában hasznos szerepet játszanak a tudományban. Egy új analógia, illetve metafora a vizsgált jelenség átnevezésével lebontja az elavult régi kliséket, és új perspektívákat nyit a megismerés, a gondolkodás számára. A pusztán analógia ugyanakkor mindig csak korlátozott lehetőségeket nyújt, sőt olykor félrevezető is lehet. Ahhoz, hogy az epidemiológiai metafora valóban komoly tudományos módszertan alapjává váljék, első sorban arra volna szükség, hogy számos esettanulmány szülessen, példák egész sora. Olyan tanulmányok, ahol *konkrét* jelenségekben vizsgáljuk meg a reprezentációk terjedésének mechanizmusait. Sajnos Sperber sem igazán hoz fel példákat, holott az antropológiai leírások számai állnának rendelkezésére. Mi több, antropológusként éppen saját szakmája eddig felhalmozott tudásával és eredményeivel tudna releváns módon hozzájárulni még az olyannyira tisztelt kognitív tudományok fejlődéséhez is. Hiszen olyan dolgokat ismer, jelesül a különféle kultúrák számos produktumát, amelyekről a természettudomány emlőin nevelkedett agykutatók, biológusok, programozó matematikusok stb. a legtöbb esetben nem is hallottak.

Sperber elmélete ugyanakkor fontos és inspiráló vizsgálódási területet jelenthet egy interdiszciplináris kutatás keretein belül, ahol az antropológia, a pszichológia, a biológia és az ökológia egyaránt szerephez jut. Írásom elején utaltam rá, hogy a társadalom- és a természettudományok közötti interdiszciplinaritás lehetőségét számos társadalomtudós a két tudományterület paradigmatis ellentétére hivatkozva utasítja el. Az ember vagy biológiailag meghatározott lény, vagy a kultúra, a társadalom teszi őt azzá, ami - mondják. Sperber írásában azonban találunk egy gondolatot, amely feloldhatná ezt a problémát. Emlékezzünk vissza, hogy kétféle hiedelem-típust különböztetett meg, amikor intuitív és reflektív hiedelmekről beszélt. Az intuitív hiedelmek tapasztalatainkon, hajlamainkon alapulnak, s kultúránként kevésbé változatosak. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy voltaképpen ezek a hiedelmek biológiailag meghatározottak. A reflektív hiedelmek viszont kultúránként nagyon

eltérőek, mert csupán valamely tekintélybe vetett bizalom hitelesíti őket. A reflektív hiedelmek körébe tartoznak lényegében mindazok a dolgok, amiket hagyományosan a kultúra területéhez sorolnánk: a Szentháromság tanától a relativitás elméletén keresztül egészen a társadalmi normáig. Vagyis a társadalomtudományok paradigmája ezen a szinten értelmezhető, ugyanakkor nem kell elvetnünk a természettudomány emberre vonatkozó paradigmáját sem, amely szintén releváns lehet - a maga szintjén.