

Vilken roll spelar kulturen i skapandet av den mänskliga naturen?

Sammanfattning

Vilken roll spelar kulturen i skapandet av den mänskliga naturen? Denna uppsats kommer, igenom ett antropologiskt synsätt, försöka besvara denna fråga. Genom att presentera och diskutera samtida teorier och forskning på ämnet kommer jag att argumentera för att den mänskliga naturen måste definieras och beskrivas med hjälp av tvärvetenskapliga fynd och att ett samarbete vetenskaperna emellan är ett måste för att denna definition ska bli så korrekt som möjligt.

Den stratigrafiska modellen menar att kulturen är ett hinder när det kommer till att beskriva människans natur, emedan jag argumenterar för att modellens tillvägagångssätt endast definierar alla levande tings natur. Jag kommer även att argumentera emot att leta efter mänskliga universalier, och mena på att detta inte hör till den mänskliga naturen.

Slutsatsen som jag kommer fram till är att kulturen, även om den inte skapar den mänskliga naturen, har en väldigt stor roll i att förklara de uttryck som den mänskliga naturen tar sig. Vi kommer aldrig att kunna beskriva den mänskliga naturen utan att behandla den mänskliga kulturen.

Nyckelord:

Mänsklig natur, kultur, universalier, stratigrafiska modellen, Dual Inheritance Theory

Innehållsförteckning

1. Inledning	3
1.1. Definition av återkommande begrepp	4
1.2. Kulturdiskussionen inom antropologin	5
2. Kulturen, den mänskliga naturen och mänskliga universalier	6
2.1. Presentation av den stratigrafiska modellen	6
2.2. Clifford Geertz – Kritik mot den stratigrafiska modellen	7
2.3. Donald E. Brown – Universalier	10
2.4. Diskussion	12
2.5. Slutsats	17
3. Att samlas under ett och samma teoretiska paraply	18
3.1. Presentation av Dual Inheritance Theory	18
3.2. Fördjupning av teori	19
3.3. Diskussion	21
3.4. Slutsats	24
4. Empiriskt material	26
4.1. Presentation av material	26
4.2. Förklaring av tabeller	30
4.3. Diskussion	30
5. Avslutande diskussion – Vilken roll spelar kulturen i skapandet av den mänskliga naturen?	32
5.1. Avslutande diskussion	32
5.2. Slutsats	34
6. Källförteckning	35

1. Inledning

Denna uppsats kommer försöka ge ett svar på frågeställningen, vilken roll spelar kulturen i skapandet av den mänskliga naturen. Det vill säga, finns det mänskliga beteende, egenskaper eller fenomen som är opåverkade av den kultur vi lever i.

Behöver vi ta hänsyn till kulturella skillnader när vi försöker definiera vad den mänskliga naturen är, eller kan kulturen vara ett hinder i vår jakt på den? Jag kommer presentera kontrasterande teorier gällande min frågeställning, ställa dem emot varandra och diskutera dem genom varandra och mig själv.

Mitt syfte med denna uppsats är att försöka visa på att ett samarbete vetenskaperna emellan skulle gagna oss när vi försöker komma till en mer korrekt bild av vad den mänskliga naturen faktiskt är. Frågeställningen uppkom då jag, under första terminen inom socialantropologi, fick Clifford Geertz bok, *"The Interpretation of Cultures"*, i mina händer. Med min egen bakgrund i naturvetenskapen, tog min syn på människan och kulturen en helt annan riktning då jag läst denna bok.

1.1 Definitioner av återkommande begrepp

Denna uppsats kommer att präglas mycket av definitioner. Det är viktigt, för att läsaren ska förstå min text, att jag ger en stipulativ definition av de begrepp som är återkommande i uppsatsen. Om jag inte uttryckligen skriver någonting annat eller gör

tillägg till begreppet kommer jag att använda begreppen med de definitioner jag här skriver.

Kultur: De mönster av beteende som krävs för förståelse av den grupp man befinner sig i. Detta mönster gör det även möjligt för människan att förstå en mening som inte är uttalad. Kultur är alltid relationell och på så vis social. Till skillnad från i bl.a. Kroebers (1917) fall så kommer kulturen inte ses som superorganisk.

Mänsklig natur: Det som är specifikt för människan som art, och skiljer henne från andra djur.

Universalie: Allmängiltigt, som finns över allt. En universalie ska finnas hos alla friska typer av det man talar om.

Universella mänskliga fenomen: Fenomen som finns hos alla friska människor.

När jag presenterar någon annans idéer så tar jag hänsyn till författarens/författarnas definition på begreppet. I diskussion kan jag komma att ställa mina egna och författarens/författarnas definitioner emot varandra.

1.2 Kulturdiskussionen inom antropologin

Kultur är ett begrepp som åter och åter igen behöver definieras och det förefaller så pass komplext att någon slutgiltig allmän definition aldrig kommer se dagens ljus. Vi har alla, inom antropologin, säkert hört talas om Kroebers och Kluckhohns

undersökning av alla samlade kulturbegrepp för att försöka hitta och cementera en slutgiltig definition. De fann 171 definitioner på begreppet. De enades till slut om ett begrepp som skulle göra det de andra hade misslyckats med, det hundrasjuttioandra var därmed fött.

Som Robert Borofsky (1994:3) skriver så kan man leta i en text efter en enkel och slutgiltig definition av begreppet, men man kommer snabbt underfund med att definitionen, ofta, endast gäller för just den texten man läser. Man kan se detta som ett problem eller ett misslyckande, att en vetenskap som antropologin inte lyckats enas om ett och samma begrepp när det gäller ett av de mest använda begreppen inom den. Man kan även välja att se detta som anledningen till att antropologin som vetenskap har berikat synen på vad kultur egentligen är och studierna runt den. Vi kanske behöver 172 definitioner på ett och samma begrepp.

2. Kulturen, den mänskliga naturen och mänskliga universalier

2.1 Presentation av den stratigrafiska modellen

Den stratigrafiska modellen menar att människan är sammansatt av olika lager (se fig.1) som är lagda ovanpå varandra, där det första lagret har uppkommit i ett tidigare skede än det andra, det andra tidigare än det tredje osv. Det första och då också tidigaste lagret som människan består av är det biologiska, sedan följer det psykologiska, det sociala och sist det kulturella, som är det enda unika för människan. Denna uppdelning av människan i lager är inte bara i en kronologisk ordning utan det underliggande lagret är även en förutsättning för det nästkommande att överhuvudtaget existera. Det biologiska lagret, innehar alltså de egenskaper; anatomin, fysiologin, neurologin, som gör det möjligt för ett psykologiskt lager att utvecklas. Likaså byggs de andra lagren upp av de egenskaper som föregående lager givit upphov till. Psykologin tar hand om våra grundläggande mentala behov och våra känslor. Det sociologiska lagret ger oss möjligheten till social organisering och samhällig struktur. När ett lager väl uppkommit är det en separat entitet och arvet till föregående lager märks inte längre av. Lagret under har alltså, med de egenskaper det besitter, kunnat konstruera nästkommande lager, och dess egenskaper.

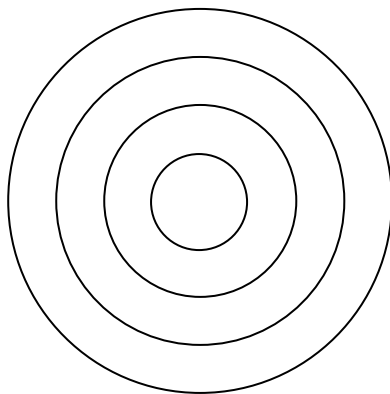


Fig 1. Denna figur visar hur man kan tänka sig människans uppbyggnad i den stratigrafiska modellen. Den inre cirkeln representerar det biologiska lagret, nästkommande det psykologiska, sociologiska och det yttre lagret det kulturella.

2.2 Clifford Geertz - kritik mot den stratigrafiska modellen

Enligt Clifford Geertz leder den stratigrafiska modellen till att varje vetenskap har ensamrätt inom sitt område samtidigt som man med lätthet kan reducera vilket beteende eller egenskap som helst till vilken vetenskaplig disciplin som helst. Ett

kulturellt beteende vilar då alltid på den sociala, psykologiska eller biologiska grunden och har skräddarsyttts för att anpassas till det lagrets krav (Geertz 1973:37–38). Han anser även att inom antropologisk forskning och analys ledde den stratigrafiska modellen, *först och främst*, till en jakt på kulturella mänskliga universalier, likheter som på ett eller annat sätt hade gemensamma drag inom alla samhällen och i alla tider, och *för det andra*, ett försök att hitta kopplingar mellan dessa universalier och något av de underliggande lagren. Genom att finna ut sådana universella sedvänjor och koppla ihop dem med de subkulturella lagren, det biologiska, psykologiska eller sociologiska, kunde antropologin hitta de som var essentiella för mänskligheten och vilka som var rent perifera.

Tanken om en universell förklaring på människans innersta natur är inte på något sätt ny och Geertz jämför tanken i modern tid med upplysningens tanke på en *consensus gentium*, mänsklig överensstämmelse. Detta innebär att det finns saker som alla människor tycker är rätt, riktiga eller attraktiva och att dessa saker därför faktiskt är rätt, riktiga eller attraktiva.

Geertz problematiserar dessa empiriska universalier som är kopplade till något av de subkulturella lagren och ställer tre krav som dessa måste uppnå för att vara hållbara enligt definitionen på en universal. De krav han ställer är:

"... (1) that the universals proposed be substantial ones and not just empty categories; (2) that they be specifically grounded in particular biological, psychological, or sociological processes, not just vaguely associated with "underlying realities"; and (3) that they can convincingly be defended as core elements in a definition of humanity in comparison with which the much more numerous cultural particularities are of clearly secondary importance." (Ibid:39)

Problemet med att klassificera mänskliga beteenden eller fenomen som universella är att de grovt generaliseras. Ett beteende kan generaliseras så till den grad att det inte kan annat än anses universellt, och med det så försvinner hela vitsen med att påstå att det finns relevanta universella beteende, fenomen eller egenskaper. Geertz tar upp exempel på empiriska universalier där vi hittar just denna hårda generalisering, som religion, giftermål eller tanken om ägande. För att kalla ett fenomen för universellt så kräver det att det har samma innehåll vart man än hittar det, och så är inte fallet. Ett fenomen som religion kan definieras på det sätt som jag ovan nämnde, där definitionen i sig självt gör att fenomenet antar en universell form. Religion kan visa sig på de mest skilda sätt och ha så olika innehåll men samtidigt

klassificeras som religion, eller av religiös härkomst. Att vi svenskar dansar runt julgranen på julen, eller att muslimer vänder sig mot Mecka i bön hamnar under samma begrepp, eller är av samma härkomst som att aztekerna rycker ut hjärtan ur levande människor i offerceremonier. Alla dessa grovt skilda beteenden hamnar under definitionen av religion, som till exempel, ett kulturellt system för människans fundamentala verklighetsorientering.

Det andra kravet, att grunda kulturella universalier i något av de subkulturella lagren, stöter också på problem. Den stratigrafiska modellen försvårar för sig själv då varje lager ses som separata, och autonoma och när dessa en gång separerats ifrån varandra, och lagts i ett särskilt vetenskapligt fack, blir det svårt att någonsin föra dem samman igen. För att, i alla fall, försöka knyta ihop dessa lager igen börjar jakten på gemensamma referenspunkter, alltså en länk mellan ett fenomen och det som legat till grund för fenomenets uppkomst. Ett påstått kulturellt universellt fenomen paras då ihop med någon slags underliggande nödvändighet för att visa på dessas samhörighet. Universella fenomen som att skapa familj, grundar sig i det sociala lagret som säger att vi måste organisera oss för att reproduceras. Det universella fenomenet att skapa olika former av utbildning grundar sig i vårt psyke som driver oss till någon form av självutveckling. Våra kulturspecifika matvanor grundar sig i vår biologiska kärna som kräver energi. Exempelen kan bli många, men kvintessensen säger att med den stratigrafiska modellen som grund så letas det efter underliggande behov, för varje kulturellt fenomen som klassas som universellt, i något av de subkulturella lagren.

Här stöter vi på liknande problem som med föregående krav. Det blir svårt att komma ifrån att dessa referenspunkter framstår som väldigt långsökta och vaga och ett bevis på att det skulle vara så är omöjligt att komma fram till. Nästan vilket kulturellt fenomen som helst hade med mer eller mindre ansträngning kunnat kopplas ihop med något av de subkulturella lagren. Väldigt komplexa företeelser blir nerbrutna till någon slags minsta gemensamma nämnare just bara för att kunna universaliseras.

Det sista kravet på att dessa påstådda universalier skulle kunna definiera människan mer än hennes olikheter håller Geertz för otroligt. Han menar att frågan nu börjar få en mer filosofisk framtoning än en rent vetenskaplig, men håller fast vid tanken om att skillnaderna är mycket mer väsentliga än likheterna när det kommer till att förklara människans innersta väsen. En katedral kan bestå av sten och glas. Är det då genom

att undersöka och förklara stenens eller glasets allmänna, mest grundläggande, egenskaper som vi förklarar katedralens natur? Eller är det genom att undersöka miljön i vilken den byggdes, av vem den byggdes, i vilken religions namn den uppfördes osv.?

"Is it in grasping such general facts – that man has everywhere some sort of "religion" – or in grasping the richness of this religious phenomenon... that we grasp him?"(Ibid:43)

En av anledningarna till att, i alla fall, antropologin håller sig avigt inställd till att lägga större vikt vid kulturella partikulariteter (enskildheter, detaljer), när det kommer till att definiera människans natur, kan bero på rädslan att stämplas som historicistisk eller kulturrelativistisk. Rädslan är dock ingen anledning att, istället, leta efter empiriska universalier och mena att partikulariteterna har mindre att tala om för oss i frågan. Partikulära fynd har i alla vetenskaper bidragit till stora framsteg, och så länge detta medför en risk i samhällskunskapen att stämplas som t.ex. kulturrelativist, så har vi ett allt för stort berg att bestiga.

Geertz föreslår att vi måste leta efter systematiska förhållanden bland skilda fenomen, inte efter överensstämmelser bland liknande. Vi måste alltså byta ut den stratigrafiska modellen mot en syntetisk, där biologiska, psykologiska, sociologiska och kulturella faktorer ses som variabler inom ett och samma system. För att integrera antropologin i denna sökan efter en mer precis benämning på människans natur föreslår Geertz två idéer som kan hjälpa oss. *Den första* är att ändra synen av kultur som konkreta beteendemönster – exempelvis vanor eller traditioner, och istället se kulturen som en kontrollmekanism för styrandet av beteendet, likt instruktioner eller ritningar. *Den andra* handlar om att människan är just den varelsen som är i behov av en sådan, utomgenetisk, kontrollmekanism för att styra hennes beteende (Ibid:44).

Tanken om att kulturen skulle likna en kontrollmekanism kommer från antagandet att det mänskliga tänkandet är, i grunden, en social och offentlig företeelse. Med det menas att tänkandets naturliga miljö är i ett socialt och offentligt sammanhang, i relation till andra tänkande varelser. Geertz beskriver tänkandet som:

"Thinking consists... of a traffic in... significant symbols – words for the most part but also gestures, drawings, musical sounds... - anything, in fact, that is disengaged from it's mere actuality and used to impose meaning upon experience (Ibid:45).

En individ föds in i denna värld av symboler och lär sig tolka, förstå och använda dessa. Beroende på individen i fråga kan hon vara med att förändra dem, eller bara märka att dessa förändras under tidens gång, men vetskapen om dem är ett måste för att hon ska kunna orientera sig i det samhälle i vilket hon lever.

Anledningen till att just människan är en varelse som, i högsta grad, är avhängig av en sådan kontrollmekanism är att hon föds med väldigt generella och obestämda egenskaper. Mindre kulturella varelsers beteende är mycket mer bestämt i deras fysiska struktur, därav avsaknaden av denna grad av utveckling i kontrollmekanismen. Samtidigt som människans egenskaper antar en väldigt generell natur är det just det som gör att hon har möjligheten att utvecklas till en mycket mer komplex och föränderlig varelse. Hon är alltså inte förutbestämd på samma sätt som andra. Utan kulturen skulle människan, med detta synsätt, vara väldigt oregelrig och oorganiserad. Kulturen blir alltså inte ett senare tillägg till den fysiskt färdiga människan, utan en förutsättning för hennes existens.

2.3 Donald E. Brown – Universalier

Donald E. Brown är professor emeritus i antropologi och har blivit mest känd för sitt arbete gällande mänskliga universella fenomen. Brown menar att det finns hundratals (Brown 2004:1) identifierade mänskliga universalier och definierar dem som:

"Human universals... consists of those features of culture, society, language, behavior and mind that, so far as the record has been examined, are found among all peoples known to ethnography and history." (Ibid:1)

Brown delar upp dessa universalier i undergrupper beroende på vilken kontext man finner dem i.

Kulturella universalier: Mänsklig gemensamhet gällande myter, legender, kroppslig utsmyckning, dagliga rutiner, regler, verktyg m.fl.

Språkliga universalier: Så som grammatik, fonem (språkljud), polysemi (språklig mångtydighet), metonymi (språkligt närliggande) m.fl.

Sociala universalier: Begrepp av social karaktär, ofta för kategorisering i samhället. Arbetsfördelning, sociala grupperingar, åldersindelning, släktskapssystem, ethnocentrism, reciprocitet m.fl.

Beteenduniversalier: Gemensamma beteendeegenskaper hos människor. T.ex. aggression, gester, skvaller, ansiktsuttryck m.fl.

Mentala universalier: Dessa utgår direkt ifrån den mänskliga tänkandet (sinnet). Här hittar vi känslor, dikotomier, empati, psykologiska försvarsmekanismer m.fl.

Många av universalierna hamnar ofta i flera av dessa kategorier och väldigt sällan i endast en. Exempelvis, släktskapsterminologi är både språkliga, sociala och kulturella universalier. Vissa universalier delas upp även då själva beskrivningen av fenomenet, t.ex. användning av verktyg, är universellt och undergrupper av det generella verktyget, t.ex. klubbor, skärande verktyg och behållare också är universella.

Det finns även skillnader mellan universalier på individuell nivå och de som finns på en mer kollektiv nivå. De kollektiva universaliernas art kontra de individuella ses som; alla samhällen har musik och dans (kollektivt), men alla individer i ett samhälle dansar inte och gör heller inte musik (individuellt) (Ibid:2). För att ett fenomen ska betraktas som individuellt universellt ska det alltså finnas hos alla (Brown säger dock att det kan vara uppdelat mellan kön och i en viss ålder) individer. Några av de exempel Brown tar är; alla använder sig av gester eller begrepp som *inte, och, eller, nästan, mer/mindre* och alla klassificerar i dikotomier. De universalier som är på den individuella nivån, menar Brown, ligger nära den mänskliga naturen eller kan till och med vara en del av den.

Det finns även, vad Brown kallar, formella distinktioner mellan universalier och dessa är; absoluta universalier, näruniversalier, villkorliga universalier, statistiska universalier och universaliepooler. Definitionen i början av detta stycke är gällande en absolut universalie. En näruniversalie är ett fenomen där man, antingen misstänker eller, vet att det finns en mindre mängd undantag. Exempel på näruniversalier kan vara, bruk av hundar som finns och har funnits hos, mer eller mindre, alla människor, användning av slagverk vid ritualer likaså. De villkorliga universalierna antar en "om-så"-form. Om ett villkor uppfylls så följs det alltid av samma utgång. Brown tar upp ett exempel om att alla människor inte har valkar i händerna, men skapas det friktion i händerna på ett visst sätt så kommer alla att få det. Statistiska universalier är

universella fenomen som vi absolut vet inte finns hos alla individer eller samhälle, men att de finns hos så pass skilda individer eller samhälle så att slumpen inte kan tas som en förklaring. En universaliepool är en sorts universalie där det finns för få alternativ för att ett fenomen inte ska anses som en universalie. Ett klagande exempel är inom släktskapsterminologin, där alternativen för kategorisering av släktband är så liten så att dessa uppvisar universell art. Mammans pappa, brors barn osv., blir lika i alla samhällen (Ibid:2-3).

2.4 Diskussion

Geertz har fått ta emot kritik från många olika håll. Jag presenterar här lite av den vanligaste kritiken emot hans teorier. Min uppsats grundar sig mycket i Geertz syn på kulturen och hans metodik. Läsaren får här själv bilda en egen uppfattning angående kritiken.

Geertz välkända uppfattning om att en etnograf/antropolog "läser etnografi" och sedan tolkar den (Geertz 1973:10) är en av de uppfattningar som kritiserats hårdast. Kritiken emot denna uppfattning baserar sig på att, när etnografen liknas vid en text som ska tolkas så kommer tolkningarna ofta vara olika och ingen kan någonsin komma till en tolkning som skulle vara mer rätt, eller fel. Denna kritik och mycket annan kan läsas i " *Defending Scientific Study of the Social Against Clifford Geertz (and His Critics)*" (Yoshida 2007). I samband med kritiken om att läsa etnografi och tolka den nämns även kritiken emot Geertz "thick description". Just tolkningen och beskrivningens kvalitet går hårt an i denna kritik. Jag anser denna kritik hårt grundad i en naturvetenskaplig syn på alla vetenskaper där vi misstänker all vetenskaplig forskning som inte kan bevisas, på ett naturvetenskapligt sätt, rätt eller fel, som mindre användbar. I ett ämne som antropologi, där rätt och fel kan vara svårt att definitivt bestämma, blir just tolkningar väsentliga. Alla antropologiska tolkningar måste gå igenom samma vetenskapliga livscykel som en naturvetenskaplig. Är den inte väl formulerad och tål den inte kritiken så kommer den inte bli ansedd som en användbar, eller bra, tolkning.

Geertz syn på tanken är väldigt lik hans syn på kulturen. Båda ses som en, i grunden, social företeelse och även detta har kritiserats från olika håll (Strauss & Quinn 1994:295). De menar att denna syn missleder analysen till att tro att kulturen inte har någon slags stabilitet. De interna motiven som får kulturen att visa sig måste,

enligt Strauss och Quinn, vara fasta på något sätt. Geertz menar dock att både tanken och kulturen alltid är i relation till någon annan, därav den sociala miljön. Även om tanken är i högsta grad intern, och på ett sätt hemlig, så gör den sig inte uttryck om den inte möts av en annan tänkande varelse. Likaså gör kulturen inte sig påmind om personen som innehar den inte träffar på en annan kulturell varelse som antingen delar den eller inte. Synen på detta kan liknas vid språket som är en individuell företeelse som i en viss mån kan existera utav sig själv (när den väl planterats där av någon annan) men absolut inte kan göra sig uttryck utan en motpart. Vi har konstruerat språket tillsammans och behöver varandra för att ge det näring, likaså med kulturen och tanken.

Den stratigrafiska modellen förefaller väldigt enkel att förstå, och detta kan vara en av anledningarna till den genomslagskraft den kan påstås ha haft i akademiska kretsar. Att se människan som innerst biologisk går hand i hand med många av våra föreställningar om oss själva som människor. Vi vet själva med oss hur vårt fysiska jag kan sätta upp gränser för vad vi kan göra och hur vi kan bete oss. Upplysningen förde med sig en ödmjukhet för naturvetenskapen som än idag präglar många av våra uppfattningar, på gott och ont. Det är lätt att argumentera för naturvetenskapens viktiga ställning i den akademiska världen. Det blir dock svårare att argumentera för att en vilja att ge en så korrekt förklaring som möjligt på människans natur skulle hamna under naturvetenskapens regler. Det är självklart svårt att argumentera för att någon vetenskap skulle ha självständighet inom ett så komplext företag, så länge vi inte är villiga att reducera människan till enbart biologisk, psykologisk, social eller kulturell. Den stratigrafiska modellen menar att det är så vi måste göra. Vi måste, för att finna ut människans innersta natur, skala bort de yttre, förvillande, lagren.

Om den mänskliga naturen skulle se ut som den stratigrafiska modellen anser så skulle analysen av den kunna se ut som följer. Vi börjar med att skala bort det kulturella lagret och med det får vi med oss fenomen, beteende, egenskaper som kläderna vi har på oss, sättet vi pratar på, olika gester som vi måste tolka dagligen för att förstå vår omvärld, musiken vi lyssnar på eller husen vi bor i osv. När de kulturella variationerna skrapats bort och slängts till sidan, tar vi oss an våra sociala; våra familjer, släktskapsuppfattningar, vänner, ovänner, tillfälliga och varaktiga relationer, samhällens uppbyggnad, organiseringen av samhälliga funktioner osv. För att komma till botten av denna maskin, som kallas människan, ska vi nu ta bort våra psykologiska oegentligheter, de förvillar oss i jakten på den mänskliga naturen. Vi

plockar undan våra olika känslor; glädje, sorg, kärlek, vänskap, avundsjuka, aggressivitet, våra beteenden gentemot varandra och oss själva. Nu har vi, i enlighet med den stratigrafiska modellen, nått kärnan av människan, den mänskliga naturen, det sanna universella med oss människor. Vi har kvar energiintag, matsmältning, avfallshantering, syrebehov, kravet på vatten, behov av solljus osv. Har vi nu vår förklaring på det som gör oss alla till människor, vår mänskliga natur? Eller har vi helt enkelt en förklaring på naturen i stort? Har vi nu skrapat bort så pass mycket så att det vi har kvar är alla levande organisms krav för överlevnad? Har vi förklarat människan, en hund, ett grässtrå eller en skalbagge?

Geertz kritik emot den stratigrafiska modellen grundar sig i en annorlunda syn på hur man bäst, och mest precist, definierar människan. Medan den stratigrafiska modellen menar på att man, genom att skala bort så mycket av skillnaderna som möjligt, ska hitta några minsta gemensamma nämnare hos alla människor, levande eller döda, på jorden, så menar Geertz att det är dessa skillnader som definierar oss som människor. Den stratigrafiska modellen skalar bort partikulariteter för att finna den mänskliga naturen, Geertz menar att partikulariteterna är den mänskliga naturen.

"We are, in sum, incomplete or unfinished animals who complete or finish ourselves through culture – and not through culture in general but through highly particular forms of it" (Geertz 1973:49).

Dessa två uppfattningar kommer aldrig kunna sammanföras då de på grundläggande nivå är helt motsägelsefulla. Geertz ser människan som en helhet där allting som händer med henne är av viss vikt i förklaringen på vem hon är, medan den stratigrafiska modellen har, med något som liknar en övertro till naturvetenskapen, valt att bryta ner allting kring människan till minsta gemensamma nämnare.

De regler som Geertz sätter upp för att ett fenomen ska kunna betraktas som mänskligt universellt och ge en djupare förklaring om mänsklig natur, kan anses litet konstruerade för sitt specifika ändamål. Han har ett påstående han vill vederlägga och konstruerar då regler som gör detta. Reglerna är dock så sakliga som möjligt. För att ett fenomen ska kunna beskrivas som mänskligt universellt är det första kravet självklart, det påstådda mänskliga fenomenet måste finnas hos alla människor, och inte på ett övergeneraliserat sätt. Kritiken är starkt befogad om man jämför Geertz åsikt med t.ex. Donald E. Browns syn på universalier. Browns

universalier antar just den skepnad som Geertz kritiserar. Det verkar som att viljan att finna ut grundläggande likheter hos människor har tagit överhanden och leder oss in i fällan att härleda helt skilda beteenden eller uttryck för ett fenomen till en och samma källa, under en och samma definition. All substans, som Geertz eftersöker, finns ingenstans i dessa, för hårt, generaliserade definitionerna på mänskliga universalier, och allt som gör fenomenet betydelsefullt, suddas ut. De flesta av Browns definitioner är kontradiktoriska eller allt för urvattnade men vi kan göra ett försök ändå. För att klargöra detta kan vi titta närmre på några exempel som Brown anser vara mänskligt universella. Den mest motsägelsefulla av Browns definitioner på universalier är den definition han ger på statistiska universalier; ett fenomen som vi *absolut vet* inte finns hos alla (där försvinner innebörden av begreppet universalie) men som finns i så pass skilda samhällen att det inte kan bero på slumpen. Vi kan då anta ett så konstigt beteende som möjligt, t.ex. att hoppa på huk runt ett avsågat träd (som när man sjunger "små grodorna" på midsommar) och sedan leta efter detta beteende runt omkring i världen. Så fort vi ser samma beteende, i ett tillräckligt annorlunda samhälle, så pekar detta på att det skulle vara ett mänskligt universellt fenomen. Vi kan även titta på de villkorliga universalier och ta Browns eget exempel. När friktion uppstår i människors händer på ett visst sätt så uppstår alltid valkar i händerna. Detta är inte annat än en fysiologisk självklarhet. Kroppen är uppbyggd sådan att valkar uppkommer när speciella villkor förekommer. Om man går så långt att kalla detta en mänsklig universalie så kan man dra det hur långt som helst, till vilka absurditeter som helst. Brown förklarar de individuella medfödda universalier som tätt kopplade till, eller en faktisk del av, den mänskliga naturen (Brown 2004:2) och med det går jag över till diskussionen om min frågeställning.

Om vi, i enlighet med den stratigrafiska modellen, undrar över min frågeställning så blir svaret kort. Denna uppfattning menar att kulturen inte bara är oviktig i skapandet av den mänskliga naturen, utan även ett hinder som måste tas bort för att vi ska kunna hitta den. Den mänskliga naturen är biologisk och statisk, och alla mänskliga fenomen kan härledas till denna. Det är alltså genom naturvetenskapen människans natur förklaras.

I motsats till den stratigrafiska modellen hade Geertz inte förkastat kulturens roll i skapandet av den mänskliga naturen. Han hade menat på att det är genom kulturen som den mänskliga naturen växt fram. Även om vi har vissa medfödda dispositioner som behövs för att vi ska kunna uttrycka vår kultur så är alla dessa fenomen trots allt

kulturella produkter (Geertz 1973:50). Geertz hade inte sagt emot att det finns biologiska överensstämmelser hos alla människor, men det är inte dessa som han menar är den mänskliga naturen. Kulturen är det som formar människan ifrån det hon har möjlighet att bli, till det hon faktiskt blir. Man kan se det som att människan föds som en lerklump som kulturen i sin tur formar till sin slutgiltiga form. Geertz anser upplysningens, och den klassiska antropologins, syn på människan (båda stratigrafiska) som typologisk, eller en slags modell för att skapa en mänsklig arketyp. Alla människor ses som en reflektion eller distorsion av den platoniska idévärldens människa (Ibid:51). Frågan som återstår gällande Geertz är i vilket fall kulturen faktiskt är den mänskliga naturen eller om vi kan finna ett svar till min frågeställning hos honom. Som ofta, när det gäller samhällsvetenskaplig diskussion, så mynnar detta ut i en skillnad i definitioner.

Donald E. Brown har i grunden en stratigrafisk syn på människan. Han menar att kulturen i grunden måste skapas av människan och sedan även hållas vid liv och förmedlas av människan genom de mentala och fysiska egenskaper som utgör med mänskliga organismen (Brown 2004:8). Utav det påstående härleder han faktumet att kulturen skapats och hålls vid liv av den mänskliga naturen. Brown hade haft ett liknande svar angående min frågeställning som andra anhängare av den stratigrafiska modellen. Brown härleder kulturella fenomen till just underliggande biologiska egenskaper. Han menar att det finns en mängd olika *medel* för ett och samma *mål*. De kulturella skillnader som man kan observera är på så sätt bara uttryck för den mänskliga naturens krav för överlevnad och det är dessa mål som förklarar människan.

"...innate human universals continuously and pervasively structure human culture (and society and history). To the extent that this is so, we should be able to do a sort of back engineering on features of society or culture that allows us to break them down into their component elements or trace their roots back to the features of human nature that gave rise to them." (Ibid:10-11)

2.5 Slutsats

Kulturen finns omkring oss i vad vi än gör, det kan de flesta hålla med om. Frågan som blir av vikt i denna uppsats är huruvida den är en produkt av medfödda mänskliga dispositioner eller om den har en sådan kraft att den faktiskt kan förändra och påverka dessa. Vi får två helt olika svar av Clifford Geertz och Donald E. Brown.

Geertz är av åsikten att kulturen och den mänskliga naturen har samutvecklats och att vi, igenom kulturen, färdigställer oss själva till människor. Det är igenom dessa kulturella skillnader som vi definieras som människor. Han motsätter sig att kulturen skulle vara ett tillägg till den fysiskt färdiga människan och att kulturen har format oss till den arten vi är idag.

Brown menar, i likhet med den stratigrafiska modellen, att vi måste finna ut mänskliga universalier och hitta de medfödda egenskaper som givit upphov till produktionen av våra skilda beteenden. Han menar inte på ett samspel dessa emellan, utan ser människan som bunden av sin biologiska kärna och att alla beteende rotar sig i de krav som biologin ställer. Mina egna åsikter kommer att presenteras i den avslutande diskussionen.

3. Att samlas under ett och samma teoretiska paraply

3.1 Presentation av Dual inheritance Theory

När man talar om den mänskliga naturen och försöker utröna någon slags definition eller förklaring på denna, bör man, med fördel, söka svar inom olika vetenskapliga discipliner. Människan är inte endast en biologisk, social, kulturell eller psykologisk varelse och detta ställer ett krav på samarbete inom vetenskaperna, om vi vill komma

fram till ett så omfattande svar som möjligt. Här kommer jag presentera *Dual Inheritance Theory (DIT)*, en tvärvetenskaplig teori som är till stor hjälp för förståendet av min frågeställning och ger flertalet förstärkande argument i frågan om kulturens roll i den mänskliga naturen.

Teorin, som jag i fortsättningen kommer benämna DIT, uppkom på sent 1970-, tidigt 1980-tal och kallas även *gene-culture coevolution*. Som namnet avslöjar menar teorin på ett tätt samband, eller samarbete, mellan den mänskliga biologin och den mänskliga kulturen när det gäller vår arts evolution, alltså en samevolution mellan gener och kultur. För att kunna ge ett korrekt evolutionärt ramverk av studien av den mänskliga psykologin och dennes beteende, måste det kulturella lärandet och kulturellt utvecklade anpassningar tas med i beräkningen (Henrich & McElreath 2007:2). I artikeln "*Dual inheritance Theory: The Evolution of Human Culture Capacities and Cultural Evolution*" förklarar Henrich & McElreath det kulturella lärandet som ett slags socialt lärande där vi människor imiterar och observerar andra medlemmar av vårt samhälle för att inhämta kunskap. Detta händer ofta omedvetet, naturtroget (likt originalet) och i väldigt hög utsträckning. Genom detta kulturella lärande har vi fått kunskaper om allt ifrån verktygstillverkning till smakpreferenser, ifrån altruism till självmord (Ibid:1-2). Likheten till originalet och den höga utsträckningen i vilket denna imitation sker har, enligt DIT, bidragit till någonting som kallas *kumulativ kulturell evolution*. Detta är en process som, genom lärandet, skapar en stomme (eng. body) av kulturellt överförd information (t.ex. beteende och trosuppfattningar) som successivt fylls på genom anpassning till nya lokala kunskaper. Genom denna ackumulering skapas på så vis en samling av kunskaper inom t.ex. naturmedicin och verktygstillverkning som ingen enskild individ hade kunnat inhämta, ens på en hel livstid.

För att staka ut detta ramverk och inkorporera det i ett Darwinistiskt synsätt presenterar Henrich & McElreath tre huvudbegrepp:

Kulturella förmågor som anpassningar: Detta begrepp menar att kulturen, kulturellt lärande och kulturevolution uppstår ur genetiskt utvecklade psykologiska anpassningar för inhämtandet av trosuppfattningar, värderingar, åsikter osv. av andra individer genom observation och slutledning. Detta medför att ett grundläggande steg, i att teoretisera kring det kulturella lärandets evolution och funktion, är att använda logiken från det naturliga urvalet.

Kulturell evolution: Det kulturella lärandet har mekanismer som gör att den kulturella nedärvningen skiljer sig från den genetiska. Den primära skillnaden ligger i hur överförandet går till och detta ger upphov till fenomen som vi inte kommer hitta hos andra, mindre kulturella, varelser. För att studera denna process behöver vi använda oss av studier av det kulturella lärandet och den mänskliga kognitionen och förankra dessa i evolutionära modeller som inkluderar social interaktion, och studera de egenskaper som uppstår i dessa modeller.

Gen-kulturell samevolution: Det nedärvningssystem som den kulturella evolutionen påvisar kan förändra både människans sociala miljö och den fysiska miljö i vilken generna utvecklas. Ett klagörande exempel visar hur, om vi antar att, tillagning av kött spridits genom kulturellt lärande hos våra förfäder. Denna förändring i den sociala miljön gör att det naturliga urvalet gynnar gener som förändrar vår matsmältning i den mån att det gör matsmältningen mindre energikrävande. Med ett överskott av energi har, den energislukande, hjärnan kunnat utvecklas och bli större. Således kan ett kulturellt förändrat beteende ha givit upphov till en förändring i den mänskliga biologin (Ibid:2-3).

3.2 Fördjupning av teori

DIT studerar och undersöker vilka kognitiva egenskaper som fått individer att, på ett så effektivt sätt som möjligt, dra ut anpassningsbara förmågor och föreställningar ur andra individer i samma sociala miljö, genom det de kallar det kulturella lärandet. Detta lärande kan ske på olika sätt och förklaras med någonting som kallas *the costly information hypothesis* (Ibid:3). Denna hypotes koncentrerar sig på den evolutionära avvägningen mellan att, på ett mer kostsamt (energi- och tidskrävande) sätt, inhämta en mer precis information om förmågor och föreställningar, eller att på ett mindre kostsamt sätt inhämta informationen men med det göra avkall på precision och exakthet. När inläring på ett individuellt plan är för kostsamt kommer det naturliga urvalet att gynna de mekanismer som får individen att hämta informationen av andra i dennes omgivning. Henrich och McElreath presenterar dessa mekanismer som två olika kategorier; *inhållspartiskhet (content bias)* och *sammanhangspartiskhet (context bias)* (Ibid:3).

Innehållspartiskhet innebär att vi är mer mottagliga för en viss föreställning på grund av att den har innehåll som är evolutionärt tilltalande för oss. Henrich och McElreath tar ett exempel med att vi använder salt eller socker som krydda till våra popcorn. Båda dessa kryddor frammanar innehållspartiskhet på grund av evolutionära anledningar. När näringsämnen var knappa, hos våra förfäder, så var salt och socker två viktiga födoämnen och genom naturligt urval skapades en medfödd partiskhet för dessa (Ibid:3). Även trosföreställningar kan påverkas av denna partiskhet, på ett kulturellt plan. En trosföreställning kan vinna mark hos människor om den påvisar likheter med en annan, redan accepterad, trosföreställning. På detta sätt blir det enklare för människan att acceptera det nya tillskottet då det anses passa med ett gammalt.

Sammanhangspartiskheten påverkar det kulturella lärandet på ett något annorlunda sätt. Denna mekanism riktar in sig på *den individ som lär ut*, i kontrast till exemplet ovan där vikten läggs på *vad* som lärs ut. För att lärandet ska bli så effektivt som möjligt så väljs alltså den individ ut som har visat sig ha störst framgång, kompetens eller prestige i sina företag. Det är t.ex. mindre mödosamt, och leder oftare till egen framgång, att kopiera byns mest framgångsrike bonde än att kopiera någon som experimenterar och inte har bevisat en större framgång.

En viktig fråga i denna mekanism är hur den lärande individen (den som vill lära sig) uppfattar vem som besitter denna framgång, prestige, kunskap eller kompetens. Ett av svaren Henrich och McElreath tar upp är att den lärande letar efter likheter hos den kunnande som överensstämmer med den lärandes egna förmågor och hur väl de kommer passa in i hennes sociala ställning. Genom denna likhet kan den lärande se hur hennes kunskaper kan användas på ett sätt som liknar det hos den kunnande. Att observera en kunskap är ett mer direkt lärande och lättare att ta till sig, än att analysera ett begrepp som prestige eller framgång. Prestige och framgång är också kulturellt betingade och kan mätas på helt olika sätt beroende på vilken kultur eller vilket samhälle man befinner sig i. I vårt samhälle kan en bil, en dyr klocka, dyra kläder, en yrkestitel osv. visa på prestige och framgång emedan andra samhällen räknar in antal barn, getter eller avsaknad av materiella ting. Alla dessa framgångsbevis visar på att den som innehar dessa besitter en, för samhället, nyttig kunskap, men framgång ska dock inte likställas med kunskap. En observerad kunskap kan lätt misstolkas och då blir framgång ett bättre tecken på att någon är

värd att lära ifrån, då framgång kommer av en större samling av värdefulla egenskaper.

Richerson och Boyd, två av de tidigare DIT teoretikerna, sammanfattar teorins upprinnliga tillvägagångssätt i artikeln *"A dual inheritance model of the human evolutionary process I: basic postulates and simple model"*. Här skriver författarna att teorin uppkom i första hand för att visa att både genetiskt arv och kulturellt arv är nedärvningssystem vars evolution är kontrollerat av det naturliga urvalet. Olika kulturella beteenden överförs till individer i samma samhälle, liksom generna, och kommer därför att generera skilda kulturella beteenden beroende på vilket samhälle man studerar. På grund av att gener och kultur inte ärvs genom samma mekanismer så betyder det att kulturella preferenser kan påverka vilka faktiska gener som förs vidare inom olika samhällen. De ser generna och kulturen som två aktörer i ett och samma spel som försöker kontrollera vilka egenskaper eller beteenden som förs vidare. (Richerson & Boyd 1978:129)

3.3 Diskussion

DIT gör ett försök att inkorporera tvärvetenskapliga fynd och analyser i ett och samma ämne. Detta ger teorin en större bas att stå på och, vare sig man accepterar teorin eller inte, så ger den en mer omfattande förklaring på hur människan är beskaffad, än om endast en slags vetenskapliga strömningar tas med i beräkningen.

Kulturen ses som information som förvärfvas genom social interaktion, alltså ett icke-genetiskt arv. På så sätt blir skillnaden mellan ett faktiskt genetiskt arv och det icke-genetiska arvet, att de individer som man ärver kulturen av inte nödvändigtvis måste vara ens biologiska föräldrar. Informationen, kulturen, ärvs då igenom socialt eller kulturellt lärande och förändrar inte människans gener på samma sätt som ett genetiskt arv. Dock så menar DIT att kulturen på ett indirekt sätt förändrar våra gener och gör detta på ett mycket snabbare sätt än vad som hade varit möjligt om det bara hade hänt genom biologin (Richerson, Boyd, Henrich 2010:8985). Genom att kulturen förändrar miljön och samhället i vilket människorna lever och förändrar vanor och beteende så kräver detta att våra biologiska egenskaper måste anpassas för att, på ett mer passande sätt, klara av de nya förhållandena. Åter igen så förstås detta som att miljömässiga förändringar (kallare/varmare klimat, annorlunda matvanor osv.) föranleder förändringar i våra gener. Våra biologiska egenskaper förändras

alltså på grund av att våra förhållanden har förändrats, inte tvärtom. Detta låter som en helt logisk slutsats. Om det hade varit så att, exempelvis, våra hjärnor hade börjat växa och bli mer energikrävande så hade detta medfört en kamp för överlevnad utan dess like. Det verkar mer förståeligt att, på grund av, nya tekniker för jakt och nya matlagningstekniker, människan har fått lättare att underhålla de biologiska kraven och på sätt har kroppen kunnat utvecklas för att ta vara på den nya levnadsstandard. Det empiriska material som ofta nämns inom DIT kommer jag att presentera i nästkommande kapitel.

I vilken utsträckning kulturen kan förändra våra medfödda egenskaper är inte helt enkelt att utröna när det kommer till DIT. Det verkar som att DIT menar att den mänskliga naturen är under konstant förändring då de visar på otaliga förändringar i våra gener från tider långt tillbaka i historien och mer samtida. Människan anses alltså som en varelse i ständig förändring (Ibid:8989). DIT teoretiker som jag kommit i kontakt med verkar likställa de medfödda mänskliga generna med den mänskliga naturen och vilka begränsningar det finns är sällan nämnda. Våra mänskliga beteenden är påverkade av både genetiken, kulturen och miljön men ingenting verkar statistiskt. Beteenden utvecklas alltså beroende av våra gener, vår kultur och vår miljö, emedan generna utvecklas ur kulturen och miljön. Miljön är föränderlig beroende på vår kultur och våra gener. Denna samevolution blir en genomföränderlig mekanism som inte verkar peka på någon form av statiskhet.

Om man alltså ser den mänskliga naturen som vår medfödda genetiska uppsättning, vår fysik och vår biologi så menar DIT på att kulturen har en stor inverkan på den och att den även har varit med att skapa den. Den mänskliga naturen ses alltså som en samevolution mellan biologin och kulturen. Så, för att besvara min frågeställning genom DIT så menar de att kulturen spelar en stor roll i skapandet av den mänskliga naturen.

Vi kan ganska lätt ändra förutsättningarna för oss själva och påverka den miljö vi lever i, i oändligt många riktningar. Sällan pratas det om att miljön anpassar sig till biologin, snarare än tvärtom. Människan är det anpassningsbara djuret som, med hjälp av sin intelligens och anpassningsförmåga, har kunnat sprida sig över världen med större framgång än något annat djur. När människan gått ifrån varmare breddgrader till kallare, något som kan räknas som en snabb miljöförändring, har människan rättat sig efter miljön och med tiden också anpassats för att passa in i den miljön. Vi blev inte först ljusare i hyn, och fick en annan hårbeklädnad och därför

tvingade att hitta svalare miljöer, utan den genetiska förändringen var efterföljande miljöombytet.

Just som Richerson och Boyd presenterar så kan kulturen ses som ett nedärvningssystem då det påverkar hur människan väljer partner och vilka arvsanlag som ska föras vidare. Detta gör sig påmint i vårt samhälle idag då rent genetiska defekter kan hållas under kontroll och föras vidare på ett sätt som inte det naturliga urvalet hade gjort möjligt. Det är inte längre de bäst anpassade, i vanlig mening, som får föra vidare sina gener och detta kan inte förklaras utan påverkan av en kulturell urvalsprocess.

Ett par av problemen jag stött på under studerandet av DIT är deras avsaknad av diskussion gällande ny och befintlig kunskap. Inhämtandet av kunskap får en gedigen genomgång och deras teori verkar vid första anblick trolig och acceptabel. Det kulturella lärandet ger oss kunskaper om hur vi ska fungera i det samhälle vi lever och det är på kulturens grunder vi letar efter individer att lära av. Det är vida accepterat att vi människor lär oss i stor del av att imitera andra och argumenten för hur vi väljer ut dessa individer är rationellt sätt godtagbart.

Det första problemet med kunskapsinhämtandet är gällande det DIT kallar *kumulativ kulturell evolution*. Den stomme (eng. body) som DIT talar om verkar antyda att all kunskap som individer i ens samhälle någon gång har inhämtat på något sätt stannar kvar och nedärvs till kommande generationer. Problemet blir att folk i ett och samma samhälle inte alls har en samlad kunskapsbank av all kunskap som funnits i det samhället. Även i en rent genetisk nedärvningsprocess så ärver barnet inte alls de kunskaper som föräldrarna innehar, och inte heller på ett icke-genetiskt sätt. Bara för att barnets föräldrar, eller andra medlemmar utav samma samhälle är jätteduktiga matematiker så blir inte nytillkomna medlemmar per automatik duktiga matematiker. Det blir självklart lättare att ta reda på hur man får del av denna kunskap om individer i samhället innehar den, men det verkar inte vara så DIT menar. De verkar mena att vi föds med någon slags dispositioner för att bli bättre, exempelvis, matematiker för att kunskapen finns sedan innan, och att dessa dispositioner kommer, inte från gener, utan någonstans utifrån. Faran blir då att kunskapen materialiseras på svaga grunder och antar någon slags form som kan tränga in i oss människor på ett, för vetenskapen, okänt sätt.

Det andra problemet jag stött på är hur DIT förklarar uppkomsten av ny kunskap. Om vi accepterar att kunskapen nedärvs från tidigare generationer eller av samtida

medlemmar av samhället så borde ny kunskap vara väldigt begränsad. Ett av svaren jag fått igenom DIT är det som behandlar felaktig eller oprecis imitation. När någon imiterar en annan individ så kan detta göras på ett sämre sätt och på så vis kan det nya, oprecisa, sättet ge bättre resultat än det tidigare, imiterade. Detta blir dock ett ganska svagt argument när man ser på hur omfattande ny kunskap faktiskt är. Lärande från flera olika individer från ett och samma samhälle (som då skulle medföra ny kunskap) är även ett svagt argument. Ny kunskap kommer ofta av spetskunskaper och ett långvarigt studerande och kan sällan enbart ha genererats från felaktig imitation eller en sammanställning av andras kunskap. Enligt DITs modeller så skulle ny kunskap vara väldigt sällan återkommande och alltid ha sin grund i gammal kunskap. Den extrema utveckling och nya kunskapen som världen genomgått de senaste hundra åren kan inte förklaras genom felaktiga imitationer eller sammanställning av gammal kunskap.

3.4 Slutsats

När man talar om den mänskliga naturen så stannar diskussionen ofta inom en och samma vetenskap. Naturvetenskaperna verkar ha en förtur när det gäller hur man definierar människans natur på bästa sätt och fynd ur samhällsvetenskaperna tas ofta inte på lika stort allvar. DIT gör dock ett bra försök att inkorporera flera vetenskapliga strömningar till ett och samma ämne. Ingen enskild vetenskap har här tolkningsföreträde och ett samarbete vetenskaperna emellan ger en mer ödmjuk bild av analyserna. De stödjer, ofta, sina teorier på empiriska grunder vilket ger dem en något mindre rationalistisk prägel. Förståelsen för att människan inte är enbart biologisk, psykologisk, social eller kulturell gör detta till en teori som ger min frågeställning ett tydligt svar. Teorin har sina oklarheter, men de vetenskapligt öppna dörrarna gör att ingen vetenskap hålls utanför och kan därför berikas från flera olika håll. Min frågeställning passar denna teori bra och vi ser ett tydligt svar på hur DIT menar att kulturen måste tas med i beräkningen när man talar om att definiera människans innersta natur, vi kan inte tala om en mänsklig natur helt opåverkad av kulturen.

4. Empiriskt material

4.1 Presentation av empiriskt material

I *"How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together"* presenterar Kevin N. Laland, John Odling-Smee och Sean Myles

en samling av tvärvetenskapliga fynd av hur mänskliga aktiviteter (ofta i artikeln likställda med begreppet kultur) har förändrat de mänskliga generna.

Den tydligaste och mest undersökta förändring är den som behandlar mänsklig laktostolerans. Hos de flesta människorna i världen försvinner förmågan att bryta ner laktos i barndomens senare skede (Laland *et al.* 2010:145). Undersökningar har visat på en mycket högre frekvens av de alleler (en genvariant som kan ge upphov till olika egenskaper, t.ex. ögonfärg) som ger laktostolerans, och att dessa stannar kvar även i vuxen ålder, hos nordeuropéer, fransmän och befolkningar i mellanöstern som har en tradition av att hålla djur för mjölkproduktion (Voight *et al.* 2006). Denna förändring gällande laktostoleransen har spårats tillbaka, ungefärligt, till den neolitiska revolutionen (när människan gick ifrån jägare-samlare till jordbrukssamhälle) (Burger *et al.* 2007:3738-9). Detta, menar artikelförfattarna, ger oss bevis på att, i takt med att domesticeringen av djur ökade, så ökade också dessa människors (och i sin tur deras avkommors) förmåga att bryta ner laktos och även att förmågan inte avtog när de kom till vuxen ålder. Detta kan visa på att någonting som inte är, för människan, naturligt kan förändras beroende på hur vi väljer att leva. Ännu en gång påvisar ett ändrat beteende eller en ny upptäckt hur den mänskliga kroppen kan anpassas till de nya rådande förhållandena.

Förändringar i de mänskliga generna har även påvisats i andra fall och har härletts ur andra kulturella fenomen (se tabell 1 nedan). Med detta kan diskussionen om hur statiska vi människor faktiskt är, ta fart. Väljer vi att se den mänskliga naturen som medfödda, genetiska dispositioner så kan det material som här beskrivits få oss att undra över hur mycket kulturen kan ändra dessa. Mer om detta i senare diskussion.

På grund av den omfattande mängden av material som pekar åt att kulturella fenomen påverkar eller förändrar generna har fler och fler genetiker börjat undersöka huruvida kulturen kan räknas som en mänsklig urvalsprocess (Laland *et al.* 2010:137).

I tabellen (tabell 1) nedan hittar vi en sammanställning av undersökningar som gjorts på ämnet. Den vänstra kolumnen visar de olika gener som utsatts för en snabb förändring. I mittenkolumnen ser vi genens funktion eller fenotyp (specifik egenskap). I den högra kolumnen ser vi det kulturella fenomen som givit upphov till förändringen. Nästa tabell (tabell 2) visar material om frekvensen av de alleler som ger laktostolerans som har samlats ihop från flera undersökningar. Detta för att visa på sambandet mellan en specifik kulturs traditioner och på deras genetiska egenskaper.

I vänster spalt ser vi folkslaget som undersökts, i de två högra spalterna ser vi frekvensen (i procent) av hur ofta förkommande de alleler var som gör oss laktostoleranta, och i mitten ser vi antalet undersökta kromosomer.

Ett annat tydligt exempel, förutom laktostoleransen, är hur gener som gjort människor resistenta mot malaria även föranlett en blodsjukdom (sicklecellanemi). Olika befolkningsgrupper har, genom olika sätt att avverka skog, förbättrat förökningsmöjligheterna för de myggor som sprider malaria genom stora ansamlingar av stillastående vatten vid regn. Detta har gjort att, då malarian varit så utspridd, befolkningen i dessa delar av världen har utvecklat alleler för blodsjukdomen sicklecellanemi då denna i sin heterozygota (när en gen har två möjliga genvarianter) form skapar skydd mot malaria. Samma gen ger alltså skydd mot malaria och en blodsjukdom beroende på gen varianten. Samma utsträckning finns inte hos närliggande befolkningar med annorlunda avverkningsmetoder och blodsjukdomen finns inte alls hos befolkningar där malariamyggan inte finns (Ibid:142). (För att hålla tabellerna sammanhängande så har jag valt att presentera dem odelade, på separata sidor.)

Tabell 1.

Genes	Function or phenotype	Inferred cultural selection pressure
<i>LCT, MAN2A1, SI, SLC27A4, PPARD, SLC25A20, NCOA1, LEPR, LEPR, ADAMTS19, ADAMTS20, APEH, PLAU, HDAC8, UBR1,</i>	Digestion of milk and dairy products; metabolism of carbohydrates, starch, proteins, lipids and phosphates; alcohol metabolism	Dairy farming and milk usage; dietary preferences; alcohol consumption

<i>USP26, SCP2, NKX2-2, AMY1, ADH, NPY1R, NPY5R</i>		
Cytochrome P450 genes (<i>CYP3A5, CYP2E1, CYP1A2</i> and <i>CYP2D6</i>)	Detoxification of plant secondary Compounds	Domestication of plants
<i>CD58, APOBEC3F, CD72, FCRL2, TSLP, RAG1, RAG2, CD226, IGJ, TJP1, VPS37C, CSF2, CCNT2, DEFB118, STAB1, SP1, ZAP70, BIRC6, CUGBP1, DLG3, HMGCR, STS, XRN2, ATRN, G6PD, TNFSF5, HbC, HbE, HbS, Duffy, α-globin</i>	Immunity, pathogen response; resistance to malaria and other crowd diseases	Dispersal, agriculture, aggregation and subsequent exposure to new pathogens; farming
<i>LEPR, PON1, RAPTOR, MAPK14, CD36, DSCR1, FABP2, SOD1, CETP, EGFR, NPPA, EPHX2, MAPK1, UCP3, LPA, MMRN1</i>	Energy metabolism, hot or cold tolerance; heat-shock genes	Dispersal and subsequent exposure to novel climates
<i>SLC24A5, SLC25A2, EDAR, EDA2R, SLC24A4, KITLG, TYR, 6p25.3, OCA2, MC1R, MYO5A, DTNBP1, TYRP1, RAB27A, MATP, MC2R, ATRN, TRPM1, SILV, KRTAPs, DCT</i>	The externally visible phenotype (skin pigmentation, hair thickness, Eye and hair colour, and freckles)	Dispersal and local adaptation And/or sexual selection
<i>CDK5RAP2, CENPJ, GABRA4, PSEN1, SYT1, SLC6A4, SNTG1, GRM3, GRM1, GLRA2, OR4C13, OR2B6, RAPSN, ASPM, RNT1, SV2B, SKP1A, DAB1, APPBP2, APBA2, PCDH15, PHACTR1, ALG10, PREP, GPM6A, DGKI, ASPM, MCPH1, FOXP2</i>	Nervous system, brain function and development; language skills and vocal learning	Complex cognition on which culture is reliant; social intelligence; language use and vocal learning
<i>BMP3, BMPR2, BMP5, GDF5</i>	Skeletal development	Dispersal and sexual selection
<i>MYH16, ENAM</i>	Jaw muscle fibres; tooth-enamel thickness	Invention of cooking; diet

(Ibid:143)

Tabell 2

POPULATION
GROUP (REGION) NO. OF FREQUENCY (%) FOR

AND/OR COUNTRY)	CHROMOS.	-13910T	-22018A
European American	48	77.2	77.1
African American	100	14.0	13.3
East Asian	35	0	0
Yoruba (Nigeria)	50	0	0
Bantu Northeast (Kenya)	24	0	0
San (Namibia)	14	0	0
Bantu (South Africa)	16	0	0
Mozabite (Mzab, Algeria)	60	21.7	21.7
Bedouin (Negev, Israel)	98	3.1	4.1
Druze (Carmel, Israel)	96	2.1	2.1
Palestinian (Central Israel)	102	3.9	3.9
Brahui (Pakistan)	50	34.0	38.0
Balochi (Pakistan)	50	36.0	42.0
Hazara (Pakistan)	50	8.0	12.0
Makrani (Pakistan)	50	34.0	36.0
Sindhi (Pakistan)	50	32.0	30.0
Pathan (Pakistan)	50	30.0	32.0
Kalash (Pakistan)	50	0	0
Burusho (Pakistan)	50	10.0	12.0
Han (China)	90	0	0
Tujia (China)	20	0	0
Yizu (China)	20	0	0
Miaozi (China)	20	0	0
Oroqen (China)	20	0	0
Daur (China)	20	5.0	5.0
Mongola (China)	20	10.0	10.0
Hezhen (China)	20	0	0
Xibo (China)	18	0	0
Uygur (China)	20	5.0	10.0
Dai (China)	20	0	0
Lahu (China)	20	0	0
She (China)	20	0	0
Naxi (China)	20	0	0
Tu (China)	20	0	0
Yakut (Siberia)	50	6.0	6.0
Japanese (Japan)	62	0	0
Cambodian (Cambodia)	22	0	0
Papuan (New Guinea)	34	0	0
Melanesian (Bougainville)	44	0	0
French (France)	58	43.1	44.8
French Basque (France)	48	66.7	66.7
Sardinian (Italy)	56	7.1	7.1
Tuscan (Italy)	16	6.3	6.3
North Italian (Bergamo, Italy)	28	35.7	35.7
Orcadian (Orkney Islands)	32	68.8	68.8
Adygei (Russian Caucasus)	34	11.8	11.8
Russian (Russia)	50	24.0	24.0
Swedish and Finnish (Scandinavia)	360	81.5	ND (not done)
Pima (Mexico)	50	0	0
Maya (Mexico)	50	2.0	2.0
Colombian (Colombia)	26	0	0
Karitiana (Brazil)	48	0	0
Surui (Brazil)	42	0	0

(Bersaglieri *et al.* 2004:1113)

4.2 Förklaring av tabellerna

I tabell 1 ser vi en sammanställning av undersökningar som gjorts på mänskliga gener som tros ha förändrats på grund av kulturella förändringar i människans livsstil. Forskarna har undersökt flertalet gener och hur förändringarna har påverkat deras egenskaper och de uttryck dessa förändringar tar sig. De gener som visas i tabell 1 har visat förändringar genom positivt urval (förändringar i generna som ökar förekomsten av egenskaper som är goda för reproduktionen, negativt urval minskar förekomsten av dåliga egenskaper). Dessa förändringar verkar härröra från den tid då vi började leva i jordbrukssamhälle. Människan började då leva i större grupper (samhälle) och spridningen av sjukdomar som hade med de stora folkmassorna att göra (crowd diseases) gjorde att våra gener började utveckla skydd emot dessa. Den nya samhällsstrukturen påverkade även våra matvanor, som gjorde att vår käkmuskulatur och emalj förändrades för de nya rådande omständigheterna. Här bör vi uppmärksamma de förändringar som gjorts i människan, på ett rent genetiskt plan, och att dessa förändringar, troligtvis, inte hade ägt rum om det inte var för kulturens inverkan på vår miljö eller våra levnadsförhållanden.

Tabell 2 är samlade fynd angående laktotoleransen hos olika befolkningar. Den gen som undersökts är LCT genen och dess två alleler (-13910T -22018A) som är knutna till förmågan att bryta ner laktos i kroppen. Slutsatsen som dras utifrån dessa undersökningar är att de befolkningsgrupper som visar en högre procentsats av påvisande av dessa alleler har utvecklat detta då de har en tradition av att hålla djur för mjölkproduktion. Vi bör uppmärksamma skillnaderna mellan; nordeuropéer, fransmän, europeiska amerikaner och; kineser, afrikaner.

4.3 Diskussion

Vi ser, i tabellerna, hur kulturella fenomen har kunnat förändra våra mänskliga gener. Detta hade alltså inte hänt om människan inte, för egen hand, hade förändrat sina villkor i världen. En fråga som blir av vikt i denna diskussion är då om alla gener går att förändra, eller om det finns de som är, har varit och kommer förbli oförändrade och opåverkade av sättet vi lever på. Detta blir en något för avancerad fråga för denna uppsats, men i teorin borde dessa fynd peka på att inga av de mänskliga generna är oföränderliga och med det även inte heller de beteende eller egenskaper som generna ger upphov till. Likt andra varelser som vi människor har domesticerat och genom avel förändrat bör människan inte vara så olik dessa att man med hjälp

av manipulation hade kunnat få bort även de mest mänskliga beteenden eller egenskaper, i teorin.

Huruvida man vill definiera den mänskliga naturen som våra medfödda gener påverkar relevansen för dessa fynd i min frågeställning. Jag har stött på många under uppsatsens gång som mycket väl kan definieras på detta sätt och därför tas detta med i diskussionen. De gener vi föds med kan, enligt materialet ovan, alltså undergå förändringar som är i direkt relation till den miljö vi människor lever i. Med detta i åtanke och definitionen ovan nämnd så är den mänskliga naturen inte oföränderlig och inte ens samma hos alla människor. Vi tillhör alla människosläktet men de egenskaper som våra gener ger upphov till gör att vi kan klara av helt skilda förhållanden. Nu kan det ju argumenteras för att laktostolerans eller malariaresistens inte är några direkt livsavgörande egenskaper, men rent hypotetiskt så betyder detta en hel del. Vår mänskliga natur börjar mer peka mot att vi har en så pass stor anpassningsförmåga att vi, på grund av kulturella fenomen eller traditioner, har kunnat utvecklas för att på ett så bra sätt som möjligt klara av de förhållanden som är specifika för just den miljö vi lever i eller den kultur som givit upphov till denna miljö.

5. Avslutande diskussion – Vilken roll spelar kulturen i skapandet av den mänskliga naturen?

5.1 Avslutande diskussion

Denna uppsats försöker besvara frågeställningen, vilken roll spelar kulturen i skapandet av den mänskliga naturen, med hjälp av teorier från olika delar av vetenskapsvärlden med olika svar på frågan. Dessa olika teorier har dock alla en förankring i antropologisk teori/litteratur. Jag kommer här att, genom egen diskussion och analys av det presenterade materialet, försöka ge ett eget svar på frågeställningen och utvärdera goda och mindre goda argument från de olika teorierna.

För att komma till en så korrekt bild som möjligt av vad den mänskliga naturen är så anser jag, i enlighet med Clifford Geertz, att vi måste komma ifrån en syn av människan som uppdelad. Vare sig man delar upp människan och hennes egenskaper i lager eller på något annat sätt så, tror jag, att vi aldrig kommer kunna föra ihop dessa fragment till ett helhetsbegrepp om vi en gång delat på dem. Den mänskliga naturen måste ses ur ett holistiskt perspektiv där alla fenomen som är unika för människan får den plats de förtjänar. Som jag diskuterade tidigare angående den stratigrafiska modellen så blir den analys de förespråkar helt och hållet inriktad på biologin, den biologi vi delar med alla varelser på denna jord. Alla levande tings natur kan få stanna inom naturvetenskaperna, men människans ska behandlas av alla de vetenskaper som känner henne. Detta uppnås genom samarbete vetenskaperna emellan och där fynd från dessa, kritiskt granskas på ett tvärvetenskapligt sätt.

Genom de olika kapitel jag presenterat har jag försökt ge en större bild av hur diskussionerna kring kulturens inverkan på den mänskliga naturen ser ut idag. Vi har sett att den stratigrafiska modellens syn på människan lever kvar och att jakten på mänskliga universalier är ett omfattande arbete som ofta kopplas ihop med en förklaring av människans innersta beståndsdelar och hennes medfödda, oföränderliga beteenden eller egenskaper. Vi kan dock också se hur dessa, så kallade, mänskliga universalier generaliseras och vattnas ur. Jag vill inte, med denna uppsats, ge mig in i diskussionen om det finns mänskliga universalier eller inte, utan påbörja diskussionen om huruvida dessa, om de finns, har någon inverkan på, eller koppling till, den mänskliga naturen och hur vi definierar människan. Jag återkopplar denna diskussion till Geertz och exemplet med katedralen i första kapitlet. När vi talar

om så pass komplexa tingestar, som människan, byggnadsverk, konst, uppfattningar osv., saker som är mer än bara summan av sina beståndsdelar, så kan man inte skala ner allting som ger denne sin mening för att ge en korrekt förklaring på vad den är. Jag kan, om än knappt, måla någonting som ser ut som en människa på ett stycke canvas, jag kan spika ihop några träplankor så att de bildar fyra väggar och ett tak. Har jag då producerat någonting som ens borde hamna i kategori som Picassos tavlor eller de hus som ger oss skydd från regn och vind? Har jag producerat någonting med samma betydelse eller essens som dem? Nej, jag har lagt färg på en duk, eller satt ihop några träplankor som förmodligen inte ens hade förorsakat en huvudvändning. Med detta exempel försöker jag med all min styrka visa på att saker och ting inte endast är sina minsta gemensamma nämnare. Man kan alltså inte förklara och definiera människan genom att ta bort allting som ger henne mening i livet, allting som definierar henne i förhållande till andra människor. Det är istället dessa skillnader, dessa unika egenskaper som gör oss till det vi är. Vi vill, och ska, inte reduceras till endast våra biologiska krav. Våra egenskaper och beteende ska heller inte ses som förutbestämda eller som orsaker av dessa krav. Vi kommer aldrig ifrån att våra biologiska krav på något sätt måste bli tillfredsställda, men på grund av vår förmåga att välja hur vi ska leva våra liv kan vi i högsta grad påverka hur vi genomför dessa.

Den mänskliga naturen, enligt DIT, har mer koppling till det genetiska och biologiska. Detta gör definitionen något lik den stratigrafiska modellens definition. Det som skiljer är dock mer väsentligt än det som är likt. Kulturen och evolutionen ses som nedärvningssystem som båda kan förändra våra mänskliga gener. Det som de försöker framhålla starkast är att vi kan, genom kulturen, påverka den miljö vi lever i och denna miljöförändring leder i sin tur till att våra gener förändras då dessa går under det naturliga urvalets process och på så sätt måste anpassas efter miljön. Det empiriska material som presenterats ger styrka till DITs hypoteser kring detta. Det viktigaste med dessa fynd är slutsatsen att dessa förändringar inte skulle förekommit om vi inte förändrat vårt sätt att leva. Just som diskussionen i kapitlet om DIT tar upp så borde detta teoretiskt sätt betyda att våra gener och de egenskaper de frammanar är mottagliga för förändring. Våldigt skilda egenskaper har påvisats hos människor från olika kulturer och delar av världen, vilket pekar på att vi anpassar oss till den närliggande miljön i vilken vi lever. Miljöer som för vissa människor hade varit mer eller mindre ogästvänliga passar andra människor bra, vi är dock alla människor,

men med olika egenskaper. Vår miljö har förändrats radikalt under människans historia och förändras fortfarande vilket betyder att också våra gener kommer fortsätta att förändras. Om vårt beteende har kopplingar till våra gener och vår biologi så betyder detta att även dessa kan komma att förändras, om DITs teorier och det empiriska materialet stämmer.

5.2 Slutsats

Min slutsats och mitt svar på min frågeställning blir att kulturen möjligtvis inte är med och skapar den mänskliga naturen, men det är dock säkert att kulturen har en stor inverkan, och spelar en stor roll, i vilka uttryck den mänskliga naturen tar sig. Kulturen blir ett filter som alla mänskliga uttryck måste passera ur, och alla intryck måste ta sig igenom för att kunna förstås på ett korrekt sätt. Den blir ett sätt på vilket vi kan förstå sakers och tings uttalade mening. När vi pratar, äter, sover, väljer partner, tänker, utbildar oss eller umgås med våra vänner så är kulturen den tolkande mekanism som ger detta sin mening.

6. Källförteckning

Bersaglieri, T. & Sabeti, P.C. & Patterson, N. & Vanderploeg, T. **(2004)**. *Genetic Signatures of Strong Recent Positive Selection at the Lactase Gene*. American journal of human genetics 74(6)

Borofsky, R. **(1994)**. *Assessing cultural anthropology*. McGraw-Hill Inc.

Brown, D. E. **(2004)**. *Human universals, human nature & human culture*. Daedalus. 133(4)

Burger, J. & Kirchner, M. & Bramanti, B. & Haak, W. & Thomas, M. G. **(2007)**. *Absence of the lactase-persistence associated allele in early Neolithic Europeans*. Proc. Natl Acad. Sci. USA 104

Geertz, C. **(1973)**. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.

Henrich, J. & McElreath, R. **(2007)**. *Dual Inheritance Theory: The evolution of human cultural capacities and cultural evolution*. Oxford Handbook of Evolutionary Psychology / edited by R. Dunbar & L. Barrett. Oxford Univ Press

Kroeber, A. L. **(1917)**. *The Superorganic*. American Anthropologist. 19(2) New Era Printing Company

Laland, K. N. & Odling-Smee, J. & Myles, S. **(2010)**. *How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together*. Nature reviews. Genetics 11(2)

Richerson P. J., Boyd R. **(1978)**. *A dual inheritance model of the human evolutionary process I: Basic postulates and a simple model*. Journal of Social and Biological Systems 1(2)

Richerson, P. J. & Boyd, R. & Henrich, J. **(2010)**. *Gene-culture coevolution in the age of genomics*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 107 Supplement 2

Strauss, C. & Quinn, N. **(1994)**. *A cognitive/Cultural Anthropology*. Assessing cultural anthropology / edited by Robert Borofsky New York; London: McGraw-Hill

Voight, B. F. & Kudravalli, S. & Wen, X. & Pritchard, J. K. **(2006)**. *A map of recent positive selection in the human genome*. PLoS 4(72)

Yoshida, K. **(2007)** *Defending Scientific Study of the Social Against Clifford Geertz (and His Critics)*. Philosophy of the Social Sciences 37(3)