

Lunds universitet  
Sociologiska institutionen

# SOCIALKONSTRUKTIVISM OCH ANTROPOLOGI

*Bör sociologer reflektera över människans natur?*

Författare: Mathias Alexandersson  
Masteruppsats 15hp (SOCM03)  
Vårterminen 2013  
Handledare: Carl-Göran Heidegren

# Abstract

**Titel:** *Socialkonstruktivism och antropologi. Bör sociologer reflektera över människans natur?*

**Författare:** Mathias Alexandersson

**Handledare:** Carl-Göran Heidegren

Masteruppsats i sociologi 15hp (SOCM03)

Sociologiska institutionen, Lunds universitet

Vårterminen 2013

I denna uppsats undersöks sociologins förhållningssätt till frågan om människans natur. Med utgångspunkt i Steven Pinkers påstående att dagens sociologer har anammat en socialkonstruktivism som förkastar tanken på människans natur analyserar jag Emile Durkheims, Michel Foucaults och Peter Berger & Thomas Luckmanns socialkonstruktivistiska ansatser för att se om de är förenliga med någon form av antropologi, dvs. en lära om människans natur. Mot denna bakgrund undersöks därefter om ett socialkonstruktivistiskt förhållningssätt till människans natur kan främja det sociologiska studiet av det sociala.

Analysen visar att alla tre socialkonstruktivistiska ansatser är förenliga med explicit reflektion kring människans natur. Därutöver fann jag bland ansatserna exempel på två förhållningssätt till människans natur som främjar studiet av det sociala.

Slutsatsen blir att det kan vara motiverat för sociologer att reflektera över människans natur. Undersökningar av det socialas antropologiska betingelser föreslås vara ett meningsfullt bidrag till sociologins självreflexion. Jag framhåller dock att sådana undersökningar fodrar begreppslig medvetenhet samt välgrundade teoretiska distinktioner.

*Nyckelord:* Socialkonstruktivism, Antropologi, Människans natur, Gehlen, Berger & Luckmann, Foucault, Durkheim

# Innehållsförteckning

<b>Introduktion</b>	<b>1</b>
<b>1. Studiens begrepp och avgränsningar</b>	<b>7</b>
1.1 Människans natur och antropologi	7
1.2 Urval av material	10
<b>2. Analys av socialkonstruktivistiska ansatser</b>	<b>13</b>
2.1 Durkheim: Människan som oskrivet blad och omätligt djur	13
2.2 Foucault: Antropologi kontra det moderna vetandet	16
2.3 Berger & Luckmann: Sociala konstruktioners antropologiska betingelser	20
<b>3. Antropologins sociologiska implikationer</b>	<b>24</b>
3.1 Det sociala och det sociologiska	24
3.2 Sociologisk och icke-sociologisk antropologi	25
<b>4. Sammanfattning och avslutande reflektion</b>	<b>29</b>
<b>Litteraturförteckning</b>	<b>31</b>

# Introduktion

Kännetecknas sociologisk teori av ett motsägelsefullt förhållningssätt till naturen?

Om vi ser tillbaka till tiden vid sociologins födelse är det möjligt att notera följande motsägelse. *Å ena sidan* vet vi att det under 1700-talet var vanligt att särskilja samhället från naturen. Sociologen Rolf Lidskog beskriver åtskillnaden som ett uttryck för “a gradual ‘denaturalization’ of society” som till slut ledde till att det sociala ”was seen as separated from the natural /.../ [while] nature was defined negatively, as the non-social (Lidskog 2001:114). Mot denna bakgrund är det inte förvånande att en av sociologerna ur den s.k. grundargenerationen, Auguste Comte, påstod att “society should be seen as an entity partly independent from nature and with a unique character” (ibid.).

*Å andra sidan*, och desto mer förvånande, tycks det möjligt att påstå att talet om den *mänskliga naturen*<sup>1</sup> fortsatte obehindrat även efter att det samhälleliga separerades från naturen. Hur ska vi annars tolka det faktum att intresset för *antropologi* (dvs. läran om människans natur<sup>2</sup>) är ett återkommande inslag i klassiska samhällsteoretiska verk av Émile Durkheim, Max Weber och Karl Marx? Precis som vi kan jämföra de klassiska sociologernas syn på människan har det visat sig möjligt att tala om det inflytande som deras antaganden om människans natur utövar på deras samhällsteorier (jfr. Alexandersson 2010; Ritzer 1975; Turner 1999). Sammantaget kan detta tudelade intresse för människans natur och ointresse för naturen utomstående människan sägas peka mot ett motsägelsefullt förhållande till naturen inom klassisk sociologi.

Hur ligger det till med den moderna sociologins förhållningssätt till naturen? Vid en första anblick kan ett slags närmande noteras. Faran för ekologiska sammanbrott knutna till mänsklig aktivitet utpekade som hela mänsklighetens angelägenhet, inklusive sociologers. Som Lidskog (2001:115) säger har det sedan en tid tillbaka uppstått konsensus kring uppfattningen att naturen har varit sociologins blinda fläck länge nog.

I takt med att frågan om människans påverkan på naturen diskuteras allt mer aktualiseras även andra frågor, däribland frågan om den påverkan som går i motsatt riktning – som berör naturens inverkan på människan. Frågan är dock om samma välvilliga inställning uppvisas även här? Filosofen Charles Taylor framhåller att så inte är fallet idag. Tvärtom genomsyras frågan om naturens och dess förhållande till människan av skepticism:

We are very nervous and squeamish about 'human nature'. The very word rings alarm bells. We fear that we may be setting up some reified image, in face of changing forms

---

<sup>1</sup> Se kapitel 1, avsnitt 1.1 för vidare diskussion om begreppet människans natur.

<sup>2</sup> Antropologi är en sammansättning av grekiskans *ánthropos*, som betyder människa, och *logos*, som betyder lära. I det antika Grekland ansågs människan vara beskaffad med två sidor – förnuft och animalitet. Den ursprungliga antropologin äsyftade därför läran om människan som det förnuftiga djuret. Jag återkommer i kapitel 1 till antropologin och skiljer mellan dess olika betydelser.

of human life, that we may be prisoners of some insidious ethnocentrism (citerad i förordet till Honneth & Joas 1988).

Om sociologer förr i tiden hade för vana tala om människans natur kan vi fråga oss om det istället är det motsatta som gäller idag? Om så vore fallet skulle vi intressant nog ha att göra med ett spänningsfyllt förhållande till naturen likt den klassiska sociologin – fast i inverterad form. Men innan vi kan formulera en sådan tes bör vi försäkra oss om att påståendet går att belägga. Stämmer det att dagens sociologi kan inräknas i det "We" som enligt Taylor är skeptiskt inställda till frågan om människans natur?

Att undersöka hur dagens sociologer förhåller sig till frågan om människans natur förutsätter först och främst möjligheten att formulera ett formellt begrepp om "sociologer". Bland tidigare formuleringförsök förtjänar George Ritzers (1975) och Thomas Brantes (1985) vidareutveckling av Thomas Kuhns (1962) paradigmatteori ett omnämnande. Både Ritzer och Brante landar i slutsatsen att sociologin är flerparadigmatisk till skillnad från naturvetenskaperna, som är enparadigmatiska.

Det finns dock både fördelar och nackdelar med en framställning som, likt Brante och Ritzer, lägger fram sociologins olika paradigmer och utpekar skillnaderna dem emellan. Om ett fokus på skillnader ökar möjligheten att upptäcka sociologins motstridiga uppfattningar om världen och människan, så torde det minska möjligheten att identifiera antaganden som sociologer har gemensamt (jfr. Carleheden 2013:3). Även om Kuhns paradigmatteori visat sig förtjänstfull för att analysera hur naturvetenskaperna organiseras kring specifika paradigmer så riskerar den, när den överförs på sociologin, att accentuera motstridigheter och därigenom skymma sikten för det som går utöver en upprepning av de sociologiska forskningsskolornas redan välkända konfliktlinjer.

Om sökandet efter sociologins interna konflikter präglar dessa tidigare försök kan det som evolutionspsykologen Steven Pinker gör ses som ett försök att identifiera de sociologiska forskningsskolornas gemensamma nämnare. I *Ett oskrivet blad och andra myter om människans natur* (2006) föreslår Pinker nämligen att sociologer har det gemensamt att falla tillbaka på sin tilltro till *den sociala konstruktivismen* och att denna idag därför utgör "den normerande modellen inom samhällsvetenskaperna" (Pinker [2002]2006:33f). Tilltron till den sociala konstruktivismens sägs, intressant nog, få följder för sociologernas förhållningssätt till frågan om människans natur. Pinker menar nämligen att den sociala konstruktivismen är nära förbunden med föreställningen att människan föds som ett *oskrivet blad* ("tabula rasa") – det vill säga antagandet att människan saknar en medfödd natur och att hon förvärvar sina egenskaper först i mötet med den sociala omgivningen.<sup>3</sup> Pinker menar att föreställningen om människans avsaknad av en medfödd natur har fått bestämma "inriktningen för mycket av den samhällsvetenskapliga /.../ forskningen" (ibid.:24), och att den än idag utgör dess normerande modell.

---

<sup>3</sup> Idéhistoriskt härleder Pinker denna föreställning tillbaka till 1600-talet och filosofen John Locke, som liknade det nyfödda barnets medvetande vid just ett oskrivet blad (Pinker [2002]2006:23f)..

För att förstå vad som gjorde det möjligt för denna föreställning att få fäste bland akademiker menar Pinker att vi måste se tillbaka på historiska omständigheter, nämligen 1960-talet och det intellektuella klimat som då rådde på västerländska underversitet. I den hårdföra debatt som fördes mellan företrädare för olika discipliner vann läran om det oskrivna bladet anhängare bland dem som stod till vänster politiskt, vilket inbegrep en stor andel samhällsvetare. Enligt Pinker hade de sistnämnda både vetenskapliga och ideologiska skäl till att föredra läran om det oskrivna bladet; givet att människan kunde förstås som ett oskrivet blad kunde hon också antas vara fri från naturens begränsningar. Det blev därigenom möjligt, för att inte säga direkt nödvändigt, att lägga tonvikten på samhällsliga politiska reformer, och att i studiet av mänskligt handlande se till sociala processer. Läran om det oskrivna bladet skänkte på så vis vetenskaplig legitimitet åt kampen mot rådande konservativa värderingar (Pinker [2002]2006:405ff).

Medan läran om det oskrivna bladet ursprungligen må ha slagit igenom bland samhällsvetare av begripliga skäl så framhåller Pinker att dess nutida dominans är desto mer besynnerlig. Dagens empiriska forskning visar nämligen att det saknas stöd för att förneka existensen av människans natur. Trots att de nutida vetenskapliga rönen kan sägas ha omöjliggjort ett *explicit* försvar av tabula rasa så menar Pinker att samhällsvetare ändå har fortsatt att *implicit* utgå från densamma. Han föreslår att oviljan mot att ge upp läran om det oskrivna bladet kan förstås som en konsekvens av att dess politiska och vetenskapliga implikationer än idag är samstämmiga med samhällsvetarnas övertygelser och intressen (Pinker [2002]2006).

Utifrån denna korta sammanfattning av Pinkers resonemang uppstår ett flertal frågor som förtjänar att diskuteras. För en sociolog torde detta i synnerhet gälla förslaget som säger att den sociala konstruktivismen och tillhörande lära om det oskrivna bladet är en normerande modell.<sup>4</sup> Förslaget är tankeväckande – förekomsten av en sådan normerande lära indikerar att det trots allt kan finnas något som förtjänar att kallas för sociologins minsta gemensamma nämnare. Frågan för oss blir då om det är möjligt att finna belägg för Pinkers påstående att läran om det oskrivna bladet är dominant i texter förknippade med sociala konstruktivismen. Genom att besvara den frågan har vi tagit ett steg närmare mot att bekräfta huruvida den nervositet inför människans natur som Taylor talar om kan vara giltig för sociologer.<sup>5</sup>

För att kunna ta fasta på förtjänsterna med denna frågeställning krävs det att vi är uppmärksamma på de brister och problem som präglar Pinkers redan genomförda studie. Ibland dessa vill jag peka på två oklarheter som båda har att göra med hur Pinker förhåller sig till centrala begrepp.

I) För det första är innebörden av det som Pinker benämner ”den sociala konstruktivismen” oklar. Vi får veta att det berör ett slags teoretiserande vars röda

---

<sup>4</sup> Att även sociologin är implicerad i detta framgår tydligt. Pinker ([2002]2006:299) betonar exempelvis hur ”utforskandet av människans natur hamnat på kollisionkurs med den sociologiska traditionen”.

<sup>5</sup> Genom att närmare granska den sociala konstruktivismen skulle det med andra ord vara möjligt att ta sikte mot sociologin utan att först behöva dela in ämnet i konkurrerande paradigmer, eller för den delen vara tvungen att läsa all tillgänglig sociologisk litteratur.

tråd består i tanken att "kategorier inte är av naturen givna och därmed inte heller ofrånkomliga" (ibid.:218). Han medger dock att samma tankegångar är återkommande i "kulturteori, postmodernism och dekonstruktivism" (ibid.:214). Medan en sådan bred definition tillåter honom att göra vida generaliseringar så innebär den samtidigt att socialkonstruktivism görs till ett samlingsnamn för teoretiserande som i övrigt kan tänkas utgå från vitt skilda kategorier och antaganden om världen. När Pinker talar om "den sociala konstruktivismen" i bestämd form singularis kan det därför misstänkas att väsentliga aspekter av denna heterogenitet har fått stryka på foten.

Snarare än att ta avsaknaden av väsentliga olikheter gällande synen på vad som är socialt konstruerat för given föreslår jag att den som väljer att röra sig med ett begrepp likt socialkonstruktivism låter sig konfronteras med den heterogenitet som präglar begreppets nutida användning. I linje med Ian Hacking's ([1999]2000:35) förslag kan vi då uppmärksamma vilken *avsikt* som påståenden om att något är socialt konstruerat tjänar. Socialkonstruktivism kan i detta avseende förstås som en rad olika påståenden om vad som är socialt konstruerat kontra vad som är oberoende verklighet (Burr 1995). En sådan ingång utesluter inte möjligheten att det kan finnas tendenser gällande exempelvis de socialkonstruktivistiska påståendena om människans natur. Hacking menar att vi kan gruppera dylika påståenden utefter "graden av *konstruktionistiskt engagemang*" (ibid.; min kurs.). När det konstruktionistiska engagemanget är *svagt* avser påståendet att något är konstruerat att detta (X) "har blivit konstruerat i loppet av historiska processer" och att X därför "är resultatet av historiska händelser" (ibid.). Är engagemanget däremot *starkt* så avser påståendet att X är socialt konstruerat att detta är "riktigt dåligt" och att "det skulle vara mycket bättre om vi gjorde oss av med X" eller rentav "underminera[de] tanken att X har en 'essens'" (ibid.:31, 60).

Genom att se till graden av konstruktionistiskt engagemang uppstår möjligheten att se på likartade (till avsikten) påståenden om människans natur som delar av en större enhet. Därigenom blir det möjligt att se huruvida en enhet har "bundit upp sig i frågan huruvida X [reflektion kring människans natur] är bra eller dåligt" (ibid.).

Detta väcker dock frågan vad en enhet kan vara och hur pass stora enheter som det är rimligt att generalisera kring. När Pinker talar om läran om det oskrivna bladet som hela samhällsvetenskapens normerande modell tycks han generalisera kring det konstruktionistiska engagemanget för en lång rad discipliner, liksom "socialkonstruktivismen" som sådan. Så vitt jag kan se saknas goda skäl till att på förhand godta generaliseringar om så pass stora enheter. Jag kommer i det följande därför att nöja mig med att se till sådana påståenden om det socialt konstruerade som härrör ur verk som på ett eller annat vis fått status som en *socialkonstruktivistisk ansats*. Påståenden som härrör ur ett visst material kommer i första hand betraktas som betydelsegivande för *en* ansats. Detta innebär att Pinkers påstående om tabula rasa-lärens dominans kan betraktas som en *overifierad hypotes* om ett förhållningssätt till människans natur som präglar socialkonstruktivistiska ansatser. Att testa denna

hypotes genom att undersöka olika socialkonstruktivistiska ansatser blir därmed min uppgift.

Låt oss nu säga något om vilka socialkonstruktivistiska ansatser som inkluderats. Till att börja med måste det sägas att det totala antalet texter som innehåller påståenden om det socialt konstruerade är enormt och alltför stort att förhålla sig till i en studie av det här slaget. Samtidigt bör det påpekas att vissa av dessa texter har haft större inflytande än andra. Vissa författare är därtill associerade med en specifik socialkonstruktivistisk ansats. För att finna exempel på sådana författare behöver vi inte gå längre än till Pinkers egen studie. I diskussionen om den sociala konstruktivismens förgrundsfigurer nämns inte minst Durkheim (Pinker [2002]2006:40f). Likaså återkommer filosofen Michel Foucaults namn upp (ibid.:426).<sup>6</sup> Utöver dessa vill jag även framhålla ett par personer som Pinker endast nämner i förbifarten – Peter Berger och Thomas Luckmann. Med tanke på att det var dem som tillsammans introducerade socialkonstruktivismen för samhällsvetenskaperna på 1960-talet (jfr. Hacking [1999]2000:131) förefaller det rimligt att betrakta deras ansats som just en socialkonstruktivistisk dito.<sup>7</sup>

Med det sagt återstår frågan vad betydelsen som tillskrivs människans natur i Durkheims, Foucaults och Berger & Luckmanns socialkonstruktivistiska ansatser kan tänkas säga om den mänskliga naturens betydelse för sociologer?

II) Detta för oss till det andra problemet i Pinkers undersökning, som berör förhållandet mellan sociologin och den sociala konstruktivismen. För att en studie av socialkonstruktivistiska ansatser ska kunna säga något sociologer förutsätts att det finns ett samband dem emellan. Pinkers studie antyder vid ett flertal tillfällen att ett sådant samband finns men motiverar inte dess existens på ett tydligt sätt.

Till skillnad från det förstanämnda problemet saknar det andra en självklar lösning. Det faktum att Pinker står i sällskap med vissa sociologer om att påtala sambandet mellan sociologi och socialkonstruktivism ger oss i bästa fall skäl att tentativt betrakta det som plausibelt.<sup>8</sup> Denna studie förutsätter dock inte att sambandet ifråga kan bekräftas. Istället är jag intresserad av att undersöka vad de socialkonstruktivistiska ansatsernas förhållningssätt till frågan om människans natur implicerar för sociologers möjlighet att reflektera över människans natur *ifall* sambandet gick att belägga. Jag vill understryka att frågan om de socialkonstruktivistiska ansatsernas förhållningssätt till människans natur bör ses som separat från frågan om sociologer bör ägna sig åt att reflektera över människans natur. Genom att besvara den förstanämnda frågan isoleras i bästa fall ett antal tankefigurer vars implikation för sociologin, dvs. *studiet av det sociala*, det blir möjligt

---

<sup>6</sup> Se även Burr (2003:18) som menar att det finns stöd för att betrakta Foucaults tänkande som socialkonstruktivistiskt, även om det inte alltid lyder under denna beteckning.

<sup>7</sup> Jag återkommer till urvalet av texter i avsnitt 1.2.

<sup>8</sup> Se exempelvis sociologen Scott Harris (2010:1) som framhåller rimligheten i att tillskriva socialkonstruktivismen ”en framstående roll i sociologin” mot bakgrund av att så gott som alla sociologiska teorier vilar på antagandet att ”det sociala livet i något avseende är ’konstruerat’”, samt Tom Andrews (2012:39) som kallar socialkonstruktivismen för en kunskapsteori med ursprung inom sociologin.



att diskutera i nästa skede.<sup>9</sup> Båda dessa frågor är emellertid centrala och kommer i det följande att behandlas i tur och ordning.

*Den här uppsatsen syftar till att klargöra vilket förhållningssättet till människans natur som påträffas i Durkheims, Foucaults och Berger & Luckmanns socialkonstruktivistiska ansatser, för att mot bakgrund av detta närma sig frågan om sociologer bör reflektera över människans natur.*

Mitt syfte leder till två frågeställningar:

1. Är en socialkonstruktivistisk ansats förenlig med att explicit reflektera över människans natur?
2. Kan ett socialkonstruktivistiskt förhållningssätt till frågan om människans natur främja det sociologiska studiet av det sociala?

Jag inleder studien med att i *kapitel 1* närmare utveckla innebörden av begreppet människans natur för att därefter diskutera urvalsrelaterade avgränsningar. I *kapitel 2* behandlas frågan om ansatsernas förhållningssätt till människans natur. I *kapitel 3* undersöks sedan implikationerna av dessa förhållningssätt för studiet av det sociala. I *kapitel 4* sammanfattar jag studiens resultat och utpekar möjliga vägar för vidare forskning.

---

<sup>9</sup> Att konstruera tankefigurer låter sig göra med en idealtypisk metodologi lik Max Webers. En sådan är förtjänstfull ur heuristisk synpunkt men kräver, som Weber framhållit, avkall på att korrespondera med den sociala verkligheten (Danermark et al. 2003:88).

# 1. Studiens begrepp och avgränsningar

I en teoretisk forskningsansats som denna upptar begrepps- och urvalsfrågor en betydande del av det utrymme som annars skulle tillägnas sociologisk metoddiskussion. Inledningsvis (avsnitt 1.1) redogörs för begreppsliga distinktioner relaterade till begreppet människans natur. Därefter (avsnitt 1.2) följer reflektioner gällande urval av analysmaterial.

## 1.1 Människans natur och antropologi

Hitintills har vi ägnat oss åt socialkonstruktivism men sagt desto mindre om människans natur och antropologi. Vi ska nu syna båda begrepp och relaterade distinktioner närmare.

Begreppet människans natur förstås här åsyfta någon form av grundbetingelse eller gräns för vad som är möjligt för människan att göra eller vara. Det handlar om möjliga svar på frågan om vad som måste till för att människan ska vara mänsklig. Människans natur åsyftar därmed något som antas vara opåverkligt av kulturellt inflytande. I sociologen och idéhistorikern Carl-Göran Heidegrens *Antropologi, samhällsteori och politik* (2002) talas om det som "är invariant i all variation /.../ och förblir konstant i all förändring" (Heidegren 2002:281).

Ett annat sätt att tänka kring människans natur kommer från Pinker. Han föreslår att vår förståelse för människans natur är baserad på introspektiv förståelse som människan har av sig själv, och som hon i viss mån antar är giltig även för de runt omkring henne.<sup>10</sup> Sådana antaganden återfinns dock inte enbart på individnivå, utan är snarast "inbäddade i själva det sätt på vilket vi tänker om människor", och tjänar därför rollen som den metaforiska springkälla vi vänder oss till "när vi vill övertala, hota, informera eller bedra" (Pinker [2002]2006:1). Dyliga antaganden informerar allt ifrån hur vi uppfostrar barn till hur vi utformar social, ekonomisk och juridisk policy (ibid.). Att antaganden av detta slag även präglar vetenskapen tycks följa logiskt.

När vi väl kommer in på frågan om människans natur i en vetenskaplig kontext måste vi emellertid konstatera att det är otillräckligt att nöja sig med att tala om blott antaganden. För att förstå vilken betydelse som tillskrivs människans natur, samt *för vem* frågan om människans natur har betydelse, måste vi anta ett mer nyanserat språkbruk och vara beredda att särskilja mellan allt ifrån *antaganden till läror och teorier* om människans natur. Vi ska nu titta närmare på hur vi kan särskilja dessa från varandra.

När Pinker talar om antaganden om människans natur som en metaforisk springkälla föreslår jag att vi första hand har att göra med en *människobild*. Som

---

<sup>10</sup> Eftersom reflektionen kring människans natur går tillbaka nästan lika långt som tänkandet självt har det till stora delar skett inom ramarna för det religiösa tänkandet (Pinker [2002]2006).

Heidegren formulerar det kan en bestämd människobild ses som något som ”varje samhällsteori förutsätter eller vilar på” (Heidegren 2002:1). Medan en människobild är given i allt socialt tänkande kvarstår att dess förekomst inte *nödvändigtvis* indikerar explicit reflektion kring människans natur. För att vi ska kunna tala om explicit reflektion krävs att en samhällsteori därtill gör anspråk på en sammanhållen lära om människan, dvs. en *antropologi*. Läran om människan som ett oskrivet blad är exempelvis den antropologi som enligt Pinker företräds av sociologer. Givet att Pinker har rätt i att sociologer gör anspråk på, men inte öppet företräder, en sådan lära så skulle vi kunna förstå den som ett slags *implicit* antropologi.

Som vi sett går Pinker själv i polemik med läran om det oskrivna bladet. När han gör det tar han sin utgångspunkt i evolutionspsykologisk teori. Sådana teorier, som ibland benämns som ”den tragiska visionen”, kan kännetecknas för deras tilltro till biologins och genetikens betydelse för att förklara mänskligt beteende. Idéhistoriskt spårar Pinker den tragiska visionen tillbaka till Thomas Hobbes och dennes tes om allas krig mot alla. Förknippad med denna är synen på människan som varandes en egoistisk och aggressiv statusjägare som endast är i stånd att leva under fredliga former om hon först underordnas en härskare vars makt vida överstiger hennes egen (Pinker [2002]2006:304). Jag föreslår att vi i Pinkers fall har att göra med en *teori om människans natur*, som kan särskiljas från en antropologi med avseende på hur pass stor betydelse som tillskrivs en medfödd och oföränderlig natur.

Skillnaderna mellan en människobild, en antropologi och en teori om människans natur kan sammanfattningsvis sägas vara stora (se figur 1, s. 10). Dessvärre bortfaller distinktionen dem emellan när Pinker ställer upp en evolutionspsykologi som reflekterar kring människans natur mot en socialkonstruktivistisk sociologi som påstås ha bannlyst sådan reflektion. En binär uppdelning av det slaget är problematisk eftersom den utelämnar det tänkande som godtar föreställningen om en mänsklig natur *men inte nödvändigtvis är förenligt med de evolutionspsykologiska teorierna*. För att ge ett exempel på det slags reflektion som uppfyller dessa kriterier (och således står inför risken att falla mellan stolarna) ska vi nu vända oss till den tyska filosofiska antropologin.

\*

Den tyska filosofiska antropologin har vid första åsyn gemensamt med evolutionspsykologin att avvisa naturfilosofins spekulativa metafysik till fördel för en modern vetenskaplig framtoning. Dess gärning kan benämnas som ett tvärvetenskapligt försök att sammanställa de olika fackvetenskapernas empiriska resultat i syfte att nå fram till ett helhetsgrepp om människan som når bortom de enskilda disciplinernas begränsade perspektiv (jfr. Gehlen [1940]1988:4). Den tyska filosofiska antropologins mest namnkunniga företrädare (Arnold Gehlen, Helmut Plessner och Agnes Heller) uppvisar ett intresse för att på vetenskaplig väg artbestämma människan genom att explicit formulera en lära om hennes natur som, med Heidegrens beskrivning, ”ange[r] de grunddrag varigenom människan skiljer sig

från djuren, och varigenom hennes ställning i världen är en särställning” (Heidegren 2002:50).<sup>11</sup>

När väl dessa likheter noterats kan vi även påtala skillnader, inte minst vad gäller synen på människan. Om Arnold Gehlen hade för avsikt att ”träffa människan såsom människa” (ibid.) så var det inte för att, likt Hobbes, slå fast att hon var en egoistisk statusjägare. Gehlen tog snarare fasta på det obestämda förhållande som människan har till sin omgivning. Medan djuren via sina instinkter blivit hänvisade till en given plats i naturen så präglas människan av ”the plasticity of his impulses” och ”a pervasive absence of truly instinctive inhibitory mechanisms” (Gehlen [1940]1988:393). Människan kännetecknas med andra ord av instinktmsässig underspecialisering. Till följd av detta är det för den tyska filosofiska antropologin *världsöppenhet* (Weltoffenheit) som präglar människans förhållande till sin omgivning.

Världsöppenheten kan vidare förstås som ett mynt med två sidor. Å ena sidan tillåter den människan att bosätta sig på många olika platser och överleva under varierande livsvillkor. Å andra sidan medför avsaknaden av en naturgiven plats ett för alla människor gemensamt dilemma. För att lösa dilemmat är det upp till den komplexa väv av vanor, värderingar och inlärd förmågor som formas genom kulturen att tjäna som ett substitut till naturen. Genom kulturen får så människan tillgång till en värld som blir hennes egen (ibid.). Människans instinktmsässiga underspecialisering medför samtidigt att den värld hon får tillgång till alltid förblir oförutsägbar och fylld av överraskningar. För att kunna överleva i en sådan omgivning krävs ett öppet och prövande förhållningssätt. Detta är med andra ord skälet till att världsöppenhet kan ses som central för just *människan*; den försätter henne på en distans gentemot världen som djuren saknar (ibid.:181). Om djuren är *bundna* till sin omgivning så är människan, i detta avseende, blott *inpassad* i sin (Heidegren 2002:54ff, 62).<sup>12</sup>

Orsaken till att jag tar upp den filosofiska antropologin är för att den är förtjänstfull i ett heuristiskt hänseende. Jag föreslår att den kan ses som en referenspunkt för en antropologi som är positivt inställd till tanken på människans natur utan att vara biologistisk. Genom att betona människans plasticitet kännetecknar den tyska antropologin ett slags reflektion som inte bör förväxlas med vare sig en implicit lära om människan som ett oskrivet blad, eller en evolutionspsykologisk teori om människans natur.

Inte heller bör den tyska filosofiska antropologin förväxlas med de anspråk som är förknippade med social- eller kulturanthropologins tänkare (t.ex. Margret Mead, Bronislaw Malinowski och Franz Boas). Om de sistnämnda ägnat sig åt att studera de skillnader i mänsklig aktivitet som låter sig återföras på en teori om den

---

<sup>11</sup> Beteckningen ”filosofisk” kan i detta avseende tyckas missvisande. Det torde dock stå klart att det med den tyska antropologin inte handlar om det slags reifierade, ideologyngda spekulation kring människan som kommit att förknippas med naturfilosofin. Tvärtom är den en reaktion på detta.

<sup>12</sup> Distansen som återfinns i människans förhållande till sin värld präglar även förhållandet hon har till sitt eget driftsliv. På samma sätt som människan både lever i och har en värld så är och har hon en kropp.

*sociala kontexten* eller den *kulturella omgivningens specificitet*, så kan Gehlens studier sägas tillägnade människans *artmässiga specificitet*.

\*

Det kan sammanfattningsvis vara hjälpsamt att föreställa sig att den gemensamma nämnaren för en *implicit antropologi*, en *explicit antropologi* och en *teori om människans natur* är att de alla utgår från en specifik *människobild*, men att de därutöver kan placeras på ett kontinuum och särskiljas från varandra utefter hur olika långt de sträcker sig ut mot det allt mer specifika och biologiskt betingade.

Figur 1. Människans natur – begreppsliga distinktioner och teoretiska positioner.

	<b>Människobild</b>	<b>Implicit antropologi</b>	<b>Explicit antropologi</b>	<b>Teori om människans natur</b>
<u>Kännetecken</u>	<i>Bestämda antaganden om människans natur ...</i>	<i>... som antagit formen av en sammanhållen lära ...</i>	<i>... och teoretiseras vetenskapligt ...</i>	<i>... i termer av en biologiskt fastställd natur.</i>
<u>Företrädare</u> (exempel)	Alla sociala teorier	(Hypotes) Nutida sociologer	Tyska filosofiska antropologin	Evolutionpsykologin
<u>Antagande</u> (exempel)	Varierar från en människobild till en annan	Tabula rasa (John Locke)	Världsöppenhet (Arnold Gehlen)	Den tragiska visionen (Thomas Hobbes)

## 1.2 Urval av material

Jag nämnde i introduktionen att socialkonstruktivistiska ansatser förknippade med Durkheim, Foucault och Berger & Luckmann skall utgöra studiens analysobjekt. Nu kommer urvalet av specifika verk från dessa författare redovisas.

Urvalet har i synnerhet styrts av en önskan om att finna texter som både är välkända och i någon mån förknippade med ett visst förhållningssätt till frågan om människans natur. För att se vilka verk som kunde sägas uppfylla dessa kriterier vände jag mig till befintlig forskning för respektive författare.

I Durkheims fall fann jag det noterbart att han i tidigare forskning beskrivs som socialkonstruktivismens gudfar. Samtidigt går uppfattningarna isär när det kommer till frågan om vilken betydelse han tillskriver människans natur. Medan vissa (Degler 1991:90; Pinker [2002]2006:40f; Schamus 2004:XII) menar att Durkheim förnekar människans natur framhåller andra (Bell & Ritzer 1981:992; Boltanski &

Chiapello 2005:428; Weintraub 1974:A:1) motsatsen.<sup>13</sup> Märkligt nog är det ingen som påtalar dubbelheten.<sup>14</sup> För att närmare undersöka ifall denna dubbelhet finns har jag valt ut två av de verk som förekommer som referenser hos dem som endera förnekar eller hävdar Durkheims intresse för frågan om människans natur: *Sociologins metodregler* (1895) och *Självordet* (1897).

När det gäller Foucault talas det inte sällan om ett entydigt kritiskt förhållningssätt till frågan om människans natur. Den franske tänkaren är, som statsvetaren Peter Wilkin (1988) säger, förknippad med ”a strong critique of what are often taken to be [the] defining characteristics of essentialism in social and political thought” (Wilkin 1988:181).<sup>15</sup> Bland de verk som anges som ursprunget till denna kritik återkommer *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, som utkom på franska 1966 och fyra år senare i engelsk översättning under titeln *The order of things*.<sup>16</sup> Ett av skälen till att verket ifråga förefaller relevant också för denna studie är att det, mig veterligen, är det enda i Foucaults oeuvre där frågan om människans natur är ett centralt tema.<sup>17</sup> Att verket därutöver sägs behandla antropologins betydelse för människovetenskaperna, ibland vilka sociologin är inräknad, ser jag som meriterande (jfr. Wilkin 1988; Joas & Honneth 1988:129ff).

Samma år som *The order of things* utkom lät Berger och Luckmann publicera det verk som förmodligen kommit närmare än något annat att ses som socialkonstruktivismens huvudverk – *The social construction of reality* (1966). En snabb överblick på den omfattande mängd andrahandslitteratur som behandlar detta inflytelserika verk visar en diskrepans mellan, å ena sidan, en uppmärksam teori om hur verkligheten är socialt konstruerad och, å andra sidan, ett sällan omnämnt, men likväl noterbart, intresse för antropologi (jfr. Thom 1984). Mot bakgrund av detta förefaller det rimligt att ägna *The social construction of reality* ytterligare uppmärksamhet.

---

<sup>13</sup> Jeff Weintraub (1974) går kanske längst av de sistnämnda som påstår att "Durkheims concept of human nature /.../ remains constant throughout his work" (A:1).

<sup>14</sup> Notera två undantag till detta: Lamanna (2002:181) hänvisar till "the contradiction between Durkheim's theoretical commitment to social construction and his biological determinism" och Fisher & Chon (1989:1) som föreslår att Durkheim, trots att han "has been called the 'architect of the social constructionist approach", även "accorded biologically constituted emotions a central place in his theory of social solidarity".

<sup>15</sup> Det finns även de, likt filosofen Béatrice Han-Pile (2010), som menar att Foucaults antiessentialistiska hållning inte var konsistent och att han i ett senare skede av sitt liv rentav kom att försvara en föreställning om mänsklig subjektivitet. I detta skede uppstod möjligheten att välja ett av Foucaults senare verk, förknippade med vad som brukar kallas för hans genealogiska period, eller något av de tidigare verken, från den arkeologiska dito. Medan det idealiska vore att välja ett från vardera period ansåg jag att det, givet tids- och utrymmesbegränsningar, fick räcka med något av de verk som förknippats med Foucaults skepticism inför människans natur och det teoretiserande som Wilkin (1988:179) beskriver som "the most important strand of anti-essentialist thought in modern social theory".

<sup>16</sup> Se Birns (2010): "The Order of Things was Foucault's breakthrough book. With it, he became a celebrity" (Birns 2010:52; kurs. i orig.). Att verket kallats för Foucaults genombrott i Frankrike och internationellt betraktar jag som stöd för att dess antiessentialistiska position varit inflytelserik.

<sup>17</sup> Bara för att *The order of things* var ett genombrottsverk får vi inte glömma att det icke desto mindre varit kontroversiellt och kritiserats för ett gåtfullt språk och labyrinthliknande upplägg (jfr. Miller 1993:157; Birns 2010:52f). Medan sådana brister utgör potentiella problem som inte bör förringas betraktar jag verkets tematik och inflytande som tyngre vägande argument.

Även om det förmodligen är få som skulle invända mot de valda texternas relevans visavi studiens syfte kan det likväl påpekas att ett annat urval vore möjligt. Exempelvis kan George Herbert Meads frånvaro diskuteras med tanke på att den symboliska interaktionismen har beskrivits som socialkonstruktivistisk såväl som blivit förknippad med ett distinkt förhållningssätt till människans natur (Burr 1995:7). Av utrymmesskäl har jag emellertid valt att koncentrera mig på ett mindre antal texter. Det har därför varit ofrånkomligt att välja bort socialkonstruktivistiska ansatser som annars hade kunnat vara relevanta, däribland Meads.

\*

Avslutningsvis vill jag säga något om var fokus kommer att ligga i analysen av valda texter. Mitt intresse för människans natur består inte i dess ontologiska, epistemologiska eller etiska aspekter utan är ytterst *vetenskapsteoretiskt* motiverat. Det är följaktligen inte människans natur i sig som utgör studiens forskningsobjekt utan *talet* om densamma.

Studien tar inte sin utgångspunkt i en befintlig sociologisk skolbildning (så som kritisk realism eller diskursanalys) utan utgår från försöket att besvara en frågeställning rörande sociologins förhållningssätt till människans natur. Detta har informerat studiens upplägg och val av material. Medan en sådan utgångspunkt frigör mig från den epistemologiska och ontologiska last som hade kunnat predisponera studien för den ena eller andra slutsatsen (eller ansatsen) så har jag inte helt uteslutit vad som brukar benämnas ”teoretiska perspektiv”. Läran om det oskrivna bladet, den tragiska visionen samt den tyska filosofiska antropologin tjänar alla som teoretiska referenspunkter.

## 2. Analys av socialkonstruktivistiska ansatser

I det här kapitlet undersöks förekomsten av antropologisk reflektion i tre socialkonstruktivistiska ansatser. Inledningsvis vänder jag mig till Durkheim och *Sociologins metodregler* samt *Självmordet* (avsnitt 2.1). Därefter diskuteras Foucaults *The order of things* (avsnitt 2.2) och avslutningsvis Berger & Luckmanns *The social construction of reality* (avsnitt 2.3).

### 2.1 Durkheim: Människan som oskrivet blad och omätligt djur

I ett av sociologins mest centrala verk, *Sociologins metodregler*, driver Durkheim tesen att det sociala så som sfär kan och bör ses som självständig i förhållande till andra sfärer (jfr. Durkheim [1895]1978:91f). Till följd av att det ”i varje samhälle finns en bestämd kategori fenomen vars egenskaper skiljer dem tydligt från de fenomen som studeras inom övriga naturvetenskaper” (ibid.:21) menar han att det är nödvändigt att etablera sociologin som en disciplin som är oberoende gentemot naturvetenskaperna. Sociologin skall även skiljas från studiet av psykiska egenskaper, som tar ”verkan för orsak” och åsidosätter ”de sociala fenomenens bestämmande faktorer” (ibid.:89).

För att klargöra implikationerna som följer av förståelsen av det sociala som en självständig sfär kan vi, liksom historikern Carl Degler (1991), läsa Durkheim mot bakgrund av en av de kulturanropologer med vilken han var samtida: Alfred Kroeber. I likhet med Durkheim ville även Kroeber frigöra samhällsvetenskaperna från beroendet av naturvetenskap, i synnerhet biologin. I texter mellan 1915 och 1917 yrkade han på “the necessity of the total separation, in both method and substance, of social science from biology” (ibid.:83). Värt att notera är att den separation som här förordas gäller *ämnet* biologi lika mycket som det *biologiska* i empirisk mening, dvs. tanken på att människans biologi påverkar hennes socialitet.<sup>18</sup> Enligt Kroeber är “the dawn of the social” därför “not a link in any chain, not a step in a path, but a leap to another plane” (citerad i Degler 1991:96; min kurs.).

Sättet på vilket Kroeber värnar den sociala nivån kan jämföras med Durkheim, som menar att det sociala kan ses som en övergripande struktur och ett på förhand givet faktum som formar konst, kunskap, religion, sedvänjor, etc. När Durkheim ([1895]1978:86) påstår att det är ”i själva samhällets natur man bör söka förklaringen till det sociala livet” går det rentav att misstänka att han 1895 hade tagit klivet över till den sociala nivån, redan tjugo år innan Kroeber skulle förespråka just det.

---

<sup>18</sup> Detta radikala anslag är enligt Degler (1991:90) möjligt att betrakta som en reaktion på de vetenskapliga och politiska omständigheter som konfronterade den tidens antropologer och sociologer. Vid 1900-talets början användes biologisk forskning på bred front för att legitimera rasbiologiska föreställningar. Önskan om att problematisera naturvetenskapens rasbiologi ger så bakgrunden till varför Kroeber ansåg det berättigat att återföra sina antropologiska teorier på ett grundläggande begrepp om kultur för att på så vis förstå “[c]ivilization and heredity” som “two things that operate in separate ways” (citerad i Degler 1991:94).



Vilka implikationer följer då av att göra den sociala nivån till sin utgångspunkt? Till att börja med hävdar Durkheim att det utesluter ett intresse för subjektiva idéer som inte går att fastställa. Att ägna sig åt människans natur i samma mening som Auguste Comte nämns som ett avskräckande exempel på faran med att göra *idées* istället för *ting* till sociologins undersökningsobjekt (ibid.:33).<sup>19</sup> Istället menar Durkheim att studiet av det sociala måste syfta till att behandla sociala fakta som om de var *fysiska ting*, och fortsätter: ”För att bevisa detta påstående är det inte nödvändigt att filosofera över deras natur, eller att diskutera vilka likheter de har med fenomen inom tillvarons lägre skikt. Det räcker gott med att konstatera att de utgör de enda *data* som står till buds för sociologen” (ibid.:37; kurs. i orig.).

Är det då möjligt att vara trogen sociologins ”metodregler” och samtidigt reflektera över människans natur? Så länge som människans natur tas för något subjektivt och abstrakt tycks det följa att det skulle vara omöjligt. Frågan är dock om alla former av antropologisk reflektion nödvändigtvis är subjektiv och abstrakt. Som jag nämnde kan Gehlen och den tyska filosofiska antropologin ses som en tradition som avfärdat metafysisk naturfilosofi till fördel för reflektioner kring människans villkor grundade i moderna naturvetenskapliga rön (se avsnitt 1.1).<sup>20</sup>

Men även om vi med hänsyn till den tyska filosofiska antropologin kunde tänkas få stöd för möjligheten att betrakta människan som om hon vore kännbar som något mer konkret än en abstrakt idé, så återstår ett problem när det kommer till försöket att gifta denna tankegång med Durkheim. I boken om sociologins metodregler hävdas nämligen att “den tillräckliga orsaken hos ett socialt faktum bör sökas bland föregående sociala fakta” (Durkheim [1895]1978:91f). För att något så som människans natur ska kunna ingå i studiet av det sociala förutsätts då att denna natur kan ses som ett renodlat socialt fenomen. Om så vore fallet skulle i princip en enda föreställning om människans natur kunna kvalificeras som sociologisk – föreställningen att människan är ett oskrivet blad som ”ifylls” i samband med social interaktion. Därmed skulle Pinker få rätt i att läran om den det oskrivna bladet spelar en betydande roll.

Sammanfattningsvis tycks Durkheim utesluta explicit reflektion om människans natur, samtidigt som sociologins metodregler förblir förenliga med en specifik implicit antropologi.

\*

Som vi sett talar Durkheim år 1895 om vikten av att se det sociala som en fristående sfär och beskriver sociala fakta som sociologins studieobjekt. Låt oss nu se hur han två år senare för egen del förhåller sig till ett socialt faktum så som självmord. Snarare än icke-sociala perspektiv i allmänhet är det i *Självmordet* (1897) i första hand ett

---

<sup>19</sup> Comte sägs utgå ”från människosläktets ständiga utveckling, vilken består i att människonaturen förverkligats mot allt större fullkomlighet” (Durkheim ([1895]1978:32).

<sup>20</sup> Vi får inte glömma att Durkheim grundade sociologin just med naturvetenskaperna som förebild (Calhoun, et al. 2007:134).

utilitaristiskt, rationellt perspektiv på människan som blir föremål för kritisk granskning.

Till skillnad från det perspektiv där människor ses som förnuftsstyrda varelser som väljer sina åsikter utefter åsikternas inneboende värde, framhåller Durkheim att värde är en social konstruktion. I enlighet med *Sociologins metodregler* framhålls sociala konventioner och trycket de utövar på människor som varandes det som gör samhället möjligt (Durkheim [1897]1983:78, 83, 210). När det kommer till självmord påvisas att trycket ifråga inte bara erbjuder stabilitet utan även kan omintetgöra människan genom att förorsaka så kallade altruistiska självmord. Om altruistiska självmord för en utilitarist skulle framstå som irrationellt ur ett individuellt nyttoperspektiv så menar Durkheim att handlandet ifråga är fullt rimligt, men att det är till det socialas lagar vi måste vända oss för att förstå dess logik. Genom att analysera frekvensen såväl som typen av självmord och ställa detta i relation till ett samhälles konstitution påvisar Durkheim att självmord är ett socialt snarare än ett psykologiskt faktum (Durkheim [1897]1983:197).

Om betonandet av de sociala konventionernas betydelse är i linje med sociologins metodregler kan emellertid ett grundläggande brott noteras när Durkheim kommer in på *anledningen* till att sociala konventioner är nödvändiga för ett samhälles stabilitet. Durkheim yrkar här på distinktionen mellan människa och djur: Medan djurens överlevnad endast hänger på att grundläggande materiella behov tillfredställs så är människans behov mer komplexa. Människan kännetecknas i detta avseende av en *omätthet* som gör att hennes begär efter ett bättre liv är hejdlöst: "Ju mer man har, desto mer eftersträvar man att få, eftersom de behovstillfredställelser man upplevt endast stimulerar utvecklingen av nya behov" (ibid.:205, 208). För Durkheim gäller därför att

ingen levande varelse kan vara lycklig eller ens existera, om inte dess behov står i proportion till medlen och förmågan att tillfredsställa dem. Om individens behovstillfredsställelse kräver mer än vad som garanteras honom, kommer han att utsättas för ständiga påfrestningar och kan inte fungera på ett tillfredsställande sätt (ibid.:203).

Att människans begär inte regleras kroppsligt innebär att hon är beroende av yttre materiella och sociala villkor. Människan är följaktligen sårbar för rubbningar i de sociala konventionerna oberoende av ekonomiskt välstånd. Vad Durkheim kallar anomí – det tillstånd av normlöshet som inträder i samband med att vedertagna normer förlorar sin giltighet – kan därför få individer att begå självmord även i gott ställda tider. För att förhindra anomiska självmord av detta slag framhåller han att räddningen ligger i moralen och dess förmåga att framtvunga lydnad inför sociala regler och förpliktiga människan att hålla sina passioner i schack (ibid.:207ff). I likhet med en filosofisk antropolog som Gehlen är det alltså kulturen som tillhandahåller människan den ordning som hon av naturen saknar.

Sett till redogörelsen för det anomiska självmordet som det ändlösa begärets konsekvens måste det sägas att Durkheim har formulerat en lära om människan i vilken hennes fysiologiska natur spelar en viktig roll. I det fall människan var ett

oskrivet blad vore det rimligt att förvänta sig att begären skulle ses som produkten av den kulturella omgivningen allena. Durkheim hävdar emellertid att även om *uttrycket* för de mänskliga begären (och hur de regleras) är historiskt varierande så förblir deras ändlöshet likväl invariant. Att på detta vis förklara sociala fakta genom att explicit åberopa människans konstitutiva villkor tycks omöjligt utan att samtidigt bryta mot metodregeln som säger att sociala fakta endast ska förklaras av andra sociala fakta.<sup>21</sup>

Finns det någon rimlig förklaring till att Durkheim på detta vis väljer att behandla aspekter av den mänskliga naturen som om de ingick i sociologins undersökningsobjekt? Ett lovande försök (som vi redan varit inne) kan vara att se det som ett uttryck för Durkheims intresse för saker och tings *natur*. Jeff Weintraub (1974:A2) menar att Durkheims ständigt sökte efter "the essence or fundamental nature of anything he discusses" eftersom han antog att förståelsen av "the nature of something provides a guide to its proper functioning" (ibid.). Att Durkheim talar om samhällliga företeelser med hänvisning till biologiska konstanter skulle då vittna om nödvändigheten att ta hänsyn till sociala såväl som den *mänskliga konstitutionens* fakta för att förklara sociala tings natur. I *Själmordet* återfinns med andra ord en socialkonstruktivistisk ansats som undersöker samhället med explicit hänvisning till det socialt konstruerade såväl som det antropologiska.

Sammanfattningsvis har två motstående tendenser noterats vad gäller den antropologiska reflektionens roll i Durkheims socialkonstruktivistiska ansats. Mot bakgrund av denna dubbelhet kan vi tala om ett konstruktionistiskt engagemang som är starkt i teorin men svagt i praktiken. Vi ska nu vända oss till de två andra socialkonstruktivistiska ansatser i syfte att jämföra deras konstruktionistiska engagemang med Durkheims.

## 2.2 Foucault: Antropologi kontra det moderna vetandet

Vid första åsyn förefaller det osannolikt att vi även i Foucaults *The order of things* (1966) ska stöta på en sympatisk inställning till studiet av människans natur. Tvärtom kan ett av huvudmålen för analysen beskrivas som en kritik av antropologin och en skärskådning av den roll som analyser av människans natur spelar i det europeiska tänkandet. Frågan som Foucault söker besvara är nämligen denna: När och var uppstod talet om människan? Hur kunde antagandet om hennes existens komma att bli till en självklarhet? För att förklara hur det gick till syftar analysen i *The order of things* till att placera talet om människan i dess historisk-intellektuella kontext.

Men innan vi går närmare in på analysen ifråga måste vi förtydliga vad Foucault egentligen menar när han talar om människan. Först och främst bör vi skilja mellan livs levande *människor* och "*Människan*" ("Man") i en mer abstrakt, filosofisk mening. Om det förstnämnda åsyftar empiriska fenomen bestående av kött och blod så åsyftar det sistnämnda snarare de kunskapsmässiga betingelser som anger vad som

---

<sup>21</sup> Danermark et als. (2003:238, n.10) uttryckta tvivel ifråga om Durkheim följer sina egna metodregler kan således bekräftas.

kan anses som sann och falsk kunskap om människor i ett empiriskt hänseende.<sup>22</sup> Det är viktigt att förstå att vad Foucault i första hand undersöker är hur ”Människan” kunnat uppstå i den sistnämnda betydelsen. Det handlar med andra ord inte om att ifrågasätta det omkring 150,000 år gamla släktet homo sapiens existens utan om att kritiskt granska den idéhistoriska bakgrund som gjorde att människan så som *kunskapsobjekt* från och med 1800-talet kom få en avgörande roll i europeiskt tänkande. Låt oss titta närmare på Foucaults analys.

\*

Centralt för Foucaults resonemang är en periodisering av europeiskt tänkande. Han menar att varje historisk epok är förbunden med ett specifikt *épistème*, dvs. en uppsättning regler som ordnar erfarenheter och föreställningar ”till ett bestämt system av vetande och som ger detta vetande dess specifika mening” (Månson 2004:354). För att förstå människans betydelse i modern tid menar Foucault att vi måste se tillbaka på två avgörande epokskiften i europeiskt tänkande.

Det första epokskiftet dateras till tidigt 1700-tal och övergången från renässansen till det som brukar kallas för den klassiska epoken. Om det under renässansen hade varit så att alla ting, inklusive människan, ansågs ha en statisk och gudagiven mening så medförde den klassiska epoken ett helt nytt sätt att förhålla sig till det som rörde naturen (Foucault [1966]1971:70, 126ff, 308f). Tingen som förr ansågs statiska särskiljdes nu från varandra. Det blev på så vis viktigt att ”etablera tingens egenartade kännetecken” (Månson 2004:354).<sup>23</sup>

Om vetandet under 1700-talet kommit att inkludera och inrätta naturens ”ordning” så kvarstod än så länge en tydlig skiljelinje mellan människa och natur (ibid.:61). Det dröjde först till början av 1800-talet och det andra epokskiftet, som markerade övergången till det moderna vetandets *épistème*, innan människan på allvar fick någon betydelse som kunskapsobjekt. Kännetecknande för det moderna vetandet var nämligen att särskiljandet av tingens mening övertogs av ett allt större intresse för tingens specifika funktion. Inte minst var det upptäckter på medicinens område som banade vägen för detta. Till följd av att läkarvetenskapen lät begreppsliggöra människors specifika kroppsliga begränsningar kunde till slut även människans generella funktioner kartläggas. Insikterna gällande fysiologiska begränsningar kom på så vis att ange ett slags yttre ramverk som gjorde att människan blev greppbar och möjlig att föreställa sig som ett empiriskt studieobjekt (ibid.:xxiii, 268f; Månson 2004:353f).<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Denna distinktion kommer från Han-Pile (2010:6): “[O]ne must distinguish between surface understandings of man /.../ and man as the new historical a priori that underlies our comprehension of the first”.

<sup>23</sup> Den möda Carl von Linné ägnade åt att sortera världens naturliga mångfald i tabeller blir i Foucaults analys ett typiskt kännetecken för det nya förhållningssättet till naturen (Foucault [1966]1971:125f).

<sup>24</sup> Jfr. vad Foucault ([1966]1971:344) kallar för att “[M]an became that upon the basis of which all knowledge could be constituted as immediate and non-problematized evidence”.

Att människan uppstod i samband med medicinens upptäckt av mänskliga gränser fick emellertid konsekvenser som sträckte sig långt bortom medicinens domäner. Det ledde till att vetandets *alla* kategorier blev antropologiska och att helt nya vetenskapliga discipliner uppstod (Månson 2004:355). Foucault benämner dessa nya discipliner *människovetenskaper*.<sup>25</sup> Ursprungligen var de tre till antalet: Biologi, filologi och ekonomi, och fokuserade på varsitt område av människan som en *fysiologisk, talande* respektive *arbetande* varelse. Som en biprodukt av deras strävan efter att identifiera människans minsta beståndsdelar kom människan att få en central funktion i vetandet (ibid.:70, 167, 314, 357).

\*

Hitintills har vi hos Foucault sett prov på en typ av ansats vars konstruktionistiska engagemang är starkt. Människan diskuteras uteslutande som något socialt konstruerat; en produkt av tänkandet i en viss epok (jfr. Foucault [1966]1971:341, 349ff). Samtidigt måste vi fråga oss om den kritiska hållningen till antropologi är entydig, dvs. om det rör sig om ett avfärdande av *all* form av reflektion kring människans natur. Med tanke på att Foucault, som Han-Pile (2010:3) kallar det, är ”keener on defining his position a contrario than on providing a positive set of criteria”, blir det viktigt att inte ta för givet att förekomsten av ett kritiskt förhållningssätt till antropologi utesluter alla former av affirmerande påståenden om vad människan är.

Sett till hur Foucault formulerar syftet med sin studie ser vi också att han visst ställer frågor som rör människans konstitution. Han syfte är nämligen att explicit reflektera över ”[m]an’s mode of being as constituted in modern thought” (ibid.:317). I nästa skede blir då frågan om Foucaults studie av läror om människan för egen del vilar på en specifik lära om människan? Med denna fråga i åtanke ska vi nu närma oss Foucaults ansats från en delvis annan riktning.

Hitintills har vi fokuserat på de kritiska aspekterna av Foucaults analys av antropologins betydelse men sagt desto mindre om en av analysens egna logiska förutsättningar: dess människobild.<sup>26</sup> För att fånga människobilden som verkar i *The order of things* tycks det nödvändigt att börja i motsatt ände av dess kritiska resonemang. Vi ska därför se till de antaganden om världen som måste förutsättas om det ska vara befogat att formulera den kritik som Foucault formulerar. Exempelvis kan Foucaults skepticism gällande möjligheten att nå fram till sann kunskap om människans natur sägas springa ur en epistemologiskt sinnad kritik av det moderna vetandets möjlighetsbetingelser. Möjligheten för Foucault att påvisa detta vetandes otillräcklighet förutsätter i sin tur att det finns något utöver det rådande vetandet som kritiken kan stödja sig på, dvs. en dualistisk föreställning.

---

<sup>25</sup> Jag översätter vad Foucault kallar ”human sciences” till *människovetenskaper* snarare än *humanvetenskaper* för att inte skapa missvisande associationer till humaniorämnen.

<sup>26</sup> Som nämnt (avsnitt 1.1) går det att påstå att så gott som alla sociala teorier vilar på en bestämd människobild.

Detta *andra* vetandes möjlighetsbetingelser måste vara sådana att det tillåter en typ av kunskap som är att föredra framför den kunskap som Foucault ifrågasätter. Hans kritik mot fastställandet av människans gränser kan således sägas implicera existensen av en figur eller subjekt vars konstitution inte motsvarar de egenskaper som tillskrivits människan i det moderna vetandets namn. Detta subjekt, vars konstitution det moderna vetandet *inte* lyckats känna till eller fastställa, kan istället beskrivas som ett vars natur är *plastisk* eller vars förhållningssätt till världen är *öppet*.<sup>27</sup> Trots att Foucault och den tyska filosofiska antropologin i de allra flesta avseenden står långt ifrån varandra tycks det likväl, förvånande nog, möjligt att här dra en parallell dem emellan. Vad Gehlen 1940 benämner "the plasticity of [man's] impulses", liksom den hemlöshet som är följden av "a pervasive absence of truly instinctive inhibitory mechanisms" (Gehlen [1940]1988:393) ligger som ett eko när Foucault 26 år senare beskriver den rotlöshet som tillkommer människan mot bakgrund av att

he never [is] contemporaneous with [his own] origin; /.../ when he tries to define himself as a living being, he can uncover his own beginning only against the background of a life which itself began long before him (Foucault [1966]1971:329).

Eftersom det enligt Foucault är omöjligt att komma åt människans ursprungliga eller naturliga omgivning så följer det att det moderna vetandets fixering vid ordning kan betraktas som en form av förnekelse av denna rotlöshet. Kritiken som i *The order of things* riktas mot hur människan konstitueras i det moderna vetandet kan då sägas stödja sig på en lära om det förnekade och det icke fastlagda.<sup>28</sup> Foucaults invändningar mot antropologin handlar i detta ljus inte om att *förneka* att människan har en natur så mycket som att *undvika att förneka* människans obestämda och icke fastlagda livsvillkor. I likhet med Wilkin kan vi sålunda förstå Foucaults ansats som

a social constructivism [that] seeks to overturn essentialist approaches to social /.../ thought by arguing that all specifically human practices and institutions are contingent. They are /.../ in fact a reflection of the extreme malleability of the human condition (Wilkin 1988:183).

På samma gång som det kan påstås att Foucaults socialkonstruktivistiska ansats kännetecknas av ett starkt konstruktionistiskt engagemang har jag här påvisat möjligheten att ur kritiken av det moderna vetandets lära om mänskliga begränsningar extrapolera en korrigerande lära om människans världsöppenhet och plasticitet som utgör en av ansatsen förutsättningar.

---

<sup>27</sup> Foucault ([1966]1971:321) menar att det mänskliga går att likna vid "a mode of being which accommodates that dimension - always open, never finally delimited, yet constantly traversed".

<sup>28</sup> I detta avseende kan släktskapet mellan Gehlen och Foucault hänföras till inflytandet som Friedrich Nietzsches tänkande har haft för båda. Jämför föreställningen om människan som saknar kontakt med sitt ursprung med vad Nietzsche kallar "det ännu icke fastställda djuret" (Heidegren 2002:52) och vad Gehlen ([1940]1988) kallar världsöppenhet (se avsnitt 1.1).

## 2.3 Berger & Luckmann: Sociala konstruktioners antropologiska betingelser

Låt oss nu vända oss till Berger och Luckmanns välkända socialkonstruktivism och det verk som i ”The international Sociological Association” framröstades som 1900-talets femte viktigaste: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966). Precis som titeln förkunnar tar författarna avstamp i den befintliga kunskaps sociologiska traditionen. Traditionen ifråga, som har sina rötter i Durkheims studier av religion, påvisar bland annat hur tro i likhet med andra uppfattningar om världen uppstår och formas i det sociala. I huvudsak kallar även Berger och Luckmann samhället för en social konstruktion då de menar att det bör förstås som ”en mänsklig produkt” (Berger & Luckmann [1966]1979:78; kurs. i orig.).

Förutom att samhället kommer från människan framhäver författarna även giltigheten i att hävda det omvända: att ”[m]änniskan är en social produkt” (ibid.:78). De skriver vidare att ”*Homo sapiens* alltid, och i samma mått, [är] *homo socius*” (ibid.:67; kurs. i orig.). Sett till dylika formuleringar i *The social construction of reality* kunde det tyckas rimligt att dra en parallell till *Sociologins metodregler* och tanken på människan som ett oskrivet blad som får sitt innehåll genom det sociala. Som vi ska se visar dock en jämförelse verken emellan att det finns välgrundade skäl till att avstå från en sådan slutsats.

Till att börja med avser Berger och Luckmann att problematisera det antagande förknippat med Durkheims kunskaps sociologi som medger möjligheten att betrakta kunskapen (och människan) som determinerad av samhällsstrukturer. Ett sådant antagande har historiskt sett varit attraktivt för kunskaps sociologin eftersom det premierar de tanke systemen och begrepp som intellektuella har utvecklat. Problemet med att spåra kunskapens förutsättningar tillbaka till de intellektuella aktivitet är emellertid att man därigenom går miste om all den subjektiva betydelse som uppstår genom interaktionen på *vardagsnivå*. Berger och Luckmann menar därför att vi måste se till de handlande aktörernas interaktion för att förstå vad som utgör förutsättningen för kunskap i ett samhälle (ibid.:5ff).

De menar alltså att det är vardagsinteraktion som alstrar den subjektiva betydelse som på sikt bygger upp institutionerna som tillsammans bildar samhället. Det hela beskrivs som en lång process med ett flertal steg som sker på en subjektiv såväl som en intersubjektiv nivå. Vad som från början handlar om hur en enskild individ lär sig ett givet sätt att hantera en och samma situation genom upprepning blir med tiden till en vana som objektiveras och antar en viss fasthet i individens medvetande.<sup>29</sup> Förutom bara regelbundenhet krävs även för att samhället ska vara möjligt att de socialt konstruerade vardagsuppfattningarna erkänns som ”verkliga”

---

<sup>29</sup> Fördelen är att individens uppmärksamhet därigenom frigörs och blir möjlig att riktas mot något annat, vilket ökar vaksamheten inför potentiella faror. Men det kan leda till problem om vanornas införlivning resulterar i ökad acceptans för situationer som det av en eller annan orsak är ofördelaktigt att acceptera. Sociala institutioner kan då te sig som rättvisa utan att vara det (Berger & Luckmann [1966]1979:140f).

och behandlas som om de existerade oberoende av individens medvetande.<sup>30</sup> För att så ska kunna bli fallet krävs ett visst mått av reciprocitet i den sociala interaktionen. Mer specifikt krävs att vanor görs tillgängliga så att de kan tas efter och härmas av andra även efter att individen som ursprungligen utvecklade vanan är död (ibid.:70ff).

Med tanke på att författarna intresserar sig för individens subjektivitet och tillskriver människan ett bestämt handlingsutrymme kan det sägas att de studerar hur det som är socialt konstruerat både kan vara en *orsak till* och en *konsekvens av* mänskligt handlande. Och eftersom mänskligt handlande inte helt och hållet antas vara socialt determinerat är det otillräckligt att, likt Durkheim i *Sociologins metodregler*, förklara sociala fakta med endast andra sociala fakta. För att på ett mer tillfredställande vis förklara upphovet till sociala fakta hänvisar Berger och Luckmann till betydelsen av det sociala konstruerandets *antropologiska* betingelser (ibid.:68f).

Snarare än att förkasta betydelsen av strukturer framhåller Berger och Luckmann vikten av det slags *biologiska struktur inom människan* som tillgodoser henne med de fysiologiska förmågor som förutsätts för all socialt konstruerande aktivitet. Insikten om det sociala konstruerandets antropologiska villkor innebär att de socio-kulturella bildningarnas grundorsak bör sökas i människans natur. Mer specifikt menar de båda författarna att bildningarnas tillblivelse bör ses mot bakgrund av den ”inneboende bristen på stabilitet hos den mänskliga organismen” (ibid.:68). Notera dock att detta påstående lämnar osagt vad som är upphovet till samhällenas *varians*. Författarna förkastar nämligen tanken på en teori om människans natur ”om man med denna avser ett biologiskt bestämt substrat som bestämmer hur de socio-kulturella bildningarna varierar” (ibid.:65). Däremot håller de fast vid tanken att “nödvändigheten av en samhällsordning har sina rötter i människans biologiska utrustning” (ibid.:69). Noterbart är att författarna i detta är influerade av Arnold Gehlen och den tyska filosofiska antropologin (jfr. avsnitt 1.1).

Influenser från den tyska antropologin märks på fler än ett håll. Att Berger och Luckmann säger sig dela de ”antropologiska slutsatser /.../ [som] Gehlen dragit av människans biologi” (ibid.:26) är tydligt även i deras definition av människans artspecifika egenskaper. Den egenskap som skiljer människan från djuren sägs bestå i hennes plasticitet och formbarhet. Precis som Gehlen framhåller de att det som är utmärkande för människans förhållande till sin omgivning är att

hennes värld är öppen (world-openness). Människan har inte bara lyckats etablera sig på större delen av jordytan, hennes förhållande till omgivande miljön struktureras överallt mycket ofullständigt av hennes egen biologiska konstitution (ibid.:63).

Tonvikten i Berger och Luckmanns reflekterande kring människans natur ligger dock inte på hennes artspecifika egenskaper allena. Oberoende av människans plasticitet sägs även att hennes överlevnad, precis som i djurens fall, *vilar på en utomstående ordning som föregår hennes existens*. Så snart människan socialiseras kommer nämligen hennes

---

<sup>30</sup> Påståendet att verkligheten är en social konstruktion syftar alltså inte på föreställningen att verkligheten som sådan endast är subjektiv utan snarare att aktörernas *uppfattning av* verkligheten har sitt ursprung i, och är konstruerad genom, socialt samspel (Berger & Luckmann [1966]1979:13).



värld med nödvändighet att ”förvandlas, till en relativt slutna värld av samhällsordningen” (ibid.:68). På samma gång som ett öppet förhållande till sin värld (world-openness) är artspecifikt för människan tycks hennes fysiologiska beroende av denna delvis slutna samhällsvärld (world-closedness) motsvara, om än inte vara möjlig att likställa med, djurens förhållande till naturen.

Precis som i Durkheims *Själmordet* framställer Berger och Luckmann människan som en varelse utrustad med essentiella förmågor och behov som fortsatt att prägla hennes existens även sedan hon omgivit sig med sociala institutioner.<sup>31</sup> Vad författarna menar när de påstår sig ”stå i stor skuld till Durkheim och hans skola inom den franska sociologin” (ibid.:26) torde då kunna kvalificeras ytterligare: I likhet med *Själmordet* (men inte *Sociologins metodregler*) finner vi i *The social construction of reality* en socialkonstruktivistisk ansats vars explicita reflektion kring människans natur låter indikera ett konstruktionistiskt engagemang som är svagt.

\*

Sammanfattningsvis har jag i det här kapitlet undersökt tre socialkonstruktivistiska ansatser för att se om de är förenliga med explicit reflektion kring människans natur. Jag har funnit flertalet exempel på att så är fallet (se figur 2, s. 23). Noterbart är att graden av konstruktionistiskt engagemang inte korresponderar med ett förkastande av människans natur. Gemensamt för såväl Durkheim, Foucault som Berger och Luckmann är istället att de beskriver människans natur som världsöppen *samtidigt* som de alla uttrycker skepsis inför teorier om människans natur.

---

<sup>31</sup> Även i modern tid kvarstår människans behov av att kompensera för sin instinktmässiga underspecialisering, som inombords tar formen av en kamp mellan ”ett ’högre’ och ett ’lägre’ jag, likställt med social identitet respektive den försociala, kanske antisociala animaliska naturen” (Berger & Luckmann [1966]1979:212).

Figur 2 – Socialkonstruktivistiska ansatser förhållningssätt till människans natur.

	<u>Durkheim</u>		<u>Foucault</u>	<u>Berger &amp; Luckmann</u>
<b>Socialkonstruktivistisk ansats</b>	<i>Sociologins metodregler</i>	<i>Själv mordet</i>	<i>The order of things</i>	<i>The social construction of reality</i>
<b>Konstruktionistiskt engagemang</b>	Starkt	Svagt	Starkt	Svagt
<b>Teori om människans natur</b>	[ ]	[ ]	[ ]	[ ]
<b>Explicit antropologisk reflektion</b>	[ ]	[ X ]	[ X ]	[ X ]
<b>Implicit försvar av antropologi</b>	[ X ]	[ ]	[ ]	[ ]
<b>Människobild</b>	Oskrivet blad	Omätligt djur	Plastisk, icke fastlagd	Världsöppen & världsstängd

### 3. Antropologins sociologiska implikationer

I föregående kapitel såg vi prov på att reflektion kring människans natur kan förenas med en socialkonstruktivistisk ansats. Frågan som nu skall dryftas är vilka implikationer sådan reflektion har för sociologin. Är det möjligt för sociologer att reflektera över människans natur? Jag föreslår att denna fråga ytterst handlar om huruvida en antropologi kan främja *studiet av det sociala*, dvs. sociologins studieobjekt.

Men innan vi går vidare med denna fråga måste vi säga något ytterligare om innebörden av det sociala.

#### 3.1 Det sociala och det sociologiska

*Det sociala* är ett ständigt återkommande begrepp i sociologisk litteratur. Trots detta har dess innebörd förblivit omstridd och än så länge saknas konsensus bland sociologer. I min mening tar dock Sverre Wide et al. (2011) fasta på något centralt när de beskriver det sociala som ”de band som binder oss, dig och mig, samman till ett vi” (ibid.:9). I deras perspektiv handlar det sociala om *frågan efter det kitt som håller samman samhället* (ibid.). Det intressanta med denna definition är att den tar för givet att ett samhälle förutsätter existensen av *någorlunda stabila subjekt* (ett du och ett jag) vars relationer är så pass beständiga att sociologer kan studera dem och på så vis utvinna vetenskaplig kunskap.<sup>32</sup>

Utöver att studiet av det sociala förutsätter existensen av stabila subjekt kan vi fråga oss om det dessutom förutsätter ett renodlat socialt perspektiv? I analysen av *Sociologins metodregler* (se avsnitt 2.1) noterades att Durkheim betraktar det sociala som en separat och gentemot andra oberoende sfär. Med tanke på att Durkheim grundade sociologin är det lönlöst att förneka inflytandet från en sådan förståelse av det sociala. Likväl föreslår jag, med sociologen Mikael Carleheden (2007:66), att ett sådant perspektiv i första hand bör kallas *sociologistiskt*, snarare än sociologiskt. Carleheden (ibid.) beskriver skillnaden mellan sociologism och sociologi som att antingen reducera den biologiska nivån till den sociala eller att föreställa sig den sociala nivån *relativt* andra nivåer, exempelvis den biologiska. Om det ur en sociologistisk synvinkel vore nödvändigt att avgränsa undersökningar av samhället till en fråga om människans socialitet (som då går att likna vid ett tomt ark som fylls i av

---

<sup>32</sup> I *The order of things* uttrycker Foucault ([1966]1971:356f) en liknande tankegång då han föreslår att sociologers försök att varsebli världen lyder under konkreta begränsningar. Som en efterträdare till människovetenskapernas tre grundvetenskaper (ekonomi, filologi och biologi) förmår sociologin endast göra anspråk på människan inom vissa förutbestämda ramar: “We can say in a general way that /.../ sociology is fundamentally a study of man in terms of rules and conflicts /.../ either on the basis of functions, as though they were individuals organically connected to themselves, or on the basis of systems of significations, as though they were written or spoken texts”. Oavsett om sociologer studerar banden mellan människor i termer av organisk sammankoppling eller som tecken i ett meningssystem så förutsätter deras undersökningar att människan ”är” på det ena eller andra viset. I deras strävan efter att fastställa innebörden av detta ”är” i vetandets namn tas existensen av någorlunda stabila subjekt för givet (ibid. 314, 357).

kulturen) så förblir det, ur ett sociologiskt perspektiv, en öppen fråga vilka aspekter av människan som är relevanta för att förstå, eller som direkt återverkar på, det sociala.

Kan då de läror om människan som påträffas hos Durkheim, Foucault och Berger & Luckmann kallas sociologiska? För att så ska kunna sägas vara fallet kan vi stipulera ett antal villkor som bör vara uppfyllda. En antropologi som främjar det sociologiska studiet av det sociala behöver för det första godta existensen av någorlunda stabila subjekt. För det andra behöver den undvika reduktionen av det biologiska till det sociala (en sociologism som förnekar människans natur), liksom reduktionen av det sociala till det biologiska (en biologism som förnekar betydelsen av det sociala).

Låt oss nu vända oss till de läror om människan som tidigare påträffats för att se om de främjar det sociologiska studiet av det sociala.

### 3.2 Sociologisk och icke-sociologisk antropologi

När det kommer till Durkheim har vi sett exempel på en antropologi i vilken mänskligt handlande i första hand förstås som präglad av samhälleliga normer. Sålunda kan den föga anklagas för att vara biologisk. Givet att socialt konstruerade och föränderliga normer premieras ovan individers psykologi tycks det däremot inte lika självklart att det är en antropologi som går att förena med tanken på stabila subjekt.

Denna fråga ställs på sin spets när vi ser till Durkheims studie av självmord. För att förstå varför ett samhälles självmordstantal kan variera i tid och rum är det enligt Durkheim fruktlöst att söka svaret på individnivå. Medan självmord ter sig som biografiskt unika händelser på individnivå kan självmordsstatistikens variabilitet i viss mån förutspås ifall olika slags självmordshandlingar typologiseras och relateras till det omkringliggande samhällets sociala organisering. Men om självmordshandlingar är ett uttryck för lokala sociala förhållanden som kan förklaras utifrån vissa tillfälliga och socialt betingade fakta tycks det orimligt att tillskriva subjektet någon vidare fasthet när det kommer till frågan om dess konstitution. Särskilt inte om det omkringliggande samhället präglas av anomi, dvs. är i upplösning.

Utan att behöva förneka att Durkheim skulle se det som ett faktum att anomiska samhällstillstånd har en avgörande påverkan på mänskligt handlande så skulle detta faktum i sig kunna förstås som ett bevis på att det mänskliga subjektet ändå präglas av viss stabilitet. Som vi såg tidigare (i avsnitt 2.1) menar Durkheim att människan i all sin föränderlighet förblir ”omättligen” och därmed oföränderlig sett till begäret som sådant. Att människor av naturen präglas av omättligen begär medför att alla, oberoende av ekonomisk trygghet, måste förstås som sårbara inför den anomi som framträder i tider av normupplösning. Att anomiska självmord inträffar tyder då i första hand på att vissa mänskliga villkor är konstanta och oberoende av den sociala ordningen. Möjligheten att karakterisera människan utefter behovet av normer som

stabiliserar hennes omätliga begär bekräftar hennes status som ett subjekt med relativt stabila villkor.

Sammafattningsvis kan läran om människan som omätligt djur vare sig anklagas för sociologism eller biologism. Den är istället en reflektion över hur stabiliteten hos somliga sociala fenomen går att förstå först när de ställs i relation till människans bestående fysiologiska villkor. Durkheims antropologi kan följaktligen anses främja studiet av det sociala.

\*

Inte heller i Foucaults fall kan vi tala om någon biologism. Däremot kan vi, precis som vi gjorde med Durkheim, diskutera huruvida det rör sig om en antropologi som går att förena med tanken på stabila subjekt. Medan Foucault analyserar hur människan kommit bli en självklar referenspunkt i europeiskt tänkande lyser intresset för människan med sin frånvaro i Foucaults egen analys. Motivet till Foucaults ointresse har, som vi sett i *The order of things*, att göra med svårigheterna med att nå fram till kunskap om människan som utgör något annat än ett slags ett slags artefakter förbundna med den moderna epokens épistème. Snarare än föreslå bara ytterligare ett svar på frågan om vad människan är så problematiserar Foucault frågan som sådan.

Foucaults egen lära om människan kan i detta avseende läsas som en kritik mot en underskattning av de mänskliga levnadsvillkorens komplexitet. En underskattning som är genomgående och som reproduceras i vetandets namn. I kontrast till det slags sökande efter ordning som låser in människor i det moderna vetandets kunskapskategorier hävdar Foucault vikten av att istället se till de mänskliga villkor som undgått klassificering, avviker eller i annat fall måste förstås som öppna och obestämda (se avsnitt 2.2).

När väl denna manöver är genomförd förefaller det inte längre att möjligt att förlika Foucaults lära om människan med den föreställning om stabila subjekt som sociologin förutsätter. Att reflektera över människan efter Foucaults exempel innebär snarast att ifrågasätta tanken på ett kitt som håller samman samhället. Det är därutöver en lära om människan som pekar mot en antipatisk inställning till varje försök att identifiera och fastställa detta kitt med hänvisning till människan.<sup>33</sup> Foucaults antropologi tycks följaktligen inte vara förenlig med studiet av det sociala.

---

<sup>33</sup> Därmed inte sagt att vi inte skulle få andra svar om vi valde att se exempelvis till den foucaultinspirerade diskursanalysen. Till Foucaults försvar kunde vi även invända att det antipatiska förhållningssättet endast behöver bestå så som sociologin *för närvarande* är konstituerad. När den moderna epoken når sitt slut finns det inget som säger att sociologin längre kommer att vara knuten till "Människan" liksom den är för närvarande. Foucault ([1966]1971:307ff) säger sig också vara övertygad om att ett epokskifte som kommer att leda till "Människans" död. Fram till dess att ett sådant epokskifte kan konstateras förblir det emellertid en öppen fråga om detta tal är profetiskt eller snarare en hägring, knuten till önsketänkande. Istället för att invänta ett epokskifte som skulle förlika Foucaults antropologi med studiet av det sociala föreslår jag att en mer förtjänstfull användning av tid vore att fundera över innebörden av den franske tänkarens *nuvarande* inflytande över sociologin.

\*

I kontrast till de två tidigare finns det ingen tvekan om att Berger och Luckmanns antropologi är förenlig med tanken på stabila subjekt. Ett subjekt med stabila fysiologiska villkor kan förstås som själva utgångspunkten för deras lära om människan. Med orsak av deras intresse för människans fysiologi måste vi däremot fråga oss var deras intresse för biologi slutar och en biologism börjar. Om möjligheten att reflektera över människans natur kommer till priset av en biologism (lik den sociologin ursprungligen uppstod som en reaktion mot) skulle det finnas goda grunder för sociologer att ifrågasätta Berger och Luckmanns antropologi på historiska såväl som etiska grunder.

Som en värdeomrätare för att uppskatta biologins betydelse för Berger och Luckmann ska vi titta närmare på vad författarna själva kallar en *fundamental antropologisk skillnad* mellan, å ena sidan, en "föreställnin[g] om 'den mänskliga naturen'" så som Freuds och "de flesta icke-freudianska psykologiska perspektiv" samt, å andra sidan, en antropologi som är förenlig med "alla egentligt sociologiska perspektiv" (ibid.:223). Skillnaden dem emellan kan förstås som stående mellan ett *dualistiskt* och ett *dialektiskt* förhållningssätt till människans natur. Med Weintraub (1974:A8) kan vi beskriva ett freudianskt förhållningssätt till människan som dualistiskt. Freud betraktade nämligen människan som till lika stora delar social varelse och icke-socialiserat djur vars undermedvetna är uppfyllt av irrationella drifter som utgör ett hot mot samhället. Jämförelsevis menar Berger och Luckmann, som vi såg (i avsnitt 2.3), att människans förhållningssätt till världen inte går att likställa med ett djurens. Även om hon till följd av sin instinktmässiga underspecialisering är beroende av den yttre sociala ordning som hon skapat av genom upprättandet av sociala institutioner (världsstängd), är hon i egenskap av sin plasticitet den enda varelsen som är tillåten ett öppet och prövande förhållningssätt till sin värld (världsöppen). I centrum för Berger och Luckmanns antropologi står med andra ord tanken om en *dialektik*. Enligt författarna uppstår denna dialektik

i och med de allra första faserna av socialisationen och fortsätter att utvecklas under individens hela existens i samhället, mellan varje människodjur och dess sociohistoriska situation. Utåt är det ett dialektiskt förhållande mellan det individuella djuret och den sociala världen. Invändigt är det ett dialektiskt förhållande mellan individens biologiska substrat och hans socialt producerade identitet (Berger & Luckmann [1966]1979:209).

Berger och Luckmanns intresse för det dialektiska samspelet mellan den sociala och biologiska nivån kan sägas få två konsekvenser för deras reflektion kring människans natur. För det första tvingar det dem att förkasta *sociologistiska* perspektiv i stil med läran om människan som ett oskrivet blad. Även om de förstår människan som socialiserad i en värld som hon själv konstruerat så tillägger de att hon alltid förhåller sig till sin värld från ett visst avstånd. Så länge som avståndet mellan människan och hennes socialt konstruerade värld består kan hennes natur eller handlande föga tillskrivas ett socialt ursprung allena. Berger och Luckmann menar att det från första början är människans instinktmässiga underspecialisering och försöket att

kompensera för denna som gett upphov till den socialt konstruerande aktiviteten. De båda författarna tar därför hänsyn till de ”förutsättningar och begränsningar för den sociala konstruktionen av verkligheten som har sin grund i organismen”, och godtar att dessa påverkar ”varje fas i människans verklighetskonstruerande aktivitet” (ibid.:70). Mot denna bakgrund vore det helt enkelt otänkbart att reducera den biologiska nivån till den sociala.

På grundval av sin dialektiska ansats är Berger och Luckmann, *för det andra*, även tvingade att förkasta en *biologistisk* reduktion av den sociala nivån till den biologiska. Medan författarna säger att en analys av människans fysiologiska villkor är nödvändig för att förklara behovet av socialt konstruerande aktivitet, så vidhåller de samtidigt att en sådan analys är otillräcklig för att förklara *hur* behovet av en social ordning tillfredställs. En fullödig förståelse för de varierande sociokulturella avbildningar som uppstått genom historiens lopp kan omöjligen extrapoleras ur tanken på det mänskliga handlandets fysiologiska grundförutsättningar. Orsaken till de sociokulturella avbildningarnas enorma variation måste snarare sökas i det dialektiska samspelet mellan människan och hennes sociala omgivning (Berger & Luckmann [1966]1979:209).

Med hänsyn till Berger och Luckmanns *fundamentala antropologiska gränsdragning* har vi sammanfattningsvis sett prov på hur en ”dialektisk” antropologi kan försvaras från anklagelser om sociologistisk såväl som biologistisk reduktionism. Att reflektera över människans natur i termer av en dialektik mellan hennes fysiologi och sociala omgivning kan följaktligen sägas främja studiet av det sociala.

\*

I det här kapitlet har jag diskuterat implikationerna av de socialkonstruktivistiska ansatsernas antropologi för studiet av det sociala. Hos Durkheim och Berger och Luckmann har vi funnit exempel på att en lära om människans natur *kan* främja studiet av det sociala. Därutöver har vi, i Foucaults fall, även sett prov på en lära som *inte* främjar studiet av det sociala.

## 4. Sammanfattning och avslutande reflektion

Syftet med denna studie har varit att klargöra vilket förhållningssättet till människans natur som påträffas i Durkheims, Foucaults och Berger & Luckmanns socialkonstruktivistiska ansatser, för att mot bakgrund av detta närma sig frågan om sociologer bör reflektera över människans natur. För uppnå syftet har jag undersökt om det är möjligt att förena explicit reflektion kring människans natur med en socialkonstruktivistisk ansats och funnit att *ja, det är möjligt*. I ljuset av detta kan vi avvisa Pinkers tes som säger att läran om det oskrivna bladet utgör socialkonstruktivismens minsta gemensamma nämnare. Den här studiens resultat vittnar istället om betydelsen som föreställningar om människans världsöppna förhållande till sin omgivning spelar. Studiens resultat indikerar därutöver ett släktskap mellan socialkonstruktivistiska ansatser och den tyska filosofiska antropologin när det kommer till synen på människans natur.

För att uppnå syftet frågade jag mig även om *ett socialkonstruktivistiskt förhållningssätt till frågan om människans natur kan främja det sociologiska studiet av det sociala*. Studiens resultat visar att även denna fråga kan besvaras positivt, om än bara delvis. *Den antropologi som påträffades i de socialkonstruktivistiska ansatserna visade sig kunna främja studiet av det sociala i två fall av tre*. Som vi såg förelåg på denna punkt diskrepans mellan Durkheim och Berger & Luckmann å ena sidan, och Foucault å den andra.

Vad säger då denna studie om att som sociolog ägna sig åt att reflektera över människans natur? Den indikerar att sådan reflektion kan anses fullt rimlig. Att som sociolog realisera möjligheten att reflektera över människans natur är dock lättare sagt än gjort. Den som ämnar göra det måste ge sig i kast med det historiskt betingade tabu som än idag vilar över frågan. Jag vill här understyrka fördelarna med en vetenskapsteoretiskt grundad ansats. Till följd av att begreppet människans natur *kan* åsyfta allt ifrån filosofisk antropologi till evolutionspsykologi har den som talar stor fördel av att kunna göra distinktioner. Med hjälp av välavvägda distinktioner är det möjligt att på teoretisk väg mota potentiella missförstånd i grind på ett tidigt stadie. Genom att skilja mellan vad som är en *människobild*, en *antropologi* och en *teori om människans natur* har jag i den här studien kunnat påvisa hur samtliga av de undersökta ansatserna vilar på det första, ger stöd för det andra och förkastar det tredje.

I brist på noggrant avvägda distinktioner riskerar försöken att tala om människans natur att haverera och resultera i den nervösa obekvämlighet som Charles Taylor talar om (se s. 1). Frågan är hur ofta det är rena missförstånd som ligger till grund hos dem rynkar på näsan åt frågan om människans natur när obehagets mottagare egentligen torde vara evolutionspsykologi. Till dessa kan jag bara säga att sammanslagningen är olycklig och hoppas att jag med denna studie visat på nackdelarna med att likställa frågan om människans natur med blott ett enda av dess många möjliga svar. Men hellre än att klandra den som lättvindigt avfärdar



frågan om människans natur föreslår jag att vi kan komma längre blott genom att be den det gäller att precisera sitt obehag.<sup>34</sup>

Om den här studien påvisat möjligheten för sociologer att reflektera över människans natur så kvarstår fortfarande frågan om vilka ändamål antropologisk reflektion kan tjäna inom ramen för den sociologiska forskningen i stort. I ljuset denna studies resultat, som pekar på ett släktskap mellan den filosofiska antropologin och socialkonstruktivismen, är det rimligt att fråga sig vad socialkonstruktivismens inflytande på sociologin kan säga oss om relationen mellan sociologin och den filosofiska antropologin. Att undersöka detta vidare tycks mig angeläget.

Jag kan se två möjliga ingångar för en vidare undersökning av den filosofiska antropologiska traditionens band till sociologin. För det första kan vi undersöka dess roll som ett slags stödvetenskap. Traditionen ifråga tillhandahåller frågeställningar som kan riktas gentemot sociologin själv och därigenom utgöra ett bidrag till disciplinens kritiska självreflexion (jfr. Heidegren 2002:246). Med utgångspunkt i frågan om människans natur tycks det exempelvis vara möjligt att bryta den rundgång och vetenskapliga isolering som tillkommer försöket att förklara det sociala med det sociala (ibid.:130). Genom att se till det socialas antropologiska betingelser erbjuds ett möjligt perspektiv för att tillägna sig nya kunskaper om redan bekanta sociala företeelser. Är en antropologi som tar hänsyn till den moderna vetenskapens empiriska upptäckter om människan användbar för att nå fördjupad kunskap om fenomen som tidigare studerats? Snarare än att se reflektion kring människans natur som ett konkurrerande hot mot studiet av det sociala blir frågan om reflektionen ifråga tvärtom kan stärka sociologins vetenskapliga legitimitet genom att utöka den sociologiska forskningens möjliga kontaktytor med det omkringliggande vetenskapliga fältet.<sup>35</sup>

För det andra kan det sägas av intresse att närmare undersöka implikationerna av det förhållningssätt till människan som är specifikt för den tyska filosofiska antropologin. Som vi sett är Gehlens projekt inriktat på sökandet efter specifikt mänskliga egenskaper och försöket att särskilja människan från andra djur. Denna tendens – att placera betydligt större vikt vid *människo*aspekten av människans natur jämfört med *natur*aspekten – kan anklagas för att reproducera en antropocentrisk självuppfattning. Vi kan då fråga oss vilka etiska och vetenskapsteoretiska konsekvenser som blir följden om sociologer tankemässigt tar sin utgångspunkt i separationen mellan människan och naturen i övrigt. Vi kan även fråga oss om det finns några alternativa, icke-antropocentriska utgångspunkter och vad de i så fall skulle innefatta.

---

<sup>34</sup> Om vi då återkommer till de som kan tänkas ingå i det ”we” som enligt Taylor är ”nervous and squeamish about ’human nature’” (citerad i Honneth & Joas 1988:förord) så kan det vara värt att tillägga att frågan om vem som avses är minst lika intressant som vad som avses.

<sup>35</sup> Se Honneth & Joas (1988:8f) som beskriver antropologin som just ”self-reflection of the social and cultural sciences” och ett ramverk för att diskutera teorier utifrån deras naturliga bas och normativa konsekvenser.

# Litteraturförteckning

- Abrahamsson, Christian; Palm, Fredrik & Wide, Sverre (red.) (2011): *Sociologik: tio essäer om socialitet och tänkande*. Stockholm: Santerus Academic Press.
- Alexandersson, Mathias (2010): *Sociologiska antaganden om mänsklig natur: En metateoretisk studie av sociologisk teori*. Magisteruppsats. Örebro universitet.
- Andrews, Tom (2012): "What is Social Constructionism?" i *The Grounded Theory Review*. Vol. 11, No. 1, s. 39-46.
- Bell, Richard & Ritzer, George (1981): "Émile Durkheim: Exemplar for an Integrated Sociological Paradigm?" i *Social Forces*. Vol. 59, No. 4, s. 966-995.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1979): *Kunskapssociologi : hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*. (Övers. Synnöve Olsson.) Stockholm: Wahlström & Widstrand. (The social construction of reality, 1966).
- Birns, Nicholas (2010): *Theory after theory : an intellectual history of literary theory from 1950 to the early twenty-first century*. Peterborough: Broadview.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Eve (2005): *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Brante, Thomas (1985): "Paradigmteorin och samhällsvetenskaperna" i *Häftena för kritiska studier*. Vol. 18, No. 3, s. 6-18.
- Burr, Vivien (1995): *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- Burr, Vivien (2003): *Social Constructionism*. London: Routledge.
- Calhoun, G., Gerteis, J., Moody, J., Pfaff, S., Virk, I. (2007): *Classical Sociological Theory*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Carleheden, Mikael (2013): "On Theorizing: C.S. Peirce and Contemporary Social Science". *In press*.
- Carleheden, Mikael; Lidskog, Rolf; Roman, Christine (red.) (2007): *Social interaktion : förutsättningar och former*. Malmö: Liber.
- Danermark, Berth., Ekström, Mats., Jakobsen, Liselotte., Karlsson, Jan. (2003): *Att förklara samhället*. Lund: Studentlitteratur.
- Degler, Carl (1991): *In search of human nature : the decline and revival of Darwinism in American social thought*. New York: Oxford University Press.
- Durkheim, Émile (1978): *Sociologins metodregler*. (Övers. Suzanne Almqvist och Marianne Kvist). Göteborg: Korpen. (Les règles de la méthode sociologique, 1895).
- Durkheim, Émile (1983): *Självmordet*. (Övers. Monica Johansson). Lund: Palmkrons förlag. (Le suicide, 1897).
- Engdahl, Oskar & Larsson, Bengt (2004): *Sociologiska perspektiv: grundläggande begrepp och teorier*. Lund: Studentlitteratur.

- Fisher, Gene & Chon, Kyum (1989): "Durkheim and the Social Construction of Emotions" i *Social Psychology Quarterly*. Vol. 52, No. 1, s. 1-9.
- Foucault, Michel (1971): *The order of things. an archaeology of the human sciences*. (Övers. Michel Foucault). New York: Pantheon Book. (Les mots et les choses, 1966).
- Gehlen, Arnold (1988): *Man, his nature and place in the world*. (Övers. Clare McMillan och Karl Pillemer). New York: Columbia Univ. Press. (Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940).
- Hacking, Ian (2000): *Social konstruktion av vad?* (Övers. Bengt Hansson). Stockholm: Thales. (The social construction of what?, 1999).
- Han-Pile, Béatrice (2010): *Foucault and philosophy* (ed. by Timothy O'Leary & Christopher Falzon). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Harris, Scott (2010): *What Is Constructionism? Navigating Its Use in Sociology*. Colorado: Lynne Rienner.
- Heidegren, Carl-Göran (2002): *Antropologi, samhällsteori och politik*. Göteborg: Daidalos.
- Honneth, Axel & Joas, Hans (1988): *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, Thomas (1962): *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago.
- Lamanna, Mary Ann (2002): *Émile Durkheim on the Family*. California: Sage.
- Lidskog, Rolf (2001): "The Re-Naturalization of Society? Environmental Challenges for Sociology" i *Current Sociology*. Vol. 49, s. 113-136.
- Månson, Per (2004): *Moderna samhällsteorier : traditioner, riktningar, teoretiker*. Stockholm: Norstedt.
- Miller, James (1993): *The passion of Michel Foucault*. London: HarperCollins.
- Pinker, Steven (2006): *Det oskrivna bladet och andra myter om människans natur*. (Övers. Martin Ingvar). Stockholm: Natur och kultur. (The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature, 2002).
- Ritzer, George (1975): *Sociology : a multiple paradigm science*. Boston: cop.
- Schmaus, Warren (2004): *Rethinking Durkheim and His Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thom, Gary (1984): *The Human Nature of Social Discontent : Alienation, Anomie, Ambivalence*. New Jersey: Roman & Allanheld.
- Turner, Bryan (1999): *Classical Sociology*. London: SAGE Publications Ltd.
- Weintraub, Jeff (1974): *Some Reflections on Durkheim's Concept of Human Nature*. Berkeley: University of California.
- Wilkin, Peter (1988): "Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference?" i *Social Theory and Practice*. Vol. 25, No. 2, s. 177-210.