

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

123:2 • 2003

Kulturens natur

– några utgångspunkter för en syntes om långsiktig kulturell förändring¹

Av Arne Jarrick

Åter till enhetsvetenskapen

Den vetenskapliga syntesen är resultatet av ett försök att föra samman rön, analyser och synpunkter till en helhetsidé som tänks överskrida de rön den bygger på. Önskan att göra synteser skulle förmodligen kunna återfinnas i de flesta tider, åtminstone på några håll i kollektivet av forskare, men är nog särskilt starkt representerad i två skilda extremlägen: dels då kunskaperna är tillräckligt små för att sätta den intellektuella fantasin i rörelse, dels då kunskaperna är så oöverskådligt stora att impulsen att föra samman dem blir oavvislig.

Men motviljan inför att föra samman kunskaper från skilda håll är säkert lika tidlöst vanlig som viljan att göra det. Själv har jag länge besvärats av att så många human- och naturvetare så envist undviker att låta befrukta sig av varandras kunskapsområden. Det är som om de ansåg att dessa inte vore kommunicerbara eller som om inte all vetenskap skulle bygga på samma grundläggande principer: logik och systematiska observationer av fenomenvärlden. Det är en orimlig hållning, i så fall. Påståenden som faller isär av brist på logik eller därför att de inte korresponderar med den värld de uttalar sig om är lika ogiltiga i den ena som den andra vetenskapen. Påståendet att historiker och antropologer skulle sakna möjlighet att upprepa sina observationer, till skillnad från de experimentellt verksamma forskarna, måste också avvisas, trots

1. Ett varmt tack till Magnus Enquist (etolog) och Janken Myrdal (historiker), för nyttiga synpunkter på en preliminär version av denna artikel.

Arne Jarrick, f 1952, är professor i historia vid Historiska institutionen, Stockholms universitet. Jarricks huvudsakliga forskningsinriktning är mentalitetshistoria. Bland hans senare publikationer kan nämnas antologin *Only Human. On the History of Conceptions of Man* och monografin *Hamlets fråga. En svensk självmordshistoria*. Jarrick leder för närvarande tillsammans med etologiprofessorn Magnus Enquist ett tvärvetenskapligt projekt om människans kulturella evolution.

Adress: Historiska institutionen, Stockholms universitet, 106 91 Stockholm.
E-post: arne.jarrick@historia.su.se

sanningen att historien som sådan inte låter sig upprepas. Om det finns källor till en händelse kan dessa i princip observeras hur många gånger som helst, utan att källorna eller det som dessa talar om korrumpas. Det är ju därför som historikerna – men tyvärr inte alltid antropologerna – anger sina källor, på det att vem som helst ska kunna kontrollera de påståenden som har gjorts på basis av dem. Till exempel förändras inte dombokens vittnesmål om lönskalägen av att observeras, till skillnad från de subatomära händelser som Heisenberg uttalade sig om och som en del postmoderna historiker brukar referera till som stöd för en destruktiv subjektivism inom historieforskningen.

Om alltså basen för all vetenskap är gemensam borde det vara forskarens fråga och det studerade fenomenets särskilda beskaffenhet som avgör vilka särskilda teorier och metoder som ska anlitas, inte om hon hör hemma i den ena eller den andra disciplinen. Här delar jag exakt den uppfattning som Janken Myrdal för fram på annat håll i detta nummer av *Historisk tidskrift*.

I mitt pågående arbete om den långsiktiga kulturella förändringen av det mänskliga samhället låter jag inte begränsa mig av tillhörigheten till den historievetenskapliga disciplinen. Det framgår av den följande framställningen, som är ett försök att leverera några syntetiserande teoretiska utgångspunkter för en konkret historisk syntes om den kulturella evolutionen.

Mina grundpåståenden

Vi människor är kulturvarer – och kan inte annat. Det är vår blinda bestämmelse att vara det.

Förmågan till kultur är artegen. Inga andra djur är ens tillnärmelsevis så mycket av kulturvarer som människorna. Vi måste vara det; de kan inte. I så måtto är vi lika ofria som de andra djuren, ty trots att det är vi själva som har hittat på kulturen är det inte vi som har hittat på att vi skulle hitta på den.

Ovanstående koncentrerade satser kan tyckas provocerande tvärsäkra. Men de kan naturligtvis bestridas. I själva verket anknyter de till en flertusenårig diskussion, där snarlika satser varit konstant omstridda och där de inblandade ständigt tvingats kvalificera dem på nytt, inför nya omständigheter, nya vetenskapliga rön och ny kritik.

Det är en diskussion som ser ut att sakna slut, och redan anmäler sig en serie fordrande, ömsom nutidstypiska, ömsom tidlösa invändningar, vilka här ska adresseras i tur och ordning.

Först är det kulturen själv som behöver kvalificeras. Därefter diskuteras

mekanismerna bakom de kulturella innovationerna, det mänskliga tänkandets särprägel, förhållandet mellan natur- och kulturvetenskap samt, slutligen, potentialen och gränserna för kulturens återverkan på naturen.

Vad är kultur?

Man kan undra om det längre är någon mening att försöka definiera kulturen. Har det inte redan skett i sådant övermått att varje nytt försök riskerar att skapa ökad förvirring istället för klarhet? Antropologer brukar skrämmas med att definitionerna kan räknas i hundratal.² Hur stor mening är det då att bidra med nya?

Inte stor. Min ambition är inte heller att göra det, utan att tvärtom åstadkomma reduktion och förenkling. Och det är både möjligt och meningsfullt, ty tankarna och teorierna om kulturen är långt färre än den växande flora av kulturbeteckningar som produceras av människor som får allt svårare att överblicka varandras ständigt pågående begreppsodlingar. Låt se.

Den ena huvudtypen av kulturdefinition kretsar kring arten av informationsöverföring mellan människor, medan den andra handlar om vårt sätt att avkoda eller förstå världen, varandra och oss själva.

Den förra typen härrör huvudsakligen från biologin, och den säger att kultur är sådan information som överförs mellan individer och generationer via inläring, i motsats till den omedelbart biotiska informationen, som istället överförs på genetisk väg.³ Eftersom en nyfödd människa kan mycket lite av det hon med tiden kommer att kunna, är också inlärningsmomentet stort i hennes liv – större eller mycket större än för de andra djuren. Det ligger i förlängningen av den här kultursynen att människor har en särdeles stor förmåga att finna på nya och olika saker beroende på skiftande erfarenheter, och att de därför steg för steg kan förändra sin tillvaro – med inläringen som redskap. Därför blir den kulturella variationen stor mellan olika samhällen, även om möjligheterna till särpräglade lösningar i varje tidsavsnitt begränsas av samspelet mellan människornas genetiska utrustning och den miljö de för tillfället möter.

2. Se t ex Roger M Keesing, "Theories of Culture", *Annual Review of Anthropology* 1974, s 73–97; Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Genes, Peoples, and Languages*, Berkeley, Los Angeles & London 2000, s 173.

3. Se t ex Cavalli-Sforza 2000, s vii, 173; Paul R Ehrlich, *Human Natures. Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Washington & Covelo 2000, s xi; Cyril D Darlington, *The Evolution of Man and Society*, London 1969, s 84; John T Bonner, *The Evolution of Culture in Animals*, Princeton, New Jersey 1980, s 4; Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*, Cambridge (MA) & London 1982, s 622, m fl biologer.

Den senare typen av kulturdefinition kommer ur humanvetenskaperna, och går ungefär ut på att kultur är den tolkning, eller helheten av de tolkningar, som människor gör av världen, varandra och sig själva. Ibland heter det också att kultur är den "mening" vi söker skänka tillvaron, ja att till och med hela samhället är en "värld av mening", som antropologen Edward Sapir en gång uttryckte det.⁴ Kulturen är "en fråga om symboler och meningar", har Leslie White hävdad,⁵ medan Marshall Sahlins i lika karakteristiskt undflyende vändningar har sagt att kulturen är ett meningsfullt ordnande av personer och ting.⁶

Som ovan skulle man enkelt kunna reducera hundratals kulturdefinitioner till två, även om jag medger att det återstår några som inte låter sig fångas in i ett så enkelt schema. Men det går att komma ännu längre – som sagt. Trots att de här definitionerna har tillkommit som svar på olika frågor, och orden "mening" och "tolkning" förmodligen är lika främmande för biologer som ordet "information" är för många humanvetenskapliga kulturforskare, tror jag att de kan slipas av och därefter användas tillsammans. Saken underlättas dels av att båda kretsar kring gemensamma fenomen, dels av att de har olika förtjänster och brister.

Medan biologerna mest brukar tänka på kultur som inlärning eller på adekvat överföring av information, har kulturvetarna på senare år främst ägnat sig åt misstolkningarna eller de system av tankar som gör individerna motspänniga mot adekvat information.⁷ I ena fallet handlar det om informationen som sådan, i det andra fallet om vantolkningarna eller den egensinniga appropriationen av informationen, även om informationsbegreppet i tidigare perioder använts också av kulturforskare för att definiera kulturen.⁸ I båda fallen råder en ensidighet som lätt kan upphävas om de två typerna av kulturtänkande förs samman, något som dessutom underlättas av att båda handlar om det som händer i kommunikationen mellan människor. Både inlärning och vantolkningar är ju i allmänhet – i allmänhet, inte alltid – följderna av en interaktion mellan människor, av kommunikation omkring gjorda erfarenheter. Och liksom vantolkningen själv är en form av inlärning är inlärningen en form av tolkning.

4. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 1996, s 139.

5. *Ibid*, s 141.

6. Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago & London 1976, s x, 57–70. Här finns många andra. Se t ex John R Hall, "Cultural meanings and cultural structures", *History and Theory* 2000:3; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London 1993 (1973), s 24–27, passim.

7. Ett framträdande exempel är Roger Chartier. Se t ex dennes *Cultural history. Between Practices and Representations*, Cambridge & Oxford 1988.

Det är också en fördel att båda definitionerna tar sin utgångspunkt i observationen av det mänskliga livets stora och oftast växande formriktighet, alltså i det faktum att människan är uppslagsrik. Till exempel kan det heta att människan började sin moderna historia med att hitta på en mängd olika stenredskap och nu har nått dithän att hon är förmögen att åstadkomma datoriserade tillverkningsprocesser. Eller också att hon började med att använda enkla symboler för det sociala livet och snart nådde fram till skriftspråk och avancerad matematik, eller att enkla sociala ritualer, som att begrava de döda, har utvecklats både till stora system av myter och till formaliserade religiösa, politiska, kommersiella och andra institutioner. Och så vidare.⁹

För att nu nå vidare i förenkling och reduktion, kan man ta hjälp av forskare som själva redan gjort försök att föra samman kulturdefinitioner från olika håll. Evolutionspsykologen Henry Plotkin är en av dem. Kultur, säger Plotkin, är lika med de kunskaper och trosföreställningar som människor skaffar sig och hyser tillsammans, vare sig det gäller att hålla något för sant, att skapa sociala konstruktioner genom att hålla något för något visst – till exempel att vissa papperslappar är att räkna som pengar – eller att hålla sig till bestämda regler som upprättats under mer och mindre demokratiska former.¹⁰ Kulturen uppstår i samspelet mellan människor, inte hos individerna var för sig, och de regler som formuleras för detta samspel är typiska och särskilt utmärkande för det mänskliga umgänget. Just förmågan att träffa överenskommelser – till "mind matching", som Plotkin uttrycker det – är grundläggande för möjligheten både till kulturell evolution, det vill säga långsiktig förändring och förnyelse, och till omvandling av det nya till tradition och vana.¹¹

Andra säger på liknande sätt, så till exempel sociologen Johan Goudsblom, även om det i dennes fall särskilt handlar om människans eller människoliknande varelsers med tiden förvärvade förmåga att behärska elden. Elden, säger han, är en del av kulturen just därför att den är "inlärdd, delad

8. Philip G Chase & Harold L Dibble, "Middle Paleolithic Symbolism: A Review of Current Evidence and Interpretations", *Journal of Anthropological Archaeology* 1987:6, s 271. Se också s 285.

9. Se t ex Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge (MA) & London 1999, s 2.

10. Henry Plotkin, *Evolution in Mind. An Introduction to Evolutionary Psychology*, Cambridge (MA) 1998, kap 6.

11. Plotkin 1998, s 246f.

och överförd” via traditionsförmedling. På samma sätt är det med kokkonsten: den måste läras in och inläringen sker i grupp.¹²

I Plotkins väl sammanhållna syn på kulturen kan man se spåren både av biologernas och av humanvetarnas resonemang. Med biologens språkbruk talar han om informationsbytet mellan människor som grundförutsättningen för den kulturella evolutionen, medan han i humanvetenskapliga vändningar talar om de sociala konstruktionerna som en integrerad del av kulturen.

Kulturvarelsen

Hur kan man då, mot bakgrund av detta och på enklast möjliga vis, fixera vad som är det särskilda med att vara en kulturvarelse? Förslagsvis så här: Kulturvarelser är sådana som kan finna på nya saker och förmedla det nya till andra, och på så sätt åstadkomma en oavslutlig förändring av det samspel som brukar kallas samhälle. Till nyheterna räknar vi både idéer och materiella ting, tankar såväl som andra handlingar.

Det mest utmärkande och samtidigt mest särskiljande bland dessa påfund är kanske alla de institutionella konstruktioner människorna har skapat åt sig. Det är sådana sociala arrangemang som är vad de är bara i kraft av människors överenskommelser om att de är vad de är, och de fortsätter att finnas bara så länge de accepterar det.¹³ I antropologen Michael Tomasellos termer kunde detta uttryckas som att två eller flera aktörer antar en gemensam syn på något tredje, ett avgörande moment för den kulturella evolutionen.¹⁴ Inläring är på så sätt oundvikligt förbunden med strävan att inse betydelsen av det inlärd i relation till tidigare förvärvad kunskap och i relation till hur andra människor ser det, även om strävan ofta är att harmoniera nya störande insikter med redan prövade, konventionaliserade perspektiv.

Pengar är ett typiskt och ofta använt exempel på det. Det är lätt att föreställa sig. Vissa metallbitar och papperslappar fungerar som betalningsmedel först därför att några har föreslagit och bestämt att just de ska vara det, därefter därför att de erkänns som betalningsmedel. Det konstruerade i den här inrättningen visar sig vidare i att de upphör att vara pengar så snart erkännandet tas tillbaka och metallen återgår till att vara ospecifik metall och pap-

peret bara papper, men också i det att några andra föremål kunde ha valts för att tjäna samma ändamål. I den meningen ligger det ett slags godtycke eller frihet i valet av myntslag och papperssymboler, även om själva penninginstitutionen tycks uppstå överallt där varubytet överskrider en viss omfattning.¹⁵

Jämför så till exempel med skyfallen över bergen, floden som översvämmar staden eller med de dödsbringande sjukdomar som följer i dess spår. De är vad de är oavsett vilka beskrivningar vi gör av dem och likgiltigt vilka namn vi ger dem. Vi kan visserligen namnge katastroferna på oändligt många vis, och vi kan vägra att erkänna dem. Men det hjälper inte mycket – de rullar över oss ändå.

Kulturen och den kulturella förnyelsen manifesteras i minnet hos människorna, i vissa av deras beteenden – till exempel danser och hälsningsrörelser – och så i alla föremål eller artefakter de lämnar efter sig. Det senare betyder att de mänskliga påhitten kan förmedlas såväl indirekt via föremålen, som i direkt kommunikation människor emellan. Det räcker med att ha tillgång till hammaren för att lära sig slå i en spik. Vi behöver inte höra av dess upphovsman hur den ska användas, även om det skulle underlätta. Lämnningar efter symboliska föremål, som Venusfiguriner, är det dock svårare att avkoda avsikten med, vilket kan avläsas av alla tolkningsförslag som brukar avlösa varandra.

De mänskliga påfunden är grunden för nya påfund. Att manifesteras dem på de sätt som angetts ovan är att bevara dem, ja det enda sättet att göra det på även om de därigenom också blir potentiellt tillgängliga för alla människor till skillnad från genetiskt överförda egenskaper som stannar hos avkomman. Eftersom påfunden inte banar sig väg genom generna skulle de förflyktigas om de inte säkerställdes genom den kulturella förmedlingen mellan och inom generationer. Medan den genetiska överföringen av egenskaper sker med automatik vid parningen, måste den kulturella överföringen understödjas av fortsatt inläring och traditionsförmedling för att inte gå om intet. Ändå gör den med tiden det, eftersom människan aldrig tycks upphöra med att finna på nya saker – i trots mot det gamla. En del forskare tror till och med att nyfikenheten är människans främsta sätt att överleva, vilket, med tanke på alla uttråkade människor, i så fall knappast kan vara ett överlevnadskrav för alla och envar.¹⁶

12. Johan Goudsblom, "Ecological Regimes and the Rise of Organized Religion", i Johan Goudsblom, Eric Jones & Stephen Menell (eds), *The Course of Human History. Economic Growth, Social Process, and Civilization*, Armonk 1996, s 34.

13. John Searle, *Konstruktionen av den sociala verkligheten*, Göteborg 1997, passim.

14. Tomasello 1999, kap 3.

15. Pengarna är Searles kardinal exempel. Pierre Vilar, *A History of Gold and Money 1450–1920*, London 1976.

16. Desmond Morris, *Den nakna apan*, Stockholm 1985 (1968), s 118.

Här ligger en spänning inbyggd i den kulturella evolutionen, gestaltad som en kamp mellan människor som successivt intar skiftande, omväxlande konservativa och radikala positioner. Traditionen säkrar att de mänskliga påhittet förs vidare, men bromsar ytterligare förnyelse, som ändå banar sig väg. Historien ger talrika bevis på den ständiga konflikten och pendlingen mellan kontinuitet och förnyelse, mellan tradition och innovation och mellan förnekande och bejakande av människans möjlighet att träffa fria val.

Trots svårigheten att mäta takten i den kulturella evolutionen förefaller det ändå klart att utfallet av konflikten mellan kontinuitet och förnyelse skiftar mellan kulturer och epoker. Det går olika fort i olika samhällen. Man kan spekulera om orsakerna och man kan studera dem. Många har också gjort det. En av de mer ryktbara är Pitirim Sorokin, som i sina stort upplagda makrohistoriska studier från början av 1900-talet sökte härleda skillnaderna i förändringstakt till vilken kulturell mentalitet som dominerade i ett samhälle. I perioder då världstillväxt "sinnliga" människor hade överhanden gick det snabbare, medan förändringen tenderade att avstanna då de mer "ideationellt", utomvärldsligt eller "transcendent" orienterade människorna dominerade.¹⁷ Nyligen har populationsgenetikern Luigi Cavalli-Sforza givit ett annat, mer specifikt förslag till förklaring. Han menar att traditionen lever starkare i slutna samhällen därför att den kulturella överföringen där huvudsakligen sker mellan föräldrar och barn, det vill säga vertikalt, medan dynamiken är större i öppna samhällen där inlärningsimpulserna kommer från olika håll, från såväl föräldrar som jämnåriga, insocknes som utsocknes.¹⁸ Arnold Toynbee resonerade på samma sätt i sin amorfa fresk över världshistorien.¹⁹ Det finns flera förslag, hur många som helst,²⁰ men oavsett hur den kulturella evolutionen har förklarats och likgiltigt om det har gått litet långsammare ibland, är det samtidigt klart att kulturen generellt sett har en förändringstakt som långt överskrider takten i den genetiska evolutionen. Och detta faktum kan återigen ledas tillbaka till människans särpräglade kulturkompetens.²¹

17. Pitirim Sorokin, *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethic, Law and Social Relationships* (förkortad version), Boston 1970 (1957), särskilt introduktionen.

18. Cavalli-Sforza 2000, s 179–187.

19. Arnold Toynbee, *A Study of History*, vol I-VI (sammanfattningsvolym utg av D C Somerwell), Oxford 1985 (1950), s 49.

20. Ett exempel är Caroll Quigley, *The Evolution of Civilizations*, Indianapolis 1979 (1961), t ex s 58.

21. Detta har konstaterats av många. Se t ex Alfred V Kidder, "Looking backward", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1940:4, s 530; Cavalli-Sforza 2000, s 150, 192; David Bidney, "Human Nature and the Cultural Process", *American Anthropologist* (New Series) 1947:3, s 385 passim.

Det särpräglade med mänskligt tänkande

Det tycks som om människans kulturkompetens är beroende av en särpräglad förmåga att fantisera, det vill säga att föreställa sig och bearbeta det som är utom räckhåll för sinnen – i såväl tid som rum. Trots att tid och rum hänger ihop i världen som vi känner den, kan kategorierna skiljas åt i tanken. Ändå är förmågan att föreställa sig osedda platser och förmågan att tänka sig in i frånvarande tider på ömse sidor om nuet en effekt av samma grundläggande unikt mänskliga förmåga: den att tänka på det som inte är för handen. Vi kan förstå att andra människor är som vi själva och därmed också förstå att det ligger bestämda avsikter bakom det som de gör – och bakom det som de har gjort. Språket manifesterar ett slags överenskommelse om att låta gemensamma erfarenheter representeras av vissa ljud.

Med uppfinningar som papper och penna, skriftspråk och matematik har vi efterhand tillägnat oss nya verktyg för att lösa frånvarande problem och på så sätt ständigt vidgat potentialen både för våra intellektuella operationer och för vår avsiktliga kommunikation med andra.²² Vi kan lägga ifrån oss våra kunskaper utan att förlora dem, magasinera dem i olika former och sedan antingen själva hämta in dem på nytt eller låta någon annan göra det. Möjligen ökar risken för vantolkningar med informationsmängdens närmast exponentiella tillväxt, men risken är också en chans – ordens och de andra tecknens potentiella mångtydighet ger möjligheter att åstadkomma en överlagd vantolkning hos en mottagare.

För den avsändare som vill luras eller åtminstone slippa ta det fulla ansvaret för sina meddelanden ger ordlösa tecken som synes vissa fördelar framför orden. Detsamma gäller för mottagaren, som ibland har lättare att göra sig dum inför suddiga tecken än inför klara ord. Det hindrar inte att också orden ger stora möjligheter till bedrägeri i mångtydighetsbranschen. Och det är en bransch som har en marknad i varje tid, ty inget aldrig så demokratiskt samhälle har någonsin gett sina medborgare full frihet att säga allt de tänker, samtidigt som önskan att säga det ofta är så stark att det ändå kommer ut på något sätt, i en eller annan mer och mindre förvrängd form, på det att åtminstone någon tänkt adressat måtte fånga upp det verkliga budskapet.

Tekniken att sända ut kodade meddelanden känns väl igen från auktoritära samhällen i olika epoker och från olika genrer. Ta bara Samizdat-litteraturen i forna Sovjetunionen, eller tänk på 1700-talets upplysningsdebatt om

22. Jfr Walter J Ong, *Muntlig och skriftlig kultur. Teknologiseringen av ordet*, Göteborg 1991.

tillståndet i Frankrike eller Sverige vilken för säkerhets skull maskerades till en diskussion om Kina. Tekniken kan spåras överallt. Med rätt eller orätt upplever nästan alla människor i alla samhällen att det finns åtminstone några uppfattningar som anses hota vitala samhällsfunktioner och åtminstone några tankar som inte kan uttalas utan att ge obehag tillbaka. Mot en sådan fond vaktar vi alla våra tungor och anpassar orden till upplevda krav, men bidar vår tid i väntan på ett läge då just våra tankar erbjuds en större frihet av den allmänna opinionen. Det är sådana upplevda förväntningar och krav på vad man böra tala och tuga om som tillsammans bygger upp det som skulle kunna kallas tidsandan eller som en del föredrar att ge det mystifierande namnet diskurs.

Om alltså uppkomsten, utvecklingen och tillgången av språket steg för steg har ökat människors möjligheter både till att kommunicera rationellt och till att handskas med företeelser och problem som de inte har för handen, tycks samma utveckling på en gång drastiskt ha ökat potentialen för desinformation. I så fall kan man fråga sig om inte den senare effekten tar ut den förra.

Jag har inget välgrundat svar att ge på den frågan, men erfarenheten tycks visa att människor hellre förstår än missförstår varandra och sig själva. Detta förefaller naturligt, ty meddelanden och informationssystem kan förmodligen inte vara alltför bedrägliga utan att förlora i anseende och därmed upphäva sig själva. Visserligen är kulturella koder, det vill säga ord och andra symboler eller tecken, sällan perfekt avpassade efter de särskilda situationer där de ska användas. Det ligger i kodernas natur, eftersom de ska kunna användas också oberoende just av den särskilda situationen. Men på samma gång kan de i längden inte finnas utan att användas, och inte användas utan att korrigeras i mötet med den värld som de talar om.²³

Av detta följer dock inte att vanföreställningarna om världen måste vara mindre vanliga än sanningarna om den, att till exempel förtröstan på världens alla oprövade gudar – om dessa kan få gälla som vanföreställningar – med nödvändighet skulle vara svagare representerad än tilltron till beprövad vetenskap. Mot detta talar religionernas fortsatt stora betydelse i de flesta nutida samhällen.

23. Jfr Arne Jarrick & Johan Söderberg, "Aktörsstrukturalismen. Nya hugg på humanvetenskapens gordiska knut", *Historisk tidskrift* 1990:3, s 65; Ferdinand de Saussure, *Kurs i allmän lingvistik*, Staffans-torp 1970, s 102, 106; Marshall Sahlins, *Kapten Cooks död*, Stockholm 1988, s 27, 30, 72ff, 94, 98, 120ff, 197, 209f passim.

Möjligen kan man till och med säga att båda dessa kulturformer – både religionen och vetenskapen – är ett utflöde av samma grundläggande mänskliga egenskap: just den att föreställa sig sådant som inte kan ses eller höras. Det är en egenskap som förmodligen också leder oss att söka orsaker till allt som sker, ja som till och med gör oss oförmögna att låta bli att tänka i orsakstermer.²⁴ Denna tydliga oavvisliga impuls är med andra ord närbesläktad med tron på de osynliga krafter som identifieras som orsaker. Så är det, dels därför att orsakerna måste sökas bortom det uppenbara, dels därför att själva orsakandet är så svårt eller omöjligt att få syn på och till sist därför att det till och med efter den mest framgångsrika strävan att komma på orsakerna till något alltid återstår åtminstone några oidentifierade sekvenser mellan orsak och verkan vilka måste förutsättas trots att de inte är observerade.

För en alltigenom vetenskapligt förvärldsligad person är ett sådant glapp mellan förmodade och demonstrerade orsaker bara ett skäl till fortsatt sökande, medan det för mindre sekulariserade människor i stället kan ge anledning till att fylla på med idéer om magiska eller gudomliga förklaringar till det oförklarade. Men magi kan övergå i vetenskap så snart tron på mystiska krafter bakom vissa skeenden avmystifieras av nya observationer som på ett trovärdigt sätt lyckas bringa i dagen ytterligare en sekvens i förklaringskedjan. Tänk bara på den så kallade animala magnetismen som på 1700-talet opererade med idén om magiskt helbrägdagörande elektriska krafter, vilka med tiden blev allt bättre vetenskapligt klarlagda och härigenom steg för steg frigjorde elektriciteten från det mesta av den mystik som tidigare omgivit den.²⁵

En del forskare tror att människors förmåga att tro på realiteten i sina inre fantasibilder till och med är ett överlevnadsvillkor för arten, ja själva motorn i den kulturella evolutionen. Så snart människor har kunnat tänka abstrakta tankar om sig själva har de också varit förmögna att föreställa sig andra möjliga förhållanden än de rådande, tror den amerikanske antropologen Donald E Brown, medan de tvärtom utan en sådan förmåga skulle ha tynat bort i "the treadmill of organic decay and death". I ett sådant perspektiv, fortsätter han, är religionen bara ett av många uttryck för förmågan att föreställa sig alternativ till det närvarande.²⁶

24. Victor Turner, *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tuscon 1985, s 260.

25. Se t ex Karin Johannisson, *Magnetisörernas tid. Den animala magnetismen i Sverige*, Stockholm 1974.

26. Donald E Brown, *Human Universals*, New York & London, 1991, s 110, här citerande en viss Steiner.

Att mänskligheten, sedd som helhet, till följd av sin förmåga att föreställa sig det som inte är för handen alltså samtidigt bär både på religiositet och på irreligiositet – ibland hos såväl samma som olika individer – betyder nu inte att den språkliga kommunikationen skulle haverera. Också vanföreställningar måste förmodligen vara åtminstone i någon mån subjektivt sanna, det vill säga vara representativa för vad den som uttalar dem *håller för sant*, om de ska kunna överföras på andra. Det går nog inte att luras hur mycket som helst.

Argumentationen kring detta problem kan föras längre. Här får det dock räcka med att åter erinra om hammaren, ett av våra mest basala verktyg. Vi ser den ligga där och förstår snart vad den kan användas till, även utan att bli undervisade därom. Det beror på att vi förmår sätta oss in i vilket ändamål den var tänkt för, och eftersom vi snabbt avkodar den mänskliga avsikten med artefakten vi funnit har vi också god grund för att förbättra den i relation till dess ändamål. Det skulle inte gå om vi bara tog den för ett föremål vilket som helst, såsom de andra djuren i allmänhet gör, och åter måste erinras om alla symbolföremål människor frambragt med avsikter som inte låter sig avkodas så lätt.

Michael Tomasello tror att den här förmågan är följd av en anpassning, som mycket tidigt hjälpte vissa hominider att ta steget över till att bli människor. Det är en förmåga som alltsedan dess visar sig hos människan redan vid nio månaders ålder, medan den däremot inte syns ens hos vuxna företrädare för någon annan art.²⁷

Vi människor lär alltså inte bara från andra utan också genom andra. Med hjälp av ständiga perspektivskiften intar vi på försök andras positioner för att spåra deras avsikter, vilket i sin tur får oss att allmänt söka efter orsaker till det som sker. Men det får oss dessutom att göra oss själva till föremål för betraktelser, ty i spåren efter de andras intresse för oss får vi också upp ögonen för vilka vi själva är. Som den norske psykologen Per Saugstad skriver i en nyligen utkommen bok om psykologins historia, finns det ”knappast något skäl att tvivla på att vi [människor] har en jagbild och att vi i den bemärkelsen kan tänka på oss själva”. Annorlunda uttryckt är vi ”i besittning av det vi kan kalla för ett *reflexivt jag*”.²⁸ Ja, vi tycks till och med så skapta att vi inte kan undvika sådan reflektion ens om vi skulle önska. Det är som med läskunnigheten: Väl förvärvad slås den på så fort vi exponeras för ord i skrift, vare sig vi vill eller ej.

27. Tomasello 1999, s 61ff.

28. Per Saugstad, *Psykologins historia. En introduktion till dagens psykologi*, Stockholm 2001, s 314.

Djur och människor

De ovan angivna omständigheterna bildar tillsammans de kognitiva förutsättningarna för kulturutvecklingen i det mänskliga samhället, och denna förverkligas i former som själva är en del och en följd av denna utveckling: skrifter, bilder, musikaliska och teatrala iscensättningar och så vidare.

Tomasello anser att människan är ensam om att uppfylla dessa förutsättningar. Jag håller med, trots ett och annat vittnesbörd om påhittiga och påstått kulturella djur. Detta sammanhänger just med att människan har en förmåga att lära och lära sig av andra människor vad hon och dessa har lärt av erfarenheten eller av ytterligare andra människor, vilket gör det möjligt för kunskaper att ackumuleras generation för generation. Detta är grunden för de särskilda psykologiska processer som skiljer ut henne från de ”fysiologiska” djuren. Kort sagt: Innovationer måste överföras mellan hjärnor för att fortleva, till skillnad från de så kallade arvsanlagen. Psykologi eller inte – historien ger oräkeliga vittnesbörd om den oerhörda potentialen i denna förmåga. Eller snarare: Det är just denna förmåga som har gett människan en historia. Genom kollektiv inlärning i form av teknologiska lån har en del samhällen kunnat hoppa över utvecklingsfaser som andra samhällen varit tvungna att gå igenom, vilket ibland drastiskt har påskyndat den kulturella evolutionen. Genom att lära av andras erfarenheter kunde till exempel en del kulturer i det svarta Afrika gå direkt från stenålder till järnålder utan att passera bronsåldern, något som omvänt tycks ha varit omöjligt för de samhällen där järnet introducerades innan det hade skett någon annanstans.²⁹ Eller ta exemplet Tyskland, ett land vars industrialisering påskyndades av erfarenheter gjorda av de omkringliggande länderna.³⁰ Det är svårt att föreställa sig att några djur skulle vara förmögna till liknande härmning.

Mot bakgrund av sådana här iakttagelser och betraktelser kan man därför tillåta sig att säga att kultur och kulturell evolution på det hela taget är en för människan artemogen företeelse och att människan i så måtto är en unik varelse i ortagården. I århundraden har många också sagt just så.

Jag ser inga problem med ett sådant påstående, bara man samtidigt iakttar vissa villkor. Det ena villkoret är ett erkännande av att den unika människan inte är exklusivt unik. I likhet med oss kan grodan utträta ting som varken vi

29. Robert L Carneiro, ”The four Faces of Evolution”, i John J Honigman (ed), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago 1973, s 99–108.

30. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*, Cambridge 1962, kap 1–2.

eller några andra djurarter kan. Från människans synpunkt ter sig människan särskilt märkvärdig, men kanske inte från grodans. Det andra villkoret är ett avvisande av idén att vår kulturella särställning skulle motivera en särskild vetenskap för studiet av människan. Kulturen är inte en sak som bara kan förstås av en särskild kulturvetenskap, lika lite som naturen är något för sig, ämnad för majestätiskt avskild naturvetenskap. Just som kulturforskarna bör vara förutsättningslöst öppna för alla relevanta rön, skulle naturvetenskapens företrädare ha mycket att vinna på att ta till sig av all den kunskap om människan som har producerats utanför deras egna domäner. Det är kunskap som flödar över av vittnesbörd just om människans unika förmåga att oavlatligt förnya och omdana sina livsformer.

Det är numera ganska många som önskar att gränserna mellan kulturvetenskap och naturvetenskap borde bevakas mindre ängsligt och till och med lösas upp, att människoforskare i de olika disciplinerna borde inse att de studerar detsamma fast de har vant sig vid att närma sig sina objekt på olika sätt. Biologen Paul Ehrlich är ett exempel på det. Hans önskan är att föra samman skilda delar av människovetenskaperna till en gemensam vetenskap: "Det skulle vara en [vetenskap] där forskarna alltså använder skilda slag av teknik men där de alltid vore klara över att de studerar olika aspekter av samma problem: det att utreda relationen mellan enhet och diversitet i den mänskliga naturen och dess evolution över tiden."³¹

Men tråkigt nog är det samtidigt många som fortsätter att hävda den urmodiga, mer än hundra år gamla vetenskapliga särartsidén. Idén togs fördes vid 1800-talets slut av tyska och andra filosofer, som oroade sig för att de så kallade moralvetenskaperna skulle malas sönder av naturvetenskaperna, och den hävdas i dag av human- eller kulturvetare och samhällsforskare som fruktar detsamma och som inte vill att människan ska reduceras till sina materiella beståndsdelar. Människan måste på något sätt hållas för en högre, mer irreducerbar helhet än andra arter. I en sådan frihetsbejakande anda har bland andra antropologerna Clifford Geertz och David Bidney var för sig framfört tanken att människan "skapar sig själv".³²

Samma slags tankefigur förekommer i en särskild variant bland en del nutida biologer, som på ett ungefär hävdar att människan under de senaste två-till trehundra åren äntligen lyckats frigöra sig från de "biologiska" tvång som

31. Paul Ehrlich, *Human Natures. Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Washington & Covelo 2000, s 231. Min översättning. Jfr Turner 1985, s 169f.

32. Geertz 1993, s 47, 49; Bidney 1947, s 376.

dittills styrt henne, och att hon – ensam bland arterna – kan sätta sig över de "själviska" gener som opererar inuti. Paul Ehrlich är en av dessa och faktiskt också Richard Dawkins, som låter just människan krypa ut ur naturens egoistiska fångelse med hjälp av sina idéer, eller "memer", som han valt att kalla dem.³³

Det kan tyckas märkligt att inte ens biologer vill löpa linan ut. Men biologer är inte mer än människor de heller, och liksom andra människor har de en svaghet för att göra människan märkvärdigare och ädlare än andra arter. Vilken frihet de därmed vill ge människan är oklart. Klart är i varje fall att en del humanvetare har förnekat "naturen" utan att därför som Geertz och Bidney ge människan oinskränkt makt över sig själv. Stödd på en närmast kultur-behavioristisk argumentation har till exempel antropologen Ashley Montagu hävdad att människan "inte har några instinkter" överhuvudtaget. Skälet är att allt hon blir kommer av inläring, är förvärvat från "kulturen, från den människoskapade delen av hennes miljö, från andra människor".³⁴

Kulturens inverkan på naturen – möjligheter och begränsningar

Jag vet inte vad det betyder att människan skapar sig själv – om det ska förstås poetiskt eller som ett allvarligt menat sakpåstående. Omvänt är det enkelt att förstå att människan ska ses som en helhet, det vill säga som ett levande väsen inom vilket många krafter samspelar, liksom att denna helhet samspelar i en större helhet med de krafter som omger den. Men det betyder samtidigt att vi människor inte kan rädda oss undan de grundläggande fysikaliska, elektriska och kemiska processer som ständigt verkar i naturen eller i den värld vi har skapat åt oss. Är vi en helhet, så är vi, och det går därför inte att skilja ut kulturen som en särskild eller oberoende företeelse, skild från de förlopp där kulturen skapas. Hur andliga och kulturella vi än känner oss kan vi ändå aldrig vare sig krypa ur kroppen eller undfly den fysiska miljö som verkar på oss, även om vi som produkten av inverkan från alla dessa krafter själva inverkar tillbaka på dem. En mänsklig individ kommer till världen med en genetiskt präglad utrustning som starkt påverkar hur hon sedan reagerar på sina erfarenheter av den miljö hon möter. Eftersom varken miljön eller erfarenheterna i utgångsläget är bestämda av just den här individens gener, och båda dessa krafter i sin tur påverkar hennes fortsatta uppträdande i världen, går det

33. Ehrlich 2000, s 62–65, 72; Richard Dawkins, *Den själviska genen*, Stockholm 1976, s 281–284.

34. Citerat i Carl N Degler, *In Search of Human Nature. The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, New York & Oxford 1991, s 209.

dock inte att på något enkelt sätt fastställa vilken andel generna har i det hon sedan gör.

Eftersom den så kallade miljön oavlatligt ändrar sig och på så sätt ändrar på förutsättningarna för genernas inverkan, går detta kanske aldrig att fastställa överhuvudtaget. Men det betyder inte att vare sig klostret, biblioteket eller någon annan förändlig plats kan erbjuda en exil från de materiella krafter som ständigt bygger upp, gör om och bryter ner oss, ty det går inte ens för ett ögonblick att spärra kroppen ute från en tänkt okroppslig själ. Enligt hjärnforskaren Antonio Damasio var det Descartes stora misstag att tro så.³⁵ Men det är naturligtvis fler än han som insett att den store filosofen blundade för att vi i varje stund är hela organismer. Antropologen Tim Ingold skriver i samma anda att vårt beteende – eller våra handlingar, om man vill – är orsakade ”not by genes, nor by culture, but by the agency of the whole organism in its environment”.³⁶ Döden och den för oss artegna insikten om vår dödlighet är kanske det mest kraftfulla exemplet, inte bara på detta enkla faktum utan också på de skoningslösa fysiologiska processernas kulturalstrande inverkan.

Människan är alltså unikt kulturskapande därför att hon måste vara det, inte därför att hon vill vara det. Vore hon det av fri vilja, skulle detta i så fall betyda att hon på en punkt i sin utveckling, innan hon ännu blivit kulturell, fattade ett beslut om att bli det. Tanken är lika befängd som den att hominiderna i tidernas begynnelse skulle ha bestämt sig för att ställa sig på bakbenen och ta av sig pälsen därför att de insåg fördelarna med att göra så: frakta saker i händerna och slippa loppor.

Med rätta kan man säga att jag intar en deterministisk hållning till kulturens upphov. Det är jag inte ensam om, även om just kulturvetarna sällan gör det, medan flertalet av de biologer som har intresserat sig för den mänskliga kulturen brukar göra samma slags härledning.³⁷

Det är knappast uppseendeväckande att biologer framhåller biologins betydelse för kulturen. Mer förvånande är det att till och med antropologer som Bidney – han som så betonat människans frihet från naturens begränsningar – en gång själv hävdade att kulturen helt och hållet kommer ur naturen.³⁸

35. Antonio Damasio, *Descartes misstag. Känsla, förnuft och den mänskliga hjärnan*, Stockholm 1999 (1994), passim.

36. Tim Ingold, Kommentar till Phyllis Lee, ”Biology and Behaviour in Human Evolution”, *Cambridge Archaeological Journal* 1991:2, s 220.

37. Jfr t ex Robert Boyd & Joan B Silk, *How Humans Evolved*, New York & London 2000, s 614; Bonner 1980, s 9, 138.

38. Bidney 1947, s 390.

Att kulturen har sitt upphov och sin förankring i naturen betyder inte att den bara är ett passivt svar på den. Såsom naturprocesser i allmänhet inverkar på varandra, har också kulturen genom hela den mänskliga historien inverkat på de fenomen som vi inte räknar till kulturen själv. All denna korsvisa påverkan är svår att överblicka men samtidigt lätt att finna exempel på – de infinner sig osökt. Ett exempel är jakten på mammutar, uroxar och andra stora bytesdjur, som de uppfinningsrika urtidsmänniskorna med hjälp av båge och pil bedrev så framgångsrikt att de till slut utrotade – naturligtvis utan och mot sin egen önskan. Med sina jaktvapen var jägarna tidiga kulturproducenter: De gjorde en uppfinning som traderades vidare släktled för släktled. Men med sin kulturprodukt gjorde de också slut på en del av den natur som de hade varit beroende av och nu måste göra sig oberoende av.³⁹ De måste komma på något nytt, såsom människor gång på gång tvingats göra då deras föregångare överexploaterat sina egna och sina föregångares innovationer. Utfiskningen av torsken till följd av övereffektiva fångstredskap är ett närliggande exempel från vår egen tid, liksom bilköerna i dagens tätorter.⁴⁰

Kanske var det en sådan kris som ledde över från jakt och samlande till domesticering av djur och växter och därmed till etableringen av jordbruket för ungefär 11 000 år sedan. Kanske hade övergången andra orsaker. Likgiltigt vilket fick den nya jordbrukskulturen nya följder för naturen. Att domestisera djur och växter var nämligen inte bara att ta makten över dem, att gå från oviss kamp med djuren till att bli deras härskare, utan betydde också att människorna med kulturella medel åstadkom genetisk modifiering av de arter som de hade bemäktigat sig.⁴¹ Härigenom hade de från en synpunkt gjort sin värld något tryggare, ty de hade inte längre mycket att frukta av de bestar som de förut varit som jämställda med – såvida man inte räknar bakterier och andra mikroorganismer till djuren.⁴²

Kanske är det säkrast att skjuta in att den här processen hade påbörjats långt före jordbrukets etablering i och kring den bördiga halvmånen i västra

39. Frågan om människans bidrag till stora landdjurs försvinnande är omdiskuterad. Se t ex Graeme Snooks, *The Dynamic Society. Exploring the Sources of Global Change*, London & New York 1996, s 225; William McNeill, *Plagues and Peoples*, Oxford 1977, s 35f; Darlington 1969, s 69ff; Peter Bogucki, *The Origins of Human Society*, Malden & Oxford 1999, s 103ff; Colin McEvedy, *The New Penguin Atlas of Ancient History*, London 2002 (1967), s 22; Clive Gamble, *Timewalkers. The Prehistory of Global Colonization*, Cambridge (MA), kap 10.

40. Se t ex Mark Kurlansky, *Torsk En biografi om fisken som förändrade världen*, Stockholm 1999.

41. Se bl a Jared Diamond, *Vete, vapen och virus. En kort sammanfattning av mänsklighetens historia under de senaste 13 000 åren*, Stockholm 1999, kap 3–4.

42. William McNeill 1977, s 15–229.

Asien, i Kina och Mellanamerika. Den agrara revolutionen i dessa och andra områden var snarare kulmen på en utveckling som hade påbörjats redan i och med att människoliknande varelser övergick från att vara asätare till att bli jägare. Det skedde förmodligen då den så kallade *homo erectus* övertog den jordiska scenen från *homo habilis* för ungefär en och en halv miljon år sedan. *Homo habilis*, som kan spåras till östra Afrika två och en halv miljoner år tillbaka i tiden, gick redan på två ben och kunde använda enkla stenverktyg. Hominiderna av den här sorten använde dock inte sina redskap som jaktvapen, tror arkeologerna, utan främst för att skära loss köttet från byten som andra djur hade fällt. Förutom rötter, nötter och frukter livnärde de sig på asen som lejon och leoparder lämnat efter sig. Säkert hände det någon gång emellanåt att också dessa enkla människor tog byten, men de kunde också själva tas som byten av andra köttätande varelser. De tidigaste människorna var alltså inte djurens herrar, även om de samtidigt var tillräckligt livskraftiga för att inte bli helt utplånade av sina så kallade predatorer.⁴³

Annorlunda blev det då *homo erectus* introducerade jakten och människorna därmed övergick från att ingå i ett någorlunda jämförbart ekologiskt system tillsammans med de andra djuren till att behärska dem. Övergången har skildrats rikligt i litteraturen. Kanske är det särskilt väl gjort i det sumeriska Gilgamesh-eposet, där urmänniskan Enkidu genom att låta sig lockas att ligga med glädjeflickan Shamhat överger sin troskyldiga gemenskap med stäppens djur och förvandlas till en människa, med allt vad det innebar. Djuren som njutit av vattnet tillsammans med Enkidu, börjar nu själva dra sig undan hans sällskap och gasellerna flyr sedan han "befläckat sin renhet".⁴⁴

På sikt följde domesticering och jordbruksodling, som sagt. En annan viktig följd var att strider mellan djur och människor minskade i betydelse, medan konflikterna bland människorna själva blev och därefter förblivit dominerande.⁴⁵ Som William McNeill ser det var det just de ökade striderna mellan människor som var den grundläggande orsaken till framväxten av det "politiska" samhället. Först då människors behov att skydda sig från andra människor blev starkare än behovet av att skydda sig från djuren anmälde sig kravet på särskilda mellanmänniska arrangemang, menar McNeill.⁴⁶

Med biologens språkbruk kunde man säga att den kulturella evolutionen – såväl i det paleolitiska jägarsamhället som i det neolitiska jordbruksamhället – medförde ett ökat selektionstryck på vissa djur och växter så att de med tiden kom att utplånas och ersättas av andra och de som förut varit jämförbara med människan istället blev henne underordnade. Överallt dit människan begav sig och slog sig ned tog hon med tiden makten över djuren. Men samma utveckling innebar att människan omvänt lyckades minska selektionstrycket på sig själv, vilket hon har fortsatt med alltsedan dess. Ett exempel på det är alla medicinska innovationer som med tiden gett alltför många människor möjlighet att överleva till fertil ålder och sedan föra livet vidare.

Det är naturligtvis många som har uppmärksammat att denna kulturens inflytande över (resten av) naturen är ett grundläggande inslag i evolutionen. Människornas ständigt pågående problemlösningsprojekt har över årtusendena gett dem ett allt större inflytande över "biological, organic and, more recently, also inorganic regimes", hävdar bland andra den holländske historikern Fred Spier.⁴⁷ Kulturen, menade en gång den välkände antropologen Bronislaw Malinowski, började med att människor fann på alla möjliga nymodigheter för att tillfredsställa sina biologiska behov, men fick på längre sikt till följd att den mänskliga organismen själv ändrades för att passa till det som kulturen åstadkommit.⁴⁸ Den förut nämnde populationsgenetikern Cavalli-Sforza har sagt något liknande, fast mer specifikt. Han tror att det naturliga urvalet håller på att upphöra inom vår egen art och förutspår att den genetiska förändringen av mänskligheten därför är på väg att avta allt medan den kulturella förändringen tvärtom ser ut att tillta.⁴⁹

McNeill har också varit inne på kulturutvecklingens konsekvenser för den genetiska evolutionen, dock utan att dra så långtgående slutsatser som Cavalli-Sforza. Så snart människan i växande grad och med hjälp av språket började svara på inlärningssignaler från andra människor och med framgång förmådde modifiera sin kultur i ljuset av oväntade negativa följder av sin livsföring, rubbades den uråldriga "biologiska balansen" mellan henne och andra organismer. Därför har människosläktets historia också präglats av långsiktig befolkningstillväxt, trots de ständigt närvarande hoten från bakterier och andra mikroorganismer.⁵⁰

43. Bogucki 1999, s 34, 45; Snooks 1996, s 47ff; McEvedy 2002, s. 20.

44. *Gilgamesheposet* (nytolkning av Lenart Waring och Taina Kantola), Stockholm 2001, s 27.

45. Johan Goudsblom, "Human History and Long-Term Social Processes. Toward a Synthesis of *Chronology and Phaseology*", i Goudsblom 1996, s 22. Se också McNeill 1977, s 15; Boyd & Silk 2000, s 404.

46. McNeill 1977, s 37, 45.

47. Fred Spier, *The Structure of Big History. From the Big Bang until Today*, Amsterdam 1996, s 34f.

48. Bronislaw Malinowski, "The Group and the Individual in Functional Analysis", i Paul Bohannan & Mark Glazer (eds), *High Points in Anthropology*, New York 1988 (1961), s 268.

49. Cavalli-Sforza 2000, s 205.

50. McNeill 1977, s 29, 96, 104.

Så många – det gäller både naturvetare och humanvetare – är det som gjort en sådan här betraktelse till sin att man anar ett slags önsketänkande bakom den: "Så trevligt det vore om människan finge makt över blinda naturen. Och titta, vad är det vi ser, om inte just den utveckling som vi önskat oss?"

Så enkelt är det dock inte, ty medan många forskare glatt sig över vad de uppfattar som kulturens växande makt över naturen har andra varit mera böjda att beklaga en sådan utveckling. Etologen Nikolaas Tinbergen är exempel på det senare. Det problematiska, som han ser det, är att människan invaderat och omvandlat sin så kallade ekologiska nisch – sin miljö – så till den grad att den inte längre stämmer med det hon ursprungligen var och fortfarande är genetiskt anpassad för. Följden har blivit beteendestress både i form av monotoni och överstimulering, tror Tinbergen. Monotonin återfinns på många ställen, till exempel i det repetitiva industriarbetet eller i skolan där barn inte längre får vara naturligt explorativa utan alltför mycket måste sitta stilla och höra på vad läraren har att förmedla, samtidigt som vi är utsatta för en aldrig tidigare skådad variation av stimuli i form av en ständig ström av bilder och ljud från alla håll. Som Tinbergen ser det – eller såg det för trettio år sedan då han gav uttryck för dessa redan något överspelade tankar – har den moderna människan alltså tvingats att i viss utsträckning avsvära sig sin natur för kulturens skull. Omvänt skvallrar just beteendestressen om att denna natur förblivit sig lik sedan urminnes tider, alla kulturkraven till trots. Många biologer ser det så.⁵¹

Dock torde det vara svårt att förneka till exempel att jordbrukskulturen påtagligt har förändrat de biologiska villkoren för djur och växter, att utvecklingen av den medicinska vetenskapen förändrat villkoren för det naturliga urvalet, eller att den teknologiska utvecklingen tillsammans med sociopolitiska och medicinska insatser under 1900-talet bidragit till att ändra såväl människors kroppsform – först blev de längre och längre, sedan blev de tjockare och tjockare – som deras livslängd.⁵²

I denna tanke ligger också att den kulturella evolutionen är självalstrande, såtillvida som uppnådda framsteg kan bilda basen för nya framsteg. Det är

51. Nicolaas Tinbergen, "Functional Ethology and the Human Sciences", *Proceedings of the Royal Society*, vol B182, 1972, s 386–407. Jfr Morris 1985, s 35, eller hela den evolutionära psykologin. Se om den senare Magnus Enquist & Arne Jarrick, "Evolutionary Psychology", opublicerat arbetspapper, Tvärkultur, Stockholms universitet.

52. Robert Fogel, *The Fourth Great Awakening & The Future of Egalitarianism*, Chicago & London 2000, s 74.

inget mystiskt med det: Människor gör påfund som ger upphov till nya önskingar och uppenbarar nya möjligheter till kulturella innovationer. Någon gör en hammare, som en annan kan göra bättre. Eller snarare: Först när någon gjort en hammare kan någon annan förbättra den.

Kulturen gör alltså om naturen. Det är uppenbart. Men detta inverkar inte på det grundläggande faktum att det är naturutvecklingen som gjort oss kulturella och att kulturen själv måste ses som en del av naturen, inte heller på det faktum att mäktiga utomkulturella naturprocesser fortsätter att påverka och styra oss, trots den stora och växande kulturrikedomen i människornas värld.

Avslutning

Sådana som de framställtts ovan är mina teoretiska överväganden om människan och kulturen. De bildar bakgrund till den syntes jag arbetar på om mänsklighetens konkreta kulturhistoria. Jag har på annan plats levererat en skiss till denna syntes,⁵³ men har inte här utrymme att gå in på hur den kommer att gestalta sig. Låt mig bara antyda att den handlar om hur människan i och genom sin historia inte bara har skapat ett oerhört överflöd av kulturformer och verksamheter utan också på sina håll åstadkommit en kultur där hon i växande grad tenderar att känna sig själv överflödigt eller alienerad. Till frågan om de långsiktiga, världshistoriska rötterna till alienationsproblemet i den västerländska kapitalismen får jag be att återkomma i ett annat sammanhang.

53. Arne Jarrick, "Medmänskligt ansvar botemedel mot tristessen", *Dagens Forskning* nr 17, 9–10 sept 2002.

Summary: The Nature of Culture – Some Starting-points for a Synthesis on Long-term Cultural Change

In order to develop conceptual tools for the writing of a history of long-term cultural change, I address some theoretical issues concerning the relation between humankind, culture and nature. My point of departure is the belief that, instead of subscribing to some perspective attached to this or that scholarly field, all research pretending to be scientific should be guided both by common basic rules of logic and by common basic principles of empirical observation.

Here, culture is defined as the ability to make and transmit all kinds of innovations between and within generations through deliberate teaching, learning and imitation. Culture is considered a species-specific trait, resulting from a uniquely human ability to imagine as well as processing problems and phenomena that are neither present nor visible. Of particular importance is the ability of humans to trace the invisible intentions of other humans, first by decoding what lies behind their behaviour and the attention they direct towards others – in turn triggering those others to reflect even about their own intentions – and secondly by grasping the meaning of the artefacts they produce and leave behind them. This ability is strategic in explaining the fact that the history of humankind has taken the course of cumulative, incessant change.

Although it should be considered an integral part of nature and not something external to it, the evolving culture is itself one of the most essential causes behind further cultural change, in turn having profound repercussions on those parts of nature that we consider non-cultural. Yet, this does not mean that culture is a matter of free will or the result of some curious decision taken by prehistoric humans to acculturate themselves. Rather it is the result of blind evolutionary processes that in a distant past gradually transformed early non-cultural hominids into culture-producing humans through the improved capacity of their brains.