

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

Frihet og determinisme: Et grunnlagsproblem i antropologiske studier av fellesskap

ÆRESFORELESNING, NORSK ANTROPOLOGISK FORENINGS
ÅRSKONFERANSE, OSLO, 23. MAI 2008

Abstract

Freedom and determinism: A foundational problem in anthropological studies of community

Do we choose our actions, and, if we do, then what is it about us that dictates our choice? The article, originally a lecture at the NAF conference 2008, is an attempt to argue that the answers given to questions of this kind are decisive in the development of anthropological theory. In fact, it could be argued that the lack of a clear, philosophically grounded view of what it is to be human is a main cause of the relative lack of ambition in current anthropological theory. Starting with the contributions from evolutionary theory and analytical philosophy, the article proceeds to demonstrate that anthropology can contribute accurate knowledge of what human beings are. In other words, the project is not just epistemological, but also ontological.

ONTOLOGY | PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY |
EVOLUTIONARY THEORY | MAUSS

Hva er det som får oss til å gjøre det vi gjør? Og hvordan kan vi forklare sosial integrasjon og desintegrasjon? Disse beslektede spørsmålene er i bokstavelig forstand fundamentale for all samfunnsforskning, men iallfall hva antropologien angår, kan det virke som om vi for øyeblikket har mistet grunnmuren av syne.

Temaet for denne artikkelen er i en viss forstand for stort, i en annen forstand for lite, til å telle som ortodoks sosialantropologi: Det er for stort i den betydning at spørsmålsstillingen er filosofisk og følgelig kan se ut til å falle utenfor antropologiens område; og samtidig synes det å være for lite forsåvidt som det ikke er angitt noen empirisk horisont. Det får så være. Målet er å vise at en antropologi som ikke er seg bevisst sine filosofiske forutsetninger har dårlige prognoser med hensyn til teoriutvikling, og mer spesifikt at en antropologi som mangler et menneskesyn er en selvmotsigelse. Antropologi betyr tross alt kunnskap om mennesket, og det er og blir en fordel å vite hva det er man har kunnskap om.

NORSK ANTROPOLOGISK TIDSSKRIFT

VOL. 19 NR. 4, S. 210–220 © 2008 UNIVERSITETSFORLAGET

ISSN 0802-7285

I antikkens Aten lo byborgerne av Platons menneskedefinisjon – «et tobenet, fjærløst vesen» – da Diogenes viste frem en ribbet hane og proklamerte at «dette er Platons menneske», men det er ikke så sikkert at alle senere definisjoner er så mye bedre.

I en ironisk kommentar til sosiobiologenes tabloide prat om «den nakne ape», «det aggressive dyret» og så videre, har Rabinow og Sullivan definert mennesket som «et selvdefinerende dyr» (1979:6). Dette skulle de aldri ha gjort, selv om de nok mente det (og har fått støtte fra både Clifford Geertz og Charles Taylor senere). Denne posisjonen kan nemlig lett tas til inntekt for en daff hermeneutisk metode der man i mangel av et bedre analytisk alternativ snakker informantene etter munnen og nøyer seg med det. Man avslutter analysen etter å ha satt informantenes selvforståelse på begrep, i stedet for å begynne der. Informantene er jo selvdefinerende, i likhet med antropologen, så med hvilken rett kan en antropolog hevde at hans måte å identifisere dem på er bedre enn deres egen?

Stilt overfor denne problemstillingen blir jeg minnet om debatten mellom Paul Bohannan, Emrys Peters og Max Gluckman på slutten av 1960-tallet, da Bohannan kritiserte Gluckman for å bruke juridiske begreper fra vestlig tenkning for å snakke om barotsenes juridiske system (Gluckman 1969, Bohannan 1969). Bohannan hadde selv vegret seg for å bruke «vestlige» begreper i sin analyse av tivenes rettsvesen, og ble kritisert av Peters, som spurte: «Why? The Tiv are not social anthropologists. Is the test of an analytical model its consistency with a folk model?» (sitert i Holy og Stuchlik 1983:42)

Hva mennesket angår, går det an å si at det finnes to hovedgrupper av definisjoner, som baserer seg på to ulike spørsmålsstillinger: Til spørsmålet «Hva er et menneske?» går det an å svare, plausibelt og korrekt, at mennesket er en liten kvist ytterst ute på en gren på livets store tre. Og så kan man designe forskningsprosjekter

med evolusjonen, og spesifikt menneskets fylogene, som utgangspunkt.

Men så kan man stille spørsmålet «Hva vil det si å være et menneske?», og svarene blir av et helt annet slag. Til det første spørsmålet trenger man Darwin, til det andre trenger man Dostoevskij.

Sosialantropologer i vår tid er like opptatt av disse problemstillingene som alle andre intellektuelle, men vi har nærmest sluttet å diskutere dem innenfor faget. Teori har de siste tiårene primært dreid seg om humanistisk teori, og da *Group for Debates in Anthropology* tidlig på 1990-tallet arrangerte et votum over vedtaksforslaget «Anthropology is a generalizing science or it is nothing», ble forslaget nedstemt – trolig fordi de tilstedeværende hadde problemer med å omfavne ordet *science* (Ingold 1996). I USA ble det omtrent på samme tid dannet et forum for «vitenskapelig antropologi» innenfor American Anthropological Association (AAA). Forumet, som drives av nydarwinister, mente nemlig at *mainstream* kulturanthropologi forlenget hadde sluttet å være vitenskapelig.

Jeg påstår altså, uten at jeg kan dokumentere det skikkelig innen rammen av denne artikkelen, at antropologien har mistet sine egne grunnlagsproblemer av syne; eller rettere sagt, at den har overlatt dem til forskere som jobber innenfor et rent naturvitenskapelig paradigme. De får beholde spørsmålet «Hva er et menneske?» og gjøre hva de vil med det, mens sosial- og kulturanthropologer enten nøyer seg med å spørre «Hva vil det si å være et menneske?», eller de neglisjerer problemstillingen totalt.

Mye tyder på at den diffuse – noen vil kanskje mene skandaløst svake – teoriutviklingen i senere år har en sammenheng med manglende refleksjon over metateoretiske spørsmål og grunnlagsproblemer. Bruce Knauff har nylig påpekt at dagens ledende antropologer sjelden representerer noen teoretisk posisjon. Han skriver at: «Anthropologists now weave together approaches and perspectives from a toolbox of possibili-

lities not just across topics, but across epistemic divides» (Knauff 2006:407), og fortsetter med å beskrive en disiplin uten polariseringer og paradigmer. Nå begrenser Knauff seg tydelig til nordamerikansk kulturantropologi, men diagnosen kunne nok ha vært relevant også andre steder. Han forsøker imidlertid ikke å forklare tilstanden annet enn som et forsøk på å redde stumpene etter den postmoderne oppløsningen, en insistering på «the militant middle ground» (Michael Herzfelds begrep) for å komme seg hel-skinnet forbi postmoderne oppløsning og empiristisk teorifrihet, åtti- og nittitallets Skylla og Karybdis. Jeg tror noe mangler i denne forklaringen, og at svaret har å gjøre med den generelt svake interessen for grunnlagsproblemer. Kort sagt: Uten antropologi, ingen antropologi. Hvis vi ikke har klare forestillinger om hva det er som forårsaker handling, ligger vi dårlig an med hensyn til å forklare handlinger.

Det er ikke det at det ikke finnes ulike syn på hva et menneske er lenger og hvordan mennesker bør studeres; de blir bare så sjelden grundig tematisert for tiden. En velkjent og viktig skillelinje går, grovt sett, mellom naturvitenskapelige og humanistiske tilnæringsmåter til det menneskelige. Den kommer jeg tilbake til. En annen går mellom individualistiske og kollektivistiske metodologier, som fremdeles, tiår etter Giddens' struktureringsteori og Bourdieus praksisteori, representerer ulike blikk på samfunnet – og om de ikke kommer tydelig til syne i forskningen for tiden, er forskjellen levende i politikken og spesielt debatten om nyliberalismen. Selv om knapt noen seriøst vil være uenige, på et generelt nivå, i Marx' fyndord om at mennesker skaper historie, men ikke under betingelser de selv har valgt.

En tredje viktig skillelinje kan trekkes mellom analytiske og totaliserende forklaringsstrategier: De analytiske begynner med en helhet av et eller annet slag – *a messy whole* – og forsøker å stykke den opp i sine enkelte bestanddeler, mens totaliserende strategier tvert imot forsøker å skape

helheter av tilsynelatende usammenhengende ansamlinger av fragmenter. Det er riktignok noe overlapping mellom disse dikotomiene. Naturvitenskap er ofte analytisk og metodologisk individualistisk, men ikke alltid. Sosialantropologi er ofte totaliserende og kollektivistisk, men langt fra alltid.

David Hume var en av de første filosofer til å basere sin tenkning på moderne vitenskap; hovedverket *Treatise of Human Nature* fra 1739 har betegnende nok undertittelen *Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*. Det er særlig ett av hans bidrag der som er relevante for denne diskusjonen om årsakene til handlinger og menneskets natur, nemlig oppløsningen av selvet. I *Treatise of Human Nature* skriver han:

For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception. (1985 [1739]:252)

Så formulerer han sin berømte konklusjon om at selvet, forstått som et subjekt med integritet og kontinuitet, ikke finnes. I ettertid fremstår det ikke som det minste merkelig at tilhengerne av kunstig intelligens, og de analytiske filosofene som betrakter det menneskelige sinn som en slags datamaskin, gjerne påberoper seg Hume som sin skytshelgen og forgjenger. De har imidlertid gjentatt Humes feilslutning, noe som skulle bekreftes av at forskningen om kunstig intelligens er kommet forbausende kort, tatt i betraktning hvor mye som investeres i den: Han glemmer at det finnes et subjekt med integritet og kontinuitet som er helt avgjørende for oppløsningen av selvet: Det er selvet som *begår* oppløsningen, som foretar undersøkelsen; det er selvet som bare oppdager persepsjoner og ideer når det romsterer omkring i sinnet, og selvet er ute

av stand til å se seg selv uten videre. (Husserls svar på Humes problem bestod i *epoché*, en spesiell form for refleksjon, der selvet kunne sette sanseinntrykkene i parentes og fremstå «rent». Her nærmer vi oss meditasjon.)

Humes oppløsning av selvet er nok et høydepunkt i opplysningsfilosofien, men resonnetet er altså ikke overbevisende. De enorme dataprogrammene som skal simulere menneskelig intelligens i vår tid lider av en beslektet mangel, og derfor er de selv i dag ute av stand til å oversette fornuftig mellom russisk og engelsk: De er proppfulle av analytisk kapasitet, men mangler et selv som er i stand til å utøve skjønn. Som Steve Grand, mannen bak simuleringsprogrammet «Creatures», antyder: Hvis du skal prøve å skape noe som ligner på liv i en datamaskin, må du begynne med å simulere celledeling, ikke med å sette opp regnestykker (Grand 2000). I «kunstig liv»-software er nemlig motivasjon programmert inn, i form av kamp for tilværelsen – altså noe som begynner å ligne på et selv – mens «kunstig intelligens» bare består av ideer og sanseinntrykk uten noe bakenforliggende trykk.

Imidlertid er det ikke sikkert vi kan slå oss til ro med denne korte avvisningen av Humes oppløsning av selvet, og konkludere med at vi er subjekter utstyrt med en dømmekraft som bare er vår egen og grunner som også kan være årsaker, altså fyldestgjørende forklaringer på at vi handler som vi gjør. Ideen om subjektivitet, den frie vilje, avskrives av mange analytiske filosofer, men også av psykologer som arbeider empirisk, som en «nyttig illusjon». Nøyaktig hva vi skal kalle instansen som utfører handlinger, som har ønsker, drømmer og ambisjoner, kan vi vente med; faktum er iallfall at det finnes forskning som tyder på at vi mennesker rent faktisk tar beslutninger litt før vi tror vi treffer valgene. De mest omtalte studiene av dette fenomenet ble ledet av nevrologen Benjamin Libet (2004), og synes kort sagt å vise at endringene i hjernens nevronaktivitet finner sted litt før folk bestem-

mer seg bevisst. Libets forskning er omstridt, men har hatt innflytelse. Andre, som nærmer seg spørsmålet om fri vilje fra en mindre teknisk og kanskje mer filosofisk synsvinkel, nøyer seg med å ta avstand fra den kartesiske dualismen (Dennett 1991, Blackmore 2003) og dens postulat om at *res cogitans*, det som tenker, er autonomt og ansvarlig. Susan Blackmore beskriver en situasjon ved frokostbordet der unge Benjamin velger å spise cornflakes. Så spør hun hva det betyr at «Benjamin» valgte cornflakes, og kommer til at han er determinert av «memer og gener», altså kultur og natur, til å gjøre det, og at hans redegjørelse for sitt valg «bare er en historie han forteller etterpå» (s. 236). Blackmore konkluderer med at det ikke finnes noe «indre selv som kontrollerer kroppen og har bevissthet», siden alt vi gjør uansett er styrt av gener og memer; kort sagt, den frie vilje eksisterer ikke.

Den analytiske, men fremfor alt nydarwinistiske, filosofen Daniel Dennett trekker en annen slutning. Han definerer den frie vilje kort sagt som «det som gir oss moralsk ansvar (om vi da har det). Og det viser seg å være nettopp den kroppen og hjernen (samt venner og bekjentskaper, redskaper og krykker...) som hun [Blackmore] sier rent faktisk tar beslutningene». (Dennett 2007:6) Egentlig fri vilje, sier han, er relasjonene som gjør oss til dem vi er, ikke noe kartesisk subjekt, og vi skal ikke kreve noe mer, for det får vi ikke.

Antropologer burde kanskje være positivt innstilt til Dennett og Blackmores avvisning av den kartesiske dualismen, og det er noe ved deres relasjonelle tenkning som minner om både batesoniansk relasjonisme og Stratherns diskusjoner av personforståelse i Melanesia (f.eks. Strathern 1988, 1991) som forankret i persons relasjoner og ikke i individuell subjektivitet, altså noe sosialt snarere enn noe indre. Likevel tipper jeg at de fleste medlemmer av Norsk antropologisk forening spontant vil betakke seg for Dennetts oppløsning av selvet i kulturell og naturlig

determinering. Da tilsier de profesjonelle instinktene snarere tilslutning til Kenan Malik, som i sin for øvrig imponerende bok *Man, Beast or Zombie* (Malik 2000), en både innforlivet og kritisk bok om evolusjonspsykologien, gang på gang slår fast at miraklet ved den menneskelige tilværelse verken er kartesisk eller guddommelig frembrakt, men består i at vi, til tross for at vi er dobbelt determinert av gener og miljø, likevel er i stand til å resonnere og handle fritt. Friheten er ikke ubegrenset – det er det ingen som tror, annet enn kanskje noen ureformerte nyliberalister – men den er reell, og både egne erfaringer og observasjoner av andres bekrefter denne posisjonen mer overbevisende enn analytiske filosofers argumentasjon *ad absurdum* synes å avkrefte den.

Det er imidlertid ingen enighet om hva det betyr at mennesker velger sine handlinger, eller i hvilken grad de gjør det. Fremtredende hjerneforskere og angelsaksiske filosofer hevder med ettertrykk og vitenskapelig autoritet at «jeg'et» ikke finnes, og at *the ghost in the machine* – subjektet – er en nyttig fiksjon; det finnes altså ikke noe selv som er ansvarlig for sine handlinger, bare nevroner, gener, kropper og miljømessige føringer. I USA, og etter hvert andre steder, har forsvarsadvokater i senere år av og til forsøkt å få redusert straff for sine klienter på bakgrunn av uheldig genetisk determinering: far var skurk, og bestefar var skurk, så at tiltalte ble skurk er egentlig ikke hans egen feil. Det lå i genene. Eller som vi samfunnsvitere ville ha sagt: Det lå i miljøet. Kulturelle forsvarstaler har jo også forekommet, på lik linje med de genetiske.

Samfunnsvitenskapen, herunder antropologien, er langt fra fremmed for deterministiske redegjørelser for handlinger, enten man kaller årsaken samfunnsmessig eller kulturell. Vi har ingen profesjonell allergi overfor miljøbaserte forklaringer av handling, men godtar glatt at grunner også kan være årsaker – uten at forholdet mellom kausale og intensjonelle forklaringer alltid er gjort rede for – men det er lite ge-

hør for biologisk determinisme. Her er det noe uforløst ved de gjengse forklaringsmodellene i samfunnsvitenskapen generelt og antropologien spesielt. Hvorfor er det akseptabelt å generalisere om klassehabitus eller kulturelle *scripts*, når praktisk talt ingen, iallfall i det gode selskap, vil ta omkostningene ved å brette opp ermene og snakke frimodig om menneskets natur?

Dette er et spørsmål det er nødvendig å ha veloverveide svar på og et avklart forhold til. Forskere og formidlere innenfor andre felter og fagdisipliner enn vår preger offentlighetens forståelse av hva slags bidrag vitenskapen kan gi til forståelsen av mennesket, og for tiden ligger genetikk, nevrologi og i bredere forstand evolusjonsteori er hestehode foran alle andre. Teologien er ettertrykkelig parkert, kontinental filosofi har nok med seg selv, og det forlyder endog at den angivelig døende litteraturforskningen nå er blitt tilbudt drahjelp av noen ivrige darwinister, slik at den kan bli interessant og relevant igjen (Gottschall 2008). Så det er ingen tvil om hvem som er på offensiven om dagen.

Sannheten er at antropologer uansett, og med nødvendighet, må operere med et implisitt begrep om den menneskelige natur. Hvis vi i Nord-Europa ikke hadde gått ut fra at vi a priori hadde mye felles med folk i Amazonas eller Himalaya, kunne vi ikke ha studert deres ritualer eller byttesystemer. Dogmet om menneskets psykiske enhet, opprinnelig formulert av viktorianske antropologer, er jo en nødvendig betingelse for komparasjon, men det er liten interesse blant sosialantropologer for å diskutere hva den består i om dagen, og hva som er implikasjonene for synet på handlinger og sosial integrasjon.

I sine Chicago-forelesninger bebudet Radcliffe-Brown *Natural Laws of Society*. Drømmen var å oppnå et presisjonsnivå som nærmet seg fysikkens, eller i det minste biologiens. Radcliffe-Brown, som var elev av Durkheim, reiste spørsmålet om hvordan samfunn var integrert, og svarene hadde å gjøre med institusjonenes

egendynamikk: Deres naturlige tilbøyelighet var å reprodusere seg selv gjennom individene som tilfeldigvis fylte den sosiale struktur. Imidlertid forutsetter også strukturfunksjonalismen et begrep om menneskets natur, noe som er tydelig i og med at det ikke bare er Radcliffe-Browns scientisme som er inspirert av Durkheim, men også Lévi-Strauss' strukturalisme. Slik Lévi-Strauss ser det, er hans modeller av menneskelig kognisjon en del av det nødvendige grunnlaget for en durkheimsk sosiologi. For dersom det er riktig at samfunn er integrert langs de samme linjer overalt, altså at lovmessigheter av samme type former sosial integrasjon over hele verden, så må mennesker med nødvendighet være utstyrt med noen uforanderlige mentale trekk. Et slikt bakteppe er helt nødvendig for å kunne studere, og gjøre meningsfylt rede for, variasjon. Følgelig er Radcliffe-Browns og Lévi-Strauss' strukturbegreper – henholdsvis sosial struktur og mental struktur – komplementære. Det er nesten ingen andre enn Mary Douglas og Pierre Bourdieu, i sine etnografiske studier fra Kabylia, som har utnyttet denne komplementariteten teoretisk.

Ingen av de store strukturalistene fra midten av det 20. århundre var videre interessert i handlingsteori; Radcliffe-Brown baserte seg på teorien om normativ handling og lot det være med det, mens Lévi-Strauss på sin side var like lite interessert i sosial handling som han var i religion. Lévi-Strauss ville nok ellers kunne slå seg til ro med nyere nevrologiske og psykologiske forsøk på å oppløse subjektet; han har jo ofte sagt at han ikke opplever seg som forfatter av sine egne bøker engang. Følgelig er det andre som er mer relevante premissleverandører for dette forsøket på å teoretisere, eller re-teoretisere, de antropologiske forutsetningene for fellesskap og integrasjon. Hvis vi nå kan være enige om at fellesskap ikke skaper seg selv gjennom funksjonelle integrasjonsprosesser på et institusjonelt nivå, må det forklares med henvisning til et menneskesyn. En antologi, skrevet av antro-

pologer, som tar opp dette spørsmålet eksplisitt, er Signe Howell og Roy Willis' *Societies at Peace* (1989), en bok som ble til som et direkte svar til sosiobiologenes antagelser om at aggresjon er et universelt menneskelig trekk. Med en serie punktnedslag rundt om i verden prøver de å argumentere for at det er sosialitet og ikke aggresjon som er det allmennmenneskelige, altså noe som ligner på Mauss' lære om gaver og takknemlighetsgjeld. De går ikke så langt som til å snakke om en biologisk, evolusjonsmessig fremkommet tilbøyelighet til å skape fellesskap og solidaritet, men det kunne de ha gjort.

La oss først slå fast, med Adam Kuper (1994:1), at praktisk talt alle som har forstått darwinismen, slutter seg til den. Derimot er det stor uenighet, og her snakker vi ikke bare om «to kulturer», men om et helt øyrike av intellektuelle kulturer, med hensyn til hva darwinismen og evolusjonslæren kan fortelle oss om den menneskelige tilstand. Allerede fra dag én var det uenighet om hva evolusjonslæren betydde. Læren om det naturlige utvalg ble opprinnelig formulert av to personer uavhengig av hverandre; Charles Darwin og Alfred Russel Wallace. De var imidlertid uenige om noen spørsmål. Darwin mente at krig var adaptivt fordi krigen rensket ut minusvariantene. Wallace mente tvert imot at krig var evolusjonært kontraproduktivt fordi det var de tapreste som først ble drept. Darwin var på det rene med at hele mennesket var fremkommet gjennom naturlig utvalg, og skrev i 1872 en liten bok om følelser der han sammenligner menneskelig følelsesliv med det han mener å vite om andre dyrs emosjoner. Wallace anså det derimot som et mysterium hvordan mennesket kunne ha utviklet sin enorme hjerne og sitt store kognitive og emosjonelle repertoar gjennom en naturlig utvalgsprosess. Han fikk det ganske enkelt ikke til å stemme at primitive mennesker i «naturlig tilstanden» hadde bruk for hjerner som gjorde dem i stand til å bygge katedraler og skrive Beethovens niende symfoni. Derfor konkluderte Wallace med at

menneskets sinn var utviklet langs en annen akse enn menneskets kropp. Fysisk er vi nære slektninger av sjimpansene, men åndelig er vi blitt skapt på en annen måte. Det hintes naturligvis til guddommelig inngripen her, og Darwins tilhengere betraktet i stigende grad Wallace som en irriterende urokråke (Eriksen 1997).

På dette siste punktet tok Wallace etter alt å dømme feil. Som vår tids antropologer vet meget godt, gjør mennesker overalt god bruk av sin enorme kognitive kapasitet, selv om de ikke nødvendigvis bruker den til å skrive symfonier. Men det er et tredje punkt jeg vil dvele ved, nemlig spørsmålet om konkurranse versus solidaritet. Darwin mente at kampen for å overleve kom til uttrykk gjennom konkurranse mellom individer, hvor den sterkeste eller best tilpassede endte med å få flest avkom. Han likte Herbert Spencers formulering *survival of the fittest*, og var på mer enn én måte et ektefødt barn av samtidens markedsliberalisme. Med Wallace forholdt det seg annerledes. Han hadde sosialistiske og feministiske tilbøyeligheter, og der Darwin så konkurranse, så han samarbeid. Wallace gjorde faktisk et slags feltarbeid hos dayakene på Borneo i 1840-årene, og konkluderte med at samarbeid var adaptivt; uten evnen til å samarbeide, ville de ikke ha klart seg. Dette synet til Wallace har senere avstedkommet en alternativ lesning av evolusjonslæren, som har holdt seg helt til vår egen tid. Fyrst Kropotkin var tidlig ute med sin bok om innbyrdes hjelp i dyreriket (Kropotkin 2002 [1902]); en av de siste er Tor Nørretranders og hans bok *Det generøse mennesket* fra 2005, en venstredarwinistisk antropologi der forfatteren, som tittelen tilsier, argumenterer for at det lønner seg å være gavmild.

Interessant for oss sosialantropologer er det at Marcel Mauss har kommet til å spille en viktig rolle i denne debatten. I Matt Ridleys bok *The Origins of Virtue* (1997), prøver forfatteren å forklare moralens genealogi fra et evolusjonsperspektiv, og her får Mauss' resiprositetslære en sentral plass. Ridleys syn er at resiprositet utgjør

«limet» som binder samfunn sammen ved å skape tillit, og at handel er det fredsskapende middelet *par excellence*. Dette er helt i tråd med Mauss, og det kan også skytes inn at forskning nå tyder på at en viktig årsak til at *homo sapiens sapiens* utkonkurrerte neandertalerne, kan ha vært at neandertalerne ikke drev noe særlig med handel. De hadde altså svake allianser utenfor den umiddelbare slektsgruppen.

På dette punktet fremkommer en sjelden konvergens mellom sosialantropologiske og evolusjonsbiologiske perspektiver på samfunnslivet: Resiprositet og tillit er det som får kloden til å snurre rundt, og synspunktet er både forenlig med det vi vet om menneskets evolusjon, kulturhistorie og etnografi. Her har vi også et utgangspunkt for å snakke om fellesskap, kulturell variasjon og menneskets natur som er langt mer relevant enn blindgatene omkring den frie vilje og nevronenes dans, som jeg begynte å gå opp for litt siden.

Likevel var det nok flere enn jeg som satte hvitvinen i halsen da vi kom til det siste kapitlet i Ridleys bok. Der velger han, for øvrig akkurat som Mauss gjorde i siste del av essayet om gaven, å bruke bokens substans som springbrett for å kommentere politikken i sin egen samtid. Her trekker han den slutning at markedsliberalisme er den politiske ideologi som samsvarer best med menneskets natur: statlig styring virker umyndiggjørende og produserer passivitet og mistenksomhet, og individene må selv få bygge allianser gjennom fri handel og frie transaksjoner, da dette er det eneste som skaper genuin ansvarlighet, tillit og ekte solidaritet. Plutselig snakker vi ikke lenger om *homo sapiens*, men om *homo thatcherus*.

Ridley står nok nær Darwins egen posisjon, i den grad Darwin kan sies å ha hatt noen politiske meninger, men andre leser evolusjonslæren annerledes og gir følgelig også andre politiske svar. En av dem er Marek Kohn, som i likhet med Ridley mener at evolusjonslæren ikke bare kan fortelle oss noe om hva et menneske er,

men også noe om hva det vil si å være et menneske. I likhet med Ridley mener også Kohn at resiprositet og interaksjon på tvers av slektsgruppen har vært utslagsgivende, både i det tidlige menneskets evolusjon (fra *homo habilis* til *homo sapiens*) og som fundament for sosial integrasjon i dag. Men til forskjell fra Ridley hevder Kohn (1999) at de sunneste samfunnene er dem der det er lite ulikhet i makt og velstand, altså der konkurransen blir holdt i sjakk ved sosial kontroll og utjevningmekanismer. Dette er for øvrig også Richard Wilkinsons syn, en helsesosiolog som med et evolusjonsteoretisk utgangspunkt i en årrekke har forsket på livskvalitet. Wilkinsons konklusjon er krystallklar: Ulikhet dreper (Wilkinson 2005). Både han og Kohn tilhører altså Wallace-skolen i synet på forholdet mellom konkurranse og solidaritet. (Det kunne forresten ha vært spennende å lese Fredrik Barths kontroversielle transaksjonslære fra 1960-tallet opp mot denne debatten (Barth 1966), men det får vente til en annen gang.)

Det er altså Mauss' resiprositetslære, og i noen grad Karl Polanyis *The Great Transformation* (Polanyi 1957 [1944]), som jo også er et kanonisk verk for antropologer, som utgjør det samfunnsvitenskapelige fundamentet både for den høyredarwinistiske og den venstredarwinistiske tolkningen av årsakene til sosial integrasjon. Mauss selv kan tolkes i begge retninger. Han anbefalte tettere resiprositetsbånd mellom bedriftsledere og ansatte som løsning på tendensen til normoppøsning i 1920-årenes Frankrike, ikke en sterk og vennlig sosialstat.

Han beskriver motivasjonene hos dem som inngår i komplekse utvekslingsforhold, for eksempel hos kwakiutlene, som sammensatte og bare delvis bevisste. Her syntes transaksjonene å være styrt både av egoistisk grådighet, omtanke og plikt.

Interessant nok er begge synspunktene forenlige med egoistisk gen-biologi à la Dawkins. Siden seleksjonen, sett med genetikerens blikk og ikke økologens, finner sted på gen-nivå, er det

ingen ting som tilsier at genene ikke skulle konkurrere mest effektivt dersom organismene samarbeider, gjennom en invertering av den klassiske splitt- og hersk-teknikken. Dawkins har ellers ikke noen heldig hånd med hele organismen; han er best når han skriver om veldig store ting eller veldig små ting: Evolusjonen med stor E, eller gener. Allerede i sin første bestselger røper han seg. I boken Dawkins nylig omtalte som sin favorittbok, nemlig hans egen *The Selfish Gene*, forekommer et underlig resonnement helt til slutt. Boken gir et ekstremt uttrykk for en analytisk tenkemåte, der den sentrale enheten for seleksjon og konkurranse i naturen ikke er organismen eller genomet, men det enkelte gen, og hvor vi organismer dels er «bunter» av gener som kjemper for å kopiere seg selv mest mulig effektivt, dels fungerer som opplagsnæring for genene. Til tross for denne posisjonen, viser det seg overraskende at Dawkins innrømmer mennesket betydelig autonomi, og de siste setningene lyder: «We are built as gene machines and cultured as meme machines, but we have the power to turn against our creators. We, alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators.» (Dawkins 1989 [1976]:201) Dette selvet, som Dawkins' forbundselle Dennett benekter eksistensen av, er altså av uforklarte årsaker i stand til å opponere mot sine usynlige, indre krefter, genene. Senere har Dawkins, i et pessimistisk øyeblikk, ombestemt seg, og i en artikkel fra 2006 sammenligner han forbrytere med biler som ikke vil starte, og uansett hvor mye man sparker og dytter dem, starter de ikke; så de må enten kasseres eller repareres. Det er ikke forbryternes feil at de gjør slemme ting, de er bare feilprogrammert fra naturens side.

På samme tid som han sammenlignet forbrytere med defekte biler, skrev Dawkins sin bannbulle mot religion, *The God Delusion* (Dawkins 2006). Der ser han også religiøsitet som en type feilprogrammering, som riktignok er mer utbredt enn forbryterske tilbøyeligheter, men ikke desto mindre skadelig. Dette er ikke stedet for å

gå inn i argumentasjonen, men vi skal merke oss at dersom vi holder fast ved en maussiansk resiprositetlære som fundamentet for læren om forutsetningene for sosiale fellesskap, kan det godt hende at religionen vil finne sin plass på linje med utveksling av materielle ting. Det paradigmatiskke eksempelet i antropologien, som jo også har en fremtredende plass hos Mauss, er kula-handelen, et intrikat nettverk av tilsynelatende økonomisk uviktige transaksjoner. Det fremste formålet for handelen ser ut til å være personlig berømmelse, eller anerkjennelse som vi ville si i dag (Weiner 1976). Men handelen med de symbolske verdigjenstandene var også ledsaget av handel med spiselige og nyttige ting, og utvilsomt med andre immaterielle verdier. Både Malinowski og Mauss gjengir sanger som ledsager kula-handelen, og den danner fokus for rituell aktivitet i hele regionen. Likeledes var potlatch en grunnleggende rituell aktivitet. Et sitat fra innledningen til *Gåven* viser at Ridleys utilitaristiske lesning er utilstrekkelig og i siste instans misvisende:

For det første er det ikke individer, men kollektiver som forplikter seg gjensidig, foretar utvekslinger og inngår kontrakter; personene kontrakten angår er moralske personer. De er klaner, stammer, familier, som møtes og står overfor hverandre enten i grupper som står i direkte kontakt med hverandre, eller med høvdingen som mellommann – eller på begge måter samtidig. Videre har det seg slik at det de utveksler seg imellom ikke utelukkende er goder og rikdommer, løsøre og fast eiendom, økonomisk nyttige ting. Det er fremfor alt høflighet, selskapelighet, riter, militære tjenester, kvinner, barn, danser, fester og markedsdager hvor den økonomiske transaksjonen bare er ett av momentene og hvor sirkulasjonen av goder bare er ett aspekt ved en kontrakt som er langt mer generell og mer permanent. Endelig utspiller disse ytelsene og motytelsene seg på en ganske frivillig måte, gjennom presanger, gaver,

skjønt de er dypst sett strengt obligatoriske, med risiko for privat eller offentlig krig. (Mauss 1995 [1924]:15)

Samfunnets lim utgjør altså noe mer enn nyttige ting, varer og tjenester som de heter i vårt samfunns økonomiske vitenskap. Ja, den rent instrumentelle handelen kan faktisk tolkes som et påskudd for kommunikasjon og utveksling av alt annet enn det som er økonomisk nyttig. Dette har antropologer alltid visst, så da det for noen år siden viste seg at Internett ble brukt mer til kommunikasjon enn til økonomiske transaksjoner, var det vel ingen av oss som ble forbauset over det.

Den militante ateismen, der Dawkins er en meget synlig og talefør representant, begår en feil som er analog med Ridleys reduksjonistiske lesning av Mauss. Mens Ridley legger overdrevent stor vekt på det som er økonomisk nyttig, altså det vi kaller handel, på bekostning av alt annet, mener Dawkins og hans meningsfeller at det bare finnes én måte å vite noe om verden på. Og de gjør det usedvanlig lett for seg selv når de sammenligner religion med vitenskap, og vurderer den etter vitenskapens målestokker, i stedet for å akseptere at religion er mer i slekt med fenomener som kunst, litteratur og teater enn med vitenskapen. De unnlater kort sagt å skille mellom det man kan ha presis kunnskap om, og det man ikke kan ha presis kunnskap om.

Om sosial- og kulturanthropologer går det ikke an å si at laugget som helhet er preget av en skråsikker tro på at det bare finnes én måte å vite noe om verden på. Her ligger både styrken og svakheten i det antropologiske prosjekt; det er åpent, men uten fofeste. Jeg har i denne artikkelen prøvd å argumentere for at antropologien trenger et grunnfjell, og at det er utilbørlig unnfallende å sluntre unna nødvendige debatter om menneskets natur. Jeg har også hevdet at det er mulig å oppnå presis kunnskap om menneskets natur, og at antropologisk forskning bør

være vesentlig som korrektiv og supplement til de biologiske og psykologiske bidragene som dominerer for tiden, og, endelig, at vi ikke har noe å frykte fra evolusjonslæren.

Er vi frie, da, eller er vi determinerte av kultur og natur? Trolig er dette ikke et spørsmål av en type det går an å ha presis kunnskap om. Av diskusjonen ovenfor går det frem hvor galt det kan gå når man prøver, ad analytisk vei, å isolere den velgende instansen i mennesket. Svarene blir enten selvmotsigende eller lite troverdige. Å slå fast at biologi og kultur, som i menneskets tilfelle kan være vanskelig å skille fra hverandre, gir føringer på menneskelig handling, er trivielt. Likevel gjenstår noe vi kan snakke presist om på en ikke-triviell måte, og jeg har argumentert for at det finnes et objektivt, altså ikke sosialt konstruert, grunnlag for menneskelige fellesskap, og at dette er å finne i en lesning av menneskets evolusjonshistorie, sammen med en korrekt tolkning av Mauss' teori om totale sosiale fenomener. Når denne grunnmuren er på plass, står det selvfølgelig enhver fritt – for å holde oss til metaforen – å studere nipsgjenstandene på peishylla, valg av tapet og kjøkkenska-penes beskaffenhet. Men ikke før.

Referanser

- BARTH, FREDRIK
1966 *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, 23.
- BLACKMORE, SUSAN
2003 [1999] *Memesket*. Oslo: Abstrakt.
- BOHANNAN, PAUL
1969 *Ethnography and comparison in legal anthropology*, i *Law in Culture and Society*, Laura Nader (red.), 401–418. Chicago: Aldine.
- DAWKINS, RICHARD
1989 [1976] *The Selfish Gene*, 2. utgave. Oxford: Oxford University Press.
2006 *The God Delusion*. London: Bantam.
- DENNETT, DANIEL
1991 *Consciousness Explained*. London: Penguin.
2008 *Some observations on the psychology of thinking about free will*, i *Are We Free? Psychology and Free Will*, John Baer, James C. Kaufman og Roy F. Baumeister (red.). Oxford: Oxford University Press.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND
1997 *Charles Darwin*. Oslo: Gyldendal.
- GLUCKMAN, MAX
1969 *Concepts in the comparative study of tribal law*, i *Law in Culture and Society*, Laura Nader, (red.), 349–373. Chicago: Aldine.
- GOTTSCHALL, JONATHAN
2008 *Measure for measure*. Boston Globe, 11. mai 2008.
- GRAND, STEVE
2000 *Creation: Life and How to Make It*. London: Phoenix.
- HOLY, LADISLAV OG MILAN STUHLIK
1983 *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOWELL, SIGNE OG ROY G. WILLIS
1989 *Societies at Peace*. London: Routledge.
- HUME, DAVID
1985 [1739] *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. London: Penguin Classics.
- INGOLD, TIM (RED.)
1996 *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- KNAUFT, BRUCE
2006 *Anthropology in the middle*. *Anthropological Theory*, 6(4):407–430.
- KOHN, MAREK
1999 *As We Know It. Coming to Terms with an Evolved Mind*. London: Granta.
- KROPOTKIN, PETER
2002 [1902] *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. McLean, Va: Indy.
- KUPER, ADAM
1994 *The Chosen Primate. Human Nature and Cultural Diversity*. London: Harvard University Press.
- LIBET, BENJAMIN
2004 *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- MALIK, KENAN
2000 *Man, Beast and Zombie. What Science Can and Cannot Tell Us about Human Nature*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- MAUSS, MARCEL
1995 [1924] *Gaven*. Oslo: Cappelen Akademisk.
- NØRRETRANDERS, TOR
2005 *Det generose menneske: En naturhistorie om at umake gir make*. Oslo: Aschehoug.
- PINKER, STEVEN
2002 *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. London: Penguin.
- POLANYI, KARL
1957 [1944] *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, Ma: Beacon.
- RABINOW, PAUL OG WILLIAM M. SULLIVAN
1979 *The interpretive turn: Emergence of an approach, i Interpretive Social Science: A Reader*, Rabinow og Sullivan (red.). Berkeley: University of California Press.
- RIDLEY, MATT
1997 *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. London: Viking.

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

STRATHERN, MARILYN

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

1991 *Partial Connections*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield.

WEINER, ANNETTE B.

1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.

WILKINSON, RICHARD

2005 *The Impact of Inequality*. London: Routledge.

Thomas Hylland Eriksen
CULCOM, Universitetet i Oslo
t.h.eriksen@culcom.uio.no

UNIVERSITETSFORLAGET.NO

Håkon Glørstad

Nære ting fra en fjern fortid

Samfunnsliv i steinalderen for 7600 år siden

I Nære ting fra en fjern fortid følger vi en samfunnsformasjon - Nøstvetkulturen - gjennom 1700 år.

Nøstvetkulturen er påvist i Øst-Norge og Vest-Sverige i perioden 6300 til 4600 f.Kr. Boken viser hvordan nøstvetsamfunnenes historiske utvikling fikk stor betydning for samfunnslivet i området flere hundre år senere, da jordbruksrevolusjonen spredte seg over Nord-Europa. Presentasjonen av Nøstvetkulturens samfunnsliv er også en presentasjon av steinalderforskning generelt: Med utgangspunkt i samfunnsteorier som vektlegger hvordan naturen og menneskeskapt materiell bidrar til å skape samhold og sosial stabilitet, diskuterer forfatteren hvordan steinalderarkeologer arbeider for å forstå fjerne tider og steder.

Kr 319,-

Kjøp boka i bokhandelen eller

- På tlf 24 14 76 55 - På fax 24 14 76 56
- E-post: bestilling@universitetsforlaget.no
- Internett: www.universitetsforlaget.no



UNIVERSITETSFORLAGET