



EGOISME

Thomas Hylland Eriksen og Dag O. Hessen

Aschehoug 1999

Denne boken burde jo ha blitt en bestselger. Men folk kjøper stort sett bøker i gaver, og hvem vil gi bort en bok som heter "Egoisme"? ("Se her, svigermor, jeg tenkte denne var noe for deg.") Vi gjør ikke den samme feilen en gang til.

Lenge før denne boken var påtenkt, satt professor Dag O. Hessen (biolog, Universitetet i Oslo) og undertegnede og skrev hver sin bok om Charles Darwin, lykkelig uvitende om hverandres prosjekt. En idé, den være seg god eller dårlig, kommer sjelden alene. Det var nesten femti år siden sist noen hadde skrevet noe større om Darwin på norsk, og så kom det altså to bøker omtrent samtidig høsten 1997, nemlig *Det tapte paradiset* (Spartacus) og *Charles Darwin* (Gyldendal). Dermed ble Hessen og jeg kjent, og han luftet en ny idé. Kunne det ikke være interessant om vi skrev en bok om egoisme sammen, hvor vi forsøkte å kombinere våre respektive faglige innfallsvinkler? Som sagt, så gjort. Riktignok har vi skrevet annethvert kapittel -- å skrive sammen setning for setning forekommer meg å være en umulighet (jeg har forsøkt!) -- men forhåpentligvis får leseren iallfall en følelse av at biologen kikker antropologen over skulderen mens han skriver og omvendt. Det er en bok i dialogens tegn, og jeg har planer om å fortsette i samme retning, både alene og sammen med kreative biologer av Dag Hessens type.

Denne smakebiten består av innledningskapittelet og mitt første egentlig kapittel, om Hobbes, Rousseau og "naturmennesket".

Januar 2000, THE

Innhold

1. Innledning: Hva og hvorfor
2. Livsgnisten og det biologiske imperativ (DH)
3. Arven fra Hobbes og Rousseau (THE)
4. Dr. Pangloss, tautologien og den teleologiske felle (DH)
5. Primitive paradiser og infernoer (THE)
6. Gener, grupper og ego (DH)
7. Økonomiske eller biologiske egoister? (THE)
8. Gjensidighet og samarbeid (DH)
9. Macchiavellis strategier (DH)
10. Gaver og markeder (THE)
11. Penger, makt og allmenningens tragedie (DH)
12. Det økonomiske menneske og dets motstandere (THE)
13. Individuer og divider: mot en videre personforståelse (THE)
14. Moralens kilder (DH)
15. For hva er i grunnen et samfunn? (THE)

1. Innledning: Hva og hvorfor

Denne boken er et eksperiment. Den tar opp et felles tema, men er skrevet fra to ganske forskjellige, kanskje endog motsatte, synsvinkler. Derfor kan den leses som en dialog mellom to perspektiver på det menneskelige, en samtale mellom biologi og sosialantropologi om fenomenet egoisme. Biologen og antropologen har skrevet omtrent halvparten hver, men vi har kikket hverandre i kortene underveis. Underveis har vi lest og kommentert hverandres kapitler, og vi står begge inne for helheten. Vi skriver om mange av de samme emnene, og ender med de samme generelle konklusjonene, men vi skriver altså fra hver vår kant.

Det er mange gode grunner til at spørsmål forbundet med egoismens natur og kultur fortjener en bok akkurat nå. La oss nevne tre i denne omgang.

For det første gjennomlever vi en tid med tildels uforutsette, grusomme konflikter i ulike deler av verden. Mange av dem -- fra Rwanda til Bosnia -- har fått merkelappen "etnisk" av mediene. Enkelte spør seg om det ikke dypest sett er et biologisk grunnlag for disse konfliktene, som kan se ut som gruppekonflikter basert på genetiske forskjeller. Om vi her ser den urmenneskelige aggressivitet som trenger gjennom det kulturelle ferniss, som et fenomen av samme slag som sjimpansenes rivalisering med nabostammer (for drap er ikke et sjeldent utfall, heller ikke hos sjimpanser), skal foreløpig være usagt. Det er uansett grunn til å tro at aggresjonen har dype røtter, men i mange av disse konfliktene leter man forgjeves etter en genetisk eller etnisk forklaring. Genetisk sett er både rwandere og bosniere mer homogene enn f.eks. briter eller franskmenn. Derfor skal man lete forgjeves etter en genetik som kan forklare hvorfor alle disse konfliktene har eksplodert nettopp på 1990-tallet -- hvorfor de ikke kom tredve eller førti år tidligere. Forandringene har å gjøre med endrede handlingsbetingelser for innbyggerne i de respektive samfunnene. Kulden fra "det omvendte kjøleskap" -- for å bruke Peter Normann Waages treffende metafor om nasjonalismen -- tok på et tidspunkt overhånd; gruppefelleskapene begynte å generere mer kulde utad enn varme innad. Mange av disse konfliktene viser at kulturelle forankringspunkter som religion, heller enn biologiske forhold, kan utgjøre gnist og bensin.

Samfunnsvitere, som ofte ønsker å vise hvordan sosiale fellesskap er grunnleggende for den menneskelige tilværelse, har hatt store problemer med å forholde seg til etnisitet. På den ene side symboliserer sterk etnisk identitet nettopp fellesskapets seier over det selviske individ, men i deprimerende mange tilfeller slår den over i

gruppebasert egoisme, og dette har vi sett mange eksempler på i verden de siste ti årene.

Samtidig er det et faktum at en av de dypeste og mest langvarige væpnede konfliktene i Afrika ikke har noe å gjøre med etnisitet. Somalias oppløsning og borgerkrig må skyldes andre faktorer, ettersom alle somaliere tilhører samme etniske gruppe, ser like ut, snakker samme språk og har samme religion. Fred og samarbeid skyldes ikke etnisk homogenitet, og når etniske konflikter oppstår der de tidligere ikke fantes, må det skyldes at tidligere etablerte samarbeidsformer mellom de etniske gruppene ikke lenger fungerer. Den mest generelle innsikten vi kan hente fra nittitallets etniske og religiøse konflikter, er at hvis tilliten til samfunnets felles institusjoner svikter, er en aggressiv og hensynsløs tilstand et minst like realistisk alternativ som en solidarisk tilstand (og den er dessuten mye mer CNN-vennlig). Dette er grunn god nok til å undersøke hvordan egoisme henger sammen med såvel biologiske som samfunnsmessige og kulturelle forhold. I krigenes kjølvann er det også verdt å merke seg at motsatsen til egoisme og aggresjon også gjør seg gjeldende. Lidelse og nød hos andre påkaller en unison medfølelse og innlevelse, selv om denne riktignok er mest uttalt når de lidende er europeere og likner oss selv -- flyktningstrømmene fra Kosovo våren 1999 vakte større medfølelse i Vest-Europa enn de langt grusommere hendelsene i Rwanda noen år tidligere. I denne differensierte evnen til medfølelse ligger også en interessant spenning mellom biologi og kultur, som skal behandles utførlig etter hvert.

En annen grunn til at temaet er særlig aktuelt akkurat nå, er en serie forandringer som finner sted i de rike landene. Disse samfunnenes verdigrunnlag er blitt uklart; en stadig sterkere individualisme fører blant mye annet til økt skilsmissefrekvens, en svekket fagbevegelse og en dominerende forbruksideologi. En fersk MMI-

undersøkelse om holdninger i Norge kan tyde på at en utilslørt egoisme, som gjerne får hensynsløse utslag, er mer utbredt blant unge enn blant eldre i Norge. Dette betyr ikke nødvendigvis at utilslørt egoisme er blitt mer akseptabelt i samfunnet, men muligheten skal ikke utelukkes. Egoisme manifestert som materialisme er knapt noe nytt fenomen, men det globale omfang forbruksmentaliteten har fått, med kapitalisme som den eneste isme med globalt gjennomslag, er blitt en fundamental trussel mot klodens økosystemer.

Et samfunn som klarer å unngå destruktiv egoisme (definert som et sted der den enes brød blir den annens død), er ikke nødvendigvis rettferdig i sosialistisk eller sosialdemokratisk forstand. Likheter er ikke det motsatte av egoisme. Faktisk er det ingen ting som tyder på at sosial utjevning bidrar til å forhindre egoisme. Tvertimot kan det se ut til at individualismen og konkurransen er sterkest i samfunn som verdsetter likhet. Det er for eksempel få land hvor folk skiller seg mer enn i uttalt egalitære land som de skandinaviske. Dessuten er det mange historiske eksempler som tyder på at ingenting er som en følelse av hard undertrykkelse for å skape et sterkt solidarisk, moralsk fellesskap.

Et samfunn der egennytten er neddempet, er heller ikke nødvendigvis konfliktfritt. Det er en historisk sammenheng mellom individualisme, demokrati og egoisme definert som den målrasjonelle, kalkulerende handling. Samfunn der egoismen er lite fremtredende i sosialt liv er ofte hierarkiske og undertrykkende, noe de som romantiserer tradisjonelle samfunn har lett for å glemme. Av alle alternativene vi kjenner fra kulturhistorien og antropologien, er det mye som tyder på at samfunn som prøver å leve opp til verdier om individets ukrenkelighet og likhet er de mest rettferdige i menneskerettslig forstand, noe som delvis skyldes at de oppmuntrer hver enkelt til å verne om sine egne interesser.

En tredje viktig grunn til at temaet er aktuelt, er all oppmerksomheten som for tiden blir biologiske forklaringer av mennesket til del. Genetisk og økologisk forskning formidles ofte på sleivete og upresise måter i mediene, og det har dannet seg et inntrykk av at biologene stort sett mener at mennesket fra naturens side er hensynsløst og egoistisk -- og, i enkelte tilfeller, at det er lite vi kan gjøre med saken. Denne oppfatningen fortjener å korrigeres, for ikke bare er biologien adskillig mer nyansert enn man lett får inntrykk av, men det finnes også et bredt spekter av menneskelig handling som verken direkte eller indirekte kan forklares biologisk.

Det er gode grunner til å være ambivalent, i ordets beste mening, når man nærmer seg temaet egoisme. Derfor er det verken en begeistret eller en fordømmende holdning som ligger til grunn for dette prosjektet, snarere en tvisynt nysgjerrighet. For det er et stort moralfilosofisk tema vi gir oss i kast med uten å være moralfilosof, et tema både psykologer og økonomer har skrevet hyllemetre om (ingen av oss har formell utdanning i noen av fagene) og -- ikke minst -- et av de mest uuttømmelige samtaleemnene under sene nachspiel. Det er et tema "alle" mener noe om intuitivt; vi skal i stedet si en hel del om det uten å mene altfor mye i utrengsmål.

Noe må sies om det faglige samarbeidet dette prosjektet er en frukt av, ikke minst fordi kontakten mellom biologer og sosialantropologer sjelden har vært noe særlig å skryte av. I lange perioder har stemningen, når sant skal sies, vært vekselvis iskald og fiendtlig. Det er kanskje underlig at det skulle være slik, all den tid begge fagene tar opp mange av de samme spørsmålene, for eksempel disse: Hva er det fellesmenneskelige? Finnes det noen felles sosial logikk som ligger til grunn for alle samfunn? Hvorfor er slektskap så viktig over hele verden? Hva er årsakene til krig, kjønnsforskjeller og etnisk diskriminering?

En åpenbar årsak til den dårlige kommunikasjonen, har vært at de to vitenskapstypene nærmer seg en formodentlig felles virkelighet utstyrt med forskjellige verktøykasser. Biologer tar utgangspunkt i Darwins utviklingslære, og regner mennesket først og fremst som et pattedyr -- riktignok et spesielt pattedyr utstyrt med en enorm intellektuell kapasitet og en mengde sære egenskaper, men likefullt et pattedyr hvis grunnleggende egenskaper kan forklares som biologiske tilpasninger. Det mest grunnleggende for mennesket er følgelig det samme som for andre dyr, nemlig å videreføre sitt arvestoff gjennom forplantning. Mentale disposisjoner og følelsesmessige trekk forklares langt på vei som tilpasninger: De har vært gunstige i kampen for tilværelsen en eller annen gang i forhistorien, derfor har vi dem. Fordi egoisme springer ut av selve selvoppholdelsesdriften kan den sees som et biologisk imperativ, og i en evolusjonært lys er det grunn til å tro at vi ikke helt har kvittet oss med denne type genetiske fotlenker. Analysen av de menneskelige motiver og handlinger i lys av evolusjonslæren har da også blitt en viktig disiplin innen biologien, samtidig som det av åpenbare grunner er et konfliktfylt område fordi man raskt beveger seg over i et ideologisk terreng.

Kultur- og sosialantropologien (som, for å unngå unødvendige pusteøvelser, heretter skal omtales som antropologien) har i over hundre år representert en annen innfallsvinkel. Enten de tilhører den nordamerikanske, kulturellevistiske skolen som ble grunnlagt av Franz Boas, eller en av de europeiske, mer sosiologisk orienterte retningene, mener de fleste antropologer at sosiale og kulturelle forhold kan forstås tilfredsstillende uten å trekke inn biologien. De mener at menneskets biologiske natur er så vagt definert at den kan formes på en nær sagt hvilken som helst måte, og at den enorme kulturelle variasjonen i verden viser at vi må søke andre steder enn i våre artsmessige egenskaper for å skjønne hva slags vesener vi er. Samfunn og kultur har sin egendynamikk og sin egen logikk, og kan bare forstås i lys av seg selv.

Mens biologien søker etter fellestrekk og generelle forklaringer, vektlegger antropologien gjerne forskjeller, og nøyer seg ofte med å forstå i stedet for å forklare. Når biologer studerer naturen, forsøker de å finne ut hva som faktisk eksisterer der ute; når antropologer studerer naturen, forsker de vel så mye på kulturelle oppfatninger om hva som er natur og naturlig, som på faktisk natur.

Nå må det i rettferdighetens navn skytes inn at det finnes mange biologer og antropologer som trives utmerket i hverandres intellektuelle selskap, og flere av dem, ikke minst økologisk orienterte tenkere, har bygd vakleворne broer mellom tilnæringsmåtene. Men samtidig er det ingen overdrivelse å si at når biologer og antropologer nærmer seg de samme problemene, havner de ofte i uløselige konflikter. De ser forskjellige ting når de betrakter bestemte fenomener. Der biologen ser reproduktive strategier, ser antropologen kulturelle verdier og normer. Hva er for eksempel slektskap? Biologen ser felles genmateriale og et artsmessig behov for trygge oppvekstvilkår for avkom osv., mens antropologen ser kulturelt unike måter å bygge allianser og politisk stabilitet på. På dette og andre områder oppstår direkte konkurranse mellom forståelsesmåtene.

Hva så med fenomenet egoisme? I faglitteraturen (og spesielt i populariserte versjoner) er det mange eksempler på at biologer oppfatter mennesket som dypest sett egoistisk, mens antropologer mener at ettersom mennesket er et kulturelt produkt, er det primært styrt av normer om altruisme og sosial oppførsel. Forhåpentligvis vil denne boken vise at andre, og mer komplekse, posisjoner er mulige. Totalt sett er det nemlig mer både-og enn enten-eller i verden. Vi har derfor et håp om at denne boken, rent bortsett fra å utforske egoismens vesen, vil være et

lite bidrag til en likeverdig dialog -- som kanskje en dag kan bli til en syntese -- mellom intellektuelle tradisjoner som i mange år har stått steilt mot hverandre.

For hva er sannhet? Antroposofiens grunnlegger Rudolf Steiner, et eksentrisk geni som dessverre enten blir betraktet som en gal mystiker eller som en ufeilbarlig profet, ble ved en anledning stilt dette spørsmålet. Han svarte ved å stille motspørsmålet om hva som var sannheten om et fjell. Man kan nærme seg fjellet fra nord, sør, øst, vest eller ovenfra, og man vil se fem forskjellige ting. Alle er sanne, selv om de er ulike.

Dette er ikke det samme som å si at alle beskrivelser er like gode, for til tross for at enkelte "postmoderne" tenkere vil ha oss til å tro det, er det ikke bare forskerens metoder og synsvinkler som avgjør hva vi tror vi vet. Det er koblingen mellom metoden, begrepene og forskerens livsverden på den ene siden, og faktaene på den andre siden. Selv om verdenshistorien ser annerledes ut fra et skrivebord i Calcutta enn fra et skrivebord i London, har verken den indiske eller den britiske historikeren rett til å finne opp hendelser. Faktaene er mer eller mindre felles og absolutte, og de kan som regel sjekkes, men tolkningene varierer. All forskning har et stort eller lite element av tolkning. Den vitenskapsfilosofiske litteraturen om disse problemene er naturligvis enorm, og vi skal nøye oss med å slå fast at vårt syn ikke er relativistisk, men heller ikke fundamentalistisk. Ulike synsvinkler, begrepsverdener og metoder bidrar med hver sine biter til det store puslespillet, men denne erkjennelsen (som kan kalles perspektivistisk) bør ikke friste en til å kaste fornuft og kritisk sans overbord.

For å si det på en annen måte: Ludwig Wittgenstein tegnet det merkelige dyret *the duckrabbit* -- andekaninen -- for å anskueliggjøre at det samme fysiske objektet kan bety helt ulike ting avhengig av hvordan man tolker det. Sett fra en bestemt vinkel ser det ut som en kanin; fra en annen vinkel ser det ut som en and -- men det er umulig å

se både anden og kaninen samtidig. Lignende figurer er velkjente fra gestaltpsykologien, for eksempel vassen som også kan være to ansikter i profil, eller tegningen som kan se ut som en gammel eller en ung kvinne avhengig av hvordan man ser på den. Denne boken er ikke skrevet i andekaninens ånd, selv om den anerkjenner problemet (og sikkert demonstrerer det ufrivillig enkelte steder). Heller enn å vise at sannheten forandrer seg avhengig av hvor man betrakter den fra, har vi forsøkt å vise at en veksling mellom ulike betraktningmåter gir en utdypet forståelse som likevel kan henge sammen. I stedet for å male to bilder, har vi forsøkt å male ett, som til gjengjeld har flere fargenyanser.

I arbeidet med denne boken har vi hatt god hjelp fra mange diskusjonspartnere, men de som særlig bør nevnes er Kari J. Spjeldnæs, som ga mange gode kommentarer til et tidlig utkast, Helge Høibraaten, som blant mye annet bidro med filosofiske presiseringer, og vår forlegger Harald Engelstad, som underveis har utdelt nådeløs kritikk og entusiastisk støtte på en forbilledlig måte.

Oslo, våren 1999

3. Arven fra Hobbes og Rousseau (THE)

Selv om det er en overforenkling, er det ikke helt galt å si at hovedtendensen i den biologiske litteraturen om mennesket består i å avfinne seg med at mennesket dypest sett er egoistisk, mens antropologer i hundre år har bestrebet seg på å bevise at vi først og fremst er sosiale, og at egoismen er et kulturprodukt. Det kan ha noe å gjøre med hva man leter etter -- hvilke mentale redskaper det enkelte fag utstyrrer sine utøvere med.

Sagt på en litt annen måte: Hvorfor blir egoistiske handlinger så ofte tatt til inntekt for "naturen", mens medmenneskelige hensyn og solidaritet blir betraktet som en del av "kulturen"? Kunne det ikke like gjerne ha vært omvendt -- vi er født sosiale og solidariske, men samfunnet gjør oss egoistiske, liksom? I vårt samfunn er det i alle fall en vanlig oppfatning at mennesket dypest sett er hensynsløst og egoistisk, og at kulturens edleste oppgave består i å temme menneskets egoistiske impuls; kultur, moral og sedvane skal tvinge oss, så å si, til ikke å følge våre dyriske drifter, men i stedet samarbeide på fredelig vis. Dette synet finner vi både hos filosofer, forfattere og vanlige samfunnsborgere -- for enkelte moderne vesterlendinger er det bortimot selvinnyttig sant, og krever følgelig ingen videre utforskning. En slik holdning er ikke nødvendigvis ondskapelig eller feilaktig, men det går vel i det minste an å slå fast at den er anti-intellektuell. Hvis vi på alvor ønsker å finne ut hvordan verden er satt sammen, kan ingen ting tas for gitt før man har sett nærmere etter, heller ikke påstander om menneskets iboende egoisme.

Selv om debattene om menneskets natur er like gamle som filosofien, er ikke dette stedet for noe moralfilosofisk dypdykk. Vi skal nøye oss med to klassiske navn, som kan stå som representanter for hvert sitt syn. Den ene, som er en fast gjenganger når temaet menneskets egoisme tas opp, er Thomas Hobbes (1588-1679), den engelske filosofen som med sitt hovedverk *Leviathan* (1651) skrev en av den politiske filosofis mest innflytelsesrike tekster. Hobbes' filosofi er bemerkelsesverdig på flere områder - - blant annet var han filosofisk materialist, noe som var et særsyn i et Europa som fremdeles var dypt kristent -- men vår interesse for Hobbes skal begrense seg til hans menneskesyn.

Få fyndord fra filosofien er oftere sitert enn Hobbes' *bellum omnium contra omnes* -- alles kamp mot alle. Dette var hans syn på menneskets naturtilstand, som to hundre

år senere skulle vise seg å harmonere perfekt med en innflytelsesrik tolkning av darwinismen. Etter Hobbes' oppfatning var livet i de "førsiviliserte" samfunnene *solitary, poor, nasty, brutish and short* -- ensomt, fattig, guffent, dyrisk og kort. Kanskje mer enn noen annen filosof insisterte Hobbes derfor på at samfunnet måtte ha en sterk stat for å unngå vold og grusomheter. Staten skulle holde den voldelige og egoistiske menneskenaturen i sjakk, og sørge for at felles normer -- lover -- ble fulgt av alle.

Dermed er det ikke sagt at Hobbes var entydig negativ til menneskets angivelige egoisme. Han regnes tvertimot som en forløper for liberalismen, og han betraktet egoismen som både sunn og naturlig så lenge dens destruktive potensial ble holdt i sjakk av Staten.

Et ganske annet syn på mennesket finner vi hos Jean-Jacques Rousseau (1712-78), som da også skrev i et ganske annet politisk klima hundre år etter Hobbes. Hobbes gjennomlevde den blodige og uforsonlige engelske borgerkrigen, som må ha fungert som en kontinuerlig påminnelse om hvor galt det kunne gå dersom samfunnets kontrollerende sentralmakt mistet grepet. Selv levde royalisten Hobbes i fransk eksil mens han skrev *Leviathan*, samtidig som kongemorderen Cromwell forberedte sin maktovertagelse i Storbritannia. Den beundringsverdige ambivalente Rousseau skrev derimot i en kunnskapsoptimistisk tid, Opplysningstiden, da den verdslige troen på menneskets fornuft og grunnleggende godhet ennå ikke var dempet av grusomhetene som skulle følge i kjølvannet av den franske revolusjon. Etter Rousseaus syn var menneskets naturtilstand kjennetegnet av en positiv spontanitet, enkelhet og harmoni. Mange tror Rousseau var opphavsmannen til uttrykket *le bon sauvage* ("den edle villmann", "the noble savage"). Det var han riktignok ikke -- det var derimot Montaigne -- men Rousseaus bilde av en mytisk gullalder for

menneskeheten passer som hånd i hanske med begrepet om den edle villmann. Mange nasjonalister i avsidesliggende land, ikke minst i Norge, var også inspirert av Rousseau når de på 1800-tallet fremstilte sine nasjoner som rene og ubesudlede av den dekadente sivilisasjonen i metropolene.

Rousseaus originale kulturhistoriske synspunkter kom til uttrykk i en rekke bøker, hvorav den mest kjente kanskje er *Discours sur l'inégalité* (1755, no. utg. *Om ulikheten mellom menneskene*). Der skriver han at ulikhet skyldes to typer av årsaker; på den ene siden naturlige forskjeller i intellekt og styrke, på den annen side politiske og samfunnsmessige forhold. Opprinnelig, mente han, fantes bare ulikhet av den første typen. Siden europeerne fremdeles ikke kunne trekke veksler på særlig mange etterrettelige skildringer av fremmede folk, og utviklingen av en antropologisk vitenskap lå langt inn i fremtiden, kunne Rousseaus spekulasjoner få stor innflytelse. Ulike varianter av hans syn på det opprinnelige mennesket har mange tilhengere den dag i dag, og han hadde mer flaks enn han fortjente: deler av forskningen på jegere og sankere tyder på at Rousseau hadde rett på flere områder enn han hadde kunnskaper om.

På ett viktig punkt var Rousseau enig med Hobbes (og begge tok feil). Mennesket, mente han, var opprinnelig ikke noe flokkdyr, men streifet omkring på egen hånd. Samfunnet kom gradvis til da mennesket ble bofast og bygde hytter, men i utgangspunktet var samfunnet godt, enkelt og egalitært, altså i harmoni med menneskenaturen. Men ganske snart sørget misunnelsen, konkurransementaliteten og -- etter hvert -- eiendomsretten for menneskets fordervelse, og det samfunnsmessige resultatet var urettferdighet og utnyttelse. "L'enfer, c'est les autres" -- helvete, det er de andre, som Sartre uttrykte det i skuespillet *Huis clos* (*Stengte dører*).

Til forskjell fra mange av sine moderne tilhengere, trodde Rousseau ikke at det var mulig å vende tilbake til naturtilstanden. I stedet mente han at forfallets virkninger kunne mildnes ved at den enkelte borger byttet sine naturlige rettigheter mot borgerrettigheter, hvor Staten var megler og garantist. Der Hobbes mente at Staten fratok mennesket sin uavhengighet, vektla Rousseau at denne byttehandelen hadde sine positive sider når det først var så galt at man hadde et samfunn. Samfunnet representerte nemlig *allmennviljen (la volonté générale)*.

Til tross for likhetene, er det en grunnleggende forskjell mellom Hobbes og Rousseau: Rousseau betraktet kulturhistorien som en lang fremmedgjøringsprosess fra naturen og uskylden, fra menneskets opprinnelige godhet; Hobbes så mennesket som dypest sett hensynsløst og egoistisk.

Tradisjonen fra Rousseau snur alt som har røtter hos Hobbes, herunder den populære "selvisk gen-tenkningen", på hodet. Kynisk kalkulering og forstillelse skyldes kulturen; i naturtilstanden er vi alle rene og oppriktige. Som en kuriositet kan det nevnes at de russiske nihilistene, en av mange utopistiske bevegelser fra tsartidens siste tiår, gikk inn for nettopp et slikt syn. (En artikkel om denne relativt ukjente retningen, som sto i anarkistbladet *Gateavisa* rundt 1980, hadde overskriften "De smilte bare når de var glade".) Som en hippiebevegelse hundre år *avant la lettre* dyrket de en kompromissløs ærlighet som ville bringe frem det sanne menneske, bak samfunnets hyklerske konvensjoner. Selvfølgelig trodde de at dette "sanne mennesket" var moralsk bedre enn mennesket som var mer eller mindre styrt av samfunnets normer. Problemet er bare det at det rene, ikke-kulturelle naturmennesket er en fiksjon som aldri har eksistert. Som mange kritikere av seksti- og syttitallets motkulturer har påpekt, gikk det ikke lang tid fra opprørerne la

storsamfunnets normer bak seg til de etablerte sine egne, som ofte kunne være vel så autoritære som foreldregenerasjonen. Alle som har forsøkt å få seg en hyggelig kveld på Café Blitz iført slips og nypussede spasersko, vet dette.

De to filosofenes innflytelse har vært stor og innbyrdes forskjellig. Den berømte åpningssetningen fra Rousseaus *Du contrat social* ("Om samfunnskontrakten", 1762), lyder slik: "Mennesket er født fritt, men befinner seg overalt i lenker". Denne setningen, og boken som fulgte etter den, har inspirert generasjoner av radikale og revolusjonære -- fra Marx og Engels, som beundret Rousseaus avledning av eiendomsretten, til anarkister og svermeriske urbefolkningsromantikere. Sporene etter Rousseau er også synlige i mye senere fransk sosialteori, ikke minst hos den berømte antropologen Claude Lévi-Strauss, som skal avlegges en visitt i et senere kapittel.

Når det gjelder Hobbes, går det en linje fra hans politiske filosofi og filosofiske antropologi både til liberal ideologi, til den økonomiske vitenskap slik den ble grunnlagt av Adam Smith, og til dominerende retninger i statsvitenskapen. Han mente jo at mennesket dypest sett var egoistisk, men at denne egoismen kunne kanaliseres på positive måter dersom man hadde en sterk stat som holdt destruktive tilbøyeligheter i sjakk. "Hobbesiansk menneskesyn" er et begrep som brukes i samfunnsvitenskapen, vanligvis nedsettende, om forskere som regner det som en selvfølge at mennesker søker egennyttens fremfor noe annet, altså ideen om at vi alle er grenseløst hensynsløse med mindre noe eller noen holder oss i ørene. I studier av internasjonal politikk brukes merkelappen "realister" om de forskerne som ikke tror det finnes forpliktende fellesskap og normer mellom stater, men betrakter kamp og egoistiske handlinger som uunngåelige, og som delvis av den grunn går ut fra at det

ikke finnes et forpliktende, normbasert fellesskap mellom aktørene (som regel stater).

Generelt har to menneskesyn i Vestens politiske filosofi konkurrert: Enten mener man at folk generelt er greie og samarbeidsvillige, men risikerer å bli korrumpert av samfunnet; eller at folk i utgangspunktet er egoister, som må temmes av samfunnet.

Charles Darwin var tilhenger av det siste synet, som han riktignok begrunnet på en annen måte enn Hobbes. Når han skrev om primitive samfunn, noe han sjelden gjorde, fremstilte han dem som knallharde miljøer der livet virkelig var "solitary, poor, nasty, brutish and short", og hvor prinsippet om kampen for tilværelsen kontinuerlig grep inn i den enkeltes hverdag.

Darwin hadde selv iaktatt medlemmer av det nå utdødde ona-folket på Tierra del Fuego helt nederst på det søramerikanske kontinent, en gruppe som førte en strevsom og hard tilværelse i et av verdens mest forblåste og karrige landskaper. Hans kollega Alfred Russel Wallace, som er kjent for å ha utviklet teorien om det naturlige utvalg parallelt med Darwin, hadde et motsatt og mer rousseausk syn på primitive samfunn. Han hadde forresten også gjort egne observasjoner fra enkle samfunn, først og fremst blant dayakene på Borneo. Wallace var, til forskjell fra Darwin, overbevist om at det naturlige utvalg måtte favorisere samarbeidsevne og solidaritet. Ettersom kampen for tilvælsen hos "naturfolkene" var så hard, måtte de stå sammen for å klare seg, og rene egoister ville være de første til å bukke under. Denne oppfatningen fikk liten støtte i samtidens barske og mandige viktorianske etablissement, men har overlevd blant anarkister og sosialister i over hundre år, helt til den -- som vi skal gjøre rede for senere -- ganske nylig er blitt invitert inn i varmen av både ledende økonomer og biologer.

Darwin mente at moral og sedvane holdt menneskets iboende egoisme i sjakk, og at regler og lovverk følgelig var nødvendige bestanddeler i sivilisasjonen. Ut fra en "selvisk gen-modell", som Darwin tas til inntekt for (selv om han ikke kjente til genene), ville det for eksempel ha vært fullkomment rasjonelt for menn å lage barn med så mange kvinner som mulig, uten å kaste bort år av sine liv på å oppdra dem. Ved å vise til moralreglenes rolle, gir Darwin forsåvidt en ikke-biologisk forklaring på hvorfor denne typen oppførsel ikke er så vanlig som man skulle tro ut fra en slik tolkning av vår biologi. Samtidig knyttet han moralen tentativt til det biologiske, og i *The Descent of Man* skrev han faktisk: "Hvis mennesker hadde utviklet seg langs samme linjer som bier, kan det knapt være tvil om at våre ugifte hunner, i likhet med arbeidsbiene, ville anse det som en hellig plikt å drepe sine brødre, og mødre ville beflitte seg på å drepe sine fruktbare døtre, og ingen ville drømme om å blande seg inn i det." Grunnlaget for moralen var altså i siste instans biologisk for Darwin, og biologien gjorde oss først og fremst til egoister.

Mange andre attenhundretallstenkere spekulerte også over menneskets moralske karakter i "naturtilstanden". En av de mest markante var Herbert Spencer, som blant annet er kjent for å ha grunnlagt sosialdarwinismen og for å ha formulert maksimen "the survival of the fittest". Spencer mente, i tråd med Hobbes og Darwin, at mennesket var selvisk. I likhet med 1700-tallets liberale tenkere som Adam Smith og David Hume betraktet han det som en alt i alt god ting, men som vi skal vise senere, gikk han lenger enn dem. Samfunnet burde legge forholdene til rette, mente Spencer, for at individer gikk inn i frie kontraktsforhold med andre individer, slik at hele samfunnet kunne fremstå som et kjempemessig marked for kjøp og salg mellom frittstående enkeltpersoner. Han så ett unntak, nemlig forholdet mellom mor og barn, hvor selvoppofrende adferd fortonte seg både naturlig og hensiktsmessig.

Marx og Engels mente for sin del at moralen helt og holdent var et resultat av samfunnsmessige forhold, og skrev om "urkommunismen" som den tidligste samfunnstypen. Den skulle ha eksistert før jordbruksrevolusjonen, i enkle, små samfunn med flat struktur og felles eiendomsrett. Engels mente endog at disse jeger- og sankersamfunnene var promiskuøse, altså at også sex og forplantning var demokratisert dithen at ingen hadde seksuelt monopol på et annet menneske. Den primære enheten var gruppen, ikke individet.

Nå verken trodde eller ønsket Marx og Engels at det var mulig å vende tilbake til urkommunismen, men de beskrev den først og fremst for å vise at mennesket ikke har bestemte moralske egenskaper, men formes av sitt samfunn. Denne oppfatningen har vært rådende i samfunnsvitenskapen i over hundre år, men også samfunnsvitere viser seg gjerne å ha et bestemt syn på menneskets moralske karakter, som skinner gjennom direkte eller indirekte i deres arbeid.

Et godt eksempel på at samfunnsvitenskapen kan brukes for å fremme argumenter som støtter enten Hobbes' eller Rousseaus syn på menneskets natur, finner vi i bøkene til antropologen Colin Turnbull. Turnbull leverte to bidrag til debatten om menneskets moralske egenskaper; begge fikk stor oppmerksomhet og mange lesere, og begge var omstridte i faglige kretser. Turnbull var knapt noen sentral antropolog, men han var en av de mest leste på 70- og 80-tallet. En av bøkene står for et rousseau'sk syn på "naturfolkene", mens den andre leder tankene ikke bare i retning av Hobbes, men også mot William Golding og *Fluenes herre*.

På sekstitallet gjorde Turnbull feltarbeid blant en liten gruppe pygméer i Ituriskogen, Kongo. Mbutiene, som gruppen het, levde omtrent slik Rousseau så for seg menneskeheten i "gullalderen", før samfunnslivet var blitt så komplekst at

misunnelsen og konkurransen tok overhånd. De hadde ingen høvding, og når lederskap av og til trengtes, var det alder og personlige egenskaper som avgjorde. Mbutiene levde i små, provisoriske landsbyer av palmehytter, og de flyttet ofte. De jaktet, både enkeltvis og kollektivt, de samlet spiselige ting -- fra insekter til honning - - og oppdro sine barn med ømhet og kjærlighet. De hadde ingen rangerte klaner eller andre metoder, kjent fra mer formelt organiserte stammesamfunn, for å skape systematisk ulikhet mellom innbyggerne. De hadde et respektfylt, men kjærlig forhold til naturen, som de viste ære gjennom sin religion og sine mysteriekulter.

Skurkene i Turnbulls bok *The Forest People* (1961) var, for en gangs skyld i denne typen fortellinger, ikke europeiske koloniserere, men bantutalende jordbrukere som levde i nærheten av mbutienes skog. Hos disse folkene var ulikheten, eiendomsretten -- gjerdestolpenes metafysikk -- og misunnelsen allerede rotfestet. De var hjem søkt av politiske konflikter og manipulerende ledere, de betraktet naturen som en trussel mot kulturen og lå i konstant krig mot den, og de var vettskremte for døden.

Mbutiene beholdt for sin del en bemerkelsesverdig indre og ytre ro uansett hvilke problemer de sto overfor; de levde i balanse med seg selv, hverandre og omgivelsene. Nå hadde mbutiene en viss byttehandel med jordbrukerne i nabolaget -- honning og vilt mot kornprodukter og melk -- og enkelte mbutier utførte også sesongarbeid for bøndene, som takket være befolkningsveksten presset seg stadig lenger ut i regnskogen. Syndefallet så ut til å ha begynt etter en utsettelse på flere tusen år.

Turnbulls neste bok, *The Mountain People* (1973), var ikke mindre moralsk i sin karakter, men den var holdt i en ganske annen tone enn *The Forest People*. Denne gangen hadde han gjort feltarbeid i det skrinne og tørkerammede grenseområdet mellom Uganda og Sudan, blant teusoene eller ikene, som de selv kalte seg. I likhet med mbutiene hadde de tradisjonelt livnært seg som jegere og sankere, og kunne slik

sett også betraktes som "autentiske naturfolk"; de representerte den livsformen som har vært typisk for menneskeheten i nesten hele dens historie. Men der mbutiene står som et perfekt symbol på naturmenneskene i harmoni med hverandre og naturen (mistenkelig perfekt, har kritikere påpekt), beskriver Turnbull ikene som et vrengebilde av det sosiale, et uhyggelig eksempel på hvor galt det kan gå når sedvane og moral mister grepet og menneskets "innerste pattedyrnatur" tar overhånd.

Etter annen verdenskrig ble britisk Øst-Afrika delt i territoriene som nå er Kenya, Uganda og Tanzania, og ikenes tradisjonelle territorium ble plutselig kløvet i to av statsgrenser. Dermed mistet de store deler av sitt jaktområde. Senere ble de tvangsflyttet av kolonimyndighetene, og omskolert til å drive med jordbruk. På sekstitallet var det langvarig tørke i nord-Uganda og stor knapphet på mat. Ikene var sultne og desperate da Turnbull oppsøkte dem. Hans beskrivelse er uhyggelig. Det finnes ikke lenger oppofrende samarbeid i gruppen, ingen tar seg av de eldre, og barna blir overlatt til seg selv fra de er tre-fire år gamle. Autoritet og respekt finnes ikke lenger, og det er bare svake rester igjen av den religion Turnbull formoder at de en gang må ha hatt. Når de sterke og unge får tak i mat, deler de den ikke med andre - her gjelder prinsippet om *each man for himself*, og den sterkeste har alle rettigheter. Det eneste forsonende i Turnbulls bok, er at ikene i det minste ikke oppfører seg ondsinnet overfor hverandre, bare likegyldig og følgelig hundre prosent egoistisk.

The Mountain People handler om et samfunn i total oppløsning, der nedarvet kunnskap blir glemt, hvor normer har opphørt å fungere, og hvor mellommenneskelige relasjoner veksler mellom konkurranse og likegyldighet. Det er en variasjon over den hobbesianske naturtilstanden, der det tynne laget av sivilisasjon er skrappt bort av knappheten, og hvor menneskets hensynsløse

pattedyrnatur får overtaket. Turnbull skriver bittert at de sosiale verdiene vi verdsetter, ser ut til å være en "overfladisk luksus" som skrelles bort når kampen for å overleve blir prekær.

Turnbull presenterte altså i løpet av sin karriere to bilder av "naturfolk", ett hobbesiansk og ett rousseausk. Mbutiene var en blåkopi av Rousseaus gullalder hvor mennesket levde ut sitt autentiske selv; ikene viste derimot at når kulturen skrelles bort, er det et grådig dyr som stikker hodet frem. Det er nesten så man mistenker at forfatteren selv gjennomlevde en livskrise mellom de to bøkene, så forskjellige er de i sitt menneskesyn.

Begge bøkene har solgt i mange opplag, og er altså blitt lest langt ut over antropologien, hvor en faglig monografi regnes som en bestselger hvis den selger 1500 eksemplarer totalt, biblioteksalg inkludert. Salgssuksessen skyldtes ikke bare at Turnbolls bøker var godt skrevet, men også at de hadde et tydelig moralsk budskap og følgelig hadde mer å gjøre på massemarkedet enn rene fagbøker. Turnbull fikk mye kritikk fra fagfeller, og det skyldtes ikke bare misunnelse. Om *The Forest People* mente mange at han romantiserte mbutiene, tonet ned motsetninger og konflikter, kom med udokumenterte påstander om deres subjektive livskvalitet og så videre. Det er også blitt insinuert at Turnbull ikke gjorde skikkelig feltarbeid, men tilbrakte mye av tiden i Ituri-skogen ved et bestemt hotell der flere mbutier var leilighetsarbeidere og følgelig var lett tilgjengelige som informanter. Denne kritikken er kanskje den verste som kan ramme noen antropolog.

Likevel var kritikken mot *The Mountain People* enda hardere. Selv om boken om pygmeene hadde en touch av romantikk, hadde den mange tilhengere, og Turnbull hadde dessuten skrevet mer nøkterne, vitenskapelig akseptable tekster om dem i

andre sammenhenger. Først og fremst var boken fra Kongo politisk og moralsk harmløs. Med studien av ikene forholdt det seg annerledes. Et sentralt fagetisk spørsmål, som ble reist av den fremstående norske antropologen Fredrik Barth, handlet om Turnbulls egen rolle som forsker i et sultrammet område. Et sted i boken, som Barth rettet søkelys mot, beskriver han hvordan han fortærte sin medbrakte hermetikk i en låst bil, mens de utsultede ikene skrapte på bildøren -- riktignok nevner han dette for å vise hvordan ikenes moralske fordervelse smittet over på ham selv, men likevel!

Andre reagerte sterkt på Turnbulls totale avskrivning av ik-samfunnet, som han anbefalte nedleggelsen av. Mot slutten av boken foreslår han faktisk å spre de gjenlevende ikene rundt om i Uganda, plassere dem i fosterhjem så å si, for å utslette denne perverterte kulturen én gang for alle. Da en tysk lingvist besøkte ikene flere år etter utgivelsen av Turnbulls bok, vurderte de å gå til rettssak mot antropologen. De hadde nemlig klart å overleve som kulturbærende gruppe etter at regnet omsider var vendt tilbake, samtidig som de hadde mottatt nødhjelp og annen bistand, og de følte at deres gode navn og rykte var ødelagt én gang for alle.

Nå er det liten grunn til å tvile på at Turnbull så det han så, og at han vendte tilbake fra den ugandiske felten som et nytt og mer desillusjonert menneske. Det han så i Nord-Uganda, var imidlertid neppe menneskets innerste natur, men heller en flokk sultne mennesker i ferd med å miste håpet. Ikene lignet slik sett mer på Darwins undergangsdømte onaer enn på Wallaces særdeles livsdyktige dayaker, og kulturhistorisk er nok dayakene mer typiske. Menneskets "naturtilstand", hvis man på død og liv må bruke et slikt uttrykk, består ikke i et liv på grensen av hungersnød. Antropologisk og arkeologisk forskning om jegere og sankere viser at de alt i alt klarte seg ganske bra helt til jordbruksrevolusjonen og den påfølgende befolkningsveksten

presset dem ut i stadig mer marginale områder -- den øde tundraen i nordområdene, ugjennomtrengelige skoger i Sentral-Afrika, den australske ørkenen og den afrikanske halvørkenen Kalahari. Den nordamerikanske antropologen Marshall Sahlins har anslått, riktignok en anelse spekulativt, at jegere og sankere før jordbruksrevolusjonen gjennomsnittlig brukte under fire timer i døgnet på det vi ville kalle arbeid.

Turnbulls poeng var neppe å bekrefte Hobbes' forestilling om at livet i "naturtilstanden" var hardt, dyrisk og kort -- han var for mye antropolog til å kunne tro på en slik myte. Derimot ville han vise at hvis man så å si ved et kirurgisk inngrep (f.eks. fordrivelse og sult) skrapper bort den skjøre lakken som utgjør menneskets kultur, blir resultatet uhyggelig, for da blir vi som dyr, altså egoistiske og grusomme. Lignende argumenter har vært ført i marken mange ganger. Darwin hadde selv en slik oppfatning, og roste moral og religion for at de klarte å holde våre naturlige tilbøyeligheter i sjakk. Et av de mest berømte litterære uttrykkene for dette perspektivet er Goldings *Fluenes Herre*, hvor en gruppe skolegutter lider skipbrudd på en øde øy. I løpet av kort tid er normene og reglene de levde etter i sivilisasjonen fordampet, og den sterkeste rett gjelder. Handlingen kulminerer som kjent i en nærmest rituell ofring av den fete og nærsynte Piggy.

Også skildringer fra nazistenes konsentrasjonsleirer og livet blant sovjetiske straffanger i "GULag-arkipelet" synes å støtte opp om samme syn. Jo sultnere, slitnere og mer desperate fangene ble, desto mer villige ble de til å tyste på hverandre for en brødskorpe. I en annen sammenheng, nemlig boken med den slående tittelen *How Institutions Think*, har den britiske antropologen Mary Douglas diskutert et tilfelle av kannibalisme som fant sted blant tre mennesker (ja, etter hvert ble de altså bare to) som var innesperret i en hule etter et ras. Under rettssaken

prosederte forsvaret med at de tre var isolert fra samfunnet da hendelsen skjedde, og at de derfor ikke kunne være underlagt alminnelige samfunnsmessige normer. Derfor måtte de unnskyldes. Douglas tar dette argumentet til inntekt for et syn om at moralen er overindividuell og samfunnsmessig, og at mennesker som er prisgitt naturtilstanden må anses som fristilt fra vanlig skikk og bruk.

Alt dette er nok riktig. Likevel er det gode grunner til å tvile på om de ekstreme betingelsene vi kjenner fra tekster som Solsjenitsyns og Goldings romaner, bringer frem en menneskenatur som er "virkeligere" enn den som kommer til uttrykk under mer alminnelige forhold. Et vanlig svar blant samfunnsvitere vil være at det er menneskets natur å leve i relativt stabile kulturelle fellesskap, og at "eksperimentene" i straffeleirer og under sultkatastrofer ikke fanger noe av det vesentlige ved menneskets tilværelse, og derfor er uinteressante. En annen vei å gå kan bestå i å undersøke hvordan det forholder seg blant våre nærmeste slektninger i dyreriket. Aper er jo per definisjon ikke kulturelle vesener, men er de av den grunn uforbederlige egoister?

Iallfall siden biologen Konrad Lorenz utga *Das sogenannte Böse* ("Den såkalte ondskap") i 1963, har det gått en livlig debatt blant etologer -- forskere på dyreadferd -- og samfunnsvitere om aggresjon i dyreriket og blant mennesker. Lorenz mente aggresjon var uunngåelig og universelt, og flere av hans tilhengere, hvorav den mest kjente er Desmond Morris, forsøkte å overføre funnene til mennesket. Nå er det en sak for seg, som det langt fra finnes noe enkelt svar på, om man overhodet kan trekke slutninger om menneskets oppførsel ved å studere dyr. I denne omgang skal vi for argumentets skyld anta at det er mulig. Spørsmålet blir da i hvilken grad dyr er naturlig selviske. Allerede for snart hundre år siden skrev den russiske anarkisten og adelsmannen Petr Kropotkin sin berømte bok om innbyrdes hjelp i dyreriket, hvor

han -- i likhet med Wallace før ham -- viser at samarbeid er helt nødvendig for å overleve, og må betraktes som en adaptiv egenskap i darwinistisk terminologi. Kropotkin påpeker også at mange av Darwins tilhengere hadde feillest mesteren, som flere steder vektla at han skrev om "kampen for tilværelsen" i en "vid og metaforisk betydning", og blant annet regnet gjensidig avhengighet mellom individer for å fremme denne kampen. Selve begrepet "kampen for tilværelsen" (*the struggle for survival*) stammer for øvrig fra Wallace, som jo regnet samarbeid for å være viktigere enn konkurranse. Det kan altså finnes både økologiske og individualistiske lesninger av darwinismen.

Som så ofte, er det beste svaret neppe enten-eller. Den berømte apeforskeren Frans de Waal uttrykker det poetisk når han sier: "Ren fred er som et hav uten bølger og tidevann. Ren aggresjon kan bare føre til ødeleggelse av en selv, den andre eller begge. Det er pendelsvingningen mellom konflikt og gjensidig tilpasning vi iakttar, snarere enn en av polene." de Waal nevner tre årsaker til at også dyr unngår aggresjon i utrensmål: Risikoen for skade, erindringer av tidligere kamper og etablerte statushierarkier, og den positive verdien av samarbeid og gruppedlemskap.

de Waal og hans medarbeidere har studert sjimpansers konfliktløsningsmetoder i en årrekke. Gruppens forskning, som vi skal tillate oss å komme tilbake til senere, viser at apene i svært mange tilfeller forsøker å slutte fred innen ti minutter etter konflikten, ved omfavnelser, kyss eller annen vennlig oppførsel. Trøsting fra utenforstående er også vanlig i forbindelse med konflikter. Apene vil gjerne ha mest mulig igjen for minst mulig, men ikke til enhver pris. Etersom de har klare fordeler knyttet til gruppens samhold, vil de ofte strekke seg langt for å unngå vedvarende konflikt.

Det store spørsmålet er naturligvis hva -- om noe -- denne typen forskning kan fortelle oss om oss selv. De Waal hører til dem som mener at sjimpanseforskningen har klare implikasjoner for vår forståelse av mennesket. En av flere nødvendige betingelser for at slike forklaringer skal være interessante, er naturligvis at våre egne tilbøyeligheter iallfall delvis kan forklares biologisk. Her noterer de Waal seg at det neppe er noe grunnlag for å slutte direkte fra rotter til mennesker (noe som er langt fra uvanlig i både fag- og populærlitteratur), ettersom de mest kompromissorienterte og fredelige kulturene ofte finnes i de tettest befolkede samfunnene, mens rotteforskningen skulle tyde på at konflikthyppheten øker med populasjonens tetthet. Men det er også et faktum at det er store variasjoner mellom apearter hva konfliktløsning gjelder, noe som ifølge de Waal ser ut til å skyldes en kombinasjon av genetiske og miljømessige faktorer. Antropologen Bruce Knauft har ellers vist at de typiske konfliktmønstrene blant sjimpansegrupper ikke kan gjenfinnes blant jegere og sankere, men at lignende former for aggresjon har en viss utbredelse blant menneskegrupper med mer utviklet teknologi og høyere befolkningstetthet, altså kvegnomader og jordbrukere. Det var åpenbart disse, stammebaserte og ofte hierarkiske samfunnene Hobbes hadde i tankene da han beskrev menneskets naturtilstand -- ikke primitive jegere og sankere.

Uansett hva man måtte mene om det å trekke slutninger om mennesker etter å ha studert andre arter -- selv arter vi har felles røtter med "bare" noen få millioner år tilbake i tiden -- er det gode grunner til å være skeptisk dersom tilsynelatende paralleller mellom menneskers og dyrs oppførsel brukes som bevis på en dypere likhet. Ingen er uenige i at kulturen og kulturelle verdier varierer, og selv forskere som mener at vi organismer bare er overlevelsesmaskiner for genene (som Richard Dawkins), innrømmer at kulturen har en selvstendig rolle i menneskets evolusjon. I boken *Culture and the Evolutionary Process* (1985) argumenterte biologene Robert Boyd og Peter Richerson for at kulturens virkninger flettes sammen med den

biologiske evolusjonens, men likevel "lever sitt eget liv", ettersom kulturen representerer en annen kanal for overføring av egenskaper. Hvis det er riktig at den biogenetiske tendensen i mennesket stimulerer til kamp og konkurranse, er det like riktig å si at de kulturelle impulsene -- som kan være forbløffende hardprogrammerte -- vanligvis legger vekt på samarbeid og gruppekonformitet som positive verdier, som også i praksis blir belønnet. Selvfølgelig finnes det ingen kulturløse menneskegrupper. Derfor får sammenligninger selv med våre nærmeste slektninger begrenset verdi, selv om vi ikke skal avskrive dem som helt irrelevante.

Det beste materialet for en utforskning av menneskenaturen, er nok verken apestudier, spekulasjoner over "naturmennesket" eller studier av ekstreme situasjoner, men undersøkelser av hva folk under ulike himmelstrøk rent faktisk sier, gjør og (eventuelt) tenker. Ofte blir det tatt for gitt at folk overalt er noenlunde like, og for eksempel psykologiske studier av nordamerikanere blir følgelig regnet som representative for menneskeheten som sådan. På visse områder er nok mennesker så like at nordamerikanerne kan stå som representanter for oss alle, men den eneste måten å bevise eller motbevise det på, består i å gjøre tilsvarende studier av mennesker som lever på helt andre måter.

I forskningen om kulturell variasjon er det noen få temaer som har gått igjen i generasjoner, selv om vi gjerne vil tro at vitenskapen går fremover. (Det kan den forresten godt gjøre likevel, ettersom spørsmålene blir stilt på nye og forhåpentligvis mer presise måter fra gang til gang.) Et av dem har å gjøre med "det opprinnelige samfunn". Nå er det likevel lenge siden seriøse forskere sluttet å snakke om "naturfolk" -- mbutier og san-folk har ikke mindre kultur enn oss, selv om de har et dagligliv som plasserer dem nærmere naturen, og deres syn på naturen som besjelet

er ikke mindre kulturelt betinget enn vårt syn på naturen som en tumleplass for økonomiske entreprenører og turister.

Dermed skulle det kanskje ikke være noe mer å krangle om? "Naturfolk" finnes ikke - de er en fiksjon funnet opp av romantikere, nasjonalister og imperialister -- og kulturen er en uutslettelig støykilde som alltid vil komme mellom vår pattedyrnatur og vår faktiske oppførsel. Likevel er det litt i tidligste laget å trekke den slutning at det ikke finnes noen menneskenatur, og at alle som skal utforske mennesket kan nøye seg med å studere sosiokulturelle forhold. Det er nemlig ingen tvil om at vår biologiske utrustning både gir muligheter og setter grenser for vår kulturelle utfoldelse. Derfor bør det la seg gjøre å finne noen fellestrekk, og tro om ikke en grunnleggende tilbøyelighet til egoistiske handlinger er et slikt trekk?