

# DEBATT

## Natur och kultur

Var går gränsen mellan natur och kultur? Var slutar biologin och var börjar det mänskliga? Efter en tids sysslande med denna fråga blev svaret jag fick oväntat: allt är natur. Den brittiske socialantropologen Tim Ingold, redaktör för tidskriften *MAN*, uttryckte det mest explicit (Ingold 1991; 1992). Utgångspunkten kan te sig uppenbar så fort den uttalats: inga beteenden uppstår oberoende av den biologiska konstitutionen.

Tanken må fascinera, men än mer fascinerande är att en stor del av samhällsvetenskaplig forskning gör ett slags undantag för människan. Dock hävdar ingen att djurens beteende är oberoende av biologin, och det är en allmänt accepterad sanning att apor, elefanter och ormar betar sig olika därför att de under evolutionen anpassat sig till skilda livsförutsättningar. Däremot är det en kontroversiell ståndpunkt att människan är underkastad liknande villkor.

Detta är vetenskapshistoriskt tänkvärt. En rad antropologer från Margaret Mead och framåt har gjort ett stort nummer av människans enastående anpassningsförmåga. Denna insikt är förvisso empiriskt välunderbyggd, i synnerhet genom antropologernas insatser. Professionen är ju att studera de mest olikartade kulturer i alla hörn av världen. Vad åskådandet av denna enorma kulturvariation bidragit till är föreställningen att en kultur kan se ut hur som helst. Därtill har lagts vetenskapen om att när ett visst mönster väl är etablerat kommer de som växer upp inom denna kulturella ram att uppfatta det som fullständigt naturligt, hur extremt det än kan te sig för utomstående. Småbarn från Sverige eller Pakistan som flyttar till USA kommer snart nog att bete sig som amerikaner.

Den teoretiska basen är samma inlärningspsykologiska paradigm som kännetecknar behaviorismen. Det betyder att människan ses som ett oskrivet blad: det är den omgivning som ett barn växer upp i som skriver in det kulturella beteendeschema som den vuxna människan sedan följer.

Härigenom kommer beteendeschemat att betraktas som något utanför människan. Det "läggs till" henne,

finns inte från början, är inte medfött. Samtidigt antas människan äga förmågan att själv skapa sin värld. "Själv" har här en ideologisk innebörd. Till ideologin hör att denna värld delvis skapas individuellt delvis kollektivt, av människor i samverkan. Men det är alltså människorna som med sina idéer och intentioner förmodas styra utvecklingen vidare.

I detta perspektiv återfinns distinktionen mellan natur och kultur, därmed också distinktionen mellan kropp och själ. Men paradoxalt nog är perspektivet därför inte entydigt idealistiskt. Etablerad samhällsvetenskaplig teori laborerar tvärtom med en modell av verkligheten, som innebär att människan med sina begrepp och intentioner visserligen skapar denna åt sig själv, men att samma verklighet dessutom återverkar på människorna och på så sätt ger dem deras värderingar, trosföreställningar, normer och tabun.

Oberoende av detta dialektiska synsätt tycks antropologerna vara fångna i ett antropocentriskt synsätt, nämligen i deras egenskap av bärare av den västerländska traditionen. Den ontologiska dualismen mellan natur och kultur delas nämligen inte generellt av de folk bland vilka antropologerna arbetar, påpekar Ingold (1992:693). I västerlandet görs åtskillnad mellan å ena sidan humanistisk-samhällsvetenskaplig och naturvetenskaplig forskning å den andra. Naturen betraktas intuitivt med främlingens blick. Den ses från sidan, trots att något vetenskapligt argument härför är svårt att uppbringa.

"Många (om inte de flesta) icke-västerländska folk gör överhuvudtaget ingen social-biologisk distinktion och människan uppfattas inte som en tvådelad varelse, till hälften organism, till hälften person, utan uppfattas som ett enda, odelat och förkroppsligat centrum för handling och medvetande, en organism-person, som varken 'växer' av sig själv eller 'uppstår' som en artefakt, utan snarare är en varelse som har växt genom aktiv medverkan av många människor" (Ingold 1991:362).

Uppfattandet av människan som en tudelad varelse är alltså allmän även i bildade västerländska kretsar, förvånande nog även bland de på människosläktet

specialiserade forskarna. Men antropologerna har dock sin egen filosofiska profil. Sedan lång tid är de (liksom de närliggande etnologerna) kulturrelativister, vilket innebär att de avvisar begrepp som utvecklingsgrad eller utvecklingssteg. Samspelet mellan ekologiska omständigheter och historiska tillfälligheter förutsätts tvärtom kunna skapa både det ena och det andra. Tanken på någon slags övergripande logik eller mening avvisas. Det anses därför mer adekvat att tala om förändring än om utveckling. Förändringar kan ske i vilken riktning som helst, beroende på de förutsättningar som råkat gälla, medan termen utveckling är besläktad med framsteg.

Av kulturrelativismen följer en annan filosofisk idé: värderelativismen. Den äger drag av empati, vilket gör den ägnad att ge värdighet åt varje kultur. Enligt denna idé befinner sig västerlänningen, som sitter på teatern i sin aftonkläddning eller i ett medicinskt laboratorium i sin vita rock, ingalunda på någon högre kulturell plattform än den nakna infödingen på Nya Guinea med sitt spjut och sin tro på andar. Det anses inte existera någon utvecklingssteg inom den kulturella mångfalden. Bushmännen befinner sig ingalunda på ett tidigare utvecklingsstadium.

Medan antropologerna alltså är obenägna att tala om den ena eller andra kulturens värde (dock möjligen nedsättande om t ex det stalinistiska sovjetsamhällets politiska kultur), vilket många andra människor gärna gör, delar de däremot en i samhället vida spridd välvillig hållning till både kultur och kulturer. Denna attityd hämtar näring i den intellektuella och estetiska hänförelsen inför rikedomerna i människornas värld: de många idésystemen, religionerna och ceremonierna, seder och bruk, de traditionella musikinstrumenten, folkkonsten, de rituella danserna. Kärleken till kulturerna lämnar åskådliga uttryck i de kulturhistoriska och etnografiska museerna, på tidningarnas kultursidor och i televisio- nens kulturprogram.

Denna variationsrikedom engagerar i all synnerhet de humanistiska disciplinerna. Det är mångfalden i konstnärliga uttryck i tid och rum som är konsthistori- kerna gebit medan litteraturforskaren viger sitt liv åt diktningens överflödande formvärld. Men variationen har också sin lockelse på många andra, inklusive naturvetare som geologer och botaniker.

*Vad är det som varierar?*

Då antropologen eller etnologen dokumenterar *varie- rade* sätt att visa generositet, gästfrihet, sympati och

vänskap i olika kulturer, då finns det uppenbarligen *något som varierar*. Sympatyttringarna i form av mål- tider, hyllningstal, gåvor och kroppsspråk, är variationer på ett tema. Detta något – detta tema – måste därmed kunna utpekas och benämnas. Frågan är vad det är som varierar? I just detta exempel varierar de kulturella sätten att tillfredsställa det universella behovet av vän- skap och sällskaplighet – *Affiliation*. Det är alltså den psykogena predispositionen *Affiliation* som varierar.

På det sättet har den amerikanske psykologen Henry A. Murray (1938) och dennes medarbetare vid Harvard förtecknat en rad psykogena behov (*Achievement, Ac- quisition, Conservance, Order, Construction, etc.*), vil- ka med individuellt skiftande styrka kanaliserar mänsk- liga beteenden, dock med en fundamental begränsning: utan att föreskriva några specifika sätt att tillfredsställa behoven på. Enligt ett vulgär-sociobiologisk synsätt determinerar biologin beteendena, vilket är en för- vanskning av den betydligt mindre vulgära ståndpunk- ten att evolutionen sätter sina spår även i modernt samhällsliv. Evolutionen har konsekvenser både för människor och för djur, men det är kulturens mycket större inverkan som är signifikativ för människosläk- tet.

Det kan parentetiskt anmärkas att biologin inte ens är enväldig i den övriga djurvärlden. Att omgivningen i hög grad bestämmer beteendet är exempelvis tydligt bland späckhuggarna, vilka ändrar både fångstmetoder och kost beroende på vilka vatten de råkar befinna sig i (Ridley 1997).

De psykogena behoven har utvecklats genom evolu- tionsbiologiska anpassningar och är därför universella för människan som art. Styrkan av dessa, t.ex. *Affilia- tion*, varierar genetiskt från individ till individ och varierar dessutom mycket mer mellan individer än mellan de genomsnittliga genotyperna i olika befolk- ningar. Inomgruppsvariationen är närmare bestämt tolv gånger större än mellangrupsvariationen (Tooby & Cosmides 1990). Det betyder att de genetiska skillna- derna mellan människor i olika delar av världen är relativt liten, medan det är den sociala omgivningen – den som resulterar i olikheter mellan kulturer – som främst upptar antropologernas intresse.

Att de psykogena behoven har likartade följdverk- ningar för alla människor betyder inte att de saknar betydelse för kulturernas formering. Det är ju dessa behov som tillhandahåller kulturernas universella te- man. Detta blir uppenbart om vi föreställer oss ett människosläkte utan behov av vänskap och sällskap.

Då skulle det inte existera någon motiverande grund för den etnografiska variationen i uttryck för gästfrihet. Vi tvingas tänka bort alla festseder, bröllopsmiddagar, konfirmationsmottagningar, släkträffar vid julen, födelsedagsbjudningar etc. Människor skulle inte bjuda grannar och andra bekanta på mat eller kaffe. De skulle inte heller reagera med ett leende då de stöter ihop med dessa – det universella leende som kommunicerar vänskaplighet. Vid en telefonpåringning skulle ingen svara: ”Vad roligt att höra din röst!”

Det är i just denna bemärkelse som kulturen är natur. Hälsningen ”goddag”, ”bonjour” eller ”how are you” kommunicerar ett positivt engagemang i motparten, vilket motiveras av behovet av *Affiliation*. Naturen är alltså inbyggd i hälsningarna, den är en förutsättning för dessa. Den tvingande motiveringen blir uppenbar om vi föreställer oss att människor som möts inte skulle utbyta några hälsningar, inte säga någonting, inte ens nicka.

Gör tankeexperimentet att du, sedan du öppnat dörren för en granne, börjar tala utan inledande hälsning. Det vore inte otänkbart om man hälsat på varandra tidigare samma dag, och ur praktisk synpunkt är givetvis hälsningen överflödig. Men det är inte så människor förhåller sig till varandra. Hälsningar är universella därför att de har en psykogen bakgrund. De berättar något signifikativt om människan som social varelse, men denna sida av saken ignorerar kulturforskarna. I stället studerar de hälsningssederna, alltså variationen.

En bärande idé i detta resonemang är att de mänskliga samhällena och all annan omgivning som människor hanterat, kultiverat eller berört, har sitt upphov i samspelet mellan naturens skilda delar, vilka utgör delar av den enda helhet som existerar. Människorna är infogade i det ekologiska systemet likaväl som andra djur, växter och allt övrigt som lever på planeten Tellus.

Traditioner, seder och bruk, ritualer och religion är natur. Endast så kan de göras begripliga. Därför är kulturvetenskaperna en del av naturvetenskaperna. Men tesen att studiet av kultur i sig är ett slags biologiskt studium har varit svår för antropologer att svälja. Det förklarar också varför det tagit så lång tid för dessa att återupptäcka *kroppen*, påpekar Ingold, ”inte bara som en källa för det symboliskt imaginära utan som människors mest fundamentala sätt att vara i världen”.

Ändå finns ytterligare ett steg att ta, nämligen erkännandet att kroppen med dess särskilda avsikter, dispositioner, fallenheter och förmågor, är det mänskliga, en organism som fått sina specifika egenskaper genom en

biologisk utvecklingsprocess. ”Det dagliga livets praktiska förmågor, språk, tal och minne, perception och kognition – alla dessa är utvecklingsmässigt förkroppsligade i den mänskliga organismen: i dess neurofysiologi, dess muskulatur, till och med i dess anatomi” (Ingold 1992:694).

#### *Kulturforskarnas kulturbundna självförståelse*

Även fältforskare, inte bara *armchair anthropologists*, utmärks av sin tillbakalutade hållning. De säger sig studera den värld som människor skapat, som om de inte själva blivit *skapade att skapa*. Dock gäller denna dialektik människan i samma mån som fågeln vilken skapats av naturen själv, för att i nästa steg skapa både sitt beteende och sitt rede. I själva verket gör människorna vad de ofrånkomligen måste göra; de är fjättrade vid människobeteende därför att de evolutionsbiologiskt utvecklats på det sätt som kännetecknar arten.

Innebörden av detta är som nämns *inte* att människans biologi determinerar specifika beteenden, utan det faktum att dessa faktiskt inte är determinerade är just det som fått många av oss att tro att vi fritt skapar våra samhällen. Återigen: biologin predisponerar för vissa breda beteendeslag, vilka erhåller sin specifika form genom anpassningen till den historiskt givna omgivningen – till vad som omtalas som kultur och samhälle. Denna *adaptiva process* är ett samspel mellan individen som en del av omgivningen och omgivningen själv.

En naturvetenskaplig modell förutsätter att den omgivning som människan bearbetar (påverkar, förändrar, kultiverar, förstör) återverkar på henne själv därför att den representerar hennes livsförutsättningar. I nästa steg anpassar sig människan på ett något förändrat sätt till den av henne själv förändrade omgivningen, och så vidare i ständigt växelverkan. Det är med dessa stegvisa anpassningar som evolutionen fortlöper. Människans fysiska och psykiska kapaciteter modifieras steg för steg via genpolen.

Slutsatsen är att människan är innesluten i dessa adaptiva processer och underkastad feed- och feedback-flöden. Vi bör inse att den akademiska tudelningen mellan naturvetenskap och humanvetenskap inte enbart är en arbetsfördelning. Inom humaniora saknas ofta intresse för naturvetenskap (troligtvis oftare än motsatsen), vilket bör förklaras ideologiskt, inte organisatoriskt. Den humanistiska attityden är att naturen följer naturvetenskapliga lagar, medan människan följer sina egna mönster och intentioner.

*Humanvetenskapliga förklaringar*

Föreställningen om viljans frihet är bara empiriskt förankrad i en mycket speciell mening, men är desto starkare känslomässigt grundad. Den speciella meningen innebär att man bortser från den omständigheten att människor inte själva bestämmer vad de vill. Det borde därför egentligen förvåna att humanvetenskapliga förklaringar ändå implicit ofta utgår från antaganden om människans natur, men utan att acceptera att så faktiskt är fallet.

Till människans natur hör exempelvis att oreflekterat låta de egna beslutskriterierna påverkas utifrån. Men sådana grundantaganden uttalas sällan. Även det centrala begreppet kultur avser drag i människans natur. Det utgår från en generell inlärningspsykologisk tes och endast med denna kan enkulturering förklaras. Konformitet utesluter i princip individuell frihet, och begrepp som trädning och traditionsöverföring förutsätter "psykologisering", med andra ord en typ av tankeoperation som etnologer ofta är skeptiska mot. Om denna negativa inställning skulle ha teoretiskt fog för sig, skulle kulturers upphov, fortbestånd och förändring kunna förklaras utan hjälp av psykologi, vilket knappast är möjligt (dvs. med reservationen att det beror på vad man menar med "förklara").

De analyser som kännetecknat etnologin de senaste trettio åren är i själva verket mer eller mindre penetrerade av psykologiska grundantaganden, dvs. teoretiska premisser som avser människans natur. Detta gäller däremot, av lättbegripliga skäl, avsevärt mindre en äldre deskriptivt orienterad etnologi, men också denna bygger stundom på antaganden rörande "det allmänmänskliga".

Jag kastar en blick i bokhyllan för att hitta några klassiska exempel. Albert Eskeröds *Årets äring* (1947) är ovanligt nog uttryckligen "psykologiserande". Begreppen "intressedominans" och "den emotionella faktorn" hör till avhandlingens centrala. Eskeröd skriver bland annat: "Den samverkande enheten inom det mänskliga kunskaps-, känslö- och viljelivet betecknar vårt medvetande. Dess innehåll utgöres av allt det stoff, som i form av erfarenheter eller minnesbilder mottagits av våra sinnen" (s. 65).

Nästa bok blir Mats Rehnbergs *Ljusen på gravarna* (1965). Den är som de flesta spridningsstudier huvudsakligen deskriptiv. Att ljusederna faktiskt sprids tas för givet och görs alltså inte i sig till föremål för analys. Det implicit psykologiska grundantagandet är dock att seder sprids med nya impulser, värderingsförskjut-

ningar och emotionella förlopp.

En explikativ randanmärkning i Rehnbergs avhandling är att orter som präglades av högre kyrksamhet visade mindre intresse för gravljusen. Resonemanget utvecklas med referens till en annan studie. I denna undersökning om förhållandet mellan eldbegängelse och kyrkan beskrivs "hur den västsvenska religiositeten i markant grad tagit avstånd även från denna art av nymodighet, medan företeelsen i novationsområdet kring huvudstaden hade lättare att vinna insteg" (s. 286). Det kan här sägas att denna tankegångs psykologiska premisser nog är så integrerad i *common sense* att den därför förblir utsagd, något som i så fall gäller åtskillig etnologisk forskning.

I Sigurd Erixons *Svensk byggnadskultur* väljer jag godtyckligt ett textavsnitt. Detta stora arbete är som helhet deskriptivt, men här och var finns smärre förklarande noteringar. Med hänvisning till Craelius, som 1837 beskrev Nås socken, anför Erixon att det i den mindre fullgångna parstugan var vanligt, "att mitt emot spisstugan fanns 'ett rum utan eldstad, där kläderna förvaras och som vid högtidliga tillfällen utrymmes för gäster'. – Många av dessa klädstugor voro också rikt dekorerade och möblerade. Även där gäststugan börjat anta karaktären av finrum, har den också brukat begagnas som förvaringsdepå. Detta tyckes bero på existerande vanor, kvarlevande från ett äldre stadium" (Erixon 1947:332).

Jag anar inflytande från en survival-problematik i den sista meningen, men skulle nog själv helt enkelt ha förklarat "förvaringsdepån" praktiskt. Kanske spelade ett borgerligt stilideal, som Erixon för sin del växt upp med, honom ett spratt, ty vilken hypotes skulle tala för ett "enhetligt" finrumsideal bland allmogen?

Om vi dock accepterar Erixons problematik kan vi till att börja med konstatera att formuleringen "tyckes bero på" faktiskt avser en explikation. Vad gör att vanor etablerade under ett äldre stadium kan bestå under ett senare och annorlunda skede? Vad hindrar vanor att förändras, trots att "kontexten" är en annan. Vilka generella teorier är tillämpliga? En sådan teori är, att en förändring av en vana till att börja med kräver (a) något slags övervägande, (b) beslutet att förändra, (c) en förhöjd uppmärksamhet. Dessa punkter är alltså de hinder som människor slipper genom att följa sina etablerade vanor. Samhällets "sega strukturer" har sin motsvarighet på individnivå. En annan tillämplig teori handlar om den sociala konformiteten.

Forskning om konformitet tog fart under 1980-talet.

Men redan på 1950-talet hade den amerikanske psykologen Solomon Asch genomfört en rad experiment i vilka han testade människors benägenhet att låta sig pressas till konformitet. Jag skall citera den brittiske biologen Matt Ridleys beskrivning av dessa experiment, därför att de tydligt illustrerar hur djupt integrerad denna benägenhet är i det mänskliga psyket.

”Försökspersonen fördes in i ett rum där nio stolar var placerade i en halvcirkel, och han blev hänvisad till den näst bortesta stolen. Därefter anlände åtta personer en efter en, och dessa satte sig på de resterande stolarna. Försökspersonen visste inte att de andra var assistenter som deltog i genomförandet av experimentet. Asch visade så alla personerna i tur och ordning två kort. På det första var det tecknat en linje, på det andra tre linjer av olika längd. Varje person blev så tillfrågad om vilken linje som var lika lång som linjen på kortet de först fått se. Uppgiften var inte svår, och eftersom det var en längdskillnad på fem centimeter mellan linjerna, borde svaret ha varit uppenbart.

Försökspersonen fick besvara frågan som åttonde man i ordningen, efter att sju andra hade givit sina svar. Till hans stora överraskning hade de andra inte bara valt ’fel’ linje, alla hade dessutom valt *samma* linje. Försökspersonens eget förnuft stod alltså i konflikt med en uppfattning som sju andra personer hade gemensam. Vilken uppfattning skulle han lita på? I tolv av arton tillfällen valde försökspersonerna att följa mängden och pekade ut fel linje. När de efteråt blev tillfrågade om de hade påverkats av de andras uppfattningar, svarade de flesta nej! De hade inte bara anpassat sig, de hade också uppriktigt förändrat mening” (Sutherland 1992, ref. i Ridley s. 164).

Konformismen är alltså att betrakta som en biologisk universal. Där konformitet i levnadssätt och idéer utvecklas omtalar vi detta som kultur, således motsatsen till enskilt utprovade tillvägagångs- och tänkesätt. Denna grundläggande tes togs upp av ekonomerna David Hirschleifer, Sushil Bikhchandani och Igo Welsh. Konformiteten som sådan tog de för given och gav sig i stället i kast med uppgiften att förstå varför människor är konforma i så hög grad. De kallade sin hypotes för *informations-kaskaden*.

”Var och en som fattar ett beslut – till exempel vilken kjollängd man skall välja, eller vilken film man skall se – kan använda sig av två skilda informationskällor. Den ena är deras egen oberoende värdering. Den andra är vad andra har valt. Om andra har träffat ett och samma val, så är sannolikheten stor att personen som skall välja

sätter sin egen värdering åt sidan och gör som de flesta andra. Det betyder inte att personen är svag eller löjlig. Andra människors beteenden är trots allt en viktig informationskälla. Varför lita på din egen ofullkomliga förmåga att resonera, när du kan mäta djupet av vad tusentals andra kommit fram till?” (Ridley 1997:165).

Samma psykologiska mekanism som förklarar modetrenders styrka och utbredning, t.ex. blue jeans och aerobics, förklarar varför människor i politiskt oroliga tider kan avstå från att resonera självständigt, varför de kan förmås att döda sina landsmän och samtidigt tro att de gör detta av egen vilja och övertygelse.

#### *Universalitet och kultur*

I en bok som jag nu arbetar på vill jag skissera några perspektiv på spänningsfältet natur och kultur. Under 1990-talet har intresset för universaler väckts till liv på nytt. Särskilt uppmärksammas har den amerikanske antropologen Donald Brown blivit med sin bok *Human Universals* (1991). En sådan orientering mot *the study of man* har funnits tidigare och kännetecknade t.ex. Bronislaw Malinowski (1944/ 1960) och ännu tidigare Franz Boas (1911/ 1963). Vad som nu hänt är att Brown och andra antropologer, liksom evolutionspsykologer, neurofysiologer och biologer, funnit nya skäl att framhålla att de biologiska villkoren sätter gränser för det socialt möjliga. Å andra sidan motiveras människor universellt att tänka och handla i vissa bestämda riktningar. *Biologin både limiterar och genererar*.

Sådana tvärvetenskapliga strävanden förenas inte bara av målet att få de nya insikter som ofta följer med gränsöverskridanden. Syftet är också att vidga förståelsen av människans liv och villkor. Det sker genom att försöka besvara frågan vilken grunden är till kulturer som sådana, således inte bara frågan om hur de varierar, sammanlänkas och nybildas i ökad takt, liksom i allt mer intrikata konstellationer och hybridformer. Frågan är också *vad det är som varierar*.

Åke Daun, Stockholm

#### References

- Boas, Franz, 1963 (1911): *The Mind of Primitive Man*. New York: Collier Books.  
 Brown, Donald, 1991: *Human Universals*. New York: McGraw-Hill, Inc.  
 Erixon, Sigurd, 1947: *Svensk byggnadskultur. Studier och skildringar belysande den svenska byggnadskultures historia*. Stockholm: (Institutet för folklivsforskning.) Aktiebolaget Bokverk.

- Eskeröd, Albert, 1947: *Årets äring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed.* (Nordiska museets Handlingar:26) Stockholm: Nordiska museet. (Diss.)
- Ingold, Tim, 1991: Against the motion. I: Ingold (red.), *Human worlds are culturally constructed.* Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory.
- Ingold, Tim, 1992: 'Editorial'. *MAN*, 27:693-696.
- Malinowski, Bronislaw, 1960 (1944): *A Scientific Theory of Culture and Other Essays.* New York: Oxford U. P.
- Murray, Henry A., 1938: *Explorations in Personality.* New York: Oxford U. P. Science Editions, Inc.
- Rehnberg, Mats, 1965: *Ljusen på gravarna och andra ljusseder.* Stockholm: Nordiska museet. (Diss.)
- Ridley, Matt, 1997 (1996): *Dydens upprinnelser.* Familievennens Forlag. A.S./Niels Klim Forlag. (*The Origins of Virtue.* VIKING - The Penguin Group.)
- Tooby, John och Leda Cosmides, 1990: On the Universality on Human Nature and the Uniqueness of the Individual. The Role of Genetics and Adaptation. *Journal of Personality* 58:1, s. 17-67.

---



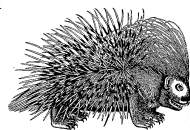
---

## Abonnera på Signums svenska konsthistoria!

12 000 års konst på omkring 5 000 sidor med omkring 6 000 bilder i elva delar

**D**en största dokumentationen någonsin av svensk konst i bokform: måleri, skulptur, arkitektur, inredning, trädgårdskonst, konsthantverk och konstindustri. Välj mellan olika sätt att abonnera.

För information och beställning kontakta Bokförlaget Signum, Box 1135, 221 04 Lund, telefon 046-14 48 13, telefax 046-13 87 28.




---

Bokförlaget Signum

---