

De genetische grondslagen van menselijk samenleven

Naar aanleiding van: Stephen K. Sanderson, *The Evolution of Human Sociality. A Darwinian Conflict Perspective*, Lanham etc.: Rowman & Littlefield, 2001, 392 pp.

‘Het zit in de genen’: die uitspraak geeft, zoals we weten, antwoord op zo ongeveer alle raadselen van het menselijk bestaan. Alleen al een zeer vluchtige inventarisatie met behulp van internet leert wat er niet allemaal in de genen van (sommige) mensen zit: drankzucht, anorexia, manische depressiviteit, homoseksualiteit, negatief denken over de islam, trouw aan de eigen God, vreemdgaan (bij mannen), verlangen naar trioseks (idem), feesten, communicatie, regelen en ritsen (‘regelen en ritsen zit aannemers in de genen’), zwaarlijvigheid, het kwaad (‘zit in onze genen’), slapen tijdens de les, passie voor trainen, privacy, agressie, moorden, oorlog, gespierde billen en orgel spelen. Wat vroeger in het bloed zat, zit nu in de genen. Ook als het allemaal niet zo letterlijk bedoeld is, wijst het veelvuldige gebruik van deze zegswijze er toch op dat het nog altijd heel gebruikelijk is om menselijke gedragingen op vaste, aangeboren eigenschappen te herleiden, en dat die neiging onder invloed van de spectaculaire vorderingen van de genetica de laatste tijd weer sterker is geworden.

Door toedoen van de genetica is ook het evolutiedenken opnieuw in de mode gekomen. Nadat het rond 1900 zijn eerste populariteitsgolf doormaakte en geestdriftige aanhangers vond in een breed politiek spectrum van links tot extreem-rechts, raakte het in de loop van de twintigste eeuw steeds meer in diskrediet, om vanaf de jaren zeventig van die eeuw weer aan een voorzichtige opmars te beginnen. In de biologie was het, sinds Darwin, nooit weggeweest – zij het ook nooit onomstreden – en van daaruit breidde het zijn invloed in andere disciplines langzamerhand weer uit.¹ Nu, anno

¹ Vergelijk over de ontwikkeling van het evolutiedenken het AST-themanummer (jr. 27, nr. 1-2) *Sociale evolutie* onder redactie van J. Goudsblom en N. Wilterdink (Groningen: Wolters-Noordhoff, 2000).

2003, is de evolutionaire economie bijna net zo *hot* als de evolutionaire psychologie en strekt het evolutiedenken zich ook uit over zulke vakken als taalkunde, sociale geografie en organisatiekunde. In Nederland heeft nwo enige miljoenen euro's uitgetrokken voor het interdisciplinaire onderzoeksprogramma 'Evolution and Behaviour', dat biologie en menswetenschappen onder de paraplu van het evolutieperspectief bij elkaar wil brengen om tot nieuwe, grenzen doorbrekende inzichten te komen.²

Het evolutiebegrip in de menswetenschappen kan overigens op verschillende soorten processen betrekking hebben. Behalve naar biologisch-genetische veranderingen kan het verwijzen naar regelmatigigheden in de langetermijnontwikkeling van menselijke samenlevingen of de mensheid als geheel. En het kan, ten derde, de claim inhouden van een verklarend model van veranderingen in menselijke samenlevingsvormen, op de kortere of de langere termijn, waarin mechanismen spelen die min of meer analoog zijn aan de principes van de biologische evolutietheorie.

De Amerikaanse socioloog Stephen Sanderson maakt in zijn boek *The Evolution of Human Sociality* de overstap van het tweede naar het eerste evolutiebegrip, van wat men kan noemen het antropologische naar het (socio)biologische evolutiedenken. De titel verwijst primair naar de biologische basis, niet de sociaal-culturele ontwikkeling van de menselijke 'socialiteit'. Eerder schreef Sanderson boeken over sociologische en antropologische evolutietheorieën – van Herbert Spencer tot en met Marvin Harris – en over grote sociale transformaties in de mensheidsgeschiedenis, waarin hij zich altijd verre had gehouden van de biologie.³ Maar nu, in dit nieuwe boek ziet hij in dat dat ten onrechte is. Het was met name zijn vriend Pierre van den Berghe, zo bericht hij in zijn voorwoord, die hem ertoe aanzette 'to "take the plunge" and to incorporate sociobiological ideas more fully. Eventually the lightbulb went on and I did...' (p. x).

Dit is taal van een bekeerling en *The Evolution of Human Sociality* draagt daar ook alle sporen van, zoals nog zal blijken. Maar het is naar mijn mening ook een belangrijk boek, omdat het de tot nu toe meest omvattende poging

2 Als voorstudie voor dit programma verscheen een literatuuroverzicht van de hand van de econoom Jeroen C.J.M. van den Bergh en de sociaal-psycholoog Detlef Fetschenhauer: *Voorbij het Rationele Model. Evolutionaire Verklaringen van Gedrag en Sociaal-Economische Instituties* (Den Haag: MaG-NWO, 2001).

3 Stephen K. Sanderson, *Social Evolutionism. A Critical History* (Oxford/Cambridge: Blackwell, 1990); dez., *Social Transformations. A General Theory of Historical Development* (Oxford/Cambridge: Blackwell, 1995).

inhoudt om inzichten en bevindingen van de sociobiologie in de sociologie te incorporeren. Interessant en origineel is het niet in zijn enthousiaste omarming van de sociobiologie (dat hebben we vaker gezien), maar juist in het feit dat de auteur daarbij ruim gebruik maakt van zijn brede sociologische kennis. Zijn doel is niets minder dan te komen tot een nieuwe, fundamentele sociologische theorie, die in principe een 'theorie van alles' is. Vernieuwend is vooral de poging om de theorie niet alleen in te zetten voor de beschrijving en verklaring van (veronderstelde) universalialia en constanten in het menselijk samenleven, zoals gebruikelijk in de sociobiologie, maar ook voor de verklaring van verschillen tussen samenlevingen en veranderingen op de lange termijn.

Goede en slechte theorie

Bijna de helft van *The Evolution of Human Sociality* is gewijd aan een kritische bespreking van sociologische theorieën, die worden beoordeeld op hun verklaringskracht. Dat levert een overzichtelijke driedeling op: 'Deel I: Sociologische verklaringen die niet werken', 'Deel II: Sociologische verklaringen die beter werken' en 'Deel III: Sociologische verklaringen die het beste werken'. In de eerste rubriek rangschikt de auteur functionalisme, sociaal-constructivisme en structuralisme/poststructuralisme/postmodernisme, in de tweede afdeling zowel Marxiaanse als Weberiaanse conflictbenaderingen en in de derde rubriek, die van de beste verklaringen, de ruiltheorie annex rationele-keuzetheorie, het cultureel materialisme en de sociobiologie. Een indrukwekkend aantal namen passeert de revue, waarbij echter een Amerikaanse *bias* opvalt. Sanderson beperkt zich wat betreft de recentere literatuur bijna uitsluitend tot Amerikaanse of althans Angelsaksische schrijvers, tenzij om uit te halen naar Franse auteurs die in Amerika ten onrechte in de mode raakten. Randall Collins wordt – terecht – geprezen als een van die zeldzame sociologen die theorievorming en empirisch onderzoek uitstekend weten te integreren, maar dat bijvoorbeeld iemand als Pierre Bourdieu eveneens tot dit selecte gezelschap valt te rekenen wordt in het geheel niet opgemerkt.

De rubricering van functionalisme, sociaal-constructivisme en structuralisme/poststructuralisme/postmodernisme in de categorie van de sociologische verklaringen 'die niet werken' ligt voor de hand bij een auteur die altijd nadrukkelijk zijn voorkeur voor materialistische verklaringen heeft uitgesproken. Al die theorieën zijn, vindt hij, te idealistisch, te culturalistisch

– ze gaan uit van maatschappelijk gegeven of sociaal geconstrueerde cultuurelementen die zelf niet verklaard worden, of alleen in termen van elkaar. Functionalistische verklaringen baseren zich bovendien op de onjuiste veronderstelling dat samenlevingen of ‘sociale systemen’ eigen, bovenindividuele systeembehoeften hebben. De Marxiaanse en de Weberiaanse conflictbenaderingen bieden veel meer perspectief, maar hebben beide hun beperkingen. De Marxiaanse visie, in welke variant ook, wordt vertroebeld door politiek-ideologische vooringenomenheden en illusies over een uiteindelijk klasse- en conflictloze samenleving. Weberiaanse of neo-Weberiaanse benaderingen zijn wat dit betreft realistischer, maar volgen weer niet een consequent materialistische verklaringswijze. Verrassend is vervolgens Sandersons uitgesproken positieve waardering van de rationele-keuzetheorie, die immers doorgaans overwegend statisch is, die met haar rationalistische mensbeeld ver afstaat van biologische noties en waar eenzelfde soort kritiek op van toepassing is als op culturalistische theorieën: wat verklaard moet worden, wordt als gegeven aangenomen. In het geval van de rationele-keuzetheorie zijn dat individuele voorkeuren, en Sanderson wijst erop dat hier inderdaad een tekortkoming ligt. Toch schaaft hij deze benadering onder de verklaringen die ‘het beste werken’. Dat zal te maken hebben met de streng-wetenschappelijke aanpak die hier wordt voorgestaan, inclusief het methodologisch individualisme, en het nuchtere uitgangspunt dat mensen handelen uit eigenbelang.⁴ Het is alleen zaak, meent Sanderson, dat eigenbelang met behulp van de biologische evolutietheorie in te vullen; menselijke voorkeuren zijn niet willekeurig, niet volledig kneedbaar en niet oneindig variabel, maar vloeien voort uit de menselijke natuur. Op deze wijze zou de rationele-keuzetheorie elementen kunnen leveren voor een nieuwe theoretische synthese, samen met de genoemde conflicttheorieën, Marvin Harris’ cultureel materialisme en de sociobiologie.

Van bio- tot superstructuur

Uitgangspunt van Sandersons synthese is dat mensen dieren zijn met evolutionair gevormde soorteigenschappen, die de uiteindelijke grondslag van

4 Een overeenkomst tussen rationele-keuzetheorie en evolutietheorie is ook dat beide zich lenen voor formalisering met behulp van de speltheorie. Zo’n formalisering wordt door Sanderson echter niet betracht.

hun gedragingen en manieren van samenleven vormen. Dat is precies het uitgangspunt van de sociobiologie, maar het houdt in dit geval nog geen biologisch reductionisme in. De menselijke soorteigenschappen laten ruimte voor variaties en ontwikkelingen, die specifiekere verklaringen behoeven. Sanderson systematiseert deze veronderstellingen in een bouwwerk van verklaringlagen. De onderste laag wordt gevormd door de biologisch gegeven 'deep wellsprings of human action', gericht op individuele overleving en voortplanting: de 'biostructuur' van menselijke samenlevingen. Die vormt het fundament van de ecologische, demografische, technologische en economische condities die met elkaar de 'ecostructuur' vormen. Deze zijn op hun beurt in hoge mate bepalend voor de (sociale) 'structuur', de geïnstitutionaliseerde patronen van onder meer verwantschap, stratificatie, politiek en opvoeding. En die conditioneren tenslotte de (culturele) 'superstructuur' bestaande uit ideeën, waarden, normen, preferenties. De eerste, diepste laag correspondeert met 'biomaterialistische' verklaringen, de tweede met 'ecomaterialistische', de derde met 'polimaterialistische'. Hoe specifieker de te verklaren fenomenen, hoe minder men met een biomaterialistische verklaring kan volstaan en hoe meer men op de andere verklaringswijzen een beroep zal moeten doen.

Dit model doet uiteraard denken aan Marx' basis-bovenbouwschema, en waarschijnlijk is het nog directer beïnvloed door Harris' op Marx geïnspireerde driedeling van infrastructuur/structuur/superstructuur. Het heeft ook zowel de aantrekkelijkheden als de zwakheden van deze schema's. Het ordent, stelt prioriteiten en wijst de weg naar een systematische verklaringwijze. Maar het biedt bij nader inzien een schijnhouvast, omdat de ordening zelf al grote onduidelijkheden in zich draagt. Wat bijvoorbeeld het gemeenschappelijke is van ecologische, demografische, technologische en economische condities waardoor zij samen de 'ecostructuur' zouden vormen, wordt op geen enkele wijze aangegeven. Ecologische condities verwijzen naar de natuurlijke omgeving van mensen en hebben, zou men kunnen zeggen, causale prioriteit ten opzichte van de menselijke 'biostructuur'. Onduidelijk is waarom economische condities, anders dan politieke, niet tot de sociale structuur ('de structuur') gerekend worden. Evenmin wordt de vraag beantwoord hoe ideeën, waarden, normen en preferenties onderscheiden kunnen worden van verwantschap, stratificatie, politiek, opvoeding, alsof bijvoorbeeld wat politiek genoemd wordt zonder ideeën, waarden enzovoort zelfs maar denkbaar is. Iets dergelijks geldt ook voor economische en technologische condities in de diepere laag. Technologie behelst per definitie gedeelde kennis, dus cultuur. Sanderson breidt het marxistische sche-

ma wel uit, maar reproduceert de fundamentele zwakheden ervan, alsof de afgelopen honderd jaar niet wel eens op die zwakheden gewezen is.⁵ Zo ook doet zijn nadrukkelijke zelfbenoeming als ‘materialist’ merkwaardig verouderd aan.

Behalve de conceptuele scheiding tussen de diverse ‘componenten’ van menselijke samenlevingen is ook de causale keten die dit basis-bovenbouwschema suggereert problematisch. De componenten ‘are related such that the flow of causation is primarily from the biostructure to the ecostructure, then from the ecostructure to the structure, and finally from the structure to the superstructure; the flow may sometimes occur in the reverse manner, or in some other manner, but these causal dynamics occur much less frequently’, stelt Sanderson (p. 150), zonder enige bewijsvoering. Die bewijsvoering is ook moeilijk te leveren. Het is bijvoorbeeld niet moeilijk in te zien dat de individuele menselijke organismen die volgens Sandersons eigen omschrijving de ‘biostructuur’ vormen voortdurend in hoge mate beïnvloed worden door de economische, technologische, politieke, culturele condities die mensen met elkaar vormen, zelfs als we ons bij ‘organismen’ tot waarneembare lichamelijke eigenschappen en fysiologische processen beperken. Sterftekansen, geboortefrequenties en daarmee demografische ontwikkelingen, die Sanderson tot de ‘ecostructuur’ rekent, worden eveneens in hoge mate door diezelfde condities bepaald.

Typerend voor de materialistische metafysica die uit dit wankel begrip-nouwswel spreekt is ook dat – anders dan men bij een evolutionaire visie zou verwachten – de relaties tussen de onderscheiden lagen voornamelijk in statische termen worden gezien. De metafoor van diepere en hogere lagen van de werkelijkheid is daarentegen beter verdedigbaar als deze als processen worden opgevat: de ‘diepere’ processen zijn voorafgegaan aan en vormen noodzakelijke condities voor de ‘hogere’ processen die zich in het verlengde hiervan hebben ontwikkeld en ten opzichte van de ‘diepere’ laag een zekere relatieve autonomie hebben verworven. Het enige onderscheid dat in dit verband scherp en duidelijk is, is dat tussen veranderingen in de genestructuur van mensen en veranderingen in hun cultuur, oftewel tussen biologisch-genetische en sociaal-culturele evolutie. De biologische evolutie vormt het fundament, de basis van de sociaal-culturele ontwikkelingen, in

5 Bijvoorbeeld door Norbert Elias (ook al een Europese socioloog van wie Sanderson nooit gehoord lijkt te hebben) in ‘Sociology of Knowledge: new perspectives’, *Sociology*, 5 (1971), i.h.b. pp. 149-156.

die zin dat zij een meer omvattend proces is, aan de sociaal-culturele ontwikkelingen vooraf is gegaan en er de noodzakelijke voorwaarden voor heeft gevormd. Tegelijk zijn sociaal-culturele ontwikkelingen relatief autonoom ten opzichte van de biologische evolutie en werken zij er op hun beurt op in. Het proces van hominisering dat leidde tot de *Homo sapiens*, was al een 'co-evolutie' van genetische en culturele veranderingen en de verdere ontwikkeling van de mensheid is dat nog steeds. Sociaal-culturele veranderingen werkten op de biologische evolutie in doordat zij medebepalend waren voor de variërende overlevings- en voorplantingskansen van mensen en daarmee voor de Darwiniaanse natuurlijke selectie. Dat is ook nu nog het geval. Maar een nieuwe fase in de verhouding tussen biologische en sociaal-culturele evolutie dient zich aan nu mensen kennis ontwikkelen om direkt en doelbewust te kunnen ingrijpen in de genestructuur van zowel henzelf, de eigen soort, als andere soorten. Dit is een verdere stap in de autonomisering van sociaal-culturele ten opzichte van biologische processen en de beheersing door mensen van de natuur; oftewel, in de terminologie van Goudsblom, in de uitbreiding van de antroposfeer ten opzichte van de ecosfeer.

Dergelijke overwegingen ontbreken helaas bij Sanderson. De inzet, de poging om het menselijk samenleven mede te begrijpen in het licht van de biologische evolutie, is er, maar de conceptuele uitwerking schiet tekort. Toch is met deze kritiek niet alles gezegd. Sandersons boek vormt een serieuze poging om aan het (bijna-)tautologische van verklaringen van cultuur uit cultuur te ontkomen door te veronderstellen dat aan cultureel gevormde menselijke neigingen en voorkeuren biologisch gegeven, genetisch bepaalde patronen ten grondslag liggen, die op hun beurt verklaard moeten worden uit hun functies voor overleving en voortplanting in het evolutieproces. Dat komt minder goed uit de verf in het abstracte model dan in de daaropvolgende meer empirische hoofdstukken, die daarmee het interessantste deel van het boek vormen.

Het seksuele complex

Dit laatste deel van het boek, ongeveer de helft van het geheel, bestaat uit zeven hoofdstukken, waarvan de eerste vier gewijd zijn aan achtereenvolgens

6 J. Goudsblom, *Stof waar honger uit ontstond. Over evolutie en sociale processen* (Amsterdam: Meulenhoff, 2001), i.h.b. pp. 45-75.

voortplanting, seksualiteit, sekseverschillen, en huwelijk, gezin en verwantschap. Die primaire aandacht voor wat men kan noemen het seksuele complex is ongebruikelijk in de sociologie, maar past goed bij de uitgangspunten van de sociobiologie. Mensen zijn volgens die uitgangspunten, net als andere dieren, genetisch geprogrammeerd tot het maximaliseren van hun voortplantingskansen, de reproductie en verbreiding van hun genen, en hun gedrag moet daaruit worden begrepen. Het gaat hier om grotendeels niet-bewuste impulsen, disposities, 'diepe bronnen van handelen' die aan bewuste strevingen en emoties ten grondslag liggen. Dit genetische belang bij 'voortplantingssucces' verklaart 's mensen seksuele begeerten en praktijken: 'humans are highly sexed' (p. 147).⁷ Hetzelfde belang verklaart waarom mensen niet alleen hun eigen voortbestaan trachten te verzekeren, maar ook dat van hun naaste verwanten, onder wie in de eerste plaats hun nakomelingen. En het geeft inzicht in man-vrouwverschillen op seksueel gebied: mannen willen seksuele omgang met zo veel mogelijk verschillende vrouwen omdat dat de reproductie van hun genen maximaliseert, vrouwen zijn daarentegen selectief en terughoudend in het aangaan van seksuele betrekkingen, omdat het aantal kinderen dat zij kunnen voortbrengen beperkt is en zij in elke bevruchting veel meer moeten investeren. Mannen worden seksueel geprikkeld door jonge (vaak jongere) vrouwen met bepaalde fysieke kenmerken, zoals een verhouding tussen taille- en heupomvang van rond de 0,7, omdat dat aanwijzingen zijn van vruchtbaarheid; vrouwen daarentegen vallen op (vaak oudere) mannen die signalen geven van maatschappelijke sterkte – status, macht, overwicht – omdat met hen de kansen op levensvatbare nakomelingen relatief groot zijn, vanwege zowel de genetische eigenschappen van deze mannen als de steun en zorg die ze kunnen bieden. Deze 'seksuele selectie' is een van de redenen waarom mannen van hoge status in de meeste samenlevingen ook meer seksuele partners en meer levensvatbare nakomelingen hebben dan mannen van lagere status. Mannen zijn jaloers bij overspel van hun seksuele partner dan vrouwen, omdat de kans dat het kind van hun partner ook hun eigen kind is daarmee kleiner wordt, terwijl dit voor vrouwen niet geldt; vrouwen zijn daarentegen meer geneigd tot

7 Dit centraal stellen van seksualiteit (dat aan Freud doet denken, zonder dat de naam van Freud echter ook maar één keer valt) is een welkome correctie op de betrekkelijke verwaarlozing van dit onderwerp in de sociologie. Sanderson gaat overigens niet in op de vraag of mensen misschien méér 'sexed' zijn dan andere dieren en hoe dat dan komt.

jaloerie wanneer hun partner een sterk affectieve relatie met een ander aanknoopt, omdat daarmee de relatie zelf op het spel gezet wordt en de vrouw de ondersteuning van haarzelf en haar kinderen dreigt te verliezen.

Het zijn allemaal nogal grove, stereotypen bevestigende generalisaties, die dan ook een breed publiek blijken aan te spreken. Maar dat wil niet zeggen dat ze iedere grond missen. Vooral door Amerikaanse evolutionair-psychologen is het nodige onderzoek verricht waaruit naar voren komt dat dergelijke sekseverschillen in seksuele oriëntatie niet alleen te vinden zijn onder Amerikaanse studenten, maar ook onder andere bevolkingsgroepen en in talrijke andere – westerse en niet-westerse – samenlevingen. Tegenover de antropologische nadruk op cultuurverschil wordt hier de onderliggende, preculturele universaliteit van patronen van menselijke seksualiteit naar voren gehaald en met feiten gestaafd. De interessante vraag is niet welke van de twee visies de juiste is – beide tot op zekere hoogte, ongetwijfeld –, maar hoe de overeenkomsten, de universele patronen zich verhouden tot de variaties tussen en binnen samenlevingen. Sanderson volgt de sociobiologen en evolutionair-psychologen in hun nadruk op universele sekseverschillen en heeft weinig oog voor individuele variaties binnen de seksen. Maar alle onderzoek naar deze verschillen verwijst naar hetzij illustratieve voorbeelden, hetzij statistische verschillen tussen gemiddelden. Als bijvoorbeeld blijkt dat (Amerikaanse, of Nederlandse, of Chinese) mannen gemiddeld meer seksuele partners begeren dan vrouwen, sluit dat uiteraard niet uit dat sommige vrouwen meer partners willen dan sommige mannen. Vrouwelijke promiscuïteit komt voor, evenals manlijke kuisheid. Ook variëren seksuele normen en praktijken uiteraard tussen samenlevingen. Sanderson ontkent dat niet, maar blijft op dit punt – alweer – in grove stereotypen steken: ‘Much of Islamic civilization was generally sex-positive (...) India was also a sex-positive civilization, in fact perhaps the most sex-positive of all the historic agrarian civilizations (...) The Chinese were quite open about sex (...)’ (p. 186). Afgezien van het ontoelaatbare van dergelijke generalisaties (des te opmerkelijker van iemand die zich ‘methodologisch individualist’ noemt), is de intrigerende vraag die in dit verband rijst waarom er kennelijk samenlevingen bestaan die *niet* ‘sex-positive’ zijn, gegeven de aard van de menselijke natuur. Waarom kwamen in uiteenlopende samenlevingen – ook de Indiase – idealen van seksuele onthouding op? Een begin van een antwoord zou

8 Zie bv. David M. Buss, *The Evolution of Desire. Strategies of Human Mating* (New York: Basic Books, 1994).

gelegen kunnen zijn in de observatie dat dit veelal verbonden was met een ideaal van toewijding aan de gemeenschap – voorbij de kring van naaste verwanten – gesymboliseerd in religieuze voorstellingen. Maar dit valt buiten het bestek van Sandersons nogal platte materialisme.

Intrigerend in het licht van de sociobiologie is ook het verschijnsel homoseksualiteit, die immers geen reproductieve of enig andere duidelijk aanwijsbare biologische functie heeft. Sanderson interpreteert manlijke ‘situationele’ homoseksualiteit als substituut voor heteroseksualiteit; waar de toegang tot vrouwen om een of andere reden beperkt is, wordt homoseksualiteit gangbaar en soms zelfs een voorgeschreven norm. Dit was bijvoorbeeld het geval in het oude Griekenland, waar mannen laat trouwden en een afkeer van prostituees hadden, en onder de Etoro in Nieuw Guinea, waar mannen zich gedurende 260 dagen per jaar van seksuele omgang met vrouwen moesten onthouden. Waarom deze restricties op heteroseksualiteit in deze samenlevingen bestonden, is minder duidelijk. Ook geeft Sanderson geen verklaring voor ‘preferentiële’ homoseksualiteit, behalve dat die nu eenmaal aangeboren is.

Kortom, de interpretatie van patronen van menselijke seksualiteit als voortkomend uit onbewuste strategieën ter maximalisering van voortplantingskansen heeft haar beperkingen. Maar ook voorzover die interpretatie wel opgaat, kan zij feitelijke variaties in voortplanting niet verklaren. Juist doordat mensen, als enige diersoort, het verband tussen seksualiteit en voortplanting kennen, kunnen zij beide van elkaar loskoppelen en hebben zij middelen ontwikkeld om die loskoppeling tot stand te brengen. Verlangen naar seks is wat anders dan verlangen naar kinderen. Dat laatste is evolutionair gesproken niet nodig zolang seksualiteit onbedoeld en ongecontroleerd tot voortplanting leidt en het is dan ook de vraag of het een genetische basis heeft. De sociaal-culturele ontwikkeling heeft mensen, in dit en andere opzichten, de mogelijkheid gegeven om zich los te maken van de evolutionair bepaalde biologische imperatief. Het is dan ook onjuist om, zoals Sanderson, ervan uit te gaan dat het menselijke sociale leven een ‘complex produkt’ is van de ‘onophoudelijke strijd om overleving en voortplanting’ (p. 147). Zoals sociaal-darwinisten honderd jaar geleden al bezorgd constateerden, is in moderne samenlevingen de traditionele samenhang tussen maatschappelijke status en nakomelingschap radicaal doorbroken en in veel gevallen zelfs in zijn tegendeel omgeslagen. Sanderson wil hier eigenlijk niet aan. Hij verwijst naar studies waaruit blijkt dat in diverse hedendaagse welvarende samenlevingen inkomen en gezinsgrootte positief correleren, maar merkt niet op dat dit in het recente verleden anders lag, en

evenmin dat op wereldschaal in de twintigste eeuw een uitgesproken negatief verband is ontstaan tussen materiële welvaart aan de ene kant en geboortencijfers en bevolkingsgroei aan de andere kant. Sanderson meent dat voor de daling van de geboortencijfers in welvarende samenlevingen een 'biomaterialistische' verklaring toereikend is. Daarmee bedoelt hij vermoedelijk dat het relatief geringe aantal geboorten in deze samenlevingen een strategie is om, bij het gedaalde kindersterftecijfer en de hoger geworden opvoedingskosten, de reproductie van de eigen genen uiteindelijk toch te maximaliseren. Dat wordt alleen al weersproken door het gegeven dat het gemiddeld aantal kinderen per vrouw in de meeste van deze samenlevingen onder de twee is komen te liggen, zodat de bevolking van deze landen daalt of zal gaan dalen, voorzover dit niet door immigratie wordt gecompenseerd. Het geboorteniveau in welvarende samenlevingen ligt hoe dan ook ver onder het niveau dat op grond van het streven naar maximale reproductie te verwachten zou zijn. Dat Sanderson dit niet erkent, verraadt een dogmatische instelling. 'Biomaterialisme' lijkt hier op een teleologisch functionalisme, waarin alles bestaat omdat het bijdraagt aan een vooropgezet bovenpersoonlijk doel.

In het hoofdstuk over huwelijk, gezin en verwantschap bespreekt Sanderson variaties in huwelijksvormen, maar niet de fundamentele vraag waarom mensen in alle samenlevingen, in tegenstelling tot de verwante primatensoorten, *überhaupt* huwelijksarrangementen hebben ontwikkeld. Beantwoording van die vraag had misschien kunnen bijdragen tot een verklaring van de variaties. Dat in de meeste ons bekende samenlevingen polygamie of specifiek polygynie is of was toegestaan, is volgens de auteur niet moeilijk te verklaren: mannen zijn immers 'van nature polygyn' (p. 246). Dat is opnieuw een uitspraak die men eerder zou verwachten in een populair werkje over Man versus Vrouw dan in een serieuze sociologische verhandeling. Alles wat mensen doen, doen zij 'van nature', dat wil zeggen, is kennelijk niet in strijd met hun natuur, zij het soms wel in strijd met wat ze zouden willen. Ook als mannen seks met vele vrouwen willen, en ook als ze dat verlangen realiseren, is dat uiteraard niet noodzakelijkerwijs verbonden met het hebben van meer echtgenotes. Huwelijken zijn sociale arrangementen die niet direct voortvloeien uit de biologische 'diepe bronnen van menselijk handelen'. Wel wijst Sanderson er terecht op dat waar polygynie als erkende huwelijksvorm bestaat, deze nauw verbonden is met sociale ongelijkheid; het zijn in het algemeen rijkere en machtiger mannen die meer vrouwen hebben en daarmee hun status verhogen. Monogamie zou dan geïnterpreteerd kunnen worden als een arrangement om een eerlijker verde-

ling van huwelijkspartners te bewerkstelligen, geboden in samenlevingen waarin vanwege oorlogvoering een groot beroep gedaan wordt op de onderlinge solidariteit tussen mannen. Dat zou verklaren waarom in de stadstaten van het oude Griekenland en Italië monogamie de norm werd. Samenlevingen met monogamie kenden meer grootschalige samenwerking en werden daardoor sterker ten opzichte van polygame samenlevingen, zodat monogamie zich verbreidde. Het is een interessante these, die in dit boek jammer genoeg weinig wordt uitgewerkt.

De rest: economie, politiek, ongelijkheid

De laatste drie hoofdstukken, over economisch gedrag, sociale hiërarchie en politiek en oorlog, verwijderen zich verder van de biologie en sluiten meer aan bij de gangbare sociologie. Wel keert het seksuele complex hier en daar terug. Eerder, in het hoofdstuk over sekseverschillen, werd al een verband met hiërarchie gelegd: overal ‘monopoliseren’ mannen politiek leiderschap en posities van hoge status. Voorzover die uitspraak niet zonder meer onjuist is (in veel samenlevingen zijn vrouwen met een hoge status helemaal niet uitzonderlijk), is hij op z’n minst ongenueanceerd (het is niet moeilijk voorbeelden te vinden van vrouwelijke politieke leiders). Wel kan gezegd worden dat machtsposities in de meeste, zo niet alle samenlevingen eerder door mannen dan door vrouwen worden bezet. In het hoofdstuk over sociale hiërarchie wordt een verklaring voor dit sekseverschil en voor hiërarchievorming in het algemeen geopperd: hiërarchieën komen voort uit de concurrentie om status en rijkdom als middelen om de *inclusive fitness*, de kansen op de eigen overleving en die van nakomelingen zo groot mogelijk te maken. Omdat mannen hierbij meer te winnen hebben dan vrouwen, gegeven de onbeperktheid van hun biologische vruchtbaarheid, is de concurrentiestrijd onder hen veel heftiger. Opnieuw vergeet Sanderson op te merken dat het op het ‘proximate’ niveau niet zozeer gaat om voortplanting als wel om seksualiteit; mannen concurreren om vrouwen, niet om het krijgen van kinderen. Wel geeft hij – eindelijk – aan dat deze concurrentie in de loop van de evolutie in hoge mate ‘autonoom’ is geworden ten opzichte van ‘reproductieve motieven’, zodat hoge status en daarbij horende privileges vaak ‘for their own sake’ worden nagestreefd (p. 289).

Diverse onderzoeksgegevens worden aangevoerd om de stelling dat hiërarchievorming geworteld is in de menselijke natuur kracht bij te zetten: gegevens over dominantie en ondergeschiktheid in groepen van kleine kin-

deren, over de correlatie van dominant gedrag met de hoeveelheid testosteroon in het bloed of serotonine in de hersenen (wat de vraag oproept wat hier oorzaak en wat gevolg is), over de associatie van lichaamslengte met hoge status (waarbij de auteur ten onrechte suggereert dat het eerste een directe oorzaak is van het tweede) en, in een andere context, over de menselijke neiging zich te schikken in dominantierelaties, zoals bijvoorbeeld bleek uit de beroemde Milgram-experimenten. Dat laatste type gegevens maakt overigens aannemelijk dat hiërarchievorming gebaseerd is op zowel een streven naar dominantie en status als een neiging tot gehoorzaamheid en onderschikking, die eveneens biologische wortels heeft. Beide neigingen komen tot uitdrukking in universele, overal begrepen vormen van niet-verbale communicatie, zoals dreigend staren en zich groot maken aan de ene kant, de ogen neerslaan en zich klein maken aan de andere kant. Die laatste kant, de neiging tot onderschikking, wordt door Sanderson alleen in het voorbijgaan aangestipt. De mens is, zou men hem kunnen parafraseren, een *homo hierarchicus* die de ongelijkheid met zijn medemensen zal opvoeren zodra hij daartoe de kans krijgt. Waar de concurrentiestrijd zich verscherpt, door bijvoorbeeld grondschaarste bij toenemende bevolkingsdruk of toenemende kansen op surplustoeëiging bij uitbreiding van de productiecapaciteit, neemt de ongelijkheid toe. Dat was het geval bij de overgang van jagen en verzamelen naar landbouw en veeteelt en vervolgens bij de groei van de bevolkingsomvang, arbeidsdeling en produktiecapaciteit in landbouwsamenlevingen. Alleen in de inmiddels sterk gestratificeerde industriële samenlevingen namen de machtsbronnen van de midden- en lagere klassen zodanig toe dat zich daar een tendens naar meer egalitaire verhoudingen ging voordoen.

Sanderson verlaat hier de sociobiologie ten gunste van een meer sociaal-evolutionistisch perspectief. Hier en ook in de hoofdstukken over economie en politiek maakt hij een eclectisch gebruik van theorieën van Lenski, Harris, Wallerstein en anderen, zonder die in een eigen overkoepelende visie te integreren. Sommige theoretici neemt hij al te serieus, zoals de economisch historicus Grahame Snooks, die vier 'strategieën' van economische groei onderscheidt: voortplanting, militaire verovering, handel en technologie. Zo beweert Snooks, en Sanderson spreekt hem hierin niet tegen, dat de Verenigde Staten bij het bereiken van de onafhankelijkheid eind achttiende eeuw overgingen van een strategie van handel naar een van voortplanting – alsof hier een collectief besluit over genomen werd. Het is niet de enige passage in dit boek waarin de uitgangspunten van het methodologisch individualisme

vergeten worden en onbedoelde gevolgen verward worden met een doelgerichte strategie.

Het Darwiniaanse conflictperspectief

Een vraag ten slotte: waarom luidt de ondertitel van dit boek *A Darwinian Conflict Perspective*? Dat het perspectief Darwiniaans is, lijkt duidelijk, het baseert zich immers op de oorspronkelijk door Darwin geformuleerde evolutietheorie. Sanderson past deze theorie alleen niet of nauwelijks toe op sociaal-culturele processen, waarmee hij de kans laat liggen biologische en sociaal-culturele evolutie in één model te verenigen. Het boek gaat, anders dan de hoofdtitel suggereert, eigenlijk niet over evolutieprocessen als zodanig, biologische noch sociaal-culturele. Evolutie is hier de verklaringsachtergrond van als grotendeels constant opgevatte menselijke soorteigenschappen, die geacht worden de basis te zijn van menselijke samenlevingsvormen. Veranderingen in die samenlevingsvormen worden tamelijk *ad hoc*, met behulp van uiteenlopende, 'ecomaterialistisch' of 'polimaterialistisch' genoemde theorieën verklaard.

En waarom een *conflict*perspectief? Op de voorkant van het boek prijken portretten van Darwin en Marx naast elkaar, en behalve voor hen betuigt Sanderson zijn sympathie voor Hobbes, Weber, Collins, Harris en andere denkers bij wie concurrentie en conflict voorop staan. Dat is een andere traditie dan die van Bonald, Durkheim, Tönnies en Parsons. Toch is het de vraag of hier niet sprake is van een schijntegenstelling, en of het niet tijd wordt het oude contrast tussen integratie- en conflictmodel met de bijbehorende sentimenten los te laten. Menselijk samenleven wordt evenzeer gekenmerkt door samenwerking, solidariteit, conformiteit en consensus als door concurrentie, conflict, machtsstrijd en meningsverschil, en iedere sociologische theorie die pretendeert algemeen te zijn moet aan beide recht doen. Zo'n theorie zal evengoed een samenwerkingstheorie als een conflicttheorie kunnen worden genoemd. Het evolutiedenken is hier niet mee in strijd, maar kan juist laten zien hoe concurrentie en coöperatie, conflict en conformiteit op elkaar inwerken. Sanderson (pp. 265-268) stipt dit aan in verwijzingen naar het werk van de bioloog Trivers over 'reciproc altruïsme' (een ingewikkelder term voor reciprociteit of wederkerigheid *sec*) bij dieren en dat van de politicoloog Axelrod over de 'evolutie van samenwerking' op basis van het speltheoretische model van het *prisoner's dilemma*. Zuiver altruïsme, zonder de verwachting van een tegenprestatie, zou zich alleen

voordoen onder genetisch verwante individuen, en samenwerking zou dan berusten op hetzij deze *kin selection*, hetzij wederkerigheid. Het is echter de vraag of samenwerking tussen niet-verwanten uitsluitend een zaak is van wederkerigheid en of mensen wel zo'n scherp onderscheid maken, en kunnen maken, tussen genetische verwanten en niet-verwanten. Gevoelens van solidariteit en identificatie kunnen zich blijkens talrijke uitlatingen, symbolen en rituelen over veel grotere groepen dan 'echte' families uitstrekken, waarbij vaak familietermen worden gebruikt om die gevoelens uit te drukken.⁹ Ook biologen beginnen overigens afstand te nemen van de oorspronkelijke Darwiniaanse en Spenceriaanse gedachte van de harde *struggle for life*, door toedoen van het werk van primatologen als Frans de Waal die aantonen dat bijvoorbeeld ook chimpansees onder elkaar vaak 'goed gedrag' vertonen dat niet berust op wederkerigheid en dat verder strekt dan steun aan verwanten.¹⁰

The Evolution of Human Sociality vertoont, het zal inmiddels duidelijk zijn, tal van zwakheden. Het gaat te ver in een biologisch reductionisme dat variabele sociale arrangementen – polygynie, oorlogvoering, 'political authoritarianism' – rechtstreeks herleidt op een constante menselijke natuur. Het simplificeert in al te grove generalisaties over bijvoorbeeld man-vrouwverschillen en de kenmerken van verschillende beschavingen. Het haalt 'ultimate' evolutionistische verklaringsgronden en 'proximate' motieven en prikkels tot handelen regelmatig door elkaar. Het slaagt er niet in de sociobiologie en diverse sociologische theorieën in een overtuigend model te integreren en heeft weinig te zeggen over de dynamiek van biologische en sociaal-culturele evolutieprocessen. En het toont bij het empirisch toetsen van sociologische thesen een al te groot, onkritisch vertrouwen in kwantitatieve variabelen-analyses.

Toch vind ik, zoals gezegd, Sandersons boek belangrijk, omdat het een serieuze en omvattende poging doet (socio)biologische inzichten in de sociologie op te nemen en daar groot arsenaal aan theorie en vergelijkend onderzoek bij betreft. Sociologie heeft de evolutionaire biologie en psychologie nodig om te komen tot fundamentele inzichten in zowel de universele

9 Vergelijk Abram de Swaan, 'Identificatie in uitdijende kring', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 20 (3): 6-24 (1994).

10 Frans de Waal, *Good Natured. The Origins of Wright and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge etc.: Harvard University Press.

patronen als de variaties en veranderingen in het menselijk samenleven. Voor die stelling levert dit boek, ondanks de tekortkomingen, krachtige argumenten. En het zijn tenslotte ook niet de slechtste boeken die zozeer prikkelen tot tegenspraak.