

EEN LINKS DARWINISME

Politiek, evolutie en samenwerking¹

Peter Singer²

SUMMARY: – *A Darwinian Left. Politics, evolution and cooperation.* – Humans are born co-operators. So why is left-wing politics so contemptuous of biological theories of behaviour; leaving the right to claim Darwinism as its own? In this article, the history of this intellectual divide is explained. It is argued that the left should radically revise its outdated view of human nature, and that the insights of modern evolutionary theory can help to set realistic and realizable goals, thereby reinvigorating left-wing thinking.

Inleiding: de nood aan een nieuw fundament

In 1874 las Karl Marx *Statism and Anarchy* van Mikhail Bakunin, één van de stichters van het anarchisme als internationale revolutionaire beweging en Marx' belangrijkste rivaal in de strijd om de controle over de Eerste Internationale. In niets wat hij deed bleef Marx passief, en terwijl hij Bakunin las, kopieerde hij de belangrijkste passages uit het boek en schreef er zijn eigen commentaar bij. Het manuscript dat zo ontstond, waarvan Marx nooit de bedoeling had het te publiceren, laat zich lezen als een debat tussen de belangrijkste anarchist en de belangrijkste communist van de negentiende eeuw. Hier volgt een deel eruit:

“Bakunin: *Algemeen stemrecht voor iedereen door vertegenwoordigers en staatsleiders – dit is het laatste woord van de Marxisten en van de democratische school. Het zijn leugens waarachter het despotisme van een regerende minderheid schuilt; leugens des te meer gevaarlijk omdat deze minderheid de indruk wekt de uitdrukking te zijn van de zogenaamde wil van het volk.*

Marx: *Onder collectieve eigendom verdwijnt de zogenaamde wil van het volk, om plaats te maken voor de ware wil van de coöperatie.*

Bakunin: *Resultaat: de grote meerderheid van het volk wordt geleid door een geprievilegieerde minderheid. Maar, zeggen de Marxisten, deze minderheid zal uit arbeiders bestaan. Inderdaad, uit ex-arbeiders, die, eens ze vertegenwoordigers of leiders van het volk worden, ophouden arbeiders te zijn.*

¹ Oorspronkelijke titel: *A Darwinian Left. Politics, evolution and cooperation*, in boekvorm gepubliceerd in 1999 in de serie *Darwinism Today* door Weidenfeld & Nicolson, een imprint van de Orion Publishing Group, UK. Vertaling: Johan Braeckman (met dank aan Tom Speelman en Tineke Van Engeland).

² De auteur is codirecteur van het *Centre for Human Bioethics, Monash University, Melbourne*. Momenteel doceert hij bio-ethiek aan het *University Centre for Human Values, Princeton University*. Hij publiceerde verschillende invloedrijke boeken, waaronder *Animal Liberation* (1975) en *Rethinking Life and Death* (1994) en is co-editor van het tijdschrift *Bioethics*.

Marx: *Niet meer dan een fabrikant vandaag niet langer een kapitalist is, wanneer hij lid wordt van het gemeentebestuur.*

Bakunin: *En vanuit staathoogte beginnen ze neer te kijken op de ordinaire arbeiderswereld. Van dan af aan vertegenwoordigen ze niet langer het volk, maar zichzelf en hun aanspraken om het volk te leiden. Wie hieraan twijfelt, weet niets af van de menselijke natuur.*

Marx: *Mocht de heer Bakunin vertrouwd zijn met de positie van een manager in een arbeiderscoöperatie, zou hij zijn nachtmerries over autoriteit naar de duivel sturen*" (Marx, 1977: 563).

Het is de meest tragische ironie uit de geschiedenis van de voorbije eeuw, dat uit de staat van dienst van regeringen die beweerden marxistisch te zijn, blijkt dat Marx het verkeerd had, terwijl Bakunins 'nachtmerries over autoriteit' op grimmige wijze profetisch waren. Bakunins oplossing voor het probleem van autoriteit zou ongetwijfeld eveneens zijn mislukt, maar het is moeilijk hem ongelijk te geven in zijn opvatting dat iemand die er gedachten op nahoudt zoals Marx en zijn volgelingen, 'niets van de menselijke natuur afweet'. Marx' vergissing over de menselijke natuur was overigens geen kleine misstap. Dertig jaar eerder, in een van zijn beroemde *Thesen over Feuerbach* (VI) schreef hij het volgende: "... de menselijke essentie is geen abstractie die inherent is aan ieder individu, maar is in werkelijkheid het samenspel van de sociale relaties". Uit deze overtuiging volgt dat wanneer je 'het samenspel van de sociale relaties' kan veranderen, je de menselijke natuur totaal kan veranderen. Dit standpunt maakt deel uit van de kern van het Marxisme en van het bredere marxistische denken (met kleine 'm'). Het gevolg is dat het een grote invloed heeft op het volledige linkse gedachtegoed.

De linkerzijde heeft nood aan een nieuw paradigma. Het communisme is ineengestort en de sociaal-democratische partijen hebben het traditioneel socialistische oogmerk om de productiemiddelen te nationaliseren opgegeven. De doelstellingen die de linkerzijde in de voorbije twee eeuwen koesterde, een periode waarin ze grote politieke macht en intellectuele invloed verwierf, zijn haar ontnomen. Dit is evenwel niet de enige reden waarom de linkerzijde een nieuw paradigma behoeft. De vakbondsbeweging is de motor en schatkist geweest van de linkerzijde in vele landen. Wat kapitalisten niet hebben kunnen bereiken in een eeuw van repressie tegen vakbondsleiders, doet de Wereldhandelsorganisatie, enthousiast onderschreven door sociaal-democratische regeringen overal ter wereld, voor hen. Wanneer importbelemmeringen worden opgeheven, worden nationalistische vakbonden ondermijnd. Wanneer arbeiders in hoge-loonlanden betere condities eisen, kunnen de bazen dreigen om de fabriek te sluiten en de goederen uit China te importeren, of uit een ander land waar de lonen laag zijn en vakbonden geen moeilijkheden zullen veroorzaken. Enkel door zich internationaal te organiseren kunnen de bonden hun invloed behouden, maar als de onderlinge verschillen in de levensstandaard van arbeiders zo groot zijn als tegenwoordig tussen, bijvoorbeeld, Europa en China, ontbreekt het aan gemeenschappelijke belangen om dit te doen. Niemand ziet graag zijn levensstandaard dalen, maar de wens van een Duitse arbeider om de afbetaling van zijn nieuwe wagen in te lossen, ontlokt waar-

schijnlijk slechts weinig sympathie aan Chinese arbeiders die hopen hun kinderen van afdoende gezondheidszorg en onderwijs te voorzien.

Ik heb geen oplossingen voor de verzwakking van de vakbonds beweging, evenmin voor het probleem dat dit stelt voor politieke partijen die veel van hun macht aan deze beweging hebben ontleend. Mijn aandacht is niet zozeer toegespitst op de linkerzijde als een politiek georganiseerde kracht, maar op het brede linkse gedachtegoed dat gericht is op het ontwikkelen van een betere samenleving. De linkerzijde, in deze betekenis, heeft dringend nood aan nieuwe ideeën en benaderingen. Ik wil de suggestie naar voren brengen dat één bron van nieuwe ideeën die het linkse denken nieuw leven kan inblazen, een benadering van het menselijk sociaal, politiek en economisch gedrag is die zich sterk baseert op een modern begrip van de menselijke natuur. Het wordt tijd dat de linkerzijde het feit dat we geëvolueerde dieren zijn, ernstig neemt en dat we de bewijzen van onze afkomst in ons dragen, niet alleen anatomisch en in ons DNA, maar ook wat betreft ons gedrag. Met andere woorden, het is tijd om een links darwinisme te ontwikkelen.

1. Wat is er essentieel aan het linkse gedachtegoed?

Kan de linkerzijde Marx inruilen voor Darwin, en toch links blijven? Om deze vraag te beantwoorden moeten we een andere stellen: wat is essentieel aan het linkse gedachtegoed? Sta me toe dit probleem op een persoonlijke manier aan te pakken. In het voorbije jaar heb ik zowel een televisiedocumentaire als een boek afgewerkt over Henry Spira. Deze naam zal de meeste mensen niets zeggen, maar Spira is de meest opmerkelijke persoon waarvan ik ooit het voorrecht had ermee samen te werken. Toen hij twaalf jaar oud was, woonde zijn familie in Panama. Zijn vader had er een kleine kledingwinkel, die niet zo goed draaide, en om geld te besparen aanvaardde het gezin een aanbod van een rijke vriend om in te trekken in enkele kamers van zijn huis, dat een heel blok in beslag nam. Op zekere dag vroegen twee mannen die werkten voor de eigenaar, of Henry hen wou vergezellen op hun ronde om de huur op te halen. Hij ging mee, en stelde met eigen ogen vast hoe het luxueuze bestaan van zijn vaders weldoener gefinancierd werd. In de sloppenwijken werden de armen bedreigd door de gewapende huurophalers. In die tijd had Henry geen besef van wat het betekende 'links' te zijn, maar hij was het vanaf die dag. Later trok Spira naar de Verenigde Staten, waar hij trotskist werd, als matroos voor de koopvaardij werkte, op de zwarte lijst terechtkwam gedurende het McCarthy tijdperk en, toen hij het recht opnieuw had verworven om op schepen te werken, een centrale figuur werd in een hervormingsbeweging die de corrupte bazen van de nationale maritieme unie aanpakte. In 1956 trok hij naar het zuiden om er de zwarten te steunen die het recht opeisten op de bus dezelfde zitjes als de blanken te mogen innemen. Toen Fidel Castro komaf maakte met Batista's dictatuur, ging Spira naar Cuba om uit eigen ervaring kennis te nemen van de landhervorming. Tijdens zijn terugkeer naar de Verenigde Staten poogde hij steun te vergaren tegen de pogingen van de CIA om Castro uit te schakelen. Hij verliet de trotskisten omdat ze het contact met de realiteit

hadden verloren en onderwees, in het gesubsidieerde lager onderwijs, kinderen uit de getto's van New York. Alsof dit alles nog niet genoeg was voor de duur van één leven las hij in 1973 een essay van mij, getiteld *Dierenbevrijding*, waarna hij besliste dat er nog een groep van onderdrukte wezens was die nood hadden aan zijn hulp. Vervolgens werd hij, in de loop van de afgelopen twintig jaar, de meest effectieve activist van de Amerikaanse dierenrechtenbeweging.

Spira bezit het talent om zich klaar en duidelijk uit te drukken. Toen ik hem vroeg waarom hij zich meer dan een halve eeuw heeft ingezet voor de zaken die ik heb vermeld, antwoordde hij eenvoudigweg dat hij aan de zijde staat van de zwakken, niet van de sterken; van de onderdrukten, niet van de onderdrukkers; van diegenen die worden uitgebuit en niet van de uitbuiters. Hij praat over de enorme hoeveelheid pijn en leed die er bestaat in de wereld, en over zijn verlangen er iets aan te doen. Ik denk dat het daarover gaat in het linkse gedachtegoed. Er zijn veel manieren om authentiek links te zijn, en Spira's wijze is er slechts één van, maar wat hem motiveert is de essentie ervan. Wanneer we onze schouders ophalen bij het vermijdbare leed van de zwakken en de armen, van diegenen die worden uitgebuit en bedrogen, of van diegenen die niet genoeg hebben om zich op een behoorlijke manier in leven te houden, dan behoren we niet tot de linkerzijde. Wanneer we van mening zijn dat de wereld nu eenmaal zo in elkaar zit, dat het altijd zo zal zijn en dat we er niets aan kunnen doen, dan maken we geen deel uit van de linkerzijde. De linkerzijde wil deze situatie veranderen.

Op deze plaats zou ik een lange discussie kunnen starten over de filosofische basis van de meer egalitaire samenleving die de linksen betrachten. Maar er zijn genoeg boeken over dit onderwerp gepubliceerd om een openbare bibliotheek van gemiddelde grootte te vullen, en ik wil momenteel geen bijdrage aan deze literatuur leveren. Laat ik volstaan met op te merken dat er vele verschillende opvattingen over gelijkheid bestaan, die verenigbaar zijn met het brede beeld van de linkerzijde dat ik hier ophang. Mijn persoonlijke ethische positie is utilitaristisch, en de verplichting om leed te verminderen vloeit onmiddellijk voort uit deze positie. Hoewel ik als utilitarist gelijkheid niet waardeer omwille van intrinsieke redenen, ben ik me ten zeerste bewust van het principe van het verminderen van grensnut ('marginale utiliteit'), dat stelt dat een bepaald bedrag, bijvoorbeeld honderd pond, niet erg nuttig is voor iemand die reeds veel geld bezit, maar een enorme waarde kan hebben voor iemand die zeer arm is. In een wereld waarin de vierhonderd rijkste mensen een gezamenlijk bezit hebben dat groter is dan wat de armste vijfenveertig procent van de wereldbevolking bezit (Barnet & Cavanagh, 1994) – ongeveer 2,3 miljard – en waarin meer dan een één miljard mensen moet rondkomen met minder dan één Amerikaanse dollar per dag (World Bank Development Indicators, 1997), geeft dit principe genoeg redenen om ons aan te sporen tot een meer egale distributie van middelen.

Nu ik grofweg heb geschetst wat ik onder de linkerzijde versta, kunnen we ons richten op de politieke opvattingen die met het darwinisme worden geassocieerd. Ik zal beginnen met de vraag wat de traditionele positie is van de linkerzijde ten opzichte van het darwinisme, en waarom dit zo is.

2. Politiek en darwinisme

2.1. De overname door de rechteroelugel

Twee maanden na de publicatie van *The Origin of Species* schreef Darwin aan Charles Lyell: "In de Manchester Newspaper is een vermakelijk schotschrift verschenen. Het stelt dat ik heb bewezen dat macht boven recht gaat, dat daarom Napoleon gelijk heeft en dat elke handelaar die bedrog pleegt ook gelijk heeft" (Darwin, 1887: 62). De auteur van deze recensie was misschien de eerste om te suggereren dat Darwins theorie kon worden gebruikt als een ethische rechtvaardiging van de vertrapping van de zwakken door de sterken. Hij was zeker niet de laatste. Darwin zelf verwierp de opvatting dat zijn werk ethische implicaties had. Desondanks werd evolutie een onderwerp dat door negentiende- en vroeg twintigste-eeuwse kapitalisten druk werd besproken. Ze haalden hun mosterd niet enkel bij Darwin. Herbert Spencer, die maar al te bereidwillig was om ethische gevolgtrekkingen te maken uit evolutie, gaf de verdedigers van het *laissez-faire* kapitalisme een intellectuele grondslag, die ze gebruikten om staatsinterventie van de markt te verwerpen. Andrew Carnegie erkende dat competitie 'soms hard kan zijn voor het individu', maar hij justifieerde dit met het argument dat het 'het beste is voor het ras, omdat het de overleving van de sterkste verzekert op alle gebied' (Carnegie, 1889: 654-657). John D. Rockefeller Jr. schreef: "De groei van een grote onderneming is louter de overleving van de sterkste... De mooiste Amerikaanse roos, die de aanschouwer in verrukking brengt, kan slechts haar schittering en aroma bekomen als het onkruid dat er rond groeit, wordt opgeofferd. Dit is geen kwalijke neiging van het ondernemerschap. Het is enkel het uitwerken van een natuurwet en een wet van God" (geciteerd in Huber, 1971: 66). De kapitalisten bepleitten in het Amerikaanse Hooggerechtshof het gebruik van het veertiende amendement (dat de staat verbiedt om een persoon zijn leven, vrijheid of eigendom te ontnemen zonder een gepast juridisch proces) om het stopzetten te bekomen van de regeringspogingen om de industrie te reguleren. Er werd zo vaak door de tegenstanders van de regulering naar Spencer verwezen, dat rechter Holmes zich verplicht zag om in een vonnis duidelijk te maken dat 'het veertiende amendement de heer Herbert Spencers *Social Statistics* niet tot een wet verheft' (geciteerd in Hofstadter, 1966: 47).

2.2. Feiten en waarden

Sommige versies van het sociaal darwinisme begaan de denkfout om waarden uit feiten af te leiden. Aangezien de evolutietheorie een wetenschappelijke theorie is, en de kloof tussen feiten en waarden even onoverbrugbaar blijft als toen David Hume er in 1739 voor het eerst de aandacht op vestigde, kunnen we niet concluderen dat de richting van evolutie 'goed' is. Evolutie gebeurt gewoonweg; ze is niet moreel geladen. We zijn niet méér gerechtvaardigd in pogingen om ze een handje te helpen dan om ze af te remmen of van koers te

veranderen³. Evenmin kunnen we, zoals de sociobioloog E.O. Wilson ooit beweerde, onze kennis van evolutie gebruiken om 'ethische principes die inherent zijn aan de biologische natuur van de mens' te ontdekken, of universele mensenrechten afleiden uit het feit dat we zoogdieren zijn (Wilson, 1978: 5, 198-199). Tijdens de volgende eeuwen kunnen we vele ontdekkingen doen over de menselijke natuur. Misschien leren we wat mensen gelukkig en bedroefd maakt, wat hen ertoe brengt om hun vermogens te ontwikkelen tot het opdoen van kennis en wijsheid, om bekommerd te zijn voor medemensen en een harmonieus bestaan op te bouwen met andere wezens; maar ethische voorschriften zullen niet tussen deze ontdekkingen worden aangetroffen. Zelfs een geëvolueerde neiging – zoals de neiging om gunsten terug te betalen die men ontvangen heeft – kan niet worden gebruikt als de premisse van een argument dat ons, zonder verdere ethische input, voorschrijft wat we moeten doen. Er kunnen andere geëvolueerde neigingen zijn die we moeten verwerpen, bijvoorbeeld de neiging om deel te nemen aan groepsgeweld tegen mensen die geen lid zijn van onze eigen groep. Einstein had gelijk toen hij opmerkte: *"Zolang we binnen het feitelijke domein van de wetenschap blijven, ontmoeten we nooit een zin zoals 'Gij zult niet liegen'.... Wetenschappelijke uitspraken over feiten en hun relaties kunnen geen ethische richtlijnen produceren"* (Einstein, 1950: 114). Het onderscheid tussen feiten en waarden zou ons aan een kort antwoord kunnen helpen op de vraag of er een darwinistische linkerzijde kan bestaan. Dat antwoord zou kunnen zijn: tot de linkerzijde behoren houdt in dat men bepaalde waarden heeft; Darwins theorie heeft niets te maken met links of rechts zijn, bijgevolg kan er evengoed een darwinistische linker- als rechterzijde bestaan.

Doch dit is niet het einde van de discussie, omdat niet iedereen die een politieke visie heeft verdedigd, en daarbij beroep deed op Darwins ideeën, heeft gepoogd om waarden uit feiten af te leiden. Sommigen hebben de evolutietheorie gebruikt om te argumenteren dat bepaalde handelingen de beste gevolgen zullen hebben, waarbij 'de beste gevolgen' verwijst naar enkele waarden die door velen worden gedeeld, bijvoorbeeld meer geluk en voorspoed voor iedereen, of het overtreffen van de grootste prestaties van vroegere beschavingen. Het is niet zo moeilijk om de hierboven geciteerde uitspraken van Carnegie en Rockefeller op deze manier te interpreteren. Carnegie's uitspraak kan worden gelezen als de suggestie dat, door competitie, de meeste mensen het op lange termijn beter zullen hebben, en Rockefellers voorbeeld van het opofferen van onkruid om een mooiere roos voort te brengen kan worden begrepen als een ethiek die de grootste waarde hecht aan het bereiken van de hoogst mogelijke prestaties waartoe de mens in staat is. Ook E.O. Wilson vermengt zijn verwijzing naar ethische principes, die inherent zouden zijn aan de menselijke natuur, met de suggestie dat de Amerikaanse politieke filosoof John Rawls, in zijn invloedrijke boek *A Theory of Justice*, de 'ultieme ecologische of genetische consequenties van de rigoureuze volhouding van zijn conclusies' niet in overweging heeft genomen (Wilson, 1975: 562). Het is

³ Zie ook Van Heusden, K., *Amorele Natuur*, in dit nummer van Ethiek & Maatschappij (nota van de vertaler).

niet duidelijk wat Wilson hiermee bedoelt, maar aangezien Rawls het aanvaarden van ongelijkheden enkel bepleit wanneer de groep in de samenleving die er het slechtst aan toe is, er door wordt bevoordeeld, lijkt het er op zijn minst op dat Wilson suggereert dat we de genetische implicaties in overweging moeten nemen wanneer we diegenen die er het slechtst aan toe zijn helpen te overleven. Elders argumenteert Wilson ook dat inzicht in de biologische verschillen tussen mannen en vrouwen ons meer bewust zal maken van de prijs die we moeten betalen voor grotere gelijkheid tussen de geslachten (Wilson, 1978: 134).

Zoals deze voorbeelden aantonen, zijn er verschillende manieren waarop darwinistisch denken kan worden ingeroepen in politieke debatten, en sommige zijn beter verdedigbaar dan anderen. De volgende drie hebben we reeds aangehaald:

1. De gedachte dat de richting van de evolutie op zichzelf 'goed' of 'correct' is.

Dit kunnen we verwerpen zonder verdere discussie.

2. De opvatting dat een sociaal beleid dat diegenen helpt overleven die 'minder fit' zijn, schadelijke genetische consequenties kan hebben.

Dit is, om het zacht uit te drukken, een bijzonder speculatieve opinie. De feitelijke basis voor deze claim is het sterkst wat betreft het toedienen van levensreddende medische behandelingen aan mensen die genetisch geïnduceerde ziekten hebben die, zonder behandeling, hun slachtoffers zouden doden vóór ze zichzelf kunnen voortplanten. Ongetwijfeld zijn er veel meer mensen die vroegtijdig diabetes hebben, die zonder de ontdekking van insuline niet zouden bestaan, en sommigen daarvan zouden zelfs niet geboren zijn, mocht er geen publieke gezondheidszorg bestaan, die insuline verstrekt onder de marktprijs. Maar niemand zal in alle ernst voorstellen om kinderen die diabetes hebben geen insuline te geven met het oog op het vermijden van de genetische gevolgen daarvan.

Bovendien is er een grote afstand tussen de gevallen van specifieke medische behandelingen voor genetisch beïnvloede ziekten en de vage suggesties die men soms ter rechterzijde kan horen dat financiële steun voor mensen die werkloos zijn, hen zal toelaten om kinderen te hebben, wat dan weer zal leiden tot een grotere vertegenwoordiging van 'schadelijke' genen in de populatie. Zelfs al was er een genetische component aanwezig in iets dat zo vluchtig is als werkloosheid, beweren dat deze genen 'schadelijk' zijn, zou waarde-oordelen inhouden die ver voorbij gaan aan wat wetenschap op zichzelf duidelijk kan maken.

3. De bewering dat inzicht in de menselijke natuur, vanuit het perspectief van de evolutietheorie, ons kan helpen om de middelen te identificeren waarmee we sommige van onze politieke en sociale doeleinden kunnen bereiken, met inbegrip van de verschillende opvattingen over gelijkheid, en de inschatting van de mogelijke kosten en voordelen daarvan.

Dit moet ernstig worden genomen. Er wordt niet gesteld dat een sociale politiek verkeerd is omdat hij in strijd is met het darwinistische denken. In plaats daarvan wordt het nemen van ethische beslissingen aan ons overgelaten; er wordt enkel voorgesteld informatie te bezorgen die relevant is om dergelijke beslissingen te maken. Terwijl sommige absolutistische morele theorieën ons vertellen dat gerechtigheid moet geschieden, zelfs al zou de hemel naar beneden vallen, zullen consequentialisten zoals ikzelf steeds informatie verwelkomen over de mogelijke uitkomst van de handelingen die we voorstellen. De bruikbaarheid van de informatie zal uiteraard variëren naargelang haar betrouwbaarheid.

Ik wil op deze plaats een vierde mogelijkheid opperen die het darwinistische denken te bieden heeft met betrekking tot politieke kwesties:

4. Het betwisten of ontmaskeren van politiek invloedrijke, niet-darwinistische opvattingen en ideeën.

Alle pre-darwinistische politieke opvattingen en ideeën moeten worden onderzocht, om uit te maken of ze feitelijke elementen bevatten die onverenigbaar zijn met het darwinistische denken. Zo bijvoorbeeld berustte Sir Robert Filmer's doctrine van het goddelijke recht van koningen op de gedachte dat aan Adam autoriteit was gegeven over zijn kinderen, en dat deze autoriteit werd doorgegeven via de oudste lijn van zijn nakomelingen, tot, in het zeventiende-eeuwse Engeland, het geslacht Stuart werd bereikt. Aangezien de evolutietheorie suggereert dat Adam nooit heeft bestaan, evenmin als de Hof van Eden, heeft Darwin ons de basis gegeven om deze opvatting te verwerpen.

Deze toepassing kan overbodig lijken, aangezien John Locke reeds driehonderd jaar geleden heeft aangetoond dat er verschillende andere manieren zijn om Filmer's opvatting te weerleggen. Maar laat ons een andere, hieraan gerelateerde opvatting bekijken, namelijk dat God aan Adam de heerschappij schonk over 'de vissen in de zee, de vogels in de lucht, en over alles dat leeft op de aarde'. Het ziet ernaar uit dat dit geloof nog steeds enige invloed heeft op de manier waarop wij met dieren omgaan, hoewel het even grondig is weerlegd door de evolutietheorie als dat het geval is voor de doctrine van het goddelijke recht van koningen. Zelfs meer gesofisticeerde visies op de verschillen tussen mensen en dieren worden in vraag gesteld door het darwinistische denken. Zowel in *The Descent of Man* als in *The Expression of the Emotions in Man and Animals* toonde Darwin in groot detail aan dat er een continuüm is tussen mensen en dieren, niet alleen wat betreft hun anatomie en fysiologie, maar evenzeer met betrekking tot hun mentaal leven. Dieren, zo toonde hij aan, zijn in staat tot het ervaren van liefde, hebben geheugen, vertonen nieuwsgierigheid en hebben rede en sympathie voor elkaar. Door de intellectuele fundering te ondergraven van de gedachte dat wij een van de dieren afgezonderde en wezenlijk verschillende schepping zijn, legde het darwinistische denken de basis voor een revolutie in onze houding tegenover niet-menselijke dieren (Rachels, 1990). Jammer genoeg heeft deze revolutie niet plaatsgevonden en ondanks enige recente vooruitgang heeft ze zich tot op heden niet voorgedaan. Darwinistische politieke denkers zouden meer geneigd moeten zijn de gelijke-

nissen tussen ons en de niet-menselijke dieren te erkennen en hun beleid erop te oriënteren (Singer, 1995).

Als het darwinistische denken ons duidelijk maakt dat we al te snel een fundamenteel en wezenlijk verschil tussen mensen en niet-menselijke dieren hebben aangenomen, kan het ons misschien ook leren dat het voorbarig is om te denken dat alle mensen gelijk zijn in alle belangrijke opzichten. Hoewel het darwinistische denken geen invloed heeft op de prioriteit die we aan gelijkheid geven als een moreel en politiek ideaal, geeft het ons een reden om te geloven dat vrouwen en mannen, aangezien ze verschillende rollen in de voortplanting spelen, misschien ook verschillen wat betreft hun voorkeuren en temperamenten, in functie van wat het meest bevorderlijk is voor de reproductieve vooruitzichten van de respectievelijke geslachten. Aangezien het aantal kinderen dat vrouwen kunnen hebben beperkt is, is het waarschijnlijk dat ze selectief zijn in hun partnerkeuze. Mannen daarentegen, wat betreft het aantal kinderen dat ze kunnen verwekken, zijn slechts beperkt door het aantal vrouwen waarmee ze seks kunnen hebben. Als het bereiken van een hoge status meer kansen biedt om toegang tot vrouwen te hebben, kunnen we verwachten dat mannen sterker geïnteresseerd zijn in het verwerven van status dan vrouwen. Dit betekent dat uit het feit dat een onevenredig hoog aantal mannen een hogere statuspositie inneemt in de zakenwereld of de politiek, niet kan worden geconcludeerd dat er discriminatie bestaat tegenover vrouwen. Zo bijvoorbeeld kan het feit dat er minder vrouwen dan mannen aan het hoofd van een onderneming staan, te wijten zijn aan de grotere bereidwilligheid van mannen om hun persoonlijk leven en andere interesses ondergeschikt te maken aan hun carrière en biologische verschillen tussen mannen en vrouwen kunnen een rol spelen in het feit dat mannen meer geneigd zijn om alles op te offeren om de top te bereiken (Browne, 1998).

De verschillende manieren waarop het darwinistische denken kan worden gerelateerd aan ethiek en politiek, houdt in dat het duidelijke onderscheid tussen feiten en waarden niet alle kwesties oplost met betrekking tot de inhoud van een darwinistische linkerzijde. Het hart van het linkse gedachtegoed is een verzameling waarden, maar er bestaat ook een grijze zone waarin zich een aantal geloofsovertuigingen over feiten bevinden, die traditioneel verbonden zijn met de linkerzijde. We moeten ons afvragen of deze geloofsovertuigingen al dan niet in overeenstemming zijn met het darwinistische denken, en, indien niet, hoe links eruit zou zien zonder deze overtuigingen.

2.3. Hoe de linkerzijde Darwin verkeerd heeft begrepen

De begrijpelijke maar jammerlijke vergissing van de linkerzijde ten opzichte van het darwinistische denken bestaat erin dat men de veronderstellingen terzake van de rechterzijde heeft aangenomen, te beginnen met de opvatting dat de darwinistische strijd om het bestaan correspondeert met een natuurvisie gesuggereerd door Tennysons gedenkwaardige (en predarwinistische) uitdrukking *'nature red in tooth and claw'*. Vanuit dit standpunt beschouwd en wanneer het darwinisme kan worden toegepast op menselijk sociaal gedrag,

lijkt een competitieve markt gerechtvaardigd, of aantoonbaar 'natuurlijk' of onvermijdelijk.

We kunnen het de linkerkzijde niet aanwrijven dat ze de darwinistische 'strijd om het bestaan' in deze meedogenloze termen heeft begrepen. Tot in de jaren '60 hebben evolutiebiologen de rol verwaarloosd die samenwerking kan spelen om de vooruitzichten van een organisme op overleving en voortplanting te verbeteren. John Maynard Smith heeft gezegd dat dit 'grotendeels werd genegeerd' tot in de jaren '60 (in Cronin, 1991: xx). Bijgevolg is het feit dat het negentiende-eeuwse darwinisme meer verwant was aan de rechter- dan linkerkzijde, minstens gedeeltelijk te wijten aan de beperkingen van het darwinistische denken in deze periode.

Er was één grote uitzondering op de bewering dat de linkerkzijde de '*nature red in tooth and claw*' visie op de strijd voor het bestaan accepteerde. De geograaf, naturalist en anarcho-communist Peter Kropotkin argumenteerde in zijn boek *Mutual Aid* dat darwinisten (ofschoon niet steeds Darwin zelf) samenwerking tussen organismen van dezelfde soort, als een factor in de evolutie, over het hoofd hadden gezien (1902). Kropotkin anticipeerde hiermee dit onderdeel van het moderne darwinisme. Niettemin ging zijn verklaring van hoe samenwerking in de evolutie kon werken de mist in, omdat hij niet duidelijk inzag dat altruïstisch gedrag van een individu, in functie van het welzijn van een grotere groep, voor een darwinist problematisch is. Nog erger is dat zeer gerespecteerde evolutiebiologen, tot vijftig jaar nadat Kropotkin zijn *Mutual Aid* schreef, dezelfde fout hebben gemaakt (Cronin, 1991: 280-281). Kropotkin baseerde zich op zijn onderzoek omtrent het belang van samenwerking bij dieren en mensen om te argumenteren dat mensen van nature coöperatief zijn. De misdaden en het geweld die we waarnemen in menselijke samenlevingen, zo stelde hij, zijn het gevolg van het belemmeren van gelijkheid door de regering. Mensen hebben geen nood aan regeringen en zouden succesvoller samenwerken mochten ze niet bestaan. Hoewel Kropotkin in brede kring werd gelezen, verwijderden zijn anarchistische conclusies hem van het grootste deel van de linkerkzijde, met inbegrip, uiteraard, van de marxisten.

Te beginnen met Marx zelf, waren marxisten doorgaans enthousiast over Darwins visie op de oorsprong der soorten, zolang de implicaties daarvan worden beperkt tot de anatomie en de fysiologie. Aangezien het alternatief voor de evolutietheorie het christelijke verhaal over de goddelijke schepping is, werd Darwins stoutmoedige hypothese aangegrepen om de invloed van het 'opium voor de massa' te doorbreken. In 1862 schreef Marx aan de Duitse socialist Ferdinand Lasalle: "*Darwins boek is zeer belangrijk en bruikbaar voor mij als wetenschappelijke basis voor de klassenstrijd in de geschiedenis. Natuurlijk moet men de onbehouwen Engelse manier van uiteenzetten erbij nemen. Maar afgezien van alle tekortkomingen, wordt hier voor het eerst de doodsteek toegediend aan het teleologische denken in de natuurwetenschappen en wordt de rationele betekenis daarvan empirisch verklaard....*" (Marx, 1977: 525). Doch Marx meende, consistent met zijn historisch materialisme, dat ook Darwins werk het product was van de burgerlijke maatschappij: "*Het is opvallend hoe Darwin in de beesten en planten zijn eigen Engelse maatschappij herkent, met haar arbeidsverdeling, competitie, het*

openen van nieuwe markten, 'uitvindingen' en de Malthusiaanse 'strijd om het bestaan'." (Marx, 1977: 526)

Voor Friedrich Engels was enthousiast over Darwin. In zijn toespraak aan het graf van Marx gaf hij Darwin het ultieme compliment door zijn ontdekking van 'de wet van de ontwikkeling van de organische natuur' te vergelijken met Marx' ontdekking van de wet van de menselijke ontwikkeling. Hij schreef zelfs een postuum gepubliceerd essay getiteld 'De rol van de arbeid in de overgang van de aap naar de mens', dat Darwin en Marx poogt te synthetiseren (Marx & Engels, 1962: 80-92). Het essay toont evenwel aan dat Engels, ondanks zijn enthousiasme, Darwin niet goed begreep. Aangezien hij geloofde dat verworven eigenschappen erfelijk kunnen worden doorgegeven aan de volgende generaties, is zijn visie op evolutie eerder Lamarckiaans dan darwinistisch. Decennia later had Engels' naïeve steun voor de opvatting dat verworven eigenschappen erfelijk zijn, tragische gevolgen toen ze gebruikt werd door sovjet Lamarckianen, die poogden duidelijk te maken dat hun visie consistent was met het marxisme en het dialectisch materialisme. Dit maakte de weg vrij, met Stalins steun, voor de pseudo-wetenschapper T.D. Lysenko, die beweerde dat hij de sovjet landbouw meer productief had gemaakt door het gebruik van Lamarckiaanse ideeën (Medvedev, 1969: 7-8, 151-194). De leidende genetici van de Sovjetunie werden ontslagen, in de gevangenis gegooid of gedood. Onder Lysenko's invloed kwam de sovjet landbouw in een doodlopende straat terecht, wat bepaald niet bijdroeg aan de verbetering van de sowieso reeds penibele toestand van de landbouw.

Hoewel Engels' Lamarckiaanse vergissing ernstig was, is dit minder fundamenteel dan zijn opvatting dat wat Darwin deed voor de natuurlijke geschiedenis, Marx heeft gedaan voor de menselijke geschiedenis. In deze trefzeker geformuleerde uitspraak zit de gedachte verweven dat de darwinistische evolutie is gestopt bij het aanbreken van de menselijke geschiedenis, waarna de materialistische krachten van de geschiedenis het roer hebben overgenomen. Dit idee dienen we van meer nabij in beschouwing te nemen.

Hier volgt Marx' eigen klassieke uitdrukking van zijn theorie van het historisch materialisme: *"De productiewijze van het materiële leven bepaalt het sociale, politieke en intellectuele levensproces in het algemeen. Het is niet het bewustzijn van de mensen dat hun bestaan determineert, maar, integendeel, hun sociale toestand die hun bewustzijn determineert"*. (Marx, 1977: 389) Onder 'productiewijze van het materiële leven' verstond Marx de manier waarop mensen de goederen produceren die hun behoeften bevredigen – door te jagen en te verzamelen, gewassen te kweken, het controleren van stoomkracht om er machines mee aan te drijven. Tengevolge van de wijze van produceren, argumenteerde hij, ontstaan welbepaalde economische relaties, bijvoorbeeld die tussen heer en slaaf, of kapitalist en arbeider, en deze economische basis bepaalt de juridische en politieke bovenbouw van de samenleving, die op zijn beurt vorm geeft aan ons bewustzijn.

De historisch materialistische theorie van de geschiedenis impliceert dat er geen onveranderlijke menselijke natuur bestaat. Zij wijzigt mee met elke verandering in de manier van produceren. De menselijke natuur is reeds veranderd in het verleden – zie bijvoorbeeld de overgang van primitief commu-

nisme naar feodalisme of van feodalisme naar kapitalisme – en ze kan in de toekomst opnieuw veranderen. In een minder precieze vorm gaat deze gedachte terug tot lang vóór Marx. In zijn *Vertoog over de Oorsprong van de Ongelijkheid* drukte Rousseau op dramatische wijze de opvatting uit dat de invoering van persoonlijke eigendom alles veranderde: *“De eerste persoon die een stuk grond omheinde en bij zichzelf bedacht ‘dit is van mij’, en die mensen vond die dwaas genoeg waren om hem te geloven, is de ware stichter van de burgerlijke samenleving. Van hoeveel misdaden, oorlogen en moorden, gruwelijkheden en ongelukken was de mensheid gespaard gebleven, mocht iemand de palen hebben uitgetrokken of de greppels gedicht, terwijl hij zijn medemensen toeriep: ‘Het is gevaarlijk om naar deze bedrieger te luisteren; je bent verloren zodra je vergeet dat de vruchten van de aarde aan iedereen toebehoren, en de aarde zelf aan niemand’.”* (Rousseau, 1958: 192)

Voor iedereen die een continuüm ziet tussen mensen en niet-menselijke voorouders is het onwaarschijnlijk dat het darwinisme ons de evolutiewetten voor de natuurlijke geschiedenis zou geven, maar daarmee zou stoppen aan het begin van de menselijke geschiedenis. In zijn *Dialectiek der Natuur* schreef Engels: *“Verzamelen is het hoogste dat een dier kan bereiken, de mens daarentegen produceert; hij vervaardigt middelen om te leven in de breedste betekenis van het woord, die, zonder hem, niet door de natuur zouden gemaakt zijn. Dit maakt elke rechtstreekse toepassing van de levenswetten van dierlijke samenlevingen op menselijke onmogelijk”* (in Meek, 1953: 187).

2.4. De vervolmaakbaarheidsdroom

Het geloof in de plooibaarheid van de menselijke natuur, is belangrijk geweest voor de linkerzijde, omdat het de grond heeft geleverd voor de hoop op een totaal verschillende soort maatschappij. Dit, vermoed ik, is de ware reden waarom de linkerzijde het darwinistische denken heeft verworpen. Het sloeg de grote linkse droom aan diggelen: de vervolmaakbaarheid van de mens (Passmore, 1970). Op zijn minst sedert Plato's *Republiek* is de gedachte om een perfecte samenleving te bouwen, aanwezig geweest in het westers bewustzijn. De linkerzijde, gedurende haar hele bestaan, heeft gestreefd naar een samenleving waarin mensen in harmonie en samenwerking, en in vrede en vrijheid leven. Marx en Engels keken misprijzend neer op de 'utopische socialist' en beklemtoonden dat hun eigen versie van het socialisme niet utopisch was. Daarmee bedoelden ze evenwel dat zij de wetten van de menselijke historische ontwikkeling hadden ontdekt die zouden leiden tot de communistische samenleving, dat daarom hun socialisme wetenschappelijk was, en bijgevolg, althans volgens hen, niet utopisch. Volgens deze wetten van de historische ontwikkeling zou de klassenstrijd, de motor van de geschiedenis, worden beëindigd met de overwinning van het proletariaat, en de toekomstige communistische samenleving zou het volgende inhouden: *“... de ware oplossing van het antagonisme tussen de mens en de natuur en tussen de mens en de mens; het is de ware oplossing van het conflict tussen bestaan en essentie, objectivering en zelfbevestiging, vrijheid en noodzaak, individu en soort. Het raadsel van de geschiedenis wordt er*

door opgelost..." (Marx, 1977: 89) Dit begrip van de communistische samenleving is even utopisch als de blauwdrukken voor een toekomstige samenleving die ontworpen zijn door Saint-Simon, Fourier of om het even welke andere 'utopische' socialist waar Marx en Engels minachting voor vertoonden. Marx schreef deze passage als jongeman en sommigen zullen opmerken dat zijn visie op het communisme veranderde; doch, hoewel zijn terminologie minder hegeliaans werd, is er niets in zijn latere geschriften dat erop wijst dat hij zijn jeugdige visie op de toekomstige samenleving heeft prijsgegeven. Integendeel, er is veel dat erop wijst dat hij dat niet heeft gedaan. Het ethisch principe 'van ieder naargelang zijn vermogen, aan ieder naargelang zijn behoeften' komt uit één van zijn laatste verwijzingen naar de communistische samenleving en bevindt zich nog steeds stevig in de utopische traditie.

Marx schreef de boven geciteerde passage vijftien jaar vóór Darwin zijn *On the Origin of Species* publiceerde. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij bezwaar aantekende bij Darwins projectie van 'de Malthusiaanse strijd voor het bestaan' in de natuur. Van in het begin herkenden Marx en Engels de tegenstelling tussen hun visies en de populatietheorie zoals naar voren gebracht door Malthus. Het allereerste werk dat een van hen schreef over economie, Engels' essay *Outlines of a Critique of Political Economy* uit 1844, bevat een aanval op Malthus. In datzelfde jaar bekritiseerde Marx de Engelse armenwet, omdat het pauperisme erdoor werd beschouwd als 'een eeuwige natuurwet, volgens de theorie van Malthus' (Meek, 1953: 67). In contrast daarmee zagen Marx en Engels armoede als het resultaat van bijzondere economische systemen en niet als een onvermijdelijk gevolg van de werking van de natuur. Het was eenvoudig om Malthus te weerleggen, omdat hij geen goede gronden bood voor zijn veronderstelling dat de toename van het voedsel slechts een rekenkundige reeks volgt, maar de toename van de bevolking een meetkundige. Darwins evolutietheorie was evenwel een andere kwestie, en noch Engels, noch Marx, wilden ze in haar geheel verwerpen. Niettemin, als de evolutietheorie van toepassing is op zowel de menselijke geschiedenis in zoverre mensen geëvolueerde wezens zijn, als op de geschiedenis van de natuur, dan zullen de tegenstellingen en conflicten waarvan Marx dacht dat ze door het communisme zouden worden opgelost – 'het antagonisme tussen de mens en de natuur en tussen de mens en de mens' en het conflict tussen 'individu en soort' – nooit volledig worden opgelost, hoewel we kunnen leren ze minder destructief te maken. Volgens Darwin, immers, kent de strijd om het bestaan, of in elk geval om het bestaan van het nakomelingschap, nooit een einde. Dit staat ver af van de droom van de vervolmaking van de mens.

Als evenwel de theorie van het historisch materialisme correct is, en het sociale bestaan het bewustzijn determineert, dan kunnen de hebzucht, het egoïsme en de persoonlijke ambitie en afgunst, die een darwinist zou kunnen zien als een onvermijdelijk aspect van onze natuur, worden beschouwd als het gevolg van het leven in een maatschappij met private eigendom en privaat beheer van de productiemiddelen. Zonder deze bijzondere sociale reguleringen, zouden mensen niet langer bezorgd zijn over hun private belangen. Hun natuur zou veranderen en ze zouden geluk vinden in de samenwerking met anderen aan het gemeenschappelijke goed. Dat is de manier waarop het communisme de

antagonismen tussen de mens en de mens zou overstijgen. Het raadsel van de geschiedenis kan enkel worden opgelost als dit antagonisme een product is van de economische basis van onze samenleving, in plaats van een inherent deel van onze biologische natuur.

Vandaar de rotsvaste aandring van velen ter linkerzijde om het darwinistische denken uit de sociale arena te houden (Joravsky, 1970: 230, 254-258). Plekhanov, de leidende negentiende-eeuwse Russische marxist, volgde Engels' standpunt dat "Marx' onderzoek precies begint waar dat van Darwin eindigt", en dit werd de conventionele opinie van het marxisme (Ibid.: 258). Lenin zei dat "de toepassing van biologische concepten op het domein van de sociale wetenschappen betekenisloos is" (Ibid.: 230, 254-258). Tot in de jaren '60 van onze eeuw werd aan schoolkinderen in de Sovjetunie de volgende eenvoudige slogan aangeleerd: "Het darwinisme is de wetenschap van de biologische evolutie, het marxisme van de sociale evolutie". In diezelfde periode schreef de sovjetantropoloog M.F. Nesturkh dat het, wat betreft de studie van de menselijke oorsprong, de 'heilige plicht' is van de sovjetantropologie "om hominiden te beschouwen als mensen die zichzelf actief aan het vormen zijn, in plaats van als dieren die koppig weigeren om te worden getransformeerd in mensen". Het is intrigerend hoe twee zeer verschillende ideologieën – het christendom en het marxisme – het erover eens waren dat de kloof tussen mensen en dieren beklemtoond moest worden, en dat de evolutietheorie bijgevolg niet kan worden toegepast op mensen.

Overigens ging Lysenko nog verder in het herzien van het darwinistische denken dan de marxisten die de toepasbaarheid ervan op mensen ontkenden. Hij verwierp zelfs de opvatting over competitie binnen soorten in de natuur: "*Hoe kunnen we verklaren dat de burgerlijke biologie de 'theorie' van competitie binnen een soort zo sterk waardeert? Omdat ze moet rechtvaardigen dat, in de kapitalistische samenleving, de meerderheid van de mensen, in een periode van overproductie van materiële goederen, in armoede leeft... Er is geen competitie binnen een en dezelfde soort in de natuur. Er is slechts competitie tussen soorten onderling: de wolf eet de haas; de haas eet geen andere haas, hij eet gras*" (geciteerd in Medvedev, 1969: 107).

2.5. Oude liedjes keren terug

Het conflict tussen de marxistische theorie van de geschiedenis en de biologische visie op de menselijke natuur is blijven voortbestaan in de twintigste eeuw. Er zijn uitzonderingen geweest, waarvan de meest vermeldenswaardige J.B.S. Haldane is, die zeer belangrijke bijdragen heeft geleverd aan de ontwikkeling van het moderne darwinisme en tegelijkertijd een communist was die er niet voor terugschrok de invloed van evolutie en erfelijkheid op menselijke aangelegenheden te erkennen (Haldane, 1938). De hedendaagse toonaangevende evolutiebiologen John Maynard Smith (een student van Haldane) en Robert Trivers zijn ook betrokken geweest bij een linkse politiek (Seegerstrale, 1985 en van den Berghe, 1980). Neem evenwel de volgende uitspraak in overweging: "... deterministen beweren dat de evolutie van de samenlevingen het

resultaat is van veranderingen in het voorkomen van verschillende types individuen erbinnen. Doch dit verwart oorzaak en gevolg met elkaar. Samenlevingen evolueren omdat sociale en economische activiteiten de fysische en sociale condities veranderen waarbinnen deze activiteiten zich voordoen. Unieke historische gebeurtenissen, daden van sommige individuen, en het veranderen van het bewustzijn van massa's mensen interageren met de sociale en economische krachten die het tijdstip, de vorm en zelfs de mogelijkheid van particuliere veranderingen beïnvloeden; individuen zijn geen volkomen autonome entiteiten waarvan de individuele eigenschappen de richting van de sociale evolutie bepalen. De feodale samenleving is niet verdwenen omdat een bepaalde autonome kracht de frequentie van ondernemers vergrootte. Integendeel, de economische activiteit van de westerse feodale samenleving resulteerde zelf in een verandering van de economische relaties die slaven in boeren veranderde en er vervolgens industriële arbeiders zonder land van maakte, samen met alle immense veranderingen in sociale instituten die daarvan het resultaat waren".

Deze duidelijke formulering van de theorie van het historisch materialisme, die consonant is met de door Marx en Engels gebruikte terminologie, verscheen in *BioScience*, het tijdschrift van het *American Institute of Biological Sciences*, in maart 1976 (nr. 26: 3). De auteurs waren de leden van de *Sociobiology Study Group of Science for the People*, waaronder de populatiegeneticus Richard Lewontin en andere belangrijke figuren uit de biologische wetenschappen. Het stuk was geschreven als een antwoord op het ontstaan van de 'sociobiologie', die werd omschreven als 'een andere vorm van biologisch determinisme'. De klemtoon die wordt gelegd op sociale en economische oorzaken van de 'sociale evolutie', bestendigt de standaard marxistische opvatting over de toepassing van Darwin op de natuurlijke geschiedenis en die van Marx op de menselijke geschiedenis.

3. Kan de linkerkzijde een darwinistische visie op de menselijke natuur aanvaarden?

3.1. Impopulaire ideeën

In de twintigste eeuw draaide de droom van de vervolmaakbaarheid van de mensheid uit op de nachtmerries van het stalinistische Rusland, van China tijdens de culturele revolutie en van Cambodja onder Pol Pot. De linkerkzijde ontwaakte uit deze nachtmerries in een staat van verwarring. Er zijn pogingen geweest om een nieuwe en betere samenleving te scheppen zonder verschrikkelijke gevolgen – Castro's Cuba, de Israëlische kibboets – maar geen daarvan kan bogen op een onverdeeld succes. We doen er goed aan om de droom van vervolmaakbaarheid achter ons te laten. Daarmee zou reeds één obstakel om tot een darwinistische linkerkzijde te komen zijn verwijderd.

Een ander obstakel, reeds ten dele ontmanteld, is de intellectuele greep van Marx' geschiedenis-theorie. Marx heeft terecht een enorme invloed uitgeoefend op de sociale wetenschappen. Door onze aandacht te vestigen op de relatie tussen de economische basis van de maatschappij en haar wetten, religie, politiek, filosofie en cultuur in het algemeen, heeft Marx de illusie aan scher-

ven geslagen dat ideeën en cultuur onafhankelijk zijn, waardoor nieuwe en vruchtbare onderzoeksdomeinen ontstonden. We laten Marx' opvattingen beter niet vallen, maar deel uitmaken van een veel bredere kijk.

Het is onmiskenbaar dat veranderingen in de productiewijze de dominante ideeën en cultuur van een maatschappij beïnvloeden. Maar uitsluitend de klemtoon leggen op de verschillen die deze veranderingen maken, zonder oog te hebben voor datgene wat constant blijft, is als het bestuderen van militaire strategieën op basis van de ontwikkeling van de wapentechnologie, zonder ooit de vraag te stellen waarom naties oorlog voeren. De tijd is gekomen om in te zien dat de manier waarop de productiewijze onze ideeën, onze politiek en ons bewustzijn beïnvloedt, wordt gefilterd door de specifieke aspecten van onze biologische erfenis.

Het laatste obstakel dat het aanvaarden van darwinistisch denken door de linkerzijde in de weg staat, is de gedachte dat de menselijke natuur kneedbaar is. Hoewel deze opvatting, zoals we hebben gezien, ondersteund wordt door de materialistische theorie van de geschiedenis, beïnvloedt ze velen aan de linkerzijde die in geen geval marxistisch zijn, waardoor ze de verwerping van Marx' theorie kan overleven. Niet-marxistische hervormers situeren zich vaak in de traditie van kneedbaarheid die afkomstig is van John Locke's opvatting over de geest als "*white Paper, void of all characters, without any Ideas*" (Locke, 1689). Daaruit volgt dat opvoeding, in de meest brede betekenis van dit begrip, een universeel wondermiddel is dat in staat is mensen te kneden tot perfecte burgers. De opvattingen over de vraag of de menselijke natuur al dan niet plooibaar is, variëren op het links-rechts continuüm. Maar de opvattingen gaan over feiten, wat hen vatbaar moet maken voor herziening, naargelang de bewijzen ervoor.

Deze bewijzen kunnen komen van de geschiedenis, de antropologie, de ethologie en de evolutietheorie. Het is evenwel niet eenvoudig een bewijs in beschouwing te nemen zonder ideologische oogkleppen. Dit ondervond de Australische antropoloog Derek Freeman in 1983, toen hij zijn boek publiceerde *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Margaret Mead, in haar *Coming of Age in Samoa*, had, op basis van haar observaties in Samoa, geargumenteed dat "de adolescentie niet noodzakelijk een tijd van stress en spanning is, maar afhangt van de culturele omstandigheden...". Deze conclusie was consistent met de ideeën van Meads leermeester, Frans Boas, die stelde dat onze sociale omgeving, meer dan om het even welke biologische factor, vorm geeft aan ons leven. Freeman toonde overtuigend aan dat Mead de Samoaanse gebruiken had misbegrepen en dat die het soort probleemloze adolescentie seksualiteit die ze beschreef, niet toelieten. Hiervoor werd Freeman door zijn collega's antropologen aan de schandpaal genageld, en de *American Anthropological Association* stemde een motie waarin zijn weerlegging van Meads werk als 'ontwetenschappelijk' werd omschreven. Vier jaar later werd Freemans onderzoek evenwel verder ondersteund, door de bekentenis van een van Meads oorspronkelijke informanten dat hij en zijn vrienden Mead gefantaseerde verhalen op de mouw hadden gespeld, toen ze hen ondervroeg over hun sexueel gedrag (Freeman, 1992). De veronderstelling dat de menselijke natuur een aantal relatief gefixeerde eigenschappen heeft, hoeft

tegenwoordig niet meer zo controversieel te zijn als vijftientig of vijftien jaar geleden, toen respectievelijk E.O. Wilson zijn *Sociobiology: The New Synthesis* publiceerde en Freemans kritiek op Mead verscheen. Sedert die tijd zijn vele boeken gepubliceerd die universele eigenschappen van de menselijke natuur blootleggen en hun ontvangst is veel minder stormachtig geweest. In een boek over ethiek dat ik enkele jaren geleden heb samengesteld, nam ik een sectie op getiteld '*Common themes in primate ethics*', met daarin teksten over altruïsme tegenover verwanten, wederkerigheid en sexueel gedrag van chimpansees, die geplaatst werden naast teksten van antropologen over gelijkwaardig gedrag van mensen, bijbelse verbodsbepalingen met betrekking tot overspel, en uitspraken van Confucius, Hillel en Luther. Ik had verwacht dat critici de opvatting dat er zo iets bestaat als ethiek bij niet-menselijke primaten zouden hebben verworpen, of toch in elk geval de gedachte dat er gemeenschappelijke thema's zijn in menselijke en niet-menselijke ethiek. Maar dergelijke kritiek kwam er niet en de commentaren die ik op deze sectie heb mogen ontvangen waren allemaal positief. In de hoop dat we volwassener zijn geworden in onze bereidheid om dergelijke opvattingen in beschouwing te nemen, wil ik nu de volstrekt onoriginele gedachte naar voren brengen dat, terwijl het zo is dat sommige onderdelen van het menselijk leven grote diversiteit vertonen, ons gedrag in andere gebieden tamelijk constant blijft binnen het gehele spectrum van menselijke culturen, en dat we bepaalde aspecten van ons gedrag gemeenschappelijk hebben met onze nauwste, niet-menselijke verwanten⁴.

3.2. Wat is gefixeerd en veranderlijk in de menselijke natuur?⁵

Het kan nuttig zijn voor de verdere discussies als we pogen de verschillende gebieden van het menselijk leven in drie categorieën onder te verdelen: gedrag dat grote variatie vertoont tussen culturen onderling, gedrag dat minder grote variatie vertoont en gedrag dat weinig of geen variatie vertoont van cultuur tot cultuur. Een dergelijke poging ondernemen in een kort artikel is noodzakelijkerwijs speculatief en enigszins willekeurig. Men zou gemakkelijk andere gedragsvormen hebben kunnen kiezen en elk daarvan kan het onderwerp zijn van een uitvoerig debat. Bovendien moeten we voor ogen houden dat de grote gedragsvariatie tussen culturen onderling het resultaat kan zijn van gefixeerde psychologische regels, die tot verschillende resultaten leiden naargelang de omstandigheden. Niettemin zijn dergelijke speculaties zinvol: ze tonen de mogelijkheden aan die eenieder, geïnteresseerd in darwinistische politiek, in acht moet nemen.

In de eerste categorie, die van de grote variatie, zou ik de wijze van voedselproductie plaatsen – door verzamelen en jagen, het weiden van gedomesticeerde dieren of het kweken van gewassen. Dit zou de nomadische en se-

⁴ Zie ook Spielman, T., *Onze Morele Natuur*, dit nummer van Ethiek & Maatschappij (nota van de vertaler).

⁵ Zie onder meer Westermarck, 1906, Wilson, 1975, 1978, van den Berghe, 1979, Alexander, 1979, Symons, 1979, Cronin, 1991, Wilson, 1993, Brown, 1991, Pinker, 1994, 1998

dentaire levenswijzen inhouden, en de soorten voedsel die we tot ons nemen. We kunnen in deze categorie ook de economische structuren plaatsen, de religieuze praktijken en de bestuursvormen – maar veelbetekenend genoeg niet het bestaan op zich van een vorm van bestuur of een groep die het leiderschap uitmaakt, wat nagenoeg universeel blijkt te zijn.

In de tweede categorie, die minder variatie vertoont, zou ik seksuele relaties plaatsen. De Victoriaanse antropologen kwamen sterk onder de indruk van de verschillende houdingen tegenover seksualiteit in hun eigen samenleving en in de samenlevingen die ze bestudeerden. Het resultaat daarvan is dat we geneigd zijn te denken dat de seksuele moraal een voorbeeld is van iets wat volstrekt cultuurrelatief is. Uiteraard zijn er belangrijke verschillen tussen samenlevingen die mannen toelaten om slechts één vrouw te hebben, enerzijds, en die waar mannen zich meerdere vrouwen mogen veroorloven, anderzijds, maar vrijwel elke samenleving heeft een opvatting over het huwelijk die restricties inhoudt voor wat betreft seksuele omgang buiten het huwelijk. Bovendien is het zo dat het aan mannen, naargelang de cultuur, kan worden toegelaten om meer dan één vrouw te hebben, maar huwelijkssystemen waarin vrouwen de toelating hebben om meer dan één man te hebben zijn bijzonder uitzonderlijk. Ze bestaan meestal slechts onder zeer speciale en tijdelijke omstandigheden. Welke de regels met betrekking tot het huwelijk ook mogen wezen, en onafgezien hoe streng de straffen zijn, zowel ontrouw als seksuele jaloersheid blijken universele kenmerken van het menselijk seksueel gedrag.

In deze categorie zou ik ook etnische identificatie plaatsen, en de tegenhanger ervan, xenofobie en racisme. Ik heb het geluk gehad om het grootste deel van mijn leven te kunnen doorbrengen in een multiculturele samenleving, waarin relatief weinig racisme voorkomt, maar ik weet dat racistische gevoelens aanwezig zijn bij een significant aantal Australiërs, en deze gevoelens kunnen worden aangewakkerd door demagogen. De Balkantragedie heeft helaas al te duidelijk aangetoond hoe etnische haat kan opleven tussen volkeren die decennialang vreedzaam hebben samengeleefd. Racisme kan worden aangeleerd en afgeleerd, maar racistische demagogen houden hun toortsen boven sterk ontvlambaar materiaal.

In de derde categorie, die met weinig of geen variatie, zou ik het feit plaatsen dat we sociale wezens zijn. Ik heb het niet over de bijzondere vorm die een samenleving heeft, die sterk kan verschillen, maar over het feit dat mensen, anders dan bijvoorbeeld orang-oetans, overwegend samenleven met anderen. Al even invariant is de zorg die we hebben voor onze verwanten. Onze bereidheid om coöperatieve relaties te vormen, en om wederkerige verplichtingen te erkennen, is evenzeer universeel. Meer controversieel is mijn opvatting dat het bestaan van een hiërarchie of een sociale rangorde uitdrukking geeft aan een menselijke neiging die bijna universeel is. Er zijn maar zeer weinig menselijke samenlevingen zonder verschillen wat betreft sociale status en wanneer pogingen worden ondernomen om deze verschillen te elimineren, blijkt dat ze vrij snel terug opduiken. Tenslotte vertonen ook rollenpatronen relatief weinig variatie. Vrouwen hebben vrijwel altijd het grootste aandeel in de zorg voor jonge kinderen, en het is veel waarschijnlijker dat mannen in plaats van vrouwen betrokken geraken in lichamelijke conflicten, zowel bin-

nenin de sociale groep als tussen groepen onderling. Mannen blijken ook een onevenredig grote rol te spelen in het politieke leiderschap van de groep. Kortom, er zijn gemeenschappelijke menselijke tendensen die de culturele variatie overstijgen.

Uiteraard heeft de cultuur een invloed op het aanscherpen of verzachten van zelfs die neigingen die het diepst in onze menselijke natuur zijn geworteld. Er zijn ook verschillen tussen individuen onderling. Niets van hetgeen ik heb gezegd wordt tegengesproken door het bestaan van individuen die geen aandacht geven aan hun verwanten of van koppels waarvan de man voor de kinderen zorgt terwijl de vrouw deel uitmaakt van het leger, en dit om dezelfde reden waarom de uitspraak dat mannen over het algemeen groter zijn dan vrouwen, niet in contradictie is met het bestaan van een grote vrouw.

Ik moet ook beklemtonen dat mijn ruwe classificatie van menselijk gedrag geen waarderende bijbetekenissen heeft. Het feit dat bijvoorbeeld hiërarchie, of mannelijke dominantie, karakteristiek is voor vrijwel alle menselijke samenlevingen, wil niet zeggen dat het daarom goed of aanvaardbaar is, of dat we niet moeten proberen om dit te veranderen. Nog niet zo heel lang geleden was het kenmerkend voor alle menselijke samenlevingen dat een substantieel aantal vrouwen overleed in het kraambed, maar niemand betwijfelt dat ons succes om daarin verandering te brengen een goede zaak is. Mijn punt is niet om het 'behoren' uit het 'zijn' af te leiden, maar om een beter begrip te krijgen van wat ons te doen staat om onze doeleinden te bereiken. Blind zijn voor de feiten over de menselijke natuur houdt desastreuze risico's in. Neem bijvoorbeeld hiërarchie. De bewering dat mensen, onder zeer uiteenlopende omstandigheden, de neiging hebben om hiërarchieën te vormen, betekent niet dat het goed is voor onze samenleving om hiërarchisch te blijven; maar ze waarschuwt ons ervoor dat we niet moeten verwachten hiërarchie af te schaffen door de specifieke vorm ervan uit te schakelen die we in onze samenleving hebben. Als we bijvoorbeeld in een maatschappij leven die een hiërarchie heeft gebaseerd op de erfelijke aristocratie en we elimineren deze aristocratie, zoals de Franse en Amerikaanse revolutionairen deden, dan is de kans groot dat een nieuwe hiërarchie ontstaat die is gebaseerd op iets anders, misschien op militaire kracht of op rijkdom. Toen door de bolsjewistische revolutie in Rusland zowel de erfelijke aristocratie als het privaateigendom werd geëlimineerd, ontstond al snel een hiërarchie gebaseerd op de plaats en invloed die men had binnen de rangorde van de communistische partij en dit werd de basis voor een verscheidenheid aan privileges. De neiging om hiërarchieën te vormen blijkt ook uit de kleingeestige manier waarop mensen, binnen corporaties en bureaucratieën, enorm veel belang hechten aan de grootte van hun bureau en het aantal vensters dat het heeft. De plaats die men heeft binnen een hiërarchie schijnt zelfs een impact te hebben, onafhankelijk van andere variabelen, op gezondheid en levensduur (Marmot, 1991, Marmot & Theorell, 1998, Wilkinson, 1996). Oog hebben voor de aan de menselijke natuur inherente tendens om hiërarchieën te vormen, helpt ons te begrijpen hoe de gelijkheid in de Sovjetunie snel achterwege werd gelaten. Het is gemakkelijk om te beweren, zoals Trotsky deed, dat Stalin de revolutie had 'verraden'. Maar vóór Stalin aan de macht kwam had Trotsky zelf, met Lenins volledige steun, onbetwistbaar de idee van

het communisme als een bevrijdende kracht verraden door zijn brutale onderdrukking van de Kronshtadt rebelle. In feite is de communistische beweging steeds gedomineerd geweest door autoritaire figuren, reeds sedert Marx, die de Eerste Internationale vernietigde toen hij zag dat zijn opponenten kans hadden om er de controle over te krijgen. Het gaat hier echter niet over wat individuele revolutionairen doen. Het punt is: welke egalitaire revolutie is niet verraden door haar leiders? En waarom dromen we dat de volgende revolutie anders zal zijn? Niets van dit alles toont aan dat hiërarchie goed is, of wenselijk, of zelfs onvermijdelijk, maar het maakt wel duidelijk dat de afschaffing ervan niet zo eenvoudig zal zijn als wat de revolutionairen zich meestal inbeelden. Dit zijn de feiten waarmee de linkerzijde in het reine moet komen. Om hierin te slagen, moet links onze geëvolueerde natuur begrijpen en accepteren.

3.3. Wat kunnen hervormers leren van Darwin?

Houtbewerkers die een stuk hout voor zich krijgen, met het verzoek om er een pot uit te kerven, beginnen niet aan hun werk op basis van een schets die ze hebben getekend vóór ze het hout hebben gezien. In plaats daarvan onderzoeken ze het materiaal waar ze mee moeten werken en zullen ze hun ontwerp aanpassen naargelang de aard van het hout. Politieke filosofen en de revolutionairen of hervormers die hen gevolgd zijn, hebben maar al te vaak hun hervormde of ideale samenleving uitgewerkt en die pogen om te zetten zonder veel af te weten van de mensen die met het plan moesten leven of het dienden uit te voeren. Als dan blijkt dat de plannen niet werken, wijten ze de mislukking aan verraders binnen hun rangen, of aan sinistere agenten van externe krachten. In plaats daarvan moeten diegenen die de maatschappij wensen te hervormen de inherente neigingen van mensen begrijpen en hun abstracte idealen daaraan aanpassen.

Er zijn verschillende manieren waarop kan gewerkt worden met de tendensen eigen aan de menselijke natuur. De markteconomie is gebaseerd op de gedachte dat men erop kan vertrouwen dat mensen hard zullen werken en initiatief zullen vertonen, als dit tenminste tegemoet komt aan hun eigen economische belangen. Zoals Adam Smith zei: 'We verwachten niet dat de beenhouwer ons voorziet van ons middagmaal uit liefdadigheid, maar uit persoonlijk belang' (Smith, 1976: 24). Om onze eigen belangen te dienen proberen we betere producten te leveren dan onze concurrenten of gelijkaardige producten aan goedkopere prijzen. Aldus, zei Smith, worden de eigenbelangen van talrijke individuen samengeweven om in het voordeel van allen te werken, alsof ze worden geleid door een onzichtbare hand. Garrett Hardin vatte deze gedachte beknopt samen in zijn boek *The Limits of Altruism* (1977), toen hij stelde dat de overheidspolitiek moet gebaseerd zijn op 'een onwrikbare vasthoudendheid ten aanzien van de Kardinale Regel: vraag nooit iemand om in te gaan tegen zijn eigenbelang'. De huidige economische mode om ondernemingen te privatiseren en competitie te introduceren in gebieden die vroeger tot het staatsmonopolie behoorden, is consonant met deze manier van

redeneren. In theorie – dat wil zeggen abstracte theorie, zonder veronderstellingen te maken over de menselijke natuur – zou een staatsmonopolie voor de goedkoopste en meest efficiënte nuts- of transportvoorzieningen moeten kunnen zorgen of zelfs voor het aanbod van brood, aangezien dergelijk monopolie het enorme voordeel heeft op grote schaal te kunnen werken en geen profijt voor de eigenaars dient te maken. Maar als we de algemeen verbreide opvatting in rekening brengen dat eigenbelang – of meer specifiek, het verlangen om zichzelf te verrijken – datgene is wat mensen ertoe aanzet goed werk te leveren, verandert het beeld. Wanneer de gemeenschap een onderneming bezit, zijn het niet de managers die van haar succes profiteren. Hun persoonlijke economische belangen en die van de onderneming vallen niet noodzakelijk samen en het resultaat daarvan is, op zijn best, inefficiëntie, en, op zijn slechtst, wijdverspreide corruptie en diefstal. Privatisering van de onderneming betekent dat de eigenaars verzekeren het bestuur te belonen naargelang de prestaties; bijgevolg zullen de managers het nodige doen om de onderneming zo efficiënt mogelijk op wieltjes te laten lopen.

Dit is één manier om onze instellingen af te stemmen op de menselijke natuur, of tenminste op één visie daarvan. Maar het is niet de enige manier. Zelfs binnen het kader van Hardins 'Kardinale Regel' moeten we ons afvragen wat we bedoelen met 'eigenbelang'. We nemen vaak aan dat het in ons belang is zoveel mogelijk geld te verdienen, maar er is geen enkele reden om te veronderstellen dat alles wat we verdienen boven een bescheiden bedrag ons aantal nakomelingen in de volgende generaties zal vermeerderen. Bijgevolg kunnen we, vanuit evolutionair perspectief, eigenbelang niet gelijkschakelen aan rijkdom. Evenmin kan dit worden gedaan vanuit het oogpunt van het gezond verstand. We horen vaak zeggen dat geld niet gelukkig maakt. Dit mag een cliché zijn, maar het houdt de implicatie in dat het meer in ons belang is om gelukkig te zijn dan rijk. Alles weloverwogen is eigenbelang breder dan economisch eigenbelang. De meeste mensen willen dat hun leven gelukkig, volwaardig of zinvol is op een of andere wijze en ze beseffen dat geld, op zijn best, een manier is om een gedeelte van deze doeleinden te bekomen. De overheids-politiek hoeft niet gebaseerd te zijn op de enge, economische betekenis van eigenbelang. Ze kan in de plaats daarvan het wijdverspreide gevoel aanspreken gewild te zijn, of nuttig, of de behoefte om tot een gemeenschap te behoren; kortom, datgene wat meer waarschijnlijk uit samenwerking dan uit competitie met anderen voortkomt.

Het moderne darwinistische denken omsluit zowel competitie als wederkerig altruïsme, dat in feite een meer technische term is voor samenwerking. De moderne markteconomie is gefocuseerd op het competitieve aspect, uitgaande van de veronderstelling dat we worden gedomineerd door hebzuchtige en competitieve behoeften. Deze economieën pogen voortdurend hun structuur zo te ontwerpen dat onze hebzuchtige en competitieve behoeften het welzijn van allen ten goede komen. Ongetwijfeld is dit een betere situatie dan die waarin ze enkel in dienst staan van het welzijn van enkelingen. Maar zelfs wanneer de competitieve consumptiemaatschappij op haar best werkt, is ze niet de enige manier waarop onze natuur en het gemeenschappelijk welzijn kunnen worden geharmoniseerd. In de plaats daarvan kunnen we proberen

om het bredere spectrum van onze belangen aan te spreken, zodat we niet enkel gebruik maken van de individualistische en competitieve aspecten van onze natuur, maar ook van de sociale en coöperatieve.

4. Competitie of samenwerking?

4.1. Naar een meer coöperatieve samenleving

Elke maatschappij zal zowel enkele competitieve als coöperatieve tendensen vertonen. Op zich kunnen we daar niets aan veranderen, maar misschien zijn we in staat de verhouding tussen de twee te veranderen. Het Amerika van de twintigste eeuw is het model bij uitstek geweest van een competitieve samenleving, waarin het verkrijgen van persoonlijke rijkdom en het bereiken van de top algemeen wordt beschouwd als het doel van alles wat we doen. In Japan daarentegen is men geneigd meer groepsgericht te denken, en poogt men minder zelf op het voorplan te treden. Het populaire Japanse gezegde 'de hamer slaat op de nagel die het hoogst uitsteekt' is de antithese van het westerse spreekwoord 'krakende wielen krijgen de meeste olie'. Niettemin is het eenvoudig om in Amerika voorbeelden van samenwerking te vinden, en weet men ook in Japan zijn mannetje te staan en in competitie te treden met rivalen, op een sociaal aanvaarde manier. Wanneer ik het over maatschappijen heb die verschillen met elkaar wat betreft samenwerking en competitie, gaat het dan ook over verschillen in graad, niet in essentie; en de vorm van competitie die ik in gedachten heb gaat vooral over economische competitie en is bijgevolg competitie voor persoonlijke rijkdom.

Een maatschappij gebaseerd op samenwerking, sluit meer aan bij de waarden van de linkerzijde dan een maatschappij die competitief is georiënteerd. Het aanmoedigen van het najagen van eigenbelang, door middel van de vrije markt, heeft weliswaar bijgedragen tot een hoog gemiddeld welzijn van de geïndustrialiseerde landen, maar tegelijkertijd is de kloof tussen rijk en arm vergroot, en is de steun voor de armen erop achteruit gegaan. Dit is onaanvaardbaar volgens elk rechtvaardigheidsprincipe dat voorrang geeft aan lotsverbetering van de groepen in de samenleving die er het slechtst voorstaan. Bovendien betwijfel ik vanuit een utilitaristisch perspectief dat de grotere rijkdom van de hogere klassen de toename aan ellende van de armen, die daardoor is veroorzaakt, goedmaakt. Zowel nationaal als internationaal onderzoek toont aan dat er slechts weinig verband bestaat tussen een toename van rijkdom enerzijds en die van geluk anderzijds, eens de basisbehoeften kunnen worden bevredigd (Singer, 1997: 59-62). De logica van de competitieve samenleving, consequent doorgedacht, moedigt ons aan om eigenbelang te zien zoals dit tot uitdrukking werd gebracht op een T-shirt van de Wall Street ondernemer Ivan Boesky (die naar verluidt model stond voor Gordon Gekko in Oliver Stone's film *Wall Street*): 'Wie het meeste speelgoed heeft als hij sterft, is gewonnen'. Maar het vergt niet veel denkwerk om in te zien dat een maatschappij waarin mensen voornamelijk gemotiveerd zijn door het verlangen om gelijke tred te houden met hun burens, of om deze achter zich te laten, er

niet één zal zijn waarin de kans groot is dat de meeste burgers geluk en vervolmaking zullen vinden. Bovendien zijn er nog andere kosten verbonden aan het leven in een samenleving die is opgedeeld door rijk en arm, zelfs wanneer je het geluk hebt om tot de rijken te behoren. Zoals Robert Bellah en zijn collega's het uitdrukken in *Habits of the Heart*: 'Men kan niet rijk en afgezonderd leven onder een staat van beleg, waarbij men alle vreemden wantrouwt en zijn huis moet omvormen tot een bewapend kamp' (Bellah, 1985: 163).

Hoe kunnen we een samenleving bouwen die coöperatief is en een sterk veiligheidsnet biedt aan diegenen die niet in staat zijn om in hun eigen behoeften te voorzien? Zoals ik reeds heb aangestipt is de bereidheid tot samenwerking blijkbaar een onderdeel van onze natuur⁶. Mensen zijn in staat de voordelen van samenwerking in te zien, zelfs onder de minst veelbelovende omstandigheden. In het eerste jaar van de eerste wereldoorlog, tijdens de patstelling van de loopgravenoorlog in Noord-Frankrijk en tussen de terugkerende gevechten door, waarbij tienduizenden mensen sneuvelde, ontwikkelden gewone soldaten aan beide zijden het buitengewone systeem dat bekend staat als 'leven en laten leven' (Ashworth, 1980). Stilzwijgend ongehoorzaam aan de orders van hun oversten, poogden de troepen aan de tegenoverliggende grenzen van het niemandsland om, meestal met succes, elkaar niet te doden. Onderzoek naar onze vaardigheid om afleidingen te maken toont aan dat we, hoewel we niet goed zijn in formele logica, we er uitstekend in slagen om sociale contracten te herkennen en in het bijzonder de bedriegers die ze doorbreken (Cosmides, 1989). De bereidwilligheid om samen te werken is werkelijk universeel onder mensen (en overigens niet alleen onder mensen – het geldt evenzeer voor intelligente sociale dieren met een grote levensduur). Er bestaat momenteel een enorme hoeveelheid literatuur over dit onderwerp en ik ga op deze plaats geen poging doen die samen te vatten. Wel wil ik ingaan op Robert Axelrods werk over speltheorie (Axelrod, 1984), niet alleen omdat het volkomen verenigbaar is met een darwinistisch perspectief (Axelrods boek heet zelfs *De Evolutie van Samenwerking* en de medeauteur van één hoofdstuk is de toonaangevende evolutiebioloog W.D. Hamilton), maar ook omdat Axelrods pionierswerk de omstandigheden onderzoekt waaronder samenwerking kan gedijen. Men moet dit werk aangrijpen als startpunt voor de ontwikkeling van een gebied van sociaal onderzoek dat leidt naar een meer coöperatieve samenleving.

4.2. Het dilemma van de gevangene⁷

Axelrods werk vangt aan met een onderzoek van een bekende puzzel over samenwerking, die bekend staat als 'het dilemma van de gevangene' (*prisoner's dilemma*). Er zijn verschillende versies van het dilemma. Hier volgt die van mezelf.

⁶ Zie ook Speelman, T., o.c. (nota van de vertaler).

⁷ Zie ook Speelman, T., o.c. (nota van de vertaler).

Jij en een andere gevangene zijn aan het verkommeren in afzonderlijke cellen van het Ruritanisch hoofdkwartier van de politie. Op geen enkele manier kan je contact hebben met de andere gevangene. De politie wil jullie beiden doen bekennen te hebben samengezworen tegen de staat. Een ondervrager biedt je een *deal* aan: als de andere gevangene blijft zwijgen, maar jij bekent, en je beschuldigt ook de andere, laat men jou vrij en sluit men de andere op voor twintig jaar. Maar als jij zwijgt en de andere gevangene bekent en jou ook beticht, dan wordt jij opgesloten voor twintig jaar, terwijl hij wordt vrijgelaten. Het antwoord op je vraag wat er gebeurt als jullie beiden bekennen, is dat jullie dan allebei elk tien jaar worden opgesloten. 'En wat als niemand bekent?', vraag je. Met enige tegenzin antwoordt de ondervrager dat hij dan geen veroordelingen kan uitspreken, maar de politie kan, en zal, jullie beiden nog zes maanden vasthouden op basis van de noodwetten van de staat. 'Maar', voegt hij eraan toe, 'bedenk dat ongeacht of de ander bekent of niet, je beter af bent als jij praat – je bent dan vrij als hij zwijgt, wat beter is dan nog zes maanden te blijven, en je krijgt geen twintig maar slechts tien jaar als hij wel spreekt. Bedenk ook dat we hem precies dezelfde *deal* hebben aangeboden. Wat denk je te doen?'

Het dilemma van de gevangene bestaat uit de vraag of men al dan niet moet bekennen. Als we ervan uitgaan dat de gevangene zo min mogelijk tijd in de gevangenis wil doorbrengen, lijkt het rationeel te zijn om te bekennen. Ongeacht wat de ander doet, zal dit in het voordeel zijn van diegene die bekent. Maar beide gevangenen staan voor hetzelfde dilemma en als ze beiden hun eigenbelang voorop stellen en bekennen, worden ze voor tien jaar opgesloten, terwijl ze, door te zwijgen, reeds vrij kunnen komen na zes maanden!

Er is geen oplossing voor dit dilemma. Het toont aan dat het resultaat van rationele keuzen, gemaakt door twee of meer individuen en gebaseerd op eigenbelang, in het nadeel kan zijn van alle partijen, terwijl het niet najagen van eigenbelang op korte termijn, voordelig kan zijn. Het individuele streven naar eigenbelang kan collectief zelfvernietigend zijn.

Dit resultaat hoeft ons niet te verrassen. Wie alle dagen de auto neemt om op het werk te geraken, wordt elke ochtend met het dilemma geconfronteerd. Iedereen zou beter af zijn mocht men de auto thuis laten en de bus nemen. In plaats van zich vast te rijden in het drukke verkeer, zou de bus dan ongehinderd over de straten kunnen rijden. Maar het is niet in het belang van elk individu om de bus te nemen, aangezien, zolang de meesten blijven per auto rijden, de bussen zich nog trager zullen voortbewegen. Bewapeningswedlopen vertonen dezelfde logica als het dilemma van de gevangene: het is niet in het belang van de ene zijde om te ontwapenen terwijl de andere dit niet doet, maar beiden zouden beter af zijn mochten ze niet zoveel geld moeten uitgeven aan bewapening. Het dagelijkse leven biedt vele andere voorbeelden. Meestal is het mogelijk de uitkomsten te veranderen, of het gedrag van de betrokkenen te beïnvloeden om een beter resultaat te bekomen. Men kan rijstroken voorbehouden voor bussen; onderhandelaars kunnen *teams* hebben om het wapenarsenaal te inspecteren. Het dilemma van de gevangene stelt het probleem in een zuivere vorm, omdat de uitkomsten niet kunnen worden veranderd, de gevangenen hun gedrag niet kunnen coördineren en het over een situatie gaat die

zich slechts één keer voordoet. Onder dergelijke voorwaarden kan de coöperatieve strategie niet worden verantwoord in termen van eigenbelang. Paradoxaal genoeg kan enkel altruïsme de gevangenen helpen. Beiden zullen beter af zijn als ze niet enkel rekening houden met de termijn die ze zelf in de gevangenis moeten doorbrengen, maar ook met de tijd die de ander moet uitzitten. Op die manier kunnen ze beiden inzien dat, als ze zo weinig mogelijk tijd in de gevangenis willen doorbrengen, ze allebei moeten zwijgen.

Als het dilemma van de gevangene zich slechts één keer in het leven voordoet, is het onoplosbaar. Maar de situatie verandert wanneer beide partijen herhaaldelijk keuzen moeten maken in dergelijke dilemmasituaties. Hoewel de betrokkenen, in elke situatie afzonderlijk, er goed zouden aan doen om niet samen te werken, is coöperatie op lange termijn een betere strategie. Om dit idee te testen, en om te weten te komen welke strategie de beste resultaten zou opleveren, nodigde Axelrod mensen uit met interesse voor speltheorie om suggesties op te sturen over de vraag welke strategie de beste is voor diegene die ze gebruikt, in een situatie waarin men herhaaldelijk met dilemma's zoals dat van de gevangene wordt geconfronteerd. Als we de term 'samenwerking' gebruiken voor het niet afleggen van een bekentenis in het klassieke dilemma van de gevangene en de term 'verraad' voor het wel afleggen ervan, dan situeren de mogelijke strategieën zich tussen 'steeds samenwerken' en 'altijd verraden', met een oneindig aantal mogelijkheden daartussenin, waaronder willekeurige keuze en keuzen die op een of andere manier rekening houden met wat de andere gevangene in een eerdere situatie heeft gedaan. Toen Axelrod de strategieën had ontvangen, liet hij ze het tegen elkaar opnemen in een elk-tegen-allen tornooi op een computer en wel zodanig dat elke strategie het tweehonderd keer moest opnemen tegen alle andere afzonderlijk. De winnaar was een eenvoudige strategie, genaamd 'leer om leer' ('*Tit for Tat*'). Bij elke ontmoeting met een nieuwe 'gevangene' koos ze voor samenwerking. Daarna deed ze eenvoudigweg datgene wat de gevangene bij een vorige ontmoeting had gedaan. Als de andere gevangene samenwerkte, werkte 'leer om leer' ook samen en ze bleef samenwerken, tenzij de andere gevangene verraad had gepleegd. Dan pleegde ze ook verraad en bleef dit doen, tenzij de andere gevangene opnieuw begon samen te werken. 'Leer om leer' won ook een tweede tornooi dat Axelrod had georganiseerd, hoewel de deelnemers wisten dat deze strategie de vorige keer had gewonnen en ze probeerden om 'leer om leer' te verslaan.

4.3. Leren uit 'leer om leer'

Het succes van een strategie in een computersimulatie lijkt ver af te staan van het werkelijke leven. Toch kan de linkerzijde uit Axelrods werk leren hoe een meer coöperatieve maatschappij kan worden gebouwd.

Axelrods resultaten, die sedertdien over het algemeen ondersteund zijn door verder onderzoek in het veld, kunnen worden gebruikt als een basis om aan een sociale planning te doen, die de linkerzijde zou kunnen aanspreken. Zijn bevindingen suggereren dat we in staat zijn de voorwaarden te scheppen die

het ontstaan van wederkerige relaties mogelijk maken, waarbij beroep wordt gedaan op ons intuïtieve inzicht in de regels van samenwerking met wederzijds voordeel. Dit is een voorbeeld van de interactie tussen onze biologie en onze sociale omgeving, dat duidelijk aantoont dat het darwinistische denken niet uitgaat van het eigenbelang op korte termijn.

De aanhangers van een meer idealistische linkerzijde kunnen het betreuren dat diegenen die de 'leer om leer' strategie volgen, niet onvoorwaardelijk blijven samenwerken. Een linkerzijde die Darwin begrijpt, zal inzien dat dit komt doordat niches de neiging hebben te worden ingevuld. Als er gras is om te worden opgegeten, zullen er herbivoren evolueren die in staat zijn om het gras op te eten. Als er herbivoren zijn om te worden opgegeten, zullen er predators ontstaan om op de herbivoren te jagen. Als er, in een menselijke samenleving, manieren zijn om gemakzuchtig te leven, zullen er mensen zijn die ze zullen ontdekken. In de terminologie van Richard Dawkins: als er 'sukkels' zijn, ontstaan er ook 'zwendelaars', die zullen profiteren van de 'sukkels'. De 'sukkel' hoeft geen individu te zijn – het kan een instelling zijn, of zelfs de staat. Hoe gemakkelijker het voor de 'zwendelaars' is om zich te verrijken, hoe meer er zullen ontstaan. Een predarwinistische linkerzijde zou het bestaan van de 'zwendelaars' kunnen wijten aan armoede, of gebrek aan onderwijs, of aan de erfenis van een reactionaire, kapitalistische denkwijze. Een darwinistische linkerzijde daarentegen, realiseert zich dat al deze factoren weliswaar een verschil kunnen uitmaken wat betreft de mate van zwendelen, maar dat het veranderen van de uitkomsten de enige permanente oplossing is opdat zwendelarij niet zal gedijen. Dit betekent dat we niet ook onze andere kaak aanbieden.

We moeten er over nadenken hoe we de condities kunnen creëren waarop samenwerking kan groeien. Het eerste probleem hierbij is dat van de schaal. 'Leer om leer' kan niet werken in een samenleving waarvan de bewoners elkaar slechts één keer zullen ontmoeten. Het is dan ook niet verwonderlijk dat mensen die in grote steden leven minder zorgzaam zijn voor elkaar dan het geval is in een landelijk dorp, waar iedereen iedereen kent. Welke structuren zijn in staat om de anonimiteit van de grote, mobiele samenlevingen, die in onze eeuw zijn ontstaan en naar alle waarschijnlijkheid nog in omvang zullen toenemen door de globalisatie van de wereldeconomie, te overstijgen?

Een oplossing vinden voor het volgende probleem is zelfs nog moeilijker. Als er niets van wat jij doet, voor mij een verschil uitmaakt, kan 'leer om leer' niet werken. Hoewel gelijkheid niet noodzakelijk is, zal een te groot verschil in macht of rijkdom de aanmoediging uitschakelen om samen te werken. Dit wijst op de noodzaak om iets te doen aan de economische trends in de geïndustrialiseerde landen die het voorbij decennium, of al eerder, de economische ongelijkheid hebben doen toenemen. De linkerzijde heeft uiteraard redenen genoeg om deze trends om te keren en het leven van de minstbedeelden te verbeteren. Maar het oogmerk om een maatschappij te scheppen die gebaseerd is op wederzijds voordelige samenwerking, voegt hieraan een sterke reden toe. Het links laten liggen van een groep mensen ten opzichte van de welvaartsmaatschappij en wel zodanig dat ze er niets kunnen toe bijdragen, betekent dat ze vervreemd worden van sociale praktijken en instellingen op een manier die

vrijwel garandeert dat ze zich vijandig zullen opstellen tegenover deze praktijken en instellingen. De politieke les van het twintigste-eeuwse darwinistische denken, is dan ook volkomen verschillend van die van het negentiende-eeuwse sociaal darwinisme. De sociaal darwinisten beschouwden het feit dat wie minder aangepast is uit de boot valt, als de manier waarop de natuur zich ontdoet van de onaangepasten en als het onvermijdelijke resultaat van de strijd om het bestaan. Pogingen om hieraan iets te verhelpen, of om de toestand te verbeteren, vond men nutteloos of zelfs schadelijk. Een darwinistische linkerzijde, die zowel de vereisten voor, als de voordelen van, wederzijdse samenwerking begrijpt, streeft ernaar de economische condities te vermijden waardoor sommigen paria's worden. In een tijd waarin sommige delen van de linkerzijde een kortzichtige economische kijk op de sociale politiek accepteren, kan een evolutionaire visie op de menselijke psychologie aantonen wat de mogelijke kost is van het afschrijven van diegenen die, in louter economische termen, de moeite niet waard zijn te worden tewerkgesteld. Als de vrije werking van competitieve marktmechanismen het tot een riskante onderneming maakt om 's avonds op straat te wandelen, zouden regeringen er goed aan doen te interfereren met deze mechanismen, teneinde de werkgelegenheid te bevorderen. Dit kan gebeuren door belastingverlaging, subsidies of directe tewerkstelling voor sociaal nuttig werk, afhankelijk van wat het beste zal werken om diegenen die aan de rand van de samenleving verkeren terug op het spoor te zetten.

5. Van samenwerking naar altruïsme?

5.1. *Het vraagstuk van de evolutie van altruïsme*

Een samenleving die coöperatie aanmoedigt, kan de linkerzijde een stap dichterbij haar doel brengen. Maar zou een links darwinisme werkelijk Hardins Kardinale Regel, dat we nooit mensen moeten vragen om tegen hun eigenbelang in te handelen, moeten aanvaarden? Is het werkelijk onmogelijk voor de linkerzijde om maatschappelijke zorgzaamheid te bevorderen en de mogelijkheden te scheppen werk te leveren dat iedereen ten goede komt en, zelfs nog breder, dat ten dienste staat van het welzijn van menselijk en niet-menselijk bewust leven, waar zich dat ook mag bevinden? Altruïsme – niet enkel verwantschapsaltruïsme en wederkerig altruïsme, maar authentiek altruïsme tegenover vreemden – bestaat echt. Bijna dertig jaar geleden, in *The Gift Relationship* (1971), toonde Richard Titmuss aan dat de bloedbank overleeft dankzij het altruïsme van haar donors. Het systeem berust hierop dat iemand iets kostbaars aan een vreemde schenkt, zonder dat die vreemde in staat is de ontvangen gunst op een of andere wijze terug te betalen. (In Engeland, zoals in veel andere landen waar bloeddonatie vrijwillig is en de gezondheidszorg genationaliseerd, maakt het niets uit of iemand ooit zelf bloed heeft gegeven, wanneer hij bloed nodig heeft, bijgevolg gaat het hier over een authentieke altruïstische en vaak persoonlijke daad waarvoor geen beloning voorzien is). De bloedbanken die bestaan dankzij vrijwillig donorschap kwamen onder

druk te staan doordat de vraag naar bloed is gestegen, terwijl sommige donoren niet meer aanvaard worden omwille van het risico op besmettelijke ziekten. In het algemeen blijft het systeem echter bestaan. Dergelijke altruïstische praktijk bestaat in een samenleving die weinig doet om altruïstische neigingen aan te moedigen, en ze zelfs, door het belang dat wordt gehecht aan individualistische competitiviteit, afremt.

Het darwinistische denken suggereert dat we niet van nature ertoe neigen altruïstisch te zijn. Hoe kan dan een zelfopofferende eigenschap, die de groep ten goede komt ten koste van het individu, overleven? Men zou verwachten dat neigingen tot zelfopoffering uit de genenpool zullen worden verwijderd, onafgezien van hun belang voor de groep als geheel. Er kunnen evenwel selectieve krachten zijn die gedrag aanmoedigen dat eruit ziet als altruïsme en ook altruïstisch gemotiveerd is, maar in specifieke omstandigheden toch een voordeel oplevert voor het ogenschijnlijk altruïstisch individu. Verschillende sociale praktijken, van het respect dat men onder gelijken ervaart tot het regeringsbeleid, kunnen hier een belangrijke rol spelen, en dit door beloningen of straffen te voorzien voor gedrag dat voordelen, respectievelijk schade, toebrengt aan anderen. Soms zijn de beloningen onverbloemd een manier om iets goed te maken dat een verlies aan succes in voortplanting kan betekenen. Zo leggen de krijgers van sommige Indiaanse culturen, die op de *Great Plains* leven, de plechtige eed af dat ze tot ter dood zullen vechten in de strijd die ze moeten aangaan. Ze krijgen dan de toestemming, in de dagen vóór de strijd, om, als ze dat willen, met alle vrouwen naar bed te gaan die daar geen bezwaar tegen hebben. Toen tijdens de eerste wereldoorlog meisjes witte veders gaven aan mannen die de leeftijd hadden bereikt om in militaire dienst te gaan, maakten ze ongetwijfeld hetzelfde punt duidelijk, ook al was het reproductieve effect ervan niet zo direct. Omgekeerd is het duidelijk dat de bestraffing, met de dood of levenslange opsluiting, van gedrag dat schade toebrengt aan anderen, een negatief effect heeft op het voortplantingssucces. Maar meestal zal gedrag dat als goed wordt beschouwd, worden beloond door een stijging in populariteit en sociaal aanzien, terwijl gedrag dat als slecht wordt beschouwd, afgekeurd wordt, een vermindering in populariteit tot gevolg heeft en zelfs tot ostracisme kan leiden. (De druk die bestaat om zich aan te passen aan de groepsnormen voor wat betreft goed en slecht gedrag, kan natuurlijk zowel voor goede als voor slechte doeleinden worden gebruikt).

Toegegeven, in zoverre diegenen die hulp bieden aan anderen een beloning ontvangen of een straf vermijden, handelen ze niet 'altruïstisch' in de betekenis waarin dit begrip wordt gehanteerd in de evolutietheorie. In zoverre ze worden gedreven door het vooruitzicht op een beloning of het vermijden van straf, handelen ze ook niet altruïstisch in de gewone betekenis, die de klemtoon legt op de motivatie voor een handeling in plaats van op het effect op de reproductieve *fitness*. Maar de twee betekenissen verschillen van elkaar, en het is mogelijk dat een handeling altruïstisch is in de gewone betekenis, en niet in de betekenis die er door de evolutietheorie wordt aan gegeven. Iemand kan vrijwilligerswerk doen met mentaal gehandicapte kinderen en daardoor meer aantrekkelijk worden voor het andere geslacht, waardoor zijn of haar reproductieve *fitness* toeneemt, maar als die persoon enkel werd gemotiveerd door

het verlangen om de kinderen een beter leven te bezorgen, zonder bijbedoelingen ten aanzien van het andere geslacht, dan handelt hij altruïstisch in de gewone betekenis, wat ook de gevolgen van zijn werk mogen zijn. De gewone betekenis van altruïsme draait rond bewuste motieven en verwachtingen. We slagen er goed in om het verschil te maken tussen diegenen die anderen wensen te helpen op een authentieke manier en diegenen die worden gedreven door bijbedoelingen. De grootste beloningen gaan vaak naar diegenen die ze niet hebben gezocht, precies omdat we de bereidheid tot het opgeven van eigenbelang, ten dienste van de belangen van anderen, willen aanmoedigen, vooral als dit het welzijn van de groep als geheel ten goede komt.

Het is dan ook een vergissing te menen dat de evolutietheorie aantoont dat mensen niet kunnen worden gemotiveerd door het verlangen om anderen te helpen. Ze toont dit in het geheel niet aan, wat overigens goed voor de theorie is, aangezien, zoals het voorbeeld van de bloedbank duidelijk maakt, altruïsme naar vreemden toe wel degelijk bestaat. We moeten evenwel toegeven dat de opoffering die van een donor wordt gevraagd niet bepaald erg belastend is en dat niettemin slechts een klein aantal mensen bloed geeft – in Engeland ongeveer zes procent. Beenmergdonatie vraagt meer van de donor – gehele verdooving, een nacht in het ziekenhuis, en tijdelijke ongemakken achteraf. Het aantal mensen dat zich opgeeft als vrijwilliger om beenmerg af te staan is dan ook, niet verrassend, kleiner dan diegenen die bloed willen geven; maar in Engeland zijn er toch meer dan 180.000 mensen die hiertoe bereid zijn. Op basis van het bewijs dat we tot dusver hebben vermeld, kunnen praktijken die gebaseerd zijn op altruïstisch gedrag tegenover vreemden werken, zolang ze niet afhankelijk zijn van de bereidwilligheid van een groot deel van de bevolking om altruïstisch te handelen – en hoe groter het offer is dat wordt gevraagd, hoe kleiner het aandeel van de bevolking zal zijn waarvan we een positieve reactie mogen verwachten. We moeten echter meer inzicht krijgen in de vraag wat mensen ertoe brengt bloed of beenmerg af te staan, teneinde een sociale politiek te kunnen ontwikkelen die gebaseerd is op meer betrouwbare kennis over het menselijk gedrag.

5.2. Status voor wat?

We leven in een competitieve samenleving die waarde hecht aan consumptie en de status die iemand heeft, afmeet aan de mediabelangstelling die hij krijgt. In een dergelijke samenleving is de link tussen status en steun die men biedt aan een ander slechts klein. In zijn *The Theory of the Leisure Class*, meer dan een eeuw geleden geschreven, toonde Thorstein Veblen aan hoe de rijken duurdoenerij en verkwisting hanteren om hun status mee aan te geven (Veblen, 1989, 1994). Tom Wolfes *Bonfire of Vanities* illustreert op subtiele wijze hoe weinig er sedertdien is veranderd. In een briljante passage beschrijft hij hoe de beursmakelaar Sherman McCoy en zijn vrouw Judy naar een dineetje moeten, slechts enkele straten verwijderd van de plaats in New York waar ze wonen. Ongelukkig genoeg is Judy's tenue niet geschikt om op straat mee te wandelen. Veblen zou dit goed hebben begrepen. Hij schreef: "Onze kledij ... om aan haar doel effectief te voldoen,

moet niet alleen duur zijn, maar moet ook aan eenieder duidelijk maken dat wie ze draagt niet betrokken is in om het even welke vorm van handarbeid... Men kan over het algemeen stellen dat de vrouwelijkheid van een vrouws garderobe, wat betreft datgene waarover het werkelijk gaat, verdwijnt naarmate de belemmering van de kledingstukken eigen aan vrouwen een nuttiger effect oplevert". Wandelen is dan ook uitgesloten. Een taxi nemen is evenmin mogelijk, omdat het sociaal onaanvaardbaar is ten aanzien van de andere gasten dat de McCoys, open en bloot op *Fifth Avenue*, een taxi moeten nemen om thuis te geraken. Bijgevolg moeten ze een limousine met chauffeur huren die hen enkele straten verder brengt, vijf uren wacht, en hen vervolgens terug naar huis voert.

Kunnen we de zorg voor anderen versterken door de interpretatie van status als duurdoenerij te verschuiven in een meer sociaal wenselijke richting? De economische krachten die een hoog consumptieniveau aanmoedigen in acht genomen, zal dit niet eenvoudig zijn, maar er zijn verschillende auteurs die hieraan werken. In hun boek *The Winner-Take-All-Society* (1996) argumenteren Robert Frank en Phillip Cook dat een belasting op uitgaven – te betalen door middel van onze belastingaangifte, in plaats van als onderdeel van de prijs die we betalen op het moment dat we kopen – een belangrijk positief effect zou hebben op de gewoonten van diegenen die het breed laten hangen. Of ze gelijk hebben of niet, dit idee, en andere binnen hetzelfde veld, verdient verder onderzoek.

6. Een darwinistische linkerzijde voor vandaag en de toekomst

Dit artikel is slechts een schets van de wijzen waarop een darwinistische linkerzijde zou verschillen van het meer traditionele linkse gedachtegoed, waarmee we de voorbije tweehonderd jaar vertrouwd zijn geraakt. In deze slotbeschouwing wil ik eerst enkele punten samenvatten die een links darwinisme onderscheiden van eerdere versies van de linkerzijde, zowel oude als nieuwe; het betreft de punten waarvan ik denk dat een darwinistische linkerzijde ze vandaag de dag zou moeten opnemen.

Een darwinistische linkerzijde zou niet:

1. Het bestaan ontkennen van een menselijke natuur, noch insisteren dat die intrinsiek goed is of onbegrensd plooibaar;
2. Verwachten dat alle conflicten en twisten tussen mensen kunnen worden beëindigd, hetzij door politieke revolutie, sociale verandering of betere opvoeding;
3. Aannemen dat alle vormen van ongelijkheid te wijten zijn aan discriminatie, vooroordeel, onderdrukking of sociale conditionering. Soms zal dit het geval zijn, maar niet altijd.

Een darwinistische linkerzijde zou:

4. Accepteren dat er zoiets bestaat als de menselijke natuur, en proberen daarover meer te weten te komen, zodat het beleid kan worden gebaseerd op de meest betrouwbare informatie aangaande de vraag hoe mensen in elkaar zitten;

5. Elke afleiding van het 'natuurlijke' naar het 'juiste' verwerpen;
6. Verwachten dat, in verschillende sociale en economische systemen, de meeste mensen zich competitief zullen opstellen teneinde hun status te verbeteren, een machtspositie te verwerven en hun belangen en die van hun verwanten te verzekeren;
7. Verwachten dat, onafgezien van het sociale en politieke systeem waarin ze leven, de meeste mensen positief zullen reageren op authentieke mogelijkheden om deel uit te maken van samenwerkingsvormen die wederzijds voordeel opleveren;
8. Structuren aanmoedigen die eerder samenwerking dan competitie voortbrengen, en pogen om competitie te kanaliseren in de richting van sociaal wenselijke doelen;
9. Erkennen dat de manier waarop we niet-menselijke dieren uitbuiten een erfenis is van het pre-darwinistische gedachtegoed, dat de kloof tussen mensen en dieren overdreef, en daarom werk maken van een verbetering van het morele aanzien van dieren en van een minder antropocentrische visie op onze dominantie over de natuur;
10. Vasthouden aan de traditionele waarden van de linkerkant, door de kant te kiezen van de zwakken, de armen en de onderdrukten, maar zorgvuldig nadenken over de sociale en economische veranderingen die het meest geschikt zijn om hun lot te verbeteren.

Dit is op diverse manieren een sterk uitgeholde visie op de linkerkant, waarin utopische ideeën worden vervangen door een nuchtere en realistische kijk op wat kan worden bereikt. Momenteel, denk ik, is dit het beste wat we kunnen doen – en het is in elk geval nog steeds een veel positievere visie dan wat velen ter linkerkant hebben menen te moeten verstaan onder de darwinistische interpretatie van de menselijke natuur.

Als we de zaak op lange termijn bekijken, is er vooruitzicht om meer ambitieuze hervormingen terug op te nemen. We weten niet in hoeverre ons vermogen te redeneren, op lange termijn, ons voorbij de conventionele darwinistische beperkingen op de mate van altruïsme dat maatschappelijk mogelijk is, kan brengen. We zijn redenerende wezens. Op andere plaatsen heb ik het redelijk denken vergeleken met een lift, in die zin dat we, eens begonnen met redeneren, kunnen gedwongen worden om een argumentatie te volgen tot aan haar, volstrekt onverwachte, conclusie. De rede bezorgt ons het vermogen om in te zien dat elk van ons een wezen is tussen de anderen, die allemaal noden en behoeften hebben die van belang zijn voor hen, net zoals die van ons belangrijk zijn voor ons. De vraag is of dit inzicht de druk van andere factoren in onze geëvolueerde natuur kan overstijgen, zodanig dat we onverdeeld zorgzaam leren zijn voor onze medemensen, of, beter nog, voor alle bewuste wezens.

Richard Dawkins, een van de grootste voorvechters van het darwinistische denken, stelt de mogelijkheid in het vooruitzicht om 'op vrijwillige basis een zuiver en authentiek altruïsme te cultiveren – iets wat geen plaats in de natuur heeft en nog nooit heeft bestaan in de geschiedenis van de aarde'. Hoewel we 'gebouwd zijn als genenmachines', stelt hij, 'hebben we de macht om ons tegen

onze scheppers te keren' (Dawkins, 1976: 215). Hierin schuilt een diepe waarheid. Wij zijn de eerste generatie, niet alleen om te begrijpen dat we geëvolueerd zijn, maar bovendien om de mechanismen van deze evolutie te doorgronden en om in te zien hoe onze evolutionaire erfenis ons gedrag beïnvloedt. In zijn filosofisch epos, *Die Phänomenologie des Geistes*, schilderde Hegel het eindpunt van de geschiedenis als een staat van Absolute Kennis, waarin de Geest zichzelf begrijpt zoals hij is en daardoor zijn eigen vrijheid bekomt. We hoeven het niet eens te zijn met Hegels metafysica om in te zien dat iets dergelijks zich daadwerkelijk heeft voorgedaan gedurende de laatste vijftig jaar. Voor de allereerste keer sedert het leven zich ontwikkelde in de oersoep, bestaan er wezens die begrijpen hoe zij geworden zijn wat ze zijn. Wie het beangstigt dat de macht van de regering en het wetenschappelijk establishment groter wordt, kan dit meer als een bron van gevaar dan als één van vrijheid beschouwen. In de verdere toekomst, onzichtbaar op dit moment, zou het de vereiste kunnen zijn voor een nieuwe vorm van vrijheid.

Literatuur

- ALEXANDER, R. (1979), *Darwinism and Human Affairs*, University of Washington Press, Seattle
- ASHWORTH, T. (1980), *Trench Warfare, 1914-18: The Live and Let Live System*, Holmes & Meyer, New York
- AXELROD, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*, Basicbooks (Nederlandse vertaling: *De evolutie van samenwerking*, Contact, Amsterdam, 1990)
- BARNET, R.J. & CAVANAGH, J. (1994), *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*, Simon & Schuster, New York
- BELLAH, R. et. al. (1985), *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley
- BROWN, D. (1991), *Human Universals*, McGraw-Hill, New York
- BROWNE, K. (1998), *Divided Labours: An Evolutionary View of Women at Work*, Weidenfeld & Nicolson
- CARNEGIE, A. (1889), 'Wealth', *North American Review*, 391
- COSMIDES, L. (1989), 'The Logic of Social Exchange', *Cognition*, 31, 187-276
- CRONIN, H. (1991), *The Ant and the Peacock*, Cambridge University Press, Cambridge

- DARWIN, F. (ed.) (1887), *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol. 2, Murray, London
- DAWKINS, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford (Nederlandse vertaling: *Onze zelfzuchtige genen*, Pandora, 1995)
- EINSTEIN, A. (1950), *Out of My Later Years*, Philosophical Library, New York
- FRANK, R. & COOK, P. (1996), *Winner-Take-All Society*, Free Press
- FREEMAN, D. (1983), *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- FREEMAN, D. (1992), *Paradigms in Collision*, Research School of Pacific Studies, Australian National University, Canberra
- HALDANE, J.B.S. (1938), *Heredity and Politics*, Allen & Unwin, London
- HARDIN, G.: (1977), *The Limits of Altruism*, Indiana University Press, Bloomington
- HOFSTADTER, R. (1966), *Social Darwinism in American Thought*, Beacon, Boston
- HUBER, R. (1971), *The American Idea of Success*, McGraw-Hill, New York
- HUME, D. (1739), *A Treatise of Human Nature*
- JORAVSKY, D. (1970), *The Lysenko Affair*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- KROPOTKIN, P. (1902), *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Heinemann, London
- LOCKE, J. (1689), *An Essay Concerning Human Understanding*
- MARMOT, M. *et. al.* (1991), 'Health Inequalities Among British Civil Servants: The Whitehall II Study', *Lancet*, I, 1387-1393
- MARMOT, M. & THEORELL, T. (1998), 'Social Class and Cardiovascular Disease: The Contribution of Work', *International Journal of Health Services*, 18, 659-674
- MARX, K. (1977), *Selected Writings*, ed. McLellan, D., Oxford University Press, Oxford
- MARX, K. & ENGELS, F. (1962), *Selected Works*, vol. 2, Foreign Language Publishing House, Moskou

- MEDVEDEV, Z. (1969), *The Rise and Fall of T.D. Lysenko*, Columbia University Press, New York
- MEEK, R., ed. (1953), *Marx and Engels on Malthus*, Lawrence & Wishart, London
- PASSMORE, J. (1970), *The Perfectibility of Man*, Scribner's, New York
- PINKER, S. (1994), *The Language Instinct*, Morrow, New York (Nederlandse vertaling: *Het Taalinstinct*, Contact, 1995)
- PINKER, S. (1998), *How the Mind Works*, Norton, New York (Nederlandse vertaling: *Hoe de menselijke geest werkt*, Contact, 1997)
- RACHELS, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford
- ROUSSEAU, J.J. (1958), *Discourse on the Origin of Inequality*, Dent, London
- SEGERSTRALE, U. (1985), 'Colleagues in Conflict: An 'In Vivo' Analysis of the Sociobiology Controversy', *Biology and Philosophy*, 1, 1, 53-87
- SINGER, P. (1995), *Animal Liberation*, 2nd edition, Pimlico, London (Nederlandse vertaling: *Dierenbevrijding*, De Geus, Breda, 1994)
- SINGER, P. (1997), *How Are We To Live?*, Oxford University Press, Oxford
- SMITH, A. (1976), ed. Campbell, R. & Skinner, A., *The Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford
- SYMONS, D. (1979), *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, Oxford
- TITMUSS, R. (1971), *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, Allen & Unwin
- VAN DEN BERGHE, P. (1979), *Human Family Systems*, Elsevier, New York
- VAN DEN BERGHE, P. (1980), Sociobiology: Several Views, *BioScience*, 31, 406
- VEBLEN, T. (1989, 1994), *The Theory of the Leisure Class*, Penguin, New York
- WESTERMARCK, E. (1906), *The Origin and Development of the Moral Ideas*, MacMillan, London
- WILKINSON, R. (1996), *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality*, Routledge, London

WILSON, E.O. (1975), *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

WILSON, E.O. (1978), *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (Nederlandse vertaling: *De gouden kooi*, Elsevier, Amsterdam, Brussel, 1979)

WILSON, J.Q. (1993), *The Moral Sense*, Free Press, New York