T. Jansen

Is een evolutionair kader voor de kulturele antropologie zinvol?

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 128 (1972), no: 1, Leiden, 1-32

This PDF-file was downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>

IS EEN EVOLUTIONAIR KADER VOOR DE KULTURELE ANTROPOLOGIE ZINVOL?

Wanneer in de titel van een boek of een artikel een vraag wordt gesteld, is het in de meeste gevallen de bedoeling dat hierop een positief antwoord wordt gegeven. Dat geldt ook voor het onderstaande. Op deze pagina's zal een poging gedaan worden om te demonstreren dat een evolutionair referentiekader bepaalde cultureel antropologische probleemstellingen kan integreren en gezamenlijk in een ruimer verband kan plaatsnemen dan veelal het geval is.

Voordat wij hieraan toe kunnen komen is het noodzakelijk om enerzijds uiteen te zetten wat in de moderne biologie onder de evolutieleer wordt verstaan, waarbij wij ons baseren op de synthetische evolutietheorie en het dialektisch materialisme, en anderzijds aan te tonen dat de bestaande richtingen binnen de culturele antropologie, welke evolutionair of ekologisch genoemd worden, ten onrechte als zodanig worden betiteld, wanneer men ten minste uitgaat van de ideeën die aan de biologische evolutietheorie ten grondslag liggen. Aangezien het noch onze bedoeling is om binnen het bestek van dit artikel genoemde richtingen op al hun mérites te beoordelen, noch om een weergave na te streven van al datgene wat de evolutieleer inhoudt, zullen wij een aantal momenten van het culturele evolutionisme en van soortgelijke theorieën toetsen aan de benadering van deze momenten in de (biologische) evolutieleer. Tegelijkertijd worden op deze wijze de principes bloot gelegd op grond waarvan een werkelijk evolutionair kader o.i. wel mogelijk is.

Momenteel kunnen drie stromingen in de culturele antropologie onderscheiden worden, welke de termen evolutie en ecologie centraal stellen: het culturele evolutionisme, de culturele ecologie en, wat men zou kunnen noemen, de culturele ethologie. Wij zullen alle drie achtereenvolgens op bovengenoemde wijze bespreken.

HET KULTURELE EVOLUTIONISME.

De theorieën van White (1949 en 1959), Steward (1955), Sahlins en Service (1960) en anderen omtrent de evolutie van de cultuur zijn vanuit diverse standpunten bekritiseerd. Wij willen ons hier beperken tot twee door hen gehanteerde uitgangspunten, n.l. de cultuur als object van studie en het veronderstelde unilineaire karakter van de culturele evolutie, welke beide strijdig zijn met de moderne evolutieleer.

De culturele evolutionisten brengen een strenge scheiding aan tussen de biologische en culturele componenten van het menselijk bestaan en beperken zich in feite tot de bestudering van de ontwikkelingswetten van de laatste. Het meest uitgesproken vindt men deze benadering bij White, getuige diens uitspraak dat biologische factoren in vergelijking met geestelijke nauwelijks betekenis hebben (1949). Maar ook voor Steward, Sahlins en Service geldt dat door hen, hoewel zij de relevantie van de biologische aanleg erkennen, de culturele evolutie gescheiden van de biologische onderzocht wordt. Uiteraard hebben zij in zo verre gelijk dat er op cultureel nivo andere mechanismen en andere processen werkzaam zijn dan op het louter biologische en dat een verschillende onderzoekstechniek voor beide nivo's dan ook noodzakelijk is: het biologisme in de sociale- en culturele wetenschappen dient een achterhaalde zaak te zijn. Zo heeft b.v. Huxley reeds in 1955 een onderscheid gemaakt tussen 3 evolutiesektoren, met ieder een eigen tempo en een eigen werking: een kosmische, een biologische en een menselijke of psycho-sociale sektor. Dit neemt echter niet weg dat enerzijds ook bij de mens het louter biologische een grote rol speelt en dat anderzijds diens culturele aspect gebaseerd is op — en voortkomt uit het biologische, materiële substraat van diezelfde mens. Een opvatting waarin de cultuur als een van het biologische gescheiden categorie wordt beschouwd kan niet anders dan de kloof herstellen tussen het culturele wezen mens en de cultuurloze overige organismen, een kloof die juist door de evolutieleer overbrugd scheen. Dit is des te betreuenswaardiger nu vanuit de biologie in toenemende mate getracht wordt om zowel de biologische als de culturele aspecten van de mens in één theoretisch kader te omvatten (zie b.v. Dobzhansky (1965), Waddington (1963), Cohen (1968a), Lerner (1968), Montagu (1956) en vele anderen). Terecht merkt Hallowell (1968) op dat: "The repeated emphasis given to speech and culture as *unique* characteristics of man sidestepped the essence of the evolutionary problem" (p. 203).

Er bestaat een tweede, fundamentele bezwaar tegen de benadering

van het begrip cultuur in evolutionaire termen. De evolutieleer zoals die in de biologie en in de natuurwetenschappen in het algemeen is ontwikkeld, heeft betrekking op konkrete, materiële gegevenheden. Zo spreekt de biologie over de evolutie van soorten of populaties, d.w.z. over groepen organismen met bepaalde, aanwijsbare hoedanigheden. De biologische evolutietheorie en de daarin gehanteerde concepten zijn bedoeld ter verklaring van de ontwikkeling van deze organische entiteiten. Cultuur daarentegen is het *geabstraheerde produkt* van bepaalde vermogens van de species homo sapiens. Wanneer men spreekt over de evolutie van de cultuur suggereert men dat deze abstraktie, dit super-organische, een eigen leven zou leiden, onafhankelijk van de organismen, wier biologische vermogens iedere vorm van cultuur voortbrengen. Natuurlijk is het voor bepaalde probleemstellingen geoorloofd en zelfs noodzakelijk cultuur als zodanig te behandelen, maar de kwaliteit van het object is dan zo totaal verschillend van de objecten welke de biologie bestudeert, dat het onmogelijk wordt gemaakt om aansluiting te vinden bij — of homologieën te zoeken met de evolutionaire benaderingswijze van de biologische- en natuurwetenschappen. In deze laatste immers bestudeert men de ontwikkeling van materiële structuren, veroorzaakt door de wisselwerking van inwendige- en uitwendige factoren, terwijl de evolutie van de cultuur betrekking heeft op de ontwikkeling van een abstraktie, losgedacht van de dragende materiële eenheid, de mens. De kritiek op het kulturele evolutionisme richt zich dus niet op het feit dat gewerkt wordt met een abstrakt begrip, i.c. cultuur, maar op de behandeling van cultuur alsof het een substantiële entiteit zou zijn, met een eigen leven, buiten de mens om. Juist de uitsluiting van niet-kulturele factoren maakt de verklaringen van de kulturele evolutionisten tot zulke vage generalisaties als: cultuur ontwikkelt zich ten gevolge van toenemende energie-benutting (White) of: de mate waarin een cultuur zich kan ontwikkelen is afhankelijk van de beschikbare voedingsbronnen in een gebied, gekombineerd met de technologie die een bepaalde cultuur bezit voor het benutten van die voedingsbronnen (Hester). Op dit punt delen wij Geertz' mening, wanneer hij zegt: "In short, we need to look for systematic relationships among diverse phenomena, not for substantive identities among similar ones. And to do that with any effectiveness, we need to replace the 'stratigraphic' conception of the relations between the various aspects of human existence with a synthetic one: that is, one in which biological, psychological, sociological and cultural factors can be treated as variables within unitary systems of analysis" (1968, p. 23/24). Dat het kulturele evolutionisme niet meer

dan de naam gemeen heeft met het biologische evolutionisme blijkt wanneer men de denkwijze die aan de verklarings-schema's van beiden ten grondslag ligt vergelijkt. In de biologische evolutie wordt de verandering als wezenlijk voor al het levende beschouwd. Uit de dialektische verhouding tussen het statische en het dynamische, tussen het konstante en het variërende, ontstaat de voortdurende metamorfose van het bestaande tot het nieuwe. De opgave van de evolutionist is dan gelegen in de bestudering van de interne en externe factoren en de wisselwerkingen tussen deze, waardoor de verandering veroorzaakt wordt. Hieruit volgt tevens dat er in de moderne biologie geen plaats meer is voor het type-begrip, zoals dat in het typologisch denken ontwikkeld werd, waarin het gemeenschappelijke, konstante element als wezenlijk werd beschouwd en de variatie als aksidenteel: klassifikatie is slechts hulpmiddel en geen doel in zich zelf meer. De moderne bioloog spreekt over een type om aan te geven waar hij over spreekt en niet, zoals vroeger, om uit een bepaald kompleks van kenmerken tot bepaalde eigenschappen te deduceren.

Wanneer men deze benadering vergelijkt met die van de kulturele evolutionisten dan blijkt dat deze laatsten in feite een relatief statische visie op de ontwikkeling van de kultuur bezitten. Weliswaar staat in principe ook bij hen de ontwikkeling en verandering centraal, maar het gehanteerde abstraktienivo en de behandeling van kultuur als een zelfstandige entiteit maakt het hen bijna onmogelijk de veranderingsprocessen en de daarin werkzame factoren te onderzoeken. Omdat zij degene door wiens handelen de veranderingen van de kultuur tot stand komen, n.l. de mens, praktisch buiten beschouwing laten, kunnen zij niet anders dan fragmentarisch en in sommige gevallen, zoals White's primaat van de technologie, mono-kausaal de ontwikkelingen beschrijven. Het behoeft ook geen verbazing te wekken dat zij in veel gevallen terugvallen op indelingen in typen en stadia, welke min of meer scherp van elkaar afgebakend worden, aldus de klassifikatie als doel i.p.v. als hulpmiddel hanterend. Zo spreekt Steward over "cultural types" en Hester (1962), die zich op Steward's multi-lineaire evolutietheorie baseert, tracht een typologie van kulturen op te stellen. Hetzelfde geldt voor het tweede deel van Cohen's *Man in adaptation* (1968b), waarin de kulturele evolutie van de mens wordt beschreven aan de hand van de opeenvolgende economische stadia, van jagers en verzamelaars tot aan de moderne industriële ontwikkelingen. Primair staan in dit werk de technologische, respectievelijk politieke vernieuwingen als de bronnen van kulturele verandering (o.a. p. 46 en p. 53/54). Uit Cohen's inleiding

bij ieder der 5 onderscheiden stadia der kulturele evolutie blijkt verder dat hij hoofdzakelijk de korrelaties en konsekventies van een bepaalde technologisch/ekonomische en politieke konstellatie voor de kultuur van een sociale groep benadrukt. De konkrete faktoren die vanuit een dergelijke kontekst het handelen en denken van de leden van zo'n groep beïnvloeden en de invloed van dit handelen en denken op de geschetste kontekst komen in een dergelijke benadering echter nauwelijks ter sprake. In dit geval kunnen dergelijke faktoren ook moeilijk besproken worden, gezien het o.i. onjuiste onderscheid dat Cohen aanbrengt tussen "adaptation" en "adjustment". Eerstgenoemde, het oogpunt van waaruit Cohen de evolutie bestudeert, zou slechts betrekking hebben op grote veranderingen in de relatie van een maatschappij met zijn milieu, terwijl de "adjustment" het geheel voorstelt van de homeostatische veranderingen binnen een maatschappij op een bepaald adaptatie-nivo.

De eerste vraag die zich voordoet is: in hoeverre is een dergelijk onderscheid konsekwent door te voeren, d.w.z. wanneer gaan veranderingen in de "adjustment"-sfeer over in veranderingen die binnen het vlak van de "adaptation" gerekend kunnen worden. Want hoewel ook wij menen dat het zinvol kan zijn te differentiëren tussen veranderingen op kleine schaal en veranderingen welke inderdaad een vernieuwing van een gehele kulturele konstellatie teweeg brengen, gaat het toch te ver om uitsluitend de laatst genoemden binnen de evolutionaire studies te betrekken, gezien het feit, dat, zoals Harris opmerkt: "there is another kind of accumulation of dysfunctional strains . . . : evolution through the slow accumulation of minor changes wrought by minor adjustments to minor stresses" (1968, p. 236). De evolutie, zowel de biologische als kulturele, kan zich nu eenmaal op meerdere wijzen afspelen.

Bovendien, en dat is in dit verband het hoofdbezwaar, leidt de eenzijdige aandacht voor de opeenvolgende stadia in de kulturele adaptatie noodzakelijk tot grote sprongen in de geschiedschrijving van de menselijke kultuur. Juist vanwege het feit dat de veranderingen op kleine schaal en de behoudende momenten ter handhaving van het bestaande nauwelijks of geen aandacht krijgen slaagt een theorie als die van Cohen er niet in om bevredigende verklaringen te bieden voor de ontwikkeling van het ene nivo naar het andere, noch voor de variaties die in een bepaald stadium voorkomen.

Bovengenoemde theorieën hakken de ontwikkeling in stukken, de typen en stadia, welke getypologiseerd worden, d.w.z. ontdaan van de onderlinge variatie en beoordeeld naar de essentieel geachte gemeen-

schappelijke componenten, welke als konstante kenmerken van een bepaald type of stadium gedacht worden. Voor de kulturele evolutionisten is de evolutie geen voortdurend proces, waarin verandering en vernieuwing ieder moment op kunnen treden, maar een kwestie van hollen of stilstaan, waarbij zij er slechts zeer onvolledig in slagen om de oorzaken aan te geven waarom het nu eens hollen en dan weer stil staan is. Het blijkt dan dat ondanks de overname van termen en concepten uit de biologische evolutieleer, de kulturele evolutionisten de filosofie en de benaderingswijze van deze leer geenszins delen en in sommige opzichten zelfs volgens tegengestelde principes te werk gaan. In dit licht wordt de opmerking van een bioloog als Waddington begrijpelijk, die schrijft: "De meeste onderzoekers op kultureel terrein richtten hun aandacht op onderwerpen die een bioloog eerder aanleiding zouden geven tot een vergelijking met de anatomie en de fysiologie dan met de genetica en de evolutie" (1963, p. 111).

Een tweede uitgangspunt van het kulturele evolutionisme dat voor kritiek vatbaar is, wordt gevormd door het gepostuleerde unilineaire karakter van de kulturele ontwikkeling. Met name White verdedigt dit standpunt, maar ook Steward, Sahlins en Service veronderstellen, naast een multi-lineaire of specifieke evolutie, een algemene kulturele evolutie, welke eruit zou bestaan dat vaste wetten de algemene ontwikkeling van de cultuur bepalen en veroorzaken dat alle kulturele ontwikkelingen overeenkomende stadia doormaken.

Dobzhansky (1965, p. 25 e.v.) heeft er op gewezen dat de idee van een unilineaire kulturele ontwikkeling grote overeenkomst vertoont met de theorie van de autogenese in de biologie. Deze veronderstelde dat alle latere ontwikkelingen reeds volledig gegeven waren in de eerste organismen en dat de evolutie in feite niets anders was dan een volledig gedetermineerde ontplooiing, de "Entfaltung", van datgene wat latent altijd aanwezig geweest was. Het milieu speelde in deze opvatting een ondergeschikte rol: het kon wel het tempo van de ontwikkeling beïnvloeden, maar leverde geen bijdrage aan de aard ervan. Inmiddels is deze theorie in de biologie vrijwel algemeen vervangen door de synthetische evolutietheorie, volgens welke het evolutieproces voortkomt uit de interactie tussen genen en milieu. Aangezien met name het milieu voortdurend verandert is er geen sprake meer van gedetermineerde, onvermijdelijke ontwikkelingen, maar beschouwt men de evolutie als een open, ook zelf aan verandering onderworpen proces, waarin noch absolute wetten, noch een ingebouwd doel onderscheiden kunnen wor-

den. Zo spreekt b.v. Waddington over "een evolutie van het evolutie-systeem zelf", veroorzaakt door het optreden van de mens en zijn vermogen tot het scheppen van cultuur, als gevolg waarvan de "wetten" m.b.t. de biologische evolutie voor de mens nog slechts gedeeltelijke geldigheid bezitten.

Uit dit inzicht vloeit voort dat aangezien de mens, evenals alle andere natuurlijke fenomenen, deel uitmaakt van het evolutieproces, de benaderingswijze van de evolutieleer ook voor de bestudering van de mens geldig blijft, maar dat de wetten en de inhoud van de biologische evolutieleer op menselijk nivo een noodzakelijke aanvulling en gedeeltelijke herziening vereisen, gezien de diepgaande effecten van de kulturele vermogens.

Het idee van een unilineaire kulturele evolutie vertoont een sterke overeenkomst met de theorie van de autogenese. Ook hier worden de ontwikkelingen afgeleid uit autonome wetten, welke onafhankelijk van de mensen en het milieu bestaan, en ook hier is er geen plaats voor wezenlijke invloed door factoren welke buiten het bestudeerde object gesitueerd zijn, i.c. voor extra-kulturele factoren. De evolutie van de cultuur is een in zich zelf besloten systeem, waarvan de richting en het karakter reeds vastliggen, ook al onttrekken zij zich aan onze kennis. Het volgende citaat van Service (1968) geeft aan dat hij (en met hem ook andere kulturele evolutionisten) inderdaad het gedetermineerde karakter van de algemene kulturele evolutie postuleert: "Determinism is a perspective that a scientist takes up for the purposes of his investigation . . . It is a point of view which, like a telescope, should be used in a certain way for certain investigations simply because it works. It cannot be fruitfully argued as something that is empirically true or false" (p. 407). Hij tracht hier het dogmatische karakter van het deterministische standpunt te relativeren door het als een techniek voor te stellen, zoals White een oplossing voor dit probleem zoekt door een "als of" redenering, maar hun interpretatie van de algemene evolutie van de cultuur laat weinig twijfel bestaan over hun geloof aan de onwrikbare banen die deze moet doorlopen. Diverse auteurs hebben er m.b.t. diverse problemen op gewezen dat er een logische tegenstrijdigheid gelegen is in het geloof aan absolute gedetermineerdheid m.b.t. een evolutionair proces. Simpson (1950) bestrijdt b.v. dat men uit de evolutie absolute ethische maatstaven af zou kunnen leiden, op grond van het argument dat het onbestaanbaar zou zijn dat in een proces, waarvan de enige konstante gevormd wordt door de altijd optredende verandering en vernieuwing, onveranderlijke regels zouden gelden.

Havemann (1966) gaat nog verder en beweert dat het mechanistische materialisme, volgens welk alle natuurlijke processen als volledig gedetermineerd worden opgevat, slechts een vulgaire vorm van het objektieve idealisme vormt aangezien de "eeuwige" wetten die alles bepalen, een blijvend punt buiten de veranderende realiteit voorstellen en daarmee de uit het idealisme voortkomende tegenstelling tussen materiële werkelijkheid en geestelijke idealen herstellen. Deze bezwaren gelden ook voor het gedetermineerde standpunt van de kulturele evolutionisten. Ook zij nemen het bestaan van vaste, absolute momenten aan en ontkennen daarmee dat evolutie verandering en vernieuwing van alles impliceert: in hun ogen is het onbestaanbaar dat in gelijke omstandigheden verschillende "wetten" werkzaam kunnen zijn of dat één oorzaak meerdere gevolgen kan hebben.

Met dit gedetermineerde standpunt staan de kulturele evolutionisten dus tegenover de filosofie van de biologische evolutie: hun theorie is een analogie van het mechanistisch materialisme en impliceert noodzakelijke herhaling, terwijl de synthetische evolutie steunt op het dialektisch materialisme en uitgaat van nieuwe mogelijkheden in de ontwikkelingen.

Onze keuze voor het dialektisch materialisme als de meest geschikte filosofie voor de evolutionaire benadering, een keuze die overigens ook Waddington schijnt te prefereren (1963, p. 105), wekt misschien verbazing, gezien de felle kritiek die onlangs nog door één der voormannen van het "kulturele materialisme", n.l. Harris, op deze benadering werd geuit (1968, hfdst. 8). Ons antwoord hierop is tweeledig: enerzijds zullen wij in het vervolg van dit artikel nog diverse malen de gelegenheid hebben om aan te tonen dat Harris, evenals de kulturele evolutionisten en -ekologen, de evolutieer onjuist en eenzijdig interpreteert, waarschijnlijk ten gevolge van het feit dat zij zich eerder georiënteerd hebben op de vroegere evolutionisten in de antropologie dan op de moderne denkers over evolutie in de biologische- en natuurwetenschappen. Deze onjuiste interpretatie lijkt ons één der oorzaken van Harris' onwil om het dialektisch materialisme te aksepteren als kader voor zijn theorie.

Anderzijds schijnt Harris in de overtuiging te leven dat het dialektisch materialisme sinds Hegel en Marx niet verder ontwikkeld is. De ten dele gerechtvaardigde kritiek die hij in dit opzicht op de werken van deze beide levert is grotendeels reeds achterhaald door de verdere uitwerking en herziening van bepaalde ideeën door mensen als Havemann, Kolakowski, Goldmann e.a. Wanneer wij ons beroepen op het

dialektisch materialisme als basis voor het evolutionisme bedoelen wij dan ook hoofdzakelijk de werken van laatstgenoemden, al is de invloed van Marx en Hegel ook bij hen onmiskenbaar en o.i. onmisbaar.

Wanneer men onder evolutionisme niet slechts een aantal wetten en theorieën omtrent de ontwikkeling van de kosmos en haar anorganische en organische componenten verstaat, maar tevens een bepaalde benaderingswijze van de natuur, dan blijkt het kulturele evolutionisme niet evolutionair in haar theorie. Haar objekt is niet materiëel, zij brengt een kwalitatieve scheiding aan tussen mens en dier, legt de nadruk op typologieën en neemt een gedetermineerd standpunt in; dit zijn fundamentele afwijkingen en tegenstellingen t.o.v. het evolutionisme in de biologie en de natuurwetenschappen.

DE KULTURELE EKOLOGIE.

Evenals bij het kulturele evolutionisme beperken wij ons in de kritiek op de kulturele ekologen tot enkele uitgangspunten van kontemporaine onderzoekers op dit gebied, die zich moeilijk laten verenigen met een evolutionaire zienswijze. Hoofdzakelijk o.i.v. de kultureel ekologische ideeën van Steward en het konsept van de "specific evolution", zoals dat door Sahlins en Service werd ontwikkeld, is de belangstelling voor de relatie tussen kulturele en milieu-komponenten in de antropologie sterk toegenomen. Enkele van de vele theoretische en empirische studies van de laatste 15 jaar, waarin met name de invloed van het milieu op de kulturele adaptabiliteit bestudeerd wordt, zijn die van Baker (1962), Befu (1968), Frake (1962), Freilich (1967), Goldschmidt (1965), Meggers (1966) en Sweet (1965).

Evenmin als voor de kulturele evolutionisten vormen bij deze en andere kulturele ekologen de soort *homo sapiens*, noch populaties van die soort het objekt van studie, maar de kultuur. Op de bezwaren die hiertegen bestaan vanuit evolutionair standpunt is boven al gewezen.

Een andere kritiek wordt door Alland (1967) uitgeoefend (p. 187-190), die met instemming de bezwaren van Vayda en Rappaport (1966) aanhaalt tegen Steward's methode, welke grotendeels ook gelden voor het werk van andere kulturele ekologen. Alland wijst op de diskrepantie tussen doelstelling en techniek in Steward's methode: "Steward attempts to explain the *origin* of traits in specific context on the basis of their function in that context. This is not an appropriate technique because a certain degree of randomness always exists in the operation of all mechanisms of variation" (p. 189). Steward's uitspraken hebben

betrekking op synchrone processen, d.w.z. zij kunnen geschikt zijn om in een bepaalde tijd/ruimte dimensie een bepaald moment in een ontwikkeling te verklaren, maar zij zijn ongeschikt ter verklaring van die ontwikkeling zelf. Alland zegt hierover: "One can talk about the adaptive value of a particular trait in a system in terms of the environmental background, but one cannot safely predict exactly what traits will arise within a system as a means to adaptive success" (p. 189). Anders geformuleerd luidt deze kritiek als volgt: Steward's methode zou aanvaardbaar en geschikt zijn ter verklaring van gebeurtenissen op mikro-evolutionair nivo, d.w.z. voor ontwikkelingen binnen één, of tussen twee generaties. Dit is ook het nivo waarop de evolutionaire processen zich afspelen en waarop studies, waarin het erom gaat het samenspel tussen de oorzaken van bepaalde ontwikkelingen op te sporen, betrekking hebben. Hij schiet echter zijn doel voorbij wanneer hij op basis van deze methode uitspraken doet omtrent makro-evolutionaire veranderingen, d.w.z. ontwikkelingen over een lange tijdsduur tracht te verklaren. Niet alleen is de gehanteerde methode hiervoor inadekwaat, maar bovendien begeeft hij zich daarmee op een nivo, waarop zo zeer van de konkrete processen geabstraheerd moet worden, dat het voor het onderzoek naar de factoren van evolutionaire veranderingen nauwelijks interessant is. Ieder evolutionair proces, of dit nu kultureel of biologisch van aard is, kan slechts vanuit mikro-evolutionaire veranderingen verklaard worden.

Het belangrijkste bezwaar tegen de kulturele ekologen geldt het soort milieu dat zij in hun studies betrekken. Zij beperken zich in hoofdzaak tot het fysische milieu, dat als onafhankelijke variabele, via de intermediërende economische exploitatie, de sociale en kulturele instituties van een groep doet variëren. Zodra men echter niet de cultuur als centraal studie-objekt kiest, maar de mens, dan wordt het duidelijk dat juist de sociale en kulturele instituties van een gemeenschap een belangrijk onderdeel van het totale milieu vormen voor de leden van die groep. De reeds eerder genoemde Dobzhansky zegt hierover: "... de invloed zowel als de richting van de natuurlijke teeltkeus wordt bepaald door het milieu, en het milieu dat bij de mens een beslissende rol speelt, is het maatschappelijke" (1965, p. 471). Wanneer daarentegen Baker beweert dat één der voordelen van een ekologische benadering in de antropologie bestaat in de mogelijkheid om de theorieën uit de plant- en dierekologie te testen bij de mens, gaat hij voorbij aan het specifieke karakter van het menselijk milieu, namelijk de kulturele dimensie. Ook

Freilich maakt deze fout wanneer hij schrijft: "...an ecological approach forces the social scientist to deal with the real problems of social living: procuring food, shelter and clothing" (p. 36). Niemand zal willen ontkennen dat dit reële problemen zijn, maar een beperking tot deze alleen betekent een verwaarlozing van de minstens zo belangrijke problemen, waarin de mens zich onderscheidt van het dier.

Typerend voor de opvattingen van de kulturele ekologen is de ambivalente houding t.o.v. wat onder milieu verstaan moet worden, zoals die o.a. bij Cohen tot uiting komt (1968 b). Weliswaar zegt hij op pagina 4: "...human organizations of social relations — especially political institutions — constitute still another component in the environment" (naast de fysische komponent), maar reeds daarvoor, op pagina 2, heeft hij verklaard dat "we study institutions as instruments of adaptation...". Wanneer instituties een belangrijk deel van het milieu voor de mens vormen zou men verwachten dat bestudeerd wordt hoe mensen zich al of niet aan hun instituties aanpassen en wanneer instituties als instrumenten van adaptatie beschouwd worden zou men verwachten dat het fysische milieu wordt gezien als datgene waaraan geadapteerd moet worden. Een mengeling van deze beide mogelijkheden is zeker akseptabel, indien duidelijk omschreven wordt dat een evolutionaire benadering meerdere categorieën probleemstellingen kent, waarin cultuur nu eens beschouwd wordt als milieu, dan weer als creatieve kracht. Hiervan is bij Cohen echter geen sprake: hij tracht het probleem op te lossen door slechts de "habitat", d.w.z. het fysisch milieu, als relevant voor evolutionaire probleemstellingen op te vatten, een milieu waaraan de mens zich via zijn kulturele instituties moet adapteren. Dit blijkt ook uit zijn herhaaldelijk gedane uitspraak dat "The record of human evolution also suggests that man's cultural adaptations have increasingly freed him from the limitations of his habitats" (p. 42). Hier wordt geïmpliceerd dat het milieu waar het om gaat uiteindelijk toch het fysische milieu is, hetgeen bevestigd wordt door de criteria voor toenemende onafhankelijkheid van het milieu die Cohen opsomt: zij hebben alle betrekking op vrijheid van dwang door het fysische milieu. Het idee dat zeker momenteel het kulturele milieu in grote mate als dwingend en door velen als ongrijpbaar voor de mens wordt ervaren, wordt in Cohen's theorie achterwege gelaten evenals de erkenning dat in ieder geval het sociaal-kulturele milieu momenteel een beslissende rol vervult m.b.t. de selectieve krachten van het evolutieproces. Zo hanteert ook hij een milieubegrip, dat te eng is om de evolutie van de mens begrijpelijk te maken.

Ekologische studies nemen een belangrijke plaats in bij de bestudering van evolutionaire problemen, maar de beperking tot de invloed van het fysische milieu alleen betekent een simplificatie van de ekologische relaties die voor de mens relevant zijn. De mens ervaart zijn milieu immers niet als louter omgeving, maar altijd via de door hem zelf gekreëerde symbolen, waarop hij, zoals Dubos (1965) opmerkt, reageert "as if they were actual environmental stimuli" (p. 7). Eén van de niet zo talrijke antropologen die zich met de mens als onderdeel van het evolutieproces en met de gekompliceerde ekologische relaties van de mens heeft bezig gehouden, zonder zich tot het fysische milieu te beperken is Mühlmann (1962). Terwijl enkele kulturele ekologen het milieu van de mens aspektmatig willen verbreden, zo spreekt b.v. Winans (1965) over het politieke aspekt van het milieu, beschouwt Mühlmann het menselijke milieu als een geïntegreerd geheel van kulturele, historische en fysische componenten. Om analytische redenen onderscheidt hij weliswaar diverse sectoren, de "Vorwelt" (historisch milieu), de "Mitwelt" (sociaal milieu), de "Kulturumwelt" (ideologisch milieu), de "Zivilisationsumwelt" (materiëel milieu) en de "Naturumwelt" (fysisch milieu), maar hij stelt expliciet dat in de realiteit de grenzen tussen deze milieusectoren niet scherp zijn te trekken en dat één faktor in meerdere sectoren kan voorkomen. Het door hem geschetste milieu is veel meer in overeenstemming met de milieu-opvatting die in de synthetische evolutieleer m.b.t. de mens bestaat dan de beperking tot het fysische milieu van de kulturele ekologen. Terecht schrijft Mühlmann: "Sobald wir einen spezifisch-anthropologischen Umweltbegriff postulieren gehören die Einflüsse der äusseren Natur nur noch indirekt zur menschlichen Umwelt" (p. 97).

Ook de kulturele ekologie blijkt, ondanks de erkenning van de invloed van het milieu op de evolutie, teveel bezwaren op te leveren om als methode voor een evolutionaire antropologie akseptabel te zijn.

DE KULTURELE ETHOLOGIE.

Met kulturele ethologie bedoelen wij die richting in de antropologie, waarin het gedrag van de mens wordt afgeleid uit diens in de loop van het evolutieproces ontwikkelde specifieke aanleg en vergeleken met dier-ethologische studies. Tot de belangrijkste voorstanders van deze benadering behoren Fox (1970) en Tiger (1969; 1966), die hun belangstelling voor deze problematiek delen met ethologen als Lorentz

(1963), de Russells (1970) e.a. Op de werken van deze laatsten hoeft hier niet ingegaan te worden, aangezien voor hen dezelfde fundamentele afwijzing geldt die Callan (1970) tegenover de schrijver van best-sellers, Desmond Morris, uitspreekt: "*The Naked Ape* exemplifies one strategy for reconciling the vocabulary of ethology with that appropriate to human society (namely, the strategy of ignoring the latter) and I believe that it is an abortive one" (p. 53). Callan bekritiseert ook de theorieën van Fox en Tiger, maar konsentreert zich hoofdzakelijk op de haars inziens onjuiste interpretatie die door hen aan het Darwiniaanse evolutiemodel wordt gegeven (p. 24-29). Het uitgangspunt van deze kulturele ethologen, de beschouwing van het menselijk gedrag als het resultaat van een langdurig selectieproces, wordt door haar gedeeld, zoals blijkt uit het door haar voorgestelde alternatief: "... the first thing we need is a vocabulary sufficiently 'pure' to define the logical possibilities inherent in the notion of social organization as such. Then we can go on to ask in what ways the specific characteristics of man impose restrictions on this range of possibilities; and so gain a new perspective on cultural differences" (p. 27). Zij koppelt de visie van Tiger en Fox hiermee aan een strukturalistische benadering, maar trekt deze visie als zodanig niet in twijfel. Toch lijkt het nuttig om ook de "kulturele ethologie" te toetsen aan een aantal elementen van het evolutionistische denken.

Met de stelling dat het menselijk gedrag, inclusief de kulturele aspecten daarvan, een biologische basis bezit, welke in de loop van het evolutieproces gevormd is, zal niemand, die enigszins met biologie op de hoogte is, moeite hebben. De kulturele ethologen gaan echter verder en benadrukken het uniforme, begrensde en konstante van de menselijke biologische onderbouw. Zo schrijft Fox: "My view sees the human organism as 'wired' in a certain way so that it can process information about certain things like language and rules about sex, and not other things, and that it can only process this information at certain times and in certain ways" (1970, p. 37). Tiger aksentueert minder het konstante dan het uniforme wanneer hij opmerkt: "The point is simply that a particular feature of the human endowment is reflected in different ways by different cultures, but what is of interest to us is *how* it is thus reflected, and, more centrally, *what* is being reflected" (1969, p. 58). Hier doet zich een treffende parallel met de methode van de kulturele evolutionisten voor: de dialektische relatie tussen identieke en statische aspecten enerzijds en variatie en dynamiek anderzijds wordt door beide hervormd tot de vraag naar het statische en het algemene.

Zoeken de kulturele evolutionisten naar "cultural types" en evolutiestadia, de kulturele ethologen konsentreren zich op het blijvende in de menselijke aanleg. Dit streven roept sterke associaties op met de tegenstelling tussen "essentia" en "accidentia" uit de scholastiek. Zowel Fox als Tiger brengen tot uiting dat, onafhankelijk van tijd en plaats, de mens in feite aan zich zelf gelijk blijft, aangezien er een gemeenschappelijk en blijvend iets aanwezig is, dat niet zoals vroeger wordt voorgesteld als iets onstoffelijks, maar als materiëel, biologisch gefundeerd. Een dergelijke benadering is natuurlijk mogelijk, aangezien niemand kan ontkennen dat biologisch bepaalde grenzen aan de menselijke mogelijkheden gesteld zijn, noch dat een bepaald gemeenschappelijk fundament in alle mensen aanwezig is. Wij willen hier dan ook niet de geldigheid van de kultureel ethologische methode in twijfel trekken, maar wel de onverenigbaarheid met de evolutionistische methode doen uitkomen.

Een mensopvatting waarin de blijvende, universele aspecten benadrukt worden vormt een tegenstelling met het mensbeeld zoals dat in de synthetische evolutieleer tot uiting komt. Daarin wordt de mens niet opgevat als een fenomeen, maar als een proces, m.a.w. de mens is niet, maar hij wordt. Deze visie maakt het onmogelijk om bepaalde aspecten, i.c. het konstante en universele biologische substraat als belangrijker te beschouwen dan de variërende en veranderende componenten van de mens, aangezien voor het evolutionisme de verandering centraal staat. Men zou het bij het evolutionisme behorende mensbeeld als volgt kunnen omschrijven: de mens is een specifiek gestructureerd proces, waarin iedere, op materiële factoren gebaseerde component een even unieke positie inneemt en zijn functie voor het geheel ontleent aan zijn relaties met andere interne en externe componenten, op een bepaalde plaats en een bepaald tijdstip.

Deze visie, waarin het dynamische en open karakter van de menselijke aanleg wordt benadrukt, is zowel onverenigbaar met Fox's bewering dat de genetische eigenschappen van de huidige mens het eindprodukt van het proces van natuurlijke selectie vertegenwoordigen, als met Tiger's poging om de totaliteit van deze eigenschappen af te leiden uit de ekologische situatie waarin de hominide levensstijl ontstond. De eerste gaat voorbij aan het feit dat de evolutie van de mens nog steeds plaats vindt, en zelfs op een ander nivo dan vroeger, de tweede negeert de effecten van de evolutiefactoren gedurende de fylogeneze van de soort *homo sapiens*.

In de relatie tussen zijn en bewustzijn is een tweede belangrijk geschildpunt gelegen tussen het dialektisch-materialistisch evolutionisme enerzijds en de opvattingen van vooral Fox en Callan anderzijds. Fox beschouwt de kulturele kapaciteiten van de mens hoofdzakelijk als potenties tot voortdurende reproductie van datgene wat er is: "We are not simply the *producers* of institutions . . . we are the *product* of them. Hence it is scarcely surprising that we continually reproduce that which produced us" (p. 40). Hoewel hij elders toegeeft dat menselijk gedrag ook binnen één generatie gewijzigd kan worden ligt de nadruk bij hem toch duidelijk op de aanvaarding van de feitelijke toestand en de begrensdheid van het menselijk kunnen: "... there are definite limits to what this animal can do, to the kind of societies it can operate, to the kinds of cultures it can live with. But there is no end to its dreams and its fantasies" (p. 35). Ook Callan aksentueert op diverse plaatsen in haar boek dat het bestaan van de mens aan onontkoombare logisch-structurele en biologische kondities gebonden blijft. In deze benadering overheerst de invloed van het feitelijke en het structurele, terwijl weinig plaats wordt ingeruimd voor de rol van het mogelijke en het bewustzijn. Anders gezegd, de invloed van het zijn op het bewustzijn wordt op de voorgrond gesteld, terwijl de potentiële veranderende effecten van toegenomen bewustzijn op het zijn in de schaduw blijven. Het laten prevaleren van het feitelijke is vreemd aan een dialektische filosofie, waarin de voortdurende spanning tussen het feitelijke en het mogelijke als voornaamste bron van menselijke veranderingen beschouwd wordt. Goldmann drukt dit als volgt uit: "Eén van de belangrijkste ideeën in de dialektische filosofie is dat het denken altijd een poging is onder bepaalde concrete omstandigheden een betekenis in het leven te ontdekken en een bepaalde praxis tot stand te brengen die de werkelijkheid in de richting van de verwachtingen van groepen mensen zal veranderen . . ." (1969, p. 160). In de dialektische benadering, welke in het moderne evolutionisme leidraad voor het denken is, wordt aan de scheppende functie van de kulturele vermogens en de toenemende verheldering van het bewustzijn een evenredig grote plaats toegekend, als aan de kanaliserende invloeden die de cultuur op het menselijk bestaan kan uitoefenen. In duidelijke tegenspraak hiermee zijn niet slechts de opvattingen van de kulturele ethologen, maar ook de veelvuldig bij kulturele evolutionisten en ekologen gepostuleerde uiteindelijk determinerende invloed van techno-ekonomische processen op het menselijk denken en handelen. Harris is één van hen die een dergelijk standpunt innemen, ter ondersteuning waarvan hij datgene uit Marx'

ideeën overneemt dat hiermee overeenkomt. Dit blijkt b.v. uit het volgende citaat: "The admissible sense in which one may propose Marx as the discoverer of a 'law of cultural evolution' is that which separates the specific application of the cultural-materialist program on behalf of explaining capitalism from the general strategy set forth in the 'Preface' to *The critique of political economy*. . . . It states that the techno-economic parameters of socio-cultural systems exert selective pressures in favor of certain types of organizational structures and upon the survival and spread of definite types of ideological complexes" (1968, p. 241). Hoezeer deze stellingname ook waar moge zijn, toch behelst zij niet veel meer dan een algemeenheid, vergelijkbaar met een uitspraak als: de biologische mogelijkheden van een mens vormen de grens voor wat hij kan bereiken. In beide gevallen is geen enkele aansluiting bij de bestudering van konkrete processen en de relevante factoren daarin verwezenlijkt. Bovendien, en daar gaat het hier om, toont een dergelijk standpunt slechts één zijde van de medaille. De andere kant laat Harris weliswaar achterwege, maar komt wel degelijk ook bij Marx tot uitdrukking, zoals Kolakowski duidelijk maakt. Deze schrijft o.a. dat het zelfbewustzijn weliswaar een maatschappelijk produkt is, resultaat van kommunikatie, maar: "Dit betekent echter niet dat de persoonlijkheid als het op een gegeven ogenblik binnen de maatschappij specifiek naar voren tredende produkt, en derhalve als creatief subject, tot een transmissie van onpersoonlijke krachten binnen de collectiviteit zou kunnen worden herleid." En even verder zegt hij, Marx citerend: "De omstandigheden maken evenzeer de mensen als de mensen de omstandigheden maken" (1969, p. 146/147). De rol van de persoonlijkheid in de menselijke geschiedenis omschrijft Kolakowski in hetzelfde werk als volgt: "En zo blijft de zelfverwezenlijking der persoonlijkheid eeuwig onvoltooid, waardoor die persoonlijkheid tot de bron wordt van in maatschappelijk opzicht waardevolle ambities: duurzame onbevredigdheid tracht zichzelf op te heffen zonder daarin ooit volledig te slagen. En dat is het nu juist wat wij onder menselijke scheppingsdrang verstaan" (p. 162).

Het uitsluitend benadrukken van de techno-ekonomische invloeden als determinanten van verandering lijkt dus niet slechts aanleiding te geven tot zulke algemeenheden dat men zich af moet vragen wat voor nut deze hebben bij het leren kennen van die factoren welke relevant zijn voor de verandering, resp. het behoud in het menselijk bestaan, bovendien geeft het makkelijk aanleiding tot een vertekend beeld van de plaats van de mens en zijn kulturele vermogens in het evolutieproces.

Het merkwaardige fenomeen doet zich tegenwoordig voor dat veelvuldig in de sociale wetenschappen het dwingende karakter van sociale structuren en kulturele instituties wordt benadrukt, terwijl een toenemend aantal biologische evolutionisten op de vernieuwende en scheppende aspecten van de kulturele eigenschappen bij de mens wijzen. Zij hechten grote waarde aan de kultuur, juist vanwege het inzicht dat de mens althans ten dele zijn eigen evolutie kan beïnvloeden, mits hij zich meer bewust wordt van de wijze waarop biologische, kulturele en milieu-factoren onderling gerelateerd zijn. Er kan natuurlijk geen sprake van zijn dat de mens vrijelijk of op korte termijn willekeurig zich zelf of zijn milieu zou kunnen hervormen, maar wel kan hij, door zijn kulturele mogelijkheden te benutten en te verbreden, zijn eigen situatie diepgaand veranderen. Een representant van deze visie is Simpson, wiens volgende citaat als tegenhanger opgevat kan worden van de laatst geciteerde uitspraak van Fox: "The infantile fantasy of becoming whatever we wish as fast as we please is simply unrealistic in a material cosmos, but this is obviously no argument against the fact that we do have a measure of conscious control over what becomes of us" (1950, p. 291).

Simpson, en met hem vele anderen, wijzen een opvatting als zouden de menselijke capaciteiten tot verandering reeds uitgekristalliseerd zijn en a priori op een vaststaand, beperkt aantal mogelijkheden zijn aangewezen, nadrukkelijk af.

Tiger's standpunt m.b.t. dit probleem is meer in overeenstemming met de evolutionistische opvatting. In zijn boek over *Male bonding* spreekt hij weliswaar over diep gewortelde predisposities in de menselijke natuur, maar de mogelijkheid tot verandering hiervan d.m.v. bewust handelen sluit hij niet uit: "Perhaps rather major restructuring of political society will be necessary before what may be a deep predisposition can be overcome in the name of equity" (p. 80). Met de door hem getrokken konklusie, dat achter de transkultureel veelvuldig voorkomende dominantie van de man over de vrouw, een genetisch geprogrammeerde predispositie verondersteld kan worden, kan men zich wel verenigen, evenals met de hypothese dat meerdere, veelvuldig voorkomende gedragspatronen op een dergelijke predispositie berusten. Zijn methode is echter in zoverre onvolledig dat hij zich niet bezig houdt met het onderzoek naar de factoren die maken dat dergelijke predisposities ook inderdaad zo vaak in kulturele instituties en normeringen worden omgezet, noch met de vraag naar de mogelijkheden en kondities waaronder genoemde predisposities niet tot uiting zijn gekomen of omgebogen zouden kunnen worden. Toch zijn dit vragen

die tot de kern van een evolutionaire methode in de antropologie moeten behoren.

Tot dusverre is op basis van een aantal fundamentele concepten en ideeën van de evolutieleer een drietal min of meer evolutionair getinte stromingen in de kulturele en sociale antropologie kritisch belicht. Een samenvatting van deze concepten en ideeën kan antwoord geven op de vraag welke elementen in een evolutionair georiënteerde antropologie thuis horen; daarna zullen wij proberen aan te geven hoe deze antropologie er uit zou kunnen zien en waarom een dergelijk kader zinvol is.

DE INGREDIËNTEN.

Iedere antropologische methode, die zich uitspreekt voor een evolutionaire benadering zal de mens tot centraal object van zijn studie moeten kiezen. Niet de mens als sociaal wezen of als drager van cultuur, maar de mens als bezitter van veelzijdige, biologisch gefundeerde vermogens voor de inrichting van zijn bestaan is het uiteindelijke veld van studie; of zoals Mühlmann zegt: "Nicht inventarisierende Kulturkunde ist unser Ziel, sondern Menschenkunde" (1962, p. 110). Aanvaarding van deze doelstelling impliceert dat een evolutionair georiënteerde antropologie noch kan werken op basis van een plotselinge sprong tussen het humane en het sub-humane, d.w.z. niet de cultuur kan scheiden van de biologische materie, noch zich kan beperken tot "super-organische", abstracte entiteiten. Een dergelijke antropologie dient de mens te bestuderen als een bijzondere species, verwant aan en geplaatst naast andere soorten en in het bezit van een groot aantal eigenschappen, waarvan hij sommige deelt met anderen en sommige hem kwantitatief of kwalitatief tot een uniek wezen bestempelen.

Een tweede ingrediënt wordt gevormd door de erkenning dat zowel een individu als een groep niet geïsoleerd van zijn milieu beschouwd kan worden. De ontogenese en de fylogenese vinden niet plaats door louter interne factoren, evenmin door louter externe factoren, maar door de voortdurende wisselwerking tussen interne mogelijkheden en externe invloeden. In tegenstelling tot oudere evolutie-theorieën, waarin de veranderingen ten gevolge van immanente ontwikkelingswetten gedacht werden, zal in een moderne evolutietheorie de nadruk moeten liggen op de *relaties*, tussen personen en groepen enerzijds (afhankelijk van het abstraktienivo) en hun milieu anderzijds. Men zou hier ook kunnen spreken over een ekologische antropologie, mits men zich bewust

is van het feit dat het milieu voor de mens altijd meer omvat dan het louter fysische en van het doel van een dergelijke ekologie. Het gaat er immers niet om de ekologische relaties als zodanig te beschrijven, maar deze te plaatsen in het geheel van stabiliteit en verandering m.b.t. het menselijk bestaan.

De betrekking tussen het statische en het dynamische vormt het derde bestanddeel van de hier geschetste methode, en samenhangend hiermee, de relatie tussen het uniforme en het variërende.

In de kritiek op het kulturele evolutionisme en op de kulturele ethologie is gewezen op de o.i. onjuiste aksentuering van het wetmatige en het gedetermineerde, zowel m.b.t. de ontwikkeling van kulturen als m.b.t. de mens zelf. Dit betekent uiteraard niet dat wij ontkennen dat er bepaalde regelmatigheden in het menselijk bestaan, zowel mikro- als makro-evolutionair, te onderkennen zijn, maar wij menen dat niet de regelmaat als zodanig het hoofdthema van de evolutionaire antropologie moet zijn. Het dialektisch-materialistische evolutionisme kan een absolute determinatie niet aanvaarden, aangezien het dialektisch denken postuleert dat juist de ontwikkeling van de kennis steeds opnieuw de beperktheid van algemene wetten aantoonst en deze ontdekt van haar absolute geldigheid.

Havemann, die zich sterk baseert op Hegel, geeft weer hoe in de dialektische filosofie dit probleem beschouwd wordt (1966, p. 101-128). De vraag naar toeval en noodzakelijkheid dient beantwoord te worden uit de dialektiek tussen mogelijkheid en werkelijkheid, waarbij de wetten bepalen wat onder bepaalde omstandigheden mogelijk is en wat niet, maar zij kunnen niet aangeven wat werkelijk gebeurt. "Voortdurend ontvlamt het werkelijke in het mogelijke en voortdurend ontstaat nieuwe mogelijkheid uit de zich ontwikkelende werkelijkheid" (p. 118). Toegepast op de uitgangspunten voor een evolutionaire antropologie betekent dit dat deze wel uit gaat van waarschijnlijkheden, maar niet van zekerheden. Tiger's mening dat iedere mens bepaalde, diepgewortelde predisposities heeft, welke zeer frekwent geaktualiseerd worden, maar door bewuste tegenkrachten geneutraliseerd kunnen worden is dus wel aanvaardbaar, maar axioma's als zou de menselijke existentie in wetmatig vastgelegde banen moeten verlopen niet. Het is de overtuiging van de evolutionist dat verandering van ofwel externe kondities, ofwel van interne potenties het resultaat van de wisselwerking tussen beide zal doen veranderen. Zelfs indien de mens "van nature" tot een bepaald iets geneigd zou zijn of indien de "logische" ontwikkeling o.i.v. bepaalde strukturen of milieu-omstandigheden schijnbaar gepredesti-

neerd zou zijn, dan kan de bewustwording van een dergelijke grote waarschijnlijkheid voor de mens aanleiding worden tot zodanige maatregelen dat de feitelijke ontwikkelingen in een andere richting geleid worden dan "logisch" verwacht mocht worden.

In de relatie tussen het statische en het dynamische, noch in die tussen het uniforme en het variabele is het dus mogelijk één van beide polen als wezenlijker dan de ander te beschouwen. Wel kan een bepaalde probleemstelling aanleiding geven om een fenomeen hoofdzakelijk in termen van het één of het ander te beschouwen, maar wanneer de ontwikkelingen zelf tot kernprobleem worden, zoals dat in het evolutionisme het geval is, dan moet juist het gevecht tussen beide, tegengestelde polen in deze relaties het uitgangspunt zijn. De strijd tussen enerzijds de ordenende en behoudende elementen in de menselijke existentie en anderzijds de veranderende en differentiërende factoren vormt de kern van de evolutionaire antropologie. Deze visie op de relatie tussen het statische en het dynamische en die tussen het uniforme en het variërende, leidt tot de volgende taakomschrijving van de evolutionaire antropologie: In iedere konkrete relatie tussen mensen en hun milieu opnieuw dient onderzocht te worden welke inwendige en uitwendige factoren werkzaam zijn bij het in stand houden en/of transformeren van een bepaalde toestand van de menselijke existentie. Eerst door bestudering van een aantal konkrete processen en isolering van daarin voortdurend terugkerende factoren kan (voorlopig) gekonkludeerd worden tot bepaalde regelmatigheden en tot de relevantie van bepaalde factoren. Pas daarna is het mogelijk te zoeken naar zodanige veranderingen en varianten van deze factoren dat duidelijk wordt onder welke kondities de gevonden regelmaat wel of niet op zal treden.

Een benadering als hier beschreven neemt dus geen a priori positie in t.o.v. de mogelijkheid of onmogelijkheid van bepaalde ontwikkelingen en wijkt fundamenteel af van die methoden welke het opstellen van "typen" nastreven en waarin varianten als afwijkingen van het ideale type beschouwd worden. De evolutionaire antropologie zoekt niet naar typen, maar naar relevante factoren en kondities m.b.t. bepaalde processen.

Het zal duidelijk zijn dat deze doelstelling van een evolutionaire antropologie zich niet kan beperken tot- en zelfs ten dele tegenovergesteld is aan, datgene wat b.v. Harris beschouwt als de methodologische prioriteit, n.l. "... the search for the laws of history in the science of man" (1968, p. 3). Een zodanige exclusieve voorkeur voor het nomothetische aspect leidt al te snel tot het zich tevreden stellen

met het "ontdekken" en steeds opnieuw "bewijzen" van de wet en het verwaarlozen van de kondities en factoren die maken dat dergelijke wetten werkzaam zijn of juist in bepaalde gevallen buiten werking gesteld schijnen te worden. Niet het feit dat een bepaalde wetmatigheid in veel gevallen optreedt is voor de evolutionaire antropologie van primair belang, maar het proces via welk de wetmatigheid wordt verwezenlijkt of omgebogen. Dat overigens ook Harris zelf door zijn pleidooi voor het alleenbestaansrecht van nomothetische geschiedschrijving verward raakt moge blijken uit de volgende tegenspraak in zijn werk. Op pagina 236 zegt hij, in aanvulling op zijn kritiek op Hegel's dialektiek: "What is needed is a causal-functional model which can explain all varieties of evolutionary processes." Op pagina 669 zegt hij echter: "... we do not improve our nomothetic formulations by tacking on the additional bit of advice that the exceptions to our rules can be understood by dragging in other factors, *unless these additional considerations are couched in nomothetic terms*" (cursief door Harris). Het zal best waar zijn dat de invoering van factoren in niet-nomothetische termen de nomothetische formuleringen niet verbetert, maar wanneer het slechts om dit laatste gaat, kan Harris onmogelijk waarmaken dat hij op zoek is naar een model om "all varieties of evolutionary processes" te verklaren, tenzij hij meent dat per definitie slechts datgene evolutionair genoemd mag worden wat wetmatig verloopt. In dat geval menen wij inmiddels voldoende benadrukt te hebben dat de houding van de moderne evolutieleer een geheel andere is.

Het laatste bestanddeel van de evolutionaire antropologie is het antwoord op de vraag naar het nivo waarop bovengenoemde processen bestudeerd dienen te worden. De organische evolutie kan vanuit twee gezichtspunten bestudeerd worden: historisch en kausaal. De eerste benadering, de fylogenetische, beschrijft en rekonstrueert de evolutionaire historie van een groep. De tweede wordt door Grant (1963) als volgt omschreven: "The other main approach in evolutionary biology considers organic evolution as a process. The object of inquiry in this case is to discover the mechanisms which bring about evolutionary changes" (p. 89). Uit datgene wat boven gezegd is kan zonder moeite gekonkludeerd worden dat deze tweede benadering, de mikro-evolutionaire, degene is die ons de meest aangewezen lijkt. Zoals ook Mead (1964) duidelijk maakt, kunnen de evolutionaire processen en de daarin werkzame factoren slechts door het onderzoek van de feitelijke gebeurtenissen op mikro-evolutionair nivo achterhaald worden (hfdst. 7).

Op dit punt wijkt een evolutionair georiënteerde antropologie af van datgene wat Locher de makro-historische mensheidsgeschiedenis noemt (1971). Weliswaar erkent de "probabilistische geschiedenis" dat de menselijke ontwikkelingen eerder waarschijnlijk dan noodzakelijk genoemd moeten worden, maar, zoals duidelijk wordt uit de voorbeelden die Locher geeft (p. 161-163), is er in makro-historisch perspectief eerder sprake van de akseptatie en voorspelling van te verwachten ontwikkelingen en het eventuele bijsturen daarvan, dan van de bestudering van de kompleksiteit aan factoren die de huidige mens deze ontwikkelingen doen aksepter en/of doen nastreven. Dat dit laatste in Locher's opvatting ook niet de bedoeling kan zijn blijkt uit de specifieke taak die hij aan de kulturele antropologie toekent m.b.t. planning en voorspelbaarheid in de moderne tijd: "... het verschaffen van inzicht in wat universeel is in de verschillende perioden van het menselijk bestaan en bij te dragen tot de onderscheiding van de fundamentele verschillen in de hoofdperioden van de mensheidsgeschiedenis in makro-historische zin" (p. 152). Hoe legitiem een dergelijke opvatting ook moge zijn, uit wat tot dusverre gezegd werd zal duidelijk zijn dat een evolutionaire antropologie een andere doelstelling bezit, welke hieronder nader zal worden uitgewerkt.

DE PROBLEMEN VOOR EEN EVOLUTIONAIRE ANTROPOLOGIE.

Met de boven beschreven uitgangspunten is het kader aangegeven, waarbinnen biologische, kulturele en fysisch antropologische probleemstellingen tezamen deel uit kunnen maken van één theorie, de theorie m.b.t. de evolutie van de huidige mens. De vraag is nu welke problemen, eigen aan de kulturele antropologie, in dit kader bestudeerd kunnen worden. Wij zullen hier niet ingaan op die problemen waarin de relatie tussen fysische, biologische en kulturele factoren tezamen onderzocht worden. Pogingen tot dergelijke syntheses zijn reeds diverse malen gedaan, o.a. in de eerder genoemde publikaties van Dobzhansky, Cohen en Alland. Wij willen ons op deze plaats beperken tot vragen m.b.t. de kulturele komponent van het menselijk bestaan, omdat wij ervan overtuigd zijn dat ook hier terrein voldoende aanwezig is voor evolutionaire vragen. Bovendien vragen biologen als Dobzhansky, Waddington, Simpson en Huxley aan de sociale wetenschappen juist om bijdragen aan de kennis over de evolutie op het vlak van de sociale en kulturele processen. Anders dan de kulturele evolutionisten vragen zij daarbij niet naar de evolutie van de cultuur of de maatschappij, maar naar die

faktoren in de sociaal-kulturele sektor die de mens tot verandering in staat stellen of die hem stimuleren tot het verdedigen van zijn bestaande levenswijze. Deze vraag, gekoppeld aan het object van de antropologie in het algemeen, n.l. de bestudering van de variatie-mogelijkheden die de mens heeft voor de inrichting van zijn bestaan, vormt de leidraad voor de cultuur-antropologische vragen, welke evolutionair genoemd kunnen worden.

Het vermogen tot het scheppen en verwerven van cultuur bezit twee aspecten: enerzijds kan de mens op grond van dit vermogen een veel grotere variatie in zijn existentie aanbrengen dan welke andere soort ook, anderzijds wordt cultuur tot milieu, tot een vormende omgeving. Deze twee aspecten worden tot uiting gebracht in de ambivalente functie die de cultuur m.b.t. de vormgeving aan het bestaan kan vervullen: d.m.v. kulturele capaciteiten kan de mens creatief zijn, zijn bestaan vernieuwen en verdiepen, maar deze zelfde capaciteiten kunnen hem ook kanaliseren en zelfs onderdrukken, hem beknotten in zijn vele, potentiële mogelijkheden. Wanneer men Jensen's (1960) theorie over het ontstaan en de institutionalisering van religieuze ervaringen, de opeenvolging van "Ergriffenheit-Ausdruck-Anwendung", ruimer opvat en deze tevens toepast op de ontwikkeling van andere kulturele instituties, dan blijkt dat de ene functie van de cultuur, de creativiteit, de andere, de kanalisering en dogmatisering, oproept. Men moet hier dan wel aan toevoegen dat het laatste stadium, de "Anwendung", op zijn beurt uitgangspunt kan zijn voor een nieuwe vorm van "Ergriffenheit". Deze verwijzing naar Jensen's theorie wil niet zeggen dat naar onze mening kanalisatie en vernieuwing uitsluitend elkaar zouden uitlokken: ook externe invloeden kunnen tot één van beide aanleiding geven. Wij hebben slechts willen illustreren dat m.b.t. ieder sociaal-kultureel aspect van het menselijk bestaan de rol van de cultuur zowel tot bevrijding, tot het doorbreken van bestaande limieten, als tot onderdrukking, tot meer of minder dwangmatige vormgeving aan het bestaan kan voeren. Deze laatste dimensie van de cultuur wordt o.a. door Henry (1963) geaksentueerd, wanneer hij zegt: "Whenever a new idea appears our first concern as *animals* must be that it does not kill us; and only then can we look at it from other points of view... this tendency to look first at survival has resulted in fettering the capacity to learn new things. ... Thus throughout history, the cultural pattern has been a device for binding the intellect" (p. 284). Huxley daarentegen benadrukt het dynamische element van de cultuur, volgens hem gelegen in

de wijze en mate van bewust zijn en -worden (1955, p. 18). De vragen naar de relaties tussen veranderende en stabiliserende factoren kunnen m.b.t. de cultuur kennelijk opgevat worden als vragen over de variaties in de wijze waarop het sociaal-kulturele milieu de creativiteit, resp. de kanalisatie van de dragers van dat milieu beïnvloedt.

Ondermeer uit bovenstaande uitspraken van Henry en Huxley blijkt dat leren en bewustwording een belangrijke rol bij deze problematiek spelen. Weliswaar beschouwt iedere maatschappij zijn edukatieve instituties primair als mechanismen voor de reproductie van wat belangrijk geacht wordt, maar als (in veel gevallen ongewenst) neven-effekt kan de opvoeding tevens stimuleren tot het zoeken van nieuwe of alternatieve oplossingen i.p.v. het bestaande sociale en kulturele aanbod. De wijze waarop de opvoeding plaats vindt behoort in evolutionaire studies dan ook een grote plaats in te nemen, aangezien het kulturele overdrachtsmechanisme de basis legt voor de waarden en attitudes die het latere leven zullen beheersen. Het is niet verwonderlijk dat b.v. Waddington Mead's *Continuities in cultural evolution* één der weinige, evolutionair gezien belangrijke werken in de kulturele antropologie noemt. Door ons is elders zowel de theoretische fundering als een eerste onderzoek van de betekenis van de waardenoverdracht in dit verband geschetst (Jansen, 1971) en momenteel wordt een uitgebreidere studie m.b.t. dit onderwerp voorbereid. Toch is edukatie slechts één komponent van het geheel aan creatieve en kanaliserende invloeden.

Ook de sociale, politieke en economische structuren, evenals de ideologie, religie en waardensystemen van een maatschappij kunnen de leden daarvan dwingen volgens bepaalde vaste banen aan hun bestaan vorm te geven en kunnen de mensen door geïnternaliseerde of externe pressie afhouden van veranderingen. Maar in deze zelfde structuren kunnen ook de kondities zijn vervat, onder welke verandering en creatieve kulturele functies mogelijk zijn. De evolutionaire antropologie zal zich zowel bezig moeten houden met het zoeken naar deze kondities als met het opsporen van de kanaliserende en repressieve krachten die voortkomen uit de sociale, economische en ideologische cultuursektoren van de bestudeerde groep. Het gaat er dus veel minder om volkomen nieuwe problemen in de antropologie te introduceren, als wel om de studies, welke reeds plaats vinden of plaats zullen vinden, toe te spitsen op de vraag of de onderzochte feiten, systemen e.d. een faktor tot verandering of tot behoud vertegenwoordigen, hetzij hypothetisch, hetzij empirisch konstateerbaar. Uit de erkenning dat zowel edukatie als structuren relevant kunnen zijn volgt dat het onmogelijk en zelfs zinloos

is om a priori bepaalde factoren als belangrijker of determinerender op te vatten dan andere. Niet alleen zal voor iedere groep en in iedere situatie de prioriteit van de relevante factoren variëren, ook zullen bepaalde factoren elkaar beïnvloeden en versterken, of zoals Cooper (1969) zegt: "...ik geloof wel dat wij het mechanische stalinistische idee van economische infra-structuur en psychologische en sociale bovenstructuur moeten elimineren. In feite is er tussen al deze elementen een voortdurende veranderende dialektische samenhang" (p. 227).

Wanneer men bij voorbeeld de door Kluckhohn (1967) onderscheiden variaties in waarden-oriëntaties in verband brengt met andere componenten van een cultuur, blijkt ongetwijfeld dat er correlaties tussen bepaalde waarden-oriëntaties en bepaalde andere instituties voorkomen. Het is daarbij waarschijnlijk dat een bepaalde oriëntatie voortkomt uit bepaalde sociale, economische of religieuze motieven, maar tegelijkertijd versterkt de gevonden waarde de motieven waaruit hij voortkomt en helpt deze in stand houden. De vraag of de waarde of de economische structuur belangrijker is, is voor de evolutionaire antropologie in haar algemeenheid even weinig zinvol als de vraag wat er eerder was: de kip of het ei. Veel relevanter in dit kader is het onderzoek naar de samenhang tussen bepaalde waarden, b.v. een oriëntatie op het verleden, of een opvatting van de mens als heerser over de natuur, en de feitelijke of potentiële effecten m.b.t. stabilisering of verandering. Dat men bij dit onderzoek in veel gevallen zal stuiten op relaties met de economische, politieke of sociale structuur is daarbij aannemelijk, maar het axioma als zouden deze laatste alleen verantwoordelijk zijn, gaat voorbij aan het feit dat structuren op hun beurt door bepaalde waarden en attitudes, uitgedrukt in het gedrag en denken van mensen, in stand gehouden, resp. veranderd worden.

Wanneer wij nu bij wijze van samenvatting een aantal problemen formuleren die in aanmerking komen voor bestudering in de evolutionaire antropologie, zijn wij ons ervan bewust dat dit slechts een selectie is uit een veel groter aantal mogelijke studievelden en bovendien dat ieder van de aangeduide problemen een uitgebreide studie vereist. Toch willen wij een poging wagen, om tenminste schetsmatig de richting van het vereiste onderzoek aan te duiden.

Allereerst moet dan de aandacht gevestigd worden op de reproducerende, resp. veranderende factoren die in het opvoedingsmilieu aanwijsbaar zijn. Hiermee samen hangen die factoren, zowel in de opvoeding als in de communicatie-middelen, die de mensen minder of meer bewust van hun levenswijze kunnen maken en zodoende

bijdragen tot het behoud of tot de transformatie van deze levenswijze. Een tweede sektor van onderzoek omvat studies over de dwingende invloed die door sociale relaties wordt uitgeoefend op het gedrag en het denken. Hierin horen b.v. analyses thuis als die van Laing (1967) over de vorming en funktionering van sociale groepen: de konformerende aan de "Us" groep en het zich laten leiden door de "Them" groep. Een dergelijke analyse wordt echter alleen dan van belang wanneer gelijktijdig de processen en factoren worden opgespoord die het "Us" en het "Them" de invloed geven die zij kennelijk bezitten. Anderzijds kunnen bepaalde sociale betrekkingen een zodanige invloed hebben dat zij tot verandering aanleiding geven. In dit verband past b.v. de nadruk die Mead legt op de rol van invloedrijke groepsleden (1964, hfdst. 7 en 8).

Het derde studieveld is dat van de ekonomie in ruimste zin. Hier wordt niet slechts bedoeld de makro-ekonomische structuur, maar evenzeer de uit de ekonomische sektor voortkomende factoren die op de levenswijze van alledag hun stempel drukken. In de westerse maatschappij zijn b.v. een aantal ekonomische motieven aan te wijzen die de mensen dwingen tot een bepaalde woonsituatie, tot een bepaalde dagindeling, tot een bepaalde wijze van voedselverzameling etc. Daartegenover zijn er in de ekonomie van de hooggeïndustrialiseerde landen ook momenten aan te wijzen die potentiële grotere vrijheden en meer variatie in de vormgeving aan het bestaan mogelijk maken. In nauw verband met de ekonomie staan de vragen m.b.t. de technologie van een groep. Ook hier kunnen zowel invloeden ten gunste van de konservering van het bestaande als verandering-stimulerende factoren onderscheiden worden. In het laatste moet men een differentiatie aanbrengen, die ook m.b.t. de overige genoemde probleemstellingen geldt, tussen kwantitatieve en kwalitatieve veranderingen van het bestaan, d.w.z. tussen die veranderingen die voortborduren op heersende levensomstandigheden en veranderingen welke een breuk met het bestaande inhouden.

Op de betekenis van waarden, religie e.d. is boven reeds gewezen, zodat als laatste sektor overblijft het gebied van de politiek en de machtsstructuren. Opnieuw gaat het daarbij niet alleen om de makro-structuren: de politieke groeperingen, de groepen die de beslissingen voor een gemeenschap nemen en die de macht bezitten om andere groepsleden hieraan te onderwerpen. Ook op veel beperktere schaal zijn in dit verband factoren aan te wijzen. Men kan b.v. denken aan de hiërarchieke structuren in de familie, in het bedrijf, in de religieuze gemeenschap etc. Machtsposities kunnen daarentegen evenzeer gebruikt

worden om mensen hun existentie te doen veranderen; met name in de kontakten tussen (groepen van) maatschappijen, in acculturatie-situaties, zullen vragen op dit punt onderzocht moeten worden.

Het moet nogmaals gezegd worden dat de aangeduide sektoren van onderzoek slechts als fragmentarische schets bedoeld zijn. In de meeste gevallen zullen factoren uit meerdere van de onderscheiden sektoren samenspelen en in hun onderlinge relaties onderzocht moeten worden. Wij hopen echter wel enkele mogelijkheden voor evolutionair gekleurde antropologische studies te hebben aangegeven.

KONKLUSIE.

Tot dusverre hebben wij getracht de meest essentiële principes van een evolutionaire benadering weer te geven en de mogelijkheden van een dergelijke benadering voor de kulturele antropologie te schetsen. Een vraag die nog beantwoord moet worden is wat de zin van een evolutionair kader voor de antropologie is, m.a.w. welke voordelen biedt deze methode boven andere mogelijke benaderingswijzen.

Een eerste argument is al gegeven door de konklusie dat in deze benadering de mens als passieve en actieve deelnemer aan het evolutieproces wordt beschouwd. Dit betekent voor de studie van de mens dat er geen methodisch onderscheid gemaakt hoeft te worden tussen de biologie, de fysische antropologie en de kulturele antropologie. De verschillen in techniek die tussen deze drie wetenschappen uiteraard blijven bestaan, zijn af te leiden uit hun taakverdeling: ieder van hen bestudeert bepaalde eigenschappen van de mens en heeft daarvoor behoefte aan eigen konsepten en technieken van onderzoek, afhankelijk van de eigenschappen die bestudeerd worden en de konkrete probleemstellingen die men stelt. Methodisch werken genoemde wetenschappen binnen één kader, de evolutie van de mens, waardoor het mogelijk is, om zonder de eigen plaats van de mens binnen het totale evolutieproces te miskennen, de cesuur tussen de biologische en de kulturele aspecten van het menselijk bestaan te overbruggen.

Een tweede argument levert het karakter van de evolutionaire benadering. De hypothese, feiten, probleemstellingen e.d. van een wetenschap worden pas zinvol wanneer zij binnen een bepaald referentiekader geplaatst worden. Het is dus onvermijdelijk dat men kiest voor een bepaalde methode en zoals Kaplan (1964) opmerkt: "... that we must choose one way or another, and thus give our values a role in the scientific enterprise, surely does not in itself mean that we are method-

ologically damned" (p. 384). Wel kan men zich afvragen of de kans op "bias" in alle mogelijke methoden even groot is, en dan luidt het antwoord negatief. Het gedetermineerde standpunt van b.v. de kulturele evolutionisten zal makkelijk tot een gesloten systeem aanleiding geven: wie a priori uitgaat van de ekonomie en de technologie als "prime movers" (zie b.v. Sahlins, 1968) leidt de gekonstateerde veranderingen per definitie terug op deze beide factoren. De gevaren van een a priori standpunt worden ook duidelijk bij Cohen (1968 b). Vanuit zijn arbitraire beslissing om de "rode draad" van de evolutie te zoeken in "the organizations of social relations that enable people in different societies to make effective use of the energy potentials in their habitats" (p. 6) is het begrijpelijk, maar daarom nog niet akseptabel, dat slechts veranderingen m.b.t. effectief benutten van de energie, d.w.z. technologisch/ekonomische en politieke veranderingen, voor hem als evolutionaire veranderingen in aanmerking komen. Cohen stelt zelfs expliciet dat "there is no reason to incorporate this ideology (d.i. religie) into the study of adaptation itself" (p. 322). De behoefte om een lijn, een "rode draad" in het evolutieproces te vinden, voert hier tot een gesloten verklaringsschema, waarin geen plaats meer is voor factoren die niet direkt betrokken lijken bij het meer effectief benutten van energiebronnen (wat daaronder dan ook verstaan moge worden!). Het axiomatisch uitgaan van een bepaalde (retrospektief!) vastgestelde leidraad in de evolutie is juist daarom zo een dubieuze zaak omdat ieder vrij is die lijn te "zien" welke het beste met zijn ideeën overeenkomt en vandaar een vrijbrief krijgt slechts die veranderingen en die oorzaken van verandering relevant te achten die met zijn rekonstruktie van de loop der evolutie overeenkomen. Het dialektisch, evolutionaire standpunt neemt daarentegen een open houding aan: zij is bereid in ieder proces opnieuw rekening te houden met meerdere mogelijkheden in identieke situaties. Deze open benadering als principe doet o.i. meer recht aan de processen zoals die zich in de werkelijkheid afspelen, dan andere methoden. Niet alleen wordt de verandering, en de verandering van de verandering in de studie betrokken, maar ook maakt de erkenning van multi-faktoriële oorzaken voor verandering de discussie over de grotere of geringere importantie van bepaalde determinanten overbodig en kan de steeds wisselende realiteit in ieder konkreet geval in zijn eigenheid tegemoet getreden worden.

Het derde en laatste argument dat voor een evolutionair referentiekader pleit heeft betrekking op het engagement van de kultureel antropoloog met zijn objekt. Wie kiest voor de mens als centraal

studieveld voor de kulturele antropologie, kan er o.i. niet omheen om tevens te kiezen voor de mens als doel van de studie. M.a.w. de resultaten van de antropologische studie moeten niet slechts inzicht verschaffen in datgene wat de mens is en kan, maar ook in dienst gesteld worden van het streven naar bevrijding van onderdrukking, of deze nu biologisch, sociaal of kultureel van aard is. Het is niet onze bedoeling om hier uitvoerig in te gaan op de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de antropoloog; wij volstaan met het onderschrijven van het volgende citaat van Gjessing (1968): "Ethically, the social sciences should serve humanity — no more, no less; but in a world filled with conflict between classes, ethnic groups, nations etc., it would seem to be impossible to serve the interests of all simultaneously. If we must choose between the immediate interests of the oppressed and those of the oppressor, there can be no doubt that our responsibility is first and foremost to the former; for it is here that our special competence lies" (p. 402). Een dergelijke doelstelling kan natuurlijk in ieder onderzoek en door iedere methode nagestreefd worden, maar een evolutionaire antropologie verschaft een kader waarin dit doel per definitie gesteld wordt. Wie zich bezig houdt met de strijd tussen factoren tot behoud en factoren tot verandering in het menselijk bestaan ziet zich immers qua onderzoek reeds gekonfronteerd met het opsporen van zowel repressieve momenten als met de krachten die trachten de repressie te doorbreken.

Door de isolering van de factoren en de kondities, die leiden tot kanalisatie en dwangmatigheid en door het bestuderen van de factoren die de creativiteit en de keuze-mogelijkheid kunnen vergroten kan de evolutionaire antropologie bijdragen aan de bevrijding van de mens. De evolutie van de mens is noch door diens biologische aanleg, noch door wat voor logisch-structurele wetmatigheden dan ook absoluut gedetermineerd. Wat nodig is voor actief ingrijpen in zijn eigen evolutie is aan de mens juist dankzij zijn biologische aanleg reeds gegeven: de mogelijkheid om zich zijn eigen positie bewust te zijn en op basis daarvan deze te wijzigen. Met de woorden van Havemann: "Vrijheid verwerven wij door de noodzakelijkheden te veranderen, nieuwe mogelijkheden te scheppen en het mogelijke te variëren. We kunnen de graad van mogelijkheid van bepaalde gebeurtenissen verhogen en van andere verlagen" (1966, p. 112/113).

Nijmegen

TH. JANSEN

LITERATUUR

- Alland, A.
1967 *Evolution and human behavior*. Londen.
- Baker, P.
1962 The application of ecological theory to anthropology. *Amer. Anthropol.*, vol. 64, p. 15-22.
- Befu, H.
1968 Ecology, residence and authority. *Ethnology*, vol. 7, no. 1, p. 25-42.
- Callan, H.
1970 *Ethology and society*. Oxford.
- Cohen, Y. (Ed.)
1968a *Man in adaptation*. Vol. I: *The biosocial background*. Chicago.
1968b *Man in adaptation*. Vol. II: *The cultural present*. Chicago.
- Cooper, D.
1969 Meer dan woorden kunnen zeggen. In: *Dialektiek der bevrijding*. Amsterdam.
- Dobzhansky, Th.
1965 *De biologische en culturele evolutie van de mens*. Aula 217. Utrecht.
- Dubos, R.
1965 *Man adapting*. New Haven.
- Fox, R.
1970 The cultural animal. *Encounter*, juli, p. 31-42.
- Frake, Ch.
1962 Cultural ecology and ethnography. *Amer. Anthropol.*, vol. 64, p. 53-59.
- Freilich, M.
1967 Ecology and culture: environmental determinism and the ecological approach in anthropology. *Anthropological Quarterly*, vol. 40, p. 26-43.
- Geertz, C.
1968 The impact of the concept of culture on the concept of man. In: Cohen, Y. (Ed.): *Man in adaptation*, vol. II. Chicago.
- Gjessing, G.
1968 The social responsibility of the social scientist. *Current Anthropol.*, vol. 9, no. 5, p. 397-402.
- Goldmann, L.
1969 Kritiek en dogmatisme in de literatuur. In: Cooper, D. (Ed.): *Dialektiek der bevrijding*. Amsterdam.
- Goldschmidt, W.
1965 Theory and strategy in the study of cultural adaptability. *Amer. Anthropol.*, vol. 67, p. 402-408.
- Grant, V.
1963 *The origin of adaptations*. New York.

- Hallowell, A.
1968 Self, society and culture in phylogenetic perspective. In: Montagu, A. (Ed.): *Culture, man's adaptive dimension*, p. 197-261. Londen.
- Harris, M.
1968 *The rise of anthropological theory*. Londen.
- Havemann, R.
1966 *Dialectiek zonder dogma*. Aula 265. Utrecht.
- Henry, J.
1963 *Culture against man*. New York.
- Hester, J.
1962 A comparative typology of New World cultures. *Amer. Anthropol.*, vol. 64, p. 1001-1015.
- Huxley, J.
1955 Evolution, cultural and biological. In: Thomas Jr., W. (Ed.): *Current Anthropology*. Chicago.
- Jansen, Th.
1971 Evolutie en opvoeding. *Mens en Maatschappij*, 46e jaargang, nr. 1/2, p. 82-112.
- Jensen, A.
1960 *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden.
- Kaplan, A.
1964 *The conduct of inquiry*. Chandler Publishing Company.
- Kluckhohn, F.
1967 Variations in value-orientations as a factor in educational planning. In: Bower, E. en Hollister, W.: *Behavioral science frontiers in education*. New York.
- Kolakowski, L.
1969 *Over de sterfelijkheid van de rede*. Amsterdam.
- Laing, R.
1967 *The politics of experience*. Penguin Books.
- Lerner, I.
1968 *Heredity, evolution and society*. San Francisco.
- Locher, G.
1971 Cultuurgeschiedenis, planning en voorspelbaarheid. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Dl. 127, afl. 1, p. 146-164.
- Lorentz, K.
1963 *Das sogenannte Böse*. Wenen.
- Mead, M.
1964 *Continuities in cultural evolution*. Yale Univ. Press.
- Meggers, B.
1966 Environmental limitation on the development of culture. In: Bressler, J. (Ed.): *Human ecology*. Massachussets.

- Montagu, A.
1956 *The biosocial nature of man*. New York.
- Mühlmann, W.
1962 *Homo Creator*. Wiesbaden.
- Russell, C. en Russell, W.
1970 *Apen en mensen*. Amsterdam.
- Sahlins, M. en Service, E.
1960 *Evolution and culture*. Univ. of Michigan Press.
- Service, E.
1968 The prime-mover of cultural evolution. *Southwestern J. of Anthropol.*, vol. 24, p. 396-409.
- Simpson, G.
1950 *The meaning of evolution*. Londen.
- Steward, J.
1955 *Theory of culture change*. Univ. of Illinois Press.
- Sweet, L.
1965 Camel raiding of north Arab Bedouin: a mechanism of ecological adaptation. *Amer. Anthropol.*, vol. 67, p. 1132-1150.
- Tiger, L.
1969 *Men in groups*. Londen.
- Tiger, L. en Fox, R.
1966 The zoological perspective in social science. *Man, N. S.*, vol. 1, p. 75-81.
- Vayda, A. en Rappaport, R.
1966 Ecology, cultural and non-cultural. In: Clifton, J. (Ed.): *Introduction to cultural anthropology*. Boston.
- Waddington, C.
1963 *Evolutie en ethiek*. Aula 135. Utrecht.
- White, L.
1949 *The science of culture*. New York.
1959 The concept of culture. *Amer. Anthropol.*, vol. 61, p. 227-251.
- Winans, E.
1965 The political context of economic adaptation in the southern Highlands of Tanganyika. *Amer. Anthropol.*, vol. 67, p. 435-441.