

Replikken til kommentarerne

Henrik Høgh-Olesen

Psykologisk institut, Aarhus Universitet

Replik til kommentarerne

Open peer reviews kan være en slags mental "white water rafting", hvor man sendes ud i den ene turbulente brodsø efter den anden. Men ikke i dette tilfælde, hvor folk spiller meningsfuldt med og mod, og hvor der er en vis kohærens mellem de forskellige kommentarer, hvorved en mere direkte kurs bliver mulig. Jeg takker for en række relevante og tankevækkende påpegninger, som jeg skal forsøge at forholde mig til, så vidt som pladsen tillader, og som samtidig giver mig lejlighed til at præcisere, hvad det er for et projekt, som jeg her er i gang med.

Med **Bertelsen, Brinkmann** og **Halds** kommentarer får jeg anledning til at sige noget om projektets epistemologiske grundlag. Med **Bertelsens, Katzenelsons, Schultz** og **Østerballes** kommentarer åbnes der for en mere konkret diskussion af den menneskelige offervillighed som sådan, som ligeledes kan trække nogle afgørende grundlagsforskelle op. Og endelig bliver det med **Byrnit** og **Willerts** kommentarer muligt for mig at runde af med en afgrænsning i forhold til de øvrige menneskeaber, såvel som en fornyet refleksion over de selektionspres, som kan have været virksomme, i frembringelsen af den skærpede delingsformåen, som kan iagttages hos homo. Men først et par indledende bemærkninger.

Såvel **Brinkmann** som **Schultz** kommenterer, at jeg lancerer min delingsforskning under en tidshorisont, hvor først en stor bank og siden den siddende regering har markedsført en "noget for noget politik", og **Schultz** er derudover så venlig, at bekymre sig over, om jeg skulle være kommet i dårligt selskab. Dette var i hvert fald ikke hensigten. Jeg har intet politisk sigte med mit arbejde, og personligt kunne jeg da godt have ønsket mig en anden timing; men når det nu ikke skulle være, så bør disse forhold i det mindste ikke forhindre, at der inden for den sunde fornufts og den almindelige empiris rammer kan føres en faglig diskussion *inter pares* om deling og reciprocitet, uden at man af den grund kan anses for moralsk underløben eller politisk placeret. Så derfor til sagen, og først til **Bertelsen, Brinkmann** og **Hald**, for hvad grundlægger en grundform egentlig?

Grundform, grundlag og normativitet

Er "noget for noget"-formlen så "*den basale etik*" som alle vore øvrige moralske antagelser, principper og handlinger *bør* grundes på, spørger **Brinkmann**, og svarer selv nej. Og heri er jeg enig. At noget i bio-psykisk forstand har karakter af en

grundform betyder ikke, at alle vore øvrige moralske eller normative antagelser så *kan* eller *bør* grundes herpå. Her som andre steder er det vigtigt, at vi holder niveauerne mellem empirisk deskription og normativitet adskilte, ellers kommer vi som et minimum til at begå den klassiske erkendelsesfejl, som man inden for litteraturen har betegnet som "the naturalist fallacy", hvor man kortslutter fra et naturalistisk "*er*" til et normativt "*bør*". At noget "*er*" naturligt eller mennesket iboende, gør jo ikke nødvendigvis dette *noget* "godt", "ønskeligt" eller "forbilledligt" i normativ forstand. Hos primaterne generelt, og indenfor menneskelinien i særdeleshed, finder man f.eks. et betydeligt mål af vold i omgangen mellem artsfæller. I vore intra- og intergruppekonflikter praktiseres hyppigt drab, "coalitionary killings", hvor flere igennem en koordineret indsats slår sig sammen og dræber andre, såvel som systematiske udryddelser og krig, hvor hele klaner, stammer eller folk søges tilintetgjort (Goodall 1986, Gat 2000a, 2000b, Watts 2004, Wilson, Wallauer & Pusey 2004). Og selvom disse adfærdsmønstre efter alt at dømme er naturlige og forventelige, hos sociale væsner som også er hierarkiske, statusorienterede og territoriale, så er de selvsagt ikke ønskelige. De burde kort sagt ikke være, hvilket alverdens normative tekster da også fastslår gang på gang med beskeden effekt desværre.

Men hvilken status har en grundform så, kan man spørge? Grundformsbegrebet er for mig først og fremmest et "arbejds-construct", som jeg hverken kan eller vil definatorisk lukke på nuværende tidspunkt. Dertil er der for mange undersøgelser, som endnu mangler at blive gjort. Men nogle indikerende og dog alligevel forpligtende markører kan godt antydes her.

Med betegnelsen "grundform" refererer jeg til menneskevæsnets *basiskonstituent*, og dermed til det vi som art er fælles om på tværs af tid og sted, om end historie og lokalitet selvsagt kan frembringe variationer over disse i grunden fælles former. En grundform er således:

en menneskelig universal, og mere substantielt må vi derudover antage, at der er tale om –

en bio-psykisk organisator, som der igennem evolutionen er blevet selekteret for, og som fungerer som organiserende princip bag en række beslægtede adfærdsmønstre hvorved et register af overensstemmende adfærdformer grundlægges. Man må kort sagt forestille sig, at naturen, der generelt er økonomisk i sine virkemidler, her har konstrueret en form, et princip eller en læst om man vil, som flere artsmæssige forhold med fordel har kunnet

formes over. Og når jeg forsøgsvis tilskriver offerets formel: "At man må give for at få og gengælde, det man får" en sådan status, så er det bl.a. fordi, dette organiserende princip, foruden at være universelt, tilsyneladende former en række centrale menneskelige livsforhold såvel som nogle af vore mere ritualiserede og "rygmarvsstyrede" udvekslinger, som jeg forsøgte at beskrive i "*Offeret, gaven og mødet I og II*" (Høgh-Olesen 2001, 2002).

Det, at *homologe og analoge former kan findes andre steder i naturen*, kan ligeledes indikere, at vi her har med et genuint naturligt organiseringsprincip at gøre, og derfor er én af mine metoder da også komparative studier. Men vi må selvfølgelig ikke være blinde for, at specifikt humane grundformer (former der først fremkom i og med vi blev homo sapiens) også kan forekomme.

Endnu mere basalt må vi antage, at *dette princip opererer på baggrund af en række dybest set emotionelle reaktioner*, der for fleres vedkommende muligvis har karakter af "innate releasing mechanisms" i etologisk forstand. Vi reagerer således med spontane "gut-feelings" som vrede, lede og foragt, når folk er grådige, ikke vil dele eller snyder i samarbejdsrelationer; mens hjernens lystcentre lyser op, når vi samarbejder.

Set herfra er oprindelsen til den menneskelige moral således emotionel af natur. Længe før vi rationelt har kunnet artikulere vore forestillinger om godt og ondt, har vi kunnet føle disse distinktioner konkret som ubehags- og lysttilstande og som tiltrækning og aversion. Eller som Westermarck (1906) formulerede det i klassikeren "*The origin and development of moral ideas*": "*Men pronounced certain acts to be good or bad on account of the emotions those acts aroused in their minds, just as they called sunshine warm and ice cold...*".

Samtidig ser det ud til, at vi i tilknytning til disse spontane emotionelle feedbacks, har udviklet en evne til at spotte de verbale og nonverbale cues, som kan indikere, om man kan stole på et andet menneske i samarbejds- og aftalesituationer, hvem der er altruistisk indstillede, hvem der vil gengælde én reciprok, og hvem der vil snyde. Frank et al.'s (1993) undersøgelser viste således, at individer efter blot 30 minutters interaktion var i stand til at forudsige signifikant højere end tilfældigt, hvem der ville snyde eller samarbejde i en senere "Prisoner's dilemma"-situation. Andre forsøg af Brown, Palameta & Moore (2003) viser tilsvarende, at mennesker kan nå til konsensus om et individs grad af altruisme eller selvishhed, baseret på de nonverbale og in-voluntære informationer som vedkommende udsender, og understøtter herved Franks (1988) antagelse om, at menneskets kognitive arkitektur er designet gennem naturlig selektion til at vurdere selvishhed og altruisme hos andre, ikke mindst på baggrund af de in-voluntære krops- og ansigts cues, som de udsender.

Proximate og ultimate grunde – en diskussion om bevidsthed og niveau

Men er en sådan tilgang så ikke reduktionistisk, spørger **Hald**, og det er man vel alt i alt den sidste til selv at opdage, så her burde andre egentlig svare. **Bertelsen** er ligeledes vejen omkring dette spørgsmål, og han er så venlig at lade mig tvivlen komme til gode. Selv kan jeg sige, at den ægte reduktionisme for mig at se afslører sig ved formuleringen "intet andet end", som hvis man sagde, at menneskets moral og socialitet er "intet andet end simple *quid pro quo*-udvekslinger", og det hverken siger eller mener jeg.

Jeg accepterer ligeledes med **Bertelsen**, at fænomener eksisterer og manifesterer sig på flere organiseringsniveauer, og at vi, som noget artsvæsentligt, via bevidste viljeshandlinger har mulighed for at virke organiserende ind på i det mindste visse af vore basiskonstituenten, på samme måde som det er mulig at ro en kano mod strømmen. Men selvfølgelig er mit fokus *reduktivt*, om man vil, al den stund at det, som optager mig, er den menneskelige "harddisk" og de grundlæggende programmeringer her, og dermed forsøget på at blotte nogle af de basale bio-psykiske processer og mekanismer, som må stå bag vore sociale og moralske delingsnormer og tankeformer. Men skal vi videre ind i de spørgsmål, vedrørende bevidsthed, personlig motivation og begrundelsesrationalitet, som **Bertelsen**, **Brinkmann** og **Hald** rejser, er det nok nødvendigt at introducere biologen Mayr's (1961) klassiske sontring mellem de umiddelbare eller "proximate" faktorer (internt såvel som eksternt i en organismes miljø), som foranlediger en bestemt adfærd, og de bagvedliggende evolutionære eller "ultimate" årsager, som har formet organismens beredskaber i det hele taget og herved selekteret for bestemte egenskaber og reaktionsmåder på bekostning af andre. Og ganske rigtigt er vore bevidste motiver, og dermed de (proximate) grunde som vi selv oplever og angiver, som oftest nogle andre end "reproduktion og overlevelse" som **Hald** bemærker; men det forhindrer jo ikke, at det var i forhold til disse ultimate basaler, at vore handlinger og motivationelle programmer oprindeligt blev selekteret. Vi har således for det meste ikke lyst til reproduktion, vi har lyst til sex. Og denne proximate lyst, som var naturens måde at besvare reproduktionens mere ultimate spørgsmål på, får mænd og kvinder til at gøre en række fornøjelige kønsspecifikke ting, og reagere på en lang række forskellige nøglestimuli fra ansigtsform til hofte-talje og skulder-hofte ratioer, som de ikke umiddelbart har for fem øre bevidsthed om. Jeg vælger således ikke at blive seksuelt ophidset, lige så lidt som jeg vælger at blive vred, bedrøvet eller glad. Det sker bare. Lidenskab vælger mig, og når det så er sket, kan jeg dernæst ganske rigtigt tage stilling til, hvordan den affekt så skal administreres, udleves og begrundes ikke mindst (Katzenelsons (1996) sontring mellem *adfærd* og *handling* er her central).

For individual- og differentialpsykologien er det selv sagt både interessant og relevant at høre om et individs egne bevæggrunde. Men almenpsykologisk er det samtidig vigtigt at forstå, at disse personlige eller oplevede motiver først og

fremmest bestemmer, hvad et individ vil, på dette sted og tidspunkt og under disse omstændigheder, og ikke det, at det i det hele taget "vil" og "må" nogle ganske bestemte ting generelt. Eller som vi med både Spinoza (1675/1955) og Schopenhauer (1844/1969) "bagklogt" kan formulere det: Vi begærer ikke et objekt, fordi vi har grunde til det. Vi finder grundene, fordi vi begærer det, og vi begærer det, fordi vi ikke kan andet.

Vi lærer selvsagt heller ikke vore børn offerets formel ved at henvise til, at vi her har med nogle "*sociale fordelings- og reguleringsprincipper at gøre, som de evolutionære selektionspres har drevet frem*", eller "*fordi en sådan adfærd kan betale sig*". Vi henviser såmænd slet ikke til noget i første omgang; men trækker dem uden videre omtanke ind i disse forhold ved simpelthen at dele med dem og ved, efter et vist tidsrum, at forvente og forlange, at de udviser et lignende mønster over for andre, hvilket de sandsynligvis ligeledes har anlæg for at gøre. Vi reagerer spontant med irritation (eller som **Østerballe** med et mildt apatisk chok), når de ikke vil, og ytrer ved denne lejlighed nogle meget globale udsagn, som i sin essens blot fastslår, "*at man skal dele*", "*at andre også skal have*", eller "*fordi det skal man*", som netop i deres vage globalitet afslører, at vi her nærmer os den grund, som ikke selv kan begrundes, fordi den netop er den grund, som centrale dele af det menneskelige fællesskab i det hele taget hviler på. Delingsnormen og reciprociteten ligger således som en i al væsentligt ureflekteret omgangsform og samværskode mellem forældre og børn inden sprogets fremkomst, og fortsætter på mange måder som en sådan også efter sprogets fremkomst: "*Far, vil du ikke nok...*", spørger barnet. "*Jo, men så skal du også...*", svares det, som oftest "tåkeløst", og sådan grundlægges et samfund groft sagt.

At der bagved disse selvfølgelige relationer og forventninger, gemmer sig sund evolutionær fornuft, forhindrer samtidig ikke, som **Brinkmann** tilsyneladende mener, den enkelte i, under ofrets formel, at indgå i en genuin, moralsk og regelsættende relation til sit barn eller sin næste, som samtidig er med til også på sigt at sikre et samfunds sammenhængskraft. At noget har en evolutionær rationalitet, gør jo ikke dette *eo ipso* umoralsk, det ville blot være den negative udgave af "the naturalist fallacy".

Går vi igen med f.eks. **Hald** ind på de personlige motivers niveau, så er der indenfor psykologien bred enighed om, at den sociale anerkendelse er en meget central motivator i den almindelige omgang mellem mennesker. Men også ud fra dette proximate motiv strækker der sig tråde til vore artsmaessige basiskonstituenters som hierarkiske og dermed statusorienterede væsner. Og endnu mere ultimativt så ved vi jo, at blandt de sociale pattedyr generelt, og hos primaterne specielt, så resulterer høj status automatisk i større adgang til centrale ressourcer og forøgede reproduktionsmuligheder. Så selv om det er simpelt, trivielt og monotont gentaget, så er det vanskeligt overbevisende at argumentere imod evolutionspsykologiens påpegninger af, at der bag vore bevidste motiver meget ofte gemmer sig nogle langt mere ultimate grunde. Og når mennesket generelt (ikke mindst i traditionelle samfund uden stærk central statsmagt til at regulere disse kræfter) er parate til at gå endog meget langt for at forsvare navn og ære, således at den mindste fornærmelse kan udløse både vold, drab og lange blodfejder, så er det netop fordi, at der bag ens status

helt konkret har stået liv og død (eller "ressourcer" og "reproduktion" om man vil) på spil.

Hvad er moral?

Nu er det nok på sin plads at indskærpe, at det jeg beskæftiger mig med i targetartiklen, jo ikke er "*Moralen*" som sådan; men derimod den regelfølgende adfærd som vi og vore nærmeste slægtninge praktiserer over for hinanden i delings- og samarbejdssituationer. Et centralt spørgsmål er her, om disse mønstre er "ren kultur" eller, som jeg har argumenteret for, også må antages at have en naturhistorie. Spørgsmålet om hvorvidt aber har moral besvares heller ikke, og den komparative vinkel bruges først og fremmest til at sandsynliggøre, at mennesker også har natur i disse anliggender. Men da **Brinkmann** inviterer til en bredere moraldiskussion, skal jeg forsøge at gøre mig nogle overvejelser herom.

"*Den menneskelige moral er asymmetrisk*", hævder **Brinkmann** med henvisning til teologer og filosoffer som Løgstrup og Levinas. Dette er et paradigmatiske udsagn; men man besvarer ikke empiriske spørgsmål med paradigmatiske udsagn, og går vi til empirien, er det symmetrien, som først og fremmest træder frem som figur (noget jeg senere skal vende tilbage til i mine svar til **Katzenelson** og **Schultz**).

Jeg vil ikke afvise, at jeg en dag sætter mig ned og skriver en bog om, hvad moral er. Men forudsætningen for at dette nogensinde sker er, at en række undersøgelser af netop byggestenene, grundpillerne og forformerne da vil være tilvejebragt, idet jeg i dag ser med skepsis på den forestilling, at man kan tænke sig til verden. Filosofiske og erkendelsesmæssige specifikationer er mig heller ikke magtpåliggende. Jeg er først og fremmest empiriker (om end med et bredt empiribegreb som afsat, se f.eks. Høgh-Olesen 1999), og fra et empirisk udgangspunkt vil distinktioner mellem f.eks. ontologi og epidemiologi ofte være af begrænset relevans og andre gange helt uden praktisk betydning, fordi moral ganske simpelt, fra et empirisk synspunkt, er et *de facto* fænomen. Og først når vi ved, hvad mennesker rent faktisk går og gør eller tænker i forhold til hinanden, i moralske anliggender, og dermed hvilke regler eller mønstre de grunder deres socialitet på, kan vi få et indblik i, hvad moral i grunden er. Man skal altså ikke starte med at definere, hvad moral "egentlig" er, som **Brinkmann** synes at mene. Det er at spænde vognen for hesten. Man skal i stedet starte med grundigt empirisk at undersøge, hvad mennesker gør verden over i felter af *common sense* moralsk observans (som f.eks. delings- og samarbejdssituationer, hjælpe- og omsorgssituationer, hvilke impulser og handlinger vi tilskynder og fordømmer etc.), og på baggrund heraf så udgrunde, hvad moral er. Så kan vi siden hen, når dette grundlag er blevet tydeligere, forlade den videnskabelige diskurs og spørge filosofien, teologien eller dogmatikken til råds, om disse rammesætninger så også bør være.

Mens vi nu er ved snakken om niveauer og grænserne for den videnskabelige diskurs, så må jeg nok indrømme, at jeg har det lidt svært med **Bertelsens** "*sociodynamiske principper af en bestemt slags*" (hvad, hvilke, hvordan?) som efter sigende skulle foranledige, at "*det gode og sociale ligger som*

art og individuafhængige sociodynamiske kendsgerninger" (hvad, hvilke, hvordan?) om hvordan et hvilket som helst socialt system kan og ikke kan fungere, og hvor "det gode og sociale forstås som noget, der har sin egen logik og dynamik uafhængigt af os".

Efter mine begreber er "det gode som sådan" et område som kun teologi og til nød filosofi kan befatte sig med, og de konkrete vedrørende regler, delingsnormativitet og delingsformåen, som jeg beskæftiger mig med, befinder sig på et helt andet niveau. Det vi finder her, har givetvis været godt for noget, ellers ville det ikke være her; men om det er godt i en eller anden absolut forstand er en helt anden diskussion, og artsuafhængigt er det bestemt ikke. Hver art har sine økologiske nicher at udfylde og er som sådan både gearret forskelligt og udstyret med hver sit "survival kit", og så vil der selvfølgelig hos nært beslægtede arter, såvel som hos arter med fælles økologi, kunne findes både homologe og analoge ligheder i disse udstyr.

Det er heller ikke sådant, at jeg blankt vil afvise fremkomsten af emergente fænomener under enhver form, men jeg har ikke konkret åndskraft nok til at forestille mig, hvad det er for en kosmisk eller platonsk kybernetik, som **Bertelsen** med disse "artsuafhængige sociodynamiske kendsgerninger" har fået øje på, og jeg kan heller ikke umiddelbart se, hvilke evidenser vi har til dokumentation af disse ting.

Graden af offervillighed

Hvor nogle af mine fagfæller (først og fremmest **Katzenelson** og **Schultz**) mener, at jeg ikke går langt nok i forståelsen af den menneskelige offervilje og socialitet, så mener biologen **Østerballe**, at jeg er ved at gå for langt. Forskellige faglige og teoretiske baggrunde gør sig givetvis gældende her, og inden for gruppen af psykologer ser vi ligeledes, at det gør en forskel, om man som **Katzenelson** og **Schultz** forankrer sin antropologi på et kildegrundlag, som i forhold til disse spørgsmål hovedsagelig har sit afsæt i teologiske og filosofiske tekster, eller om man som jeg bygger sin forståelse af det menneskelige artsvesen på evolutionsteoretiske, komparative og bredt empiriske tilgange.

Jeg vil dog gerne slå fast, at der for mig ikke er tvivl om, at den offervilje og delingsformåen, som vi kan iagttage hos homo sapiens, komparativt set er den højeste, vi finder hos primaterne. Vi går langt længere end vore øvrige primatslægtninge, og der er klart mere delingsformåen, offervillighed, reciprocitet og sanktioneren ved normbrud hos os end hos dem. Men samtidig er dette "mere", som jeg ser det, i al væsentligt mere af det samme.

Ser vi nærmere på beskaffenheden af dette "mere", så synes jeg i særdeleshed, at den eksperimentelle økonomis fund har været indikative, og **Schultz'** indvendinger her har jeg derfor lidt svært ved at forstå. Disse forsøg viser noget om vores delingsnormativitet som sådan, og stiller sig ikke på nogen indlysende måde centralt i forhold til en snæver "noget for noget" tematik, som **Schultz** synes at mene. Den eksperimentelle økonomi bekræfter til gengæld i vid udstrækning den antropologiske forskning og viser os igennem sine spil (som

udover vestlige industrisamfund som nævnt også er blevet gennemført i tre jæger-samlersamfund, seks svedjebrugssamfund, fire nomadiske hyrdesamfund og tre small-scale agerbrugssamfund), at der i vores art eksisterer en endog meget udtalt delingsnorm. Goder kooperativt frembragt, erhvervet gennem personligt initiativ eller ved held, skal deles med fællesskabets medlemmer, og i de konkrete pileksperimentet skal vi ikke ret langt under de 50% af puljen, før modtageren føler sig forulempet, og ikke vil acceptere budet. Vi er samtidig parate til, at yde personlige ofre for at opretholde denne norm. Snydere, snyltere, og folk der er uvillige til at dele, giver ikke bare den forurettede; men også helt udenforstående iagttagere, en trang til at straffe normbryderen. Ikke mindst sidstnævnte fund, som lige er blevet repliceret endnu engang (Fehr & Fischbacher 2004), siden targetartiklen er blevet skrevet, er interessant. For det at uberørte iagttagere også reagerer på normbrud, og i nærværd 75% af tilfældene vælger for egen regning at straffe et brud på delingsnormen, er meget mere socialt effektivt, normforstærkende og generelt selekterende, end hvis det kun var de direkte berørte andenparter, som reagerede. Disses reaktioner ville i øvrigt lige så godt kunne attribueres som egoistisk vindiktive snarere end alment normsanktionerende; men det kan tredjepartens sanktioner ikke.

Også det gode offer belønnes som vist, og også her får uinvolverede tredjeparter, som ikke selv høster frugterne af den udviste generøsitet, trang til at gengælde og belønne. Og sådanne spontane sanktioner spiller givetvis en nøglerolle i forstærkningen af vore sociale normer universelt.

I "Prisoner's dilemma" spillene straffer udenforstående tredjeparter ligeledes et brud på samarbejdsnormen i op mod 60% af tilfældene. Selv i det tilfælde hvor *begge* de involverede spillere vælger ikke at samarbejde, udløser dette sanktioner fra uinvolverede iagttagere i 20,8% af tilfældene, og selv spillere, som i tidligere spil selv har snydt, vælger i fra 27-50% af tilfældene at ofre egne midler for at straffe andre snydere i de spil, som de senere er de uinvolverede iagttagere til (ibid.)! Samtidig viser neuropsykologiske undersøgelser (Killing et al. 2002) som nævnt, at hjernens lystcentre lyser op (her har vi det neurologiske korrelat til **Byrnis** begreb om "offerglæde"), når vi i disse spilsituationer vælger samarbejdet frem for bedraget. Og disse spontane følelsesmæssige feedback-tilstande ser som nævnt ud til at være udgangspunktet for vore moralske holdninger og handlinger i fordelings- og samarbejdssituationer generelt, hvilket igen er et indicium for, at normativiteten i disse livsområder hviler på en grund af evolutionært fremdrevne dispositioner. Så alt i alt synes jeg nok, at disse eksperimenter viser os andet og mere, end "at forsøgs-personerne blot ved, hvad penge er for noget". Og samtidig profilerer de os i forhold til vore panslægtninge. For nok sanktionerer disse normbrud som tyveri; men de forventer ikke nærværd 50% af et erhvervet bytte (end ikke en krumme fra den andens tænder ville blive afvist), og de holder heller ikke regnskab med og belønner, hvem der generelt er generøse og hjælpsomme, men nøjes med at holde regnskab over, hvem der konkret har udvist generøsitet overfor dem osv.

Det betingelsesløse offer

Katzenelson, som har en betydelig aktie i at evolutionære perspektiver i det hele taget har fundet indpas i dansk psykologi, kaster i sin kommentar lys over, at der ganske rigtigt kan være andre kræfter på spil i den nære privat- og familiesfære, end de der dominerer den øvrige samfundsmæssige handel ogandel i *polis* og *oikos*. Er man på udkig efter en given uden gengældelsesforventninger, er det givetvis i familien og her i særdeleshed i mor-/barnkontakten, at man skal lede. Her findes det umiddelbart betingelsesløse offer, og dette giver i høj grad evolutionær mening. Men samtidig er det jo ikke bare sådan. Yngelplejen er som nævnt ligeledes "vil du ikke...?", "Jo, men så skal du også...", og med stigende alder i stigende grad så. Og det er netop et faktum, som **Katzenelson** påpeger, at vi også her kommer i taknemmelighedsgæld til hinanden, og således ufravigeligt bliver sat i en "gengældelsesspænding", som Homans (1961) kaldte det. Det er vitterligt svært at slå hånden af sin slægt, og f.eks. holde op med at besøge sin gamle, urimelige mor eller far, ikke mindst hvis de betingelsesløst var der, da man selv var lille og urimelig. Og alligevel sker det jo jævnligt, i moderne såvel som i primitive samfund, at søskende eller forældre og børn bryder både den emotionelle og fysiske kontakt til hinanden, fordi et regnskab ikke går op. Derudover er der spørgsmålet om den individuelle bevidsthed, og de proximate og ultimate niveauer, som vi allerede har berørt i svaret til **Brinkmann** og **Hald**.

Jeg er med på, at den enkelte i sin egen bevidsthed, "af et ærligt hjerte", kan ofre sig uden oplevet beregning for "familien", "nationen" eller "De Forenede Danske Motorejere" for den sags skyld. Men når en sådan adfærd i dag overhovedet er os mulig, så skyldes det, at en række evolutionære mekanismer, fra seksuel selektion og generaliseret "kin-selection" over reciprok altruisme og indirekte reciprocitet til Zahavis "costly signalling behaviour", har selekteret for en sådan adfærd, og dermed står som garant for, at en sådan uegennyttig selvhengivelse vil blive bemærket, værdsat og ikke mindst belønnet i det menneskelige fællesskab. Så også bag "nåde for nåde" gemmer der sig "nåde for noget" evolutionært betragtet. Det forhindrer stadig ikke, at i det selvhengivne nu bærer offeret belønningen i sig selv (hjernens lystcentre lyser f.eks. op), det angiver blot vejen ad hvilken, vi kom så langt.

Ache-stammens tabu mod at spise egen føde eller fangst er derfor heller ikke bare et eksempel på det betingelsesløse offer slet og ret, som **Schultz** mener. Betingelsen er netop, at alle gør ligeså! Vi er, som offerets formel siger, startet med at give for at få, og har gengældt det vi fik. Og da denne grundform så var konstitueret, kunne vi, i den almindelige omgang såvel som i de kulturelle metauniverser, nøjes med at betone førstedelens: "*Du skal give*", da sidstedelens reciprocitets- og gengældelsesfordringer nu var blevet så meget underforstået selvfølge, at de spontant udløste sanktioner (også fra andre end den forurettede), når de ikke blev indfrie.

Nød og hjælp

De fleste af os hjælper ligeledes spontant en nødstedt uden at kræve modbylde til gengæld. Her sætter en på mange måder automatisk empati ind. Denne vil så ofte være medieret igennem og struktureret ud fra generaliserede "kin-selections-kriterier": Vi hjælper derfor først og fremmest (og følger med) dem, der ligner os mest (Preston & De Waal 2002); men alt andet lige vil de fleste af os konfronteret med en kulturfræmmets reelle nød eller livsfare træde hjælpende til. Men hvis den fremmede udmatter denne spontane reaktion ved, som den påtrængende tigger, flere gange dagligt at møde op foran vores hotel med et "sultent barn" ved brystet, så vil det naturlige reciprocitetsforhold hurtigt tage over og standse tilskyndelsen.

Nu er hjælp i akut livsfare jo noget andet end delings- og samarbejdsnormativitet under almindelig daglig omgang. Alligevel har nogle af de samme selektionsforhold givetvis også her lagt grunden. For den der yder store ofre i krig og kærlighed, flasher ligesom påfuglen sin hale på imponerende vis, og får herved vores positive opmærksomhed, og hvad det kan kaste af sig i status, ressource- og reproduktionsfordele er velkendt. Og igen er det selvfølgelig ikke det, der fylder "helstens bevidsthed" i den spontane reaktion, hvor han bare handler, fordi en anden er i nød; men det er ikke desto mindre en af grundene til, at han, og den art som han tilhører, overhovedet har fået denne mulighed på sit repertoire.

Kultivering af det naturale

I dag er offerets formel og de reciprocitetsnormer, som her kommer til udtryk, selvsagt ikke det eneste reguleringsprincip som vi er i stand til at benytte. Det er ligeledes sandt, at vi i den kristne del af verden igennem de sidste 2000 år via Det nye Testamente, har haft et gigantisk kultiveringsprojekt for, hvor vi skal tilgive, vende den anden kind til, og hvor de der kom i elvte time, skal have lige så meget, som dem der arbejdede den hele dag. Og dette er klart et korrektivt supplement til Hamurabis lov og Det gamle Testaments mere ramsaltede "noget for noget" tænkning, men samtidig en målsætning som det har vist sig meget vanskeligt for medlemmerne af vores art at leve op til.

Jeg er således enig med **Katzenelson** i, at Vingårdslegenden forsøger, at instituere en delingsnormativitet, som går langt videre end et simpelt reciprocitetsregnskab, og jeg bringer derfor heller ikke denne delingsnorm i forbindelse med en "noget for noget" tænkning, som han tilsyneladende har opfattet det. Som man kan se på side 29, så bruges Vingårdslegenden til at markere et yderpunkt på det kontinuum af "skærpede delingskrav", som positivt adskiller os fra Pan. Et yderpunkt så radikalt og idealt, at vi den dag i dag almindeligvis ikke er i stand til at efterleve det. At Jesus med denne radikalitet her drager noget frem, som mestendels er upåagtet og selvfølgelig, som **Katzenelson** mener, føler jeg mig således ikke overbevist om. Det forekommer mig snarere, at Jesus her forsøger at kickstarte og almenføre en ny delingsnormativitet, som netop ikke er bio-psyke, endsiges almindelig udenfor den aller-

næreste yngelplejes regi, og som derfor også har haft beskeden gennemslagskraft. Vingårdslegenden er paradigmatiske normativitet: Sådan bør vi gøre. Ikke et billede af hvad vi naturligt går og gør. Og selvom det er udenfor mit område, vil jeg vove den påstand, at også teologisk betragtet er Jesus et billede på det nye menneske, som skal komme, og ikke på mennesket som det er.

Altruisme, delingsnormativitet og social struktur

At man hos primaterne og hos mennesket i særdeleshed kan iagttage altruistisk adfærd, er der næppe nogen, som betvivler; men om der bag denne adfærd står genuint altruistiske motiver, er en anden sag. *"Ægte altruistisk adfærd i biologiske systemer inklusiv menneskets er kun tilsyneladende"*, fastslår biologen Østerballe uden tøven, og man fornemmer, at vi nu befinder os inden for en anden faghorisont. Jeg er imidlertid tilbøjelig til at give ham ret, og når visse dele af psykologien hidtil har haft lidt svært ved at acceptere dette synspunkt, skyldes dette ikke mindst, at man i disse kredse først og fremmest har haft øje for menneskets mere proximate motiver.

Jeg er ligeledes på det rene med, at "offerets formel" udmærket kan basere sig på en selvisk genetisk enhed og derfor ikke udfordrer Dawkins' teori om det selviske gen som sådan. Offerets formel er heller ikke et udtryk for, at evolution og religion, i en højere sags tjeneste, her har slået kræfterne sammen i frembringelsen af det i religiøs forstand "gode menneske", lige så lidt som den er udtryk for en finalistisk forståelse af evolutionen som havende dette projekt som sit endemål. Det som er, er her fordi, det har virket, og det er kun godt i den forstand, at det har øget vor evolutionære fitness ved at være funktionelt og adaptivt i besvarelsen af de udfordringer, som vi hidtil har mødt.

Men teorien om offerets formel er til gengæld en udfordring af den dualistiske opfattelse, som vi blandt andet finder hos biologer som Huxley (1894) og Dawkins (1976), (men netop ikke hos Darwin 1874), at vore moralske tilskyndelser alene er en menneskelig opfindelse af nyere dato, derved at den viser, at nogle af de regler og normer, som vi spontant benytter os af i delings- og samarbejdssituationer, såvel som visse andre adfærdsmønstre, som vi i det menneskelige fællesskab valoriserer som gode, meget vel kan have en naturhistorie, hvori der er blevet selekteret for disse ting i lige så stor udstrækning som for de direkte selviske sider, som vi også rummer. Samtidig gør den benyttede komparative metode og trianguleringsperspektivet (pan troglodytes, pan paniscus overfor homo) – ikke mindst under henvisning til det almindelige parsimonitetskriterium – at teorien om en fælles arvegang for mig at se må blive "first-choice", i forhold til den lagt mere komplicerede forestilling, at naturen på tre forskellige tidspunkter, i tre forskellige nært beslægtede arter, skulle have udviklet de påviste fællestræk uafhængigt af hinanden.

Dermed ikke sagt, at den sociale struktur ikke kan have spillet ind på udviklingen af vores fælles delingsnormativitet. Det tror jeg faktisk, at den i stor udstrækning har, og derfor

finder vi nok heller ikke disse mønstre hos de øvrige menneskeaber, som gibbon, gorilla og orangutang, som både Østerballe og Byrnit bemærker, selvom om disse (i det mindste for de to sidstnævntes vedkommende) må antages, at have lige så meget at gøre godt med kognitivt set, som de to panarter.

Gibbonerne forlod efter alt at dømme vores udviklingslinje for 22 millioner år siden. For omkring 16 millioner år siden skiller orangutanterne sig ud, og endelig finder gorillaerne deres egen linje for 8-10 millioner år siden. Så de to panarter er vore nærmeste slægtninge historisk, genetisk og sidst men ikke mindst i den måde hvorpå de, som reaktion på de evolutionære udfordringer, har organiseret sig som gruppesociale væsener i samfund af omkring 100-150 individer, ligesom vi oprindeligt ser ud til at have gjort. Om overensstemmelserne her, såvel som i forhold til vores delingsnormativitet, så skyldes, at der har fundet en kulturel overlevering sted, da chimpanser og mennesker gik hver sin vej, som Østerballe foreslår som én mulighed, kan vi jo ikke vide; men min pointe er, at dette gør heller ingen forskel.

Vi ved, at mennesket såvel som andre dyr modificerer og ændrer mange af miljøets selektionspres gennem deres kulturelle innovationer, og – som det hedder i den seneste biologi – "Niche constructions" (se f.eks. Laland, Odling-Smee & Feldman 1999). Vi må således antage, at en given social struktur, uanset dens herkomst, vil være en vægtig materiel faktor i både udviklingen og modificeringen af de selektionspres, som har formet en art, og at en sådan faktor over de millioner af år, hvor vi har overlevet som gruppesociale væsener i organiserede flokke af artsfæller, selv må være blevet en naturlig del af vores arts væsens sociale programmering, og derudover givetvis må have spillet en væsentlig rolle i selektionen af netop de adfærdsmønstre, som vi finder i vores delings- og samarbejdssituationer.

Så er der fedtsylen Marlene, som Østerballe nævner, og som jeg selv er kommet til at holde af, fordi hun altid hilser så pænt (smider noget halm eller en græstørv i hovedet på mig, før jeg kommer for godt i gang, og slår sig så ellers ned i al fordragelighed), hver gang jeg besøger flokken. Hun deler ikke, og hun er formodentlig grundet den tidlige separation fra moderen og opvæksten som håndfodret hos mennesker, at betragte som "tidlig skadet", og tidligt skadede væsener (mennesker som dyr) spiller ikke efter reglerne (hos mennesker er det interessant nok også ofte basale empatifunktioner, som kommer i uorden).

Marleneanskueliggør samtidig et af de alvorlige problemer, som præger primatforskningen: Vi lader stort set alle, få individer fra få flokke, være artsrepræsentanter, og dette skyldes både nød og neglect. Nød fordi vi nu engang kun har adgang til et begrænset antal individer, og neglect fordi man naivt enten slet ikke skænker disse forhold en tanke, eller i videnskabelighedens navn, af frygt for antropomorfisering og subjektivitet, er veget tilbage fra at bedrive personlighedspsykologi på disse slægtninge. Man studerer adfærd, er så vidt mulig deskriptiv, og folk der vover sig for langt ind i et bud på indre tilstande, opfattes generelt som useriøse romantikere.

Indenfor psykologien har man problematiseret brugen af psykologistuderende fra den vestlige verden og stillet spørgsmål ved, om man overhovedet kan opbygge en almenpsykologi på baggrund af en sådan population. Der er ganske

vist tusinder af deltagere i disse forsøg; men er de repræsentative, og kan vi slutte fra denne unge, veluddannede elite til menneskeheden som sådan, spørger man berettiget? Men indenfor primatologien slutter man rask væk (og herværende studie er jo ingen undtagelse) fra få grupper med få individer, hvoraf én måske er karakterafvigende, en anden tidlig skadet eller på anden måde traumatiseret og en tredje dårligt begavet – til gruppen af chimpanser som sådan, og det er problematisk.

Høj og lav delingsadfærd – offervillighed og offerglæde

Er chimpanser overhovedet gode til at dele, spørger **Bertelsen**, og er det vi ser i det hele taget deling eller snarere et udtryk for, at man modvilligt slipper noget af det man har, bare for at få ro?

Den første del af spørgsmålet er det selvsagt svært at svare på i absolut forstand (er glasset halvt fuldt, eller er det halvt tomt?); men komparativt betragtet kan man (i den udstrækning man accepterer generaliseringer fra de chimpanse- og bonobo-studier, som vi har) sige, at de sammenlignet med mennesker udviser en begrænset delingsformåen; mens de sammenlignet med lavere aber som macaque og mandrill udviser en relativ høj sådan (jf. tabel 3, s. 24). Jeg er samtidig af den overbevisning, at det er egentlig delingsadfærd underlagt en reciprocitetsmodel, som vi her iagttagere.

Man har tidligere forsøgt sig med andre modeller som "The tolerated theft model" (Blurton-Jones 1987), hvor man antog, at fødebesiddere for at undgå ballade accepterede en vis afgivelse, eller den beslægtede "Sharing under pressure" model (Wrangham 1975), hvor man angiveligt deler for at undgå aggressioner fra ikke-besiddere, og begge ligner **Bertelsens** forslag om afgivelse for ro. Man har ligeledes opereret med en "Sharing for higher status" model (Kortlandt 1972, Moore 1984), som ikke udelukker de andre modeller, og som er en slags "bestikelsesstrategi", der især er blevet benyttet af han-chimpanser, som har forsøgt at bevare eller forbedre egen position gennem selektiv fødedeling med allierede.

Den model, som dags dato har størst empirisk støtte, er imidlertid "reciprocitetsmodellen" (De Waal & Luttrell 1988, De Waal 1989 og Flack & DeWaal 2000 for oversigt) som fastslår, at fødedeling er en del af et mere komplekst system af gensidige forpligtigelser inkluderende såvel grooming som støtte mod fjender og aggressorer inden for gruppen. Med denne model, som udmærket lader sig forene med "Sharing for higher status" modellen, er det således længerevarende alliancer og samarbejdsrelationer, snarere end her-og-nu-behov, som er på spil.

"Tolerated theft" og "pressure" modellerne har til gengæld ikke fundet støtte. Ifølge disse skulle man forvente, at den største mængde aggression blev fødebesidderne til del, men det forholder sig lige modsat. Aggressionerne retter sig først og fremmest mod tiggere, snydere og tyveknægte. Og fødebesiddere modsætter sig aktivt tilnærmelser fra individer, som ikke tidligere har delt med eller groomet dem. Samtidig

var de individer, der selv var utilbøjelige til at dele, dem der mødte mest aggression, når de selv forsøgte sig som tiggere, som De Waals analyser af mere end 7000 interaktioner viser.

Byrnits centrale distinktion mellem "offerwillighed" og "offerglæde" kan ligeledes bringes ind, som en kvalitativ markør af chimpansernes relative delingsformåen. Mennesker kan uomtvisteligt opleve genuin offerglæde, ligesom de som **Byrni** påpeger, ofte må tøjle en spontan inklinant til at dele, ved at indføre kognitive modforholdsregler, når de f.eks. oversvømmes af tiggere under et ferieophold. Og ingen af disse ting gør sig efter alt at dømme gældende hos Pan. Her *tåler* man en deling; men man *nyder* den vist ikke, og man behøver tilsyneladende heller ikke ekstra kognitive strategier for at holde igen. Det klarer man pr. refleks.

Også **Byrnits** tæppeeksempel, hvor et dyr i en fredelig social kontakt ikke forstår (eller i hvert fald ikke reagerer, som vi), at et attraktivt legeemne her blot overrækkes, illustrerer muligvis hvor sjældne aktive gaver er. En fredelig, åben besiddelsessituation, hvor ejendomsretten ikke ligger fast, bliver tilsyneladende automatisk kompetitiv.

Offerets rødder – evolutionsscena-riet en sidste gang

Med det menneskelige delingsoverskud har vi som nævnt fat i noget specifikt humant, som en flerhed af samvirkende selektionspres må have drevet frem. Når dette så er sagt, er det samtidig klart, at jeg i targetartiklen tillægger bestemte forhold vedrørende den seksuelle selektion en særlig betydning, og denne antagelse vil jeg, foranlediget af **Byrnits** kommentar, gerne underbygge med udgangspunkt i 5 distinktioner, som adskiller os fra Pan.

Mennesket udviser for det første to tilknytningsformer, som man ikke finder hos de øvrige højere primater:

- Et reciprok mand-kvindebånd som kan vare i årevis – ja livslangt, efter seksuel modning og fælles afkom.

- Et meget tæt mand-bambånd som ligeledes kan vare i årevis, og som oftest er livslangt, hvor manden bekymrer sig om, leger med og generelt investerer tid og ressourcer i sit afkom.

Men der er andre ting, som skiller os. Den udvidede deling manifesterer sig blandt andet i, at vi -

- Systematisk hjembringer individuelt erhvervede ressourcer til en fælles "homebase" med henblik på deling, og en sådan adfærd finder man heller ikke hos primaterne.

Hos giboner, marmosetter og tamariner, hvor man godt kan finde både relativt monogame og langvarige familieenheder, og hvor hannerne, i det mindste for de to sidstnævnte arters vedkommende, også spontant finder på at dele føde med afkommet, er der ingen, der fjerner sig fra flokken for individuelt at erhverve føde, som de så bringer hjem med henblik på

deling. Man fouragerer i samlet flok, og deler det man finder på ungernes direkte (tiggeri) såvel som indirekte (nærhed) appel.

Hos hundefamilien (coyote, dingo, ræv, sjakal og ulv) finder man et mønster, som kan minde om det, vi selv praktiserer. Her vender hannerne tilbage til "homebasen" efter jagten for at dele med hunner og afkom, ligesom man her finder længerevarende leg mellem hanner og afkom. Hos andre sociale kødædere som løver og hyæner finder man intet af dette (og det er måske grunden til, at Sanbuskmændene brugte løven som en modsætning til dem selv). Her hverken forsørger eller leger de voksne hanner med ungerne; men er ofte en fysisk trussel mod disse.

Endelig medfører den udtalte neoteni, som vor art praktiserer, en udtalt og forlænget hjælpeløshed hos vores afkom, som er højere, end den vi finder hos de øvrige primater, orangutanger inklusive.

I modsætning til menneskebarnet kan orangutangungen nemlig allerede fra starten klynge sig til moderens pels, og således forblive i absolut nærhed med hende, mens hun fouragerer; hvorimod et barn af homoslægten enten har måttet efterlades; mens moderen hurtigt forsøgte at skaffe denne enhed det fornødne, eller skulle bæres med formindsket bevægelsesfrihed til følge.

Det er således nærliggende at antage, at ikke mindst neotenen, som allerede omkring homo habilis/homo erectus må have gjort sig gældende, meget vel kan være en af primusmotorerne i frembringelsen af de 3 foregående distinktioner, som vi i det ovenstående har fremhævet. En hun, med så sårbart og hjælpeløst et afkom, har i udtalt grad haft brug for stabil forsørgelse og beskyttelse, og dette har givetvis bestemt hendes partnervalg. I sin reproduktionsstrategi har hun nu ikke kun skullet evaluere hannens fysiske formåen og dominansadfærd, i konkurrencen med de øvrige haner; men ligeledes hans "psykologiske profil" på parametre af betydning for yngelplejen. Og under denne proces har hun derfor, i valget mellem to magtfulde hanner, selekteret den, der udover sin potens og styrke ligeledes har udvist venlige, generøse og omsorgsfulde anlæg, lyder historien i korte træk.

Andre end jeg (f.eks. Fisher 1983) har i andre øjemed forsøgt sig med et lignende scenarium, hvor hunnerne til arkaisk homo bytter relativ seksuel eksklusivitet for relativ forsørgelse og beskyttelse, og ideen er da også umiddelbart plausibel (set i bagklogskabens klare lys ville **Hald** formodentlig sige). Men hvad taler ellers for et sådant scenarium, kunne man spørge? Og det gør i det mindste endnu et markant forhold, som adskiller os fra de øvrige primater, vil jeg mene: Den udtalte mangel på kønsdimorfi som karakteriserer vores art.

Hvor der hos de øvrige primater gør sig betydelige størrelsesforskelle gældende mellem hanner og hunner, er de to køn hos os stort set isomorfe (kvinder er f.eks. i gennemsnit 94% så høje som mænd), og dette i en grad som man slet ikke skulle forvente givet vores økologiske betingelser og fylogenetiske arv. Jordlevende primater udviser nemlig typisk større dimorfi end trælevende og større primater typisk større dimorfi end mindre primater (Immerman 2003). Som store jordlevende primater burde vi således forvente en betydelig kønsdimorfi i vores art. Homos forfædre blandt australopitheciner-

ne havde ligeledes udtalt kønsdimorfi. Homo blev langt større end australopithecus og eksklusivt jordlevende, og alligevel blev dimorfien mindre! Og dette indikerer om noget, at selektionspresset for dominant, maskulin alfa-adfærd blev markant mindsket hos tidlig homo. Flere forhold kan have spillet ind; men en seriøs kandidat til dette selektionsskifte er klart nok hunnernes ændrede præferencer væk fra udtalt alfa adfærd og i retning af mere offervillige, pålidelige og omsorgsfulde hanner som partnere. Hannens offer har som forudsætning et kvindeligt ditto (særlig hengivenhed og relativ seksuel eksklusivitet i forhold til en bestemt partner) og hermed er et magtfuldt selvsvingende kredsløb til generering af offervilje og "long-term bonding" sat i gang. Samtidig sikrer "The law of equal inheritance" (Darwin 1874), at de selekterede gener blandes i afkommet uanset køn, hvorved de fleste træk og egenskaber hos en arts medlemmer bliver homologe. Så selv om det indenfor en art kun eller overvejende skulle være det ene køn, som udviste seksuel selektivitet, så vil de selekterede træk såvel som de selektive præferencer, alt andet lige, blive videreført og udtrykt i begge køn. Så alt i alt vil jeg stadig mene, at teorier om den seksuelle selektion er en væsentlig indgang til forståelse af det menneskelige delingsoverskud.

Hos **Willert** fandt min artikel umiddelbart genklang, og der er derfor ikke her så meget at kommentere. **Willerts** parallelisering mellem Meads økonomiske og religiøse grundattituder, og de motivkomplekser, som veksler under chimpansernes "celebrations" i forbindelse med anticiperede fødesituationer, var samtidig en interessant vinkling, som jeg tager med mig. Min påpegning af at ikke kun vore selviske sider men også vore mere uselviske og offervillige tilbøjeligheder er naturlige, synes ligeledes at være en konklusion, som Mead, ifølge **Willert**, ville billige.

Jeg vil gerne endnu engang takke kommentatorerne for deres anstrengelser, og så kan jeg ved samme lejlighed undskyldte, at jeg i min bestræbelse på at svare alle har måttet trætte læseren med endnu en lang artikel.

Referencer

- Blurton-Jones, N. G. (1987). Tolerated theft, suggestions about ecology and evolution of sharing, hoarding and scrounging. *Social Science Information*, 26, 31-54.
- Brown, W. M., Palameta, B., & Moore, C. (2003). Are there nonverbal cues to commitment? An exploratory study using the zero-acquaintance video presentation paradigm. *Evolutionary Psychology. Human-Nature. COM/EP-2003*, 1, 42-69.
- Darwin, C. (1874). *The descent of man*. (2nd ed.). Reprinted by Prometheus Books, New York, 1998.
- Dawkins, R. (1976). *The selfish gene*. Oxford: University Press.
- De Waal, & Luttrell (1988). Mechanisms of social reciprocity. *Ethology and Sociobiology*, 9, 101-118.
- De Waal, F. B. M. (1989). Food sharing and reciprocal obligations among chimpanzees. *Journal of Human Evolution*, 18, 433-459.
- Fehr, E., & Fischbacher (2004). Third-party punishment and social norms. *Evolution and Human Behavior*, 25, 63-87.
- Fischer, H. E. (1983). *The sex contact: The evolution of human behavior*. Quill, New York.

- Flack, J. C., & De Waal, F. B. M. (2000). "Any animal whatever". Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes. *Journal of Consciousness Studies*, 7(1-2), 1-29.
- Frank, R. H. (1988). *Passions within reason: The strategic role of the emotions*. Norton, New York.
- Frank, R. H., Gilovich, L., & Regan, D. T. (1993). The evolution of one-shot cooperation: An experiment. *Ethology & Sociobiology*, 14, 247-256.
- Gat, A. (2000a). The human motivational complex: Evolutionary theory and the causes of hunter-gatherer fighting. Part I. Primary, somatic and reproductive causes. *Anthropological Quarterly*, 73, 1, 20-34.
- Gat, A. (2000b). The human motivational complex: Evolutionary theory and the causes of hunter-gatherer fighting. Part II. Proximate, subordinate, and derivative causes. *Anthropological Quarterly*, 73, 2, 74-88.
- Goodall, J. (1986). *The chimpanzees of Gombe*. Camb. Massachusetts: Harvard University Press.
- Høgh-Olesen, H. (1999). Kunsten, psykologien og mennesket. *Bulletin Forum for Antropologisk Psykologi, særudgave nr.2 (monografi)*.
- Homans, G. C. (1961). *Social behavior: Its elementary forms*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Huxley, T. H. (1894). *Evolution and ethics*. Reprinted by Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Immerman, R. S. (2003). Perspectives on human attachment (pair bonding): Eve's unique legacy of a canine analogue. *Evolutionary Psychology, Human-Nature. COM/EP-2003*, 1, 138-154.
- Katzenelson, B. (1996). Handling og adfærd. *Bulletin Forum for Antropologisk Psykologi nr. 1*, 2-26.
- Killing, J. K. et al. (2002). A neutral basis for social cooperation. *Neuron*, 35, 395-405.
- Kortlandt, J. (1972). *New Perspectives on ape and human evolution*. Stichting Voor Psychobiologie, Amsterdam.
- Laland, K. N., Odling-Smee, J., & Feldman, M. W. (1999). Niche construction, biological evolution and cultural change. *Behavioral and Brain Sciences*, 23, 1.
- Mayr, E. C. (1961). Cause and effect in biology. *Science*, 134, 1501-506.
- Moore, J. (1984). The evolution of reciprocal sharing. *Ethology and Sociobiology*, 5, 5-14.
- Preston, S. D., & De Waal, F. B. M. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 1-20.
- Schopenhauer, A. (1844/1969). *The world as will and representation*. Dover Publ., New York.
- Spinoza, B. de (1675/1955). Ethics in the chief works VII. In *"The chief works II"*. Dover Publ., New York.
- Watts, D. P. (2004). Intragroup coalitionary killing of an adult male chimpanzee at Ngogo, Kibale National Park, Uganda. *International Journal of Primatology*, 25, 3, 507-521.
- Westermarck, E. (1906). *The origin and development of moral ideas VI*. MacMillan & Co., London.
- Wilson, M. L., Wallaver, W. R., & Pusey A. E. (2004). New cases of intergroup violence among chimpanzees in Gombe National Park, Tanzania. *International Journal of Primatology*, 25, 3, 523-549.
- Wrangham, R. (1975). *The behavioural ecology of chimpanzees in Gombe National Park, Tanzania*. Doc. Dissertation, Cambridge University, Cambridge.