

Nico Wilterdink

## TE VEEL DARWINISME, TE WEINIG SOCIOLOGIE

Een goede oratie is interessant voor zowel vakgenoten als een breder publiek, prikkelend en uitdagend, helder verwoord en systematisch. Ruud Koopmans' beschouwing over 'het mysterie van de naastenliefde'<sup>1</sup> voldoet hier helemaal aan. Hij werpt een intrigerende vraag op – hoe is altruïsme te verklaren? – en ontvouwt ter beantwoording daarvan een perspectief dat in de sociologie nog betrekkelijk nieuw is: de (neo)darwinistische evolutietheorie, betrokken op sociaal-culturele processen. Zoals uit de verwijzingen blijkt, is deze lijn van theorievorming de laatste jaren vooral in de Verenigde Staten tot bloei gekomen. Anders dan in het sociaal-darwinisme van rond 1900, waarin de harde *struggle for life* centraal werd gesteld, krijgen in de hedendaagse theorie samenwerking en altruïsme opvallend veel aandacht. Koopmans' uiteenzetting is een exponent van deze beweging. Zijn betoog is stimulerend, maar vertoont naar mijn mening ook verschillende tekortkomingen, zoals ik hieronder duidelijk zal proberen te maken.

Eerst een opmerking over de relatie tussen het door Koopmans geïntroduceerde evolutieperspectief en de sociologie.<sup>2</sup> Hij wil met dit nieuwe programma de sociologie haar centrale plaats als 'moeder van de sociale wetenschappen' teruggeven. Dat is een mooi streven, maar het is beetje vreemd dat uitgerekend te willen doen op basis van een uit de biologie voortgekomen interdisciplinaire benadering, waarin naast biologen, psychologen, antropologen, politicologen en economen enkele sociologen hun partijtje meeblazen. Misschien valt aan deze theorie een meer sociologische wending te geven, maar daar is in Koopmans' beschouwing nog (te) weinig van te merken.

Of de sociologie ooit aanspraak heeft kunnen maken op de status van 'moeder van de sociale wetenschappen', valt overigens te betwijfelen. In de negentiende eeuw werd die positie op zijn minst betwist door de politieke economie. De pretentie van de sociologie als omvattende sociale wetenschap was er natuurlijk wel, maar die is nooit verdwenen en ook nu nog bij diverse sociologen aanwezig. Als Koopmans vindt dat we aan deze ambitie moeten blijven vasthouden, ben ik het met hem eens, alleen zou ik dat op een iets andere manier willen doen dan hij voorstelt.

Over naar de inhoud. Mijn kritiek daarop betreft niet de poging het darwinistische evolutieperspectief in de sociologie toe te passen – integendeel, ik denk dat dat perspectief bruikbaar is en dat Koopmans dat ook laat zien –, maar de manier waarop dat hier gebeurt. Mijn kernbezwaar komt erop neer dat Koopmans te eenzijdig darwinistisch en te weinig sociologisch redeneert. Dat hij, ondanks zijn voorbehouden en nuances, de analogie tussen biologische en sociaal-culturele evolutie te ver doortrekt, en anderzijds te weinig gebruikmaakt van wat sociologen (alook antropologen en historici) over de aan de orde gestelde problemen te berde hebben gebracht.<sup>3</sup> Daarmee is ook zijn verklaring van altruïsme en speciaal de ‘missionaire’ variant daarvan mijns inziens onduidelijk en ontoereikend. Ik zal dat toelichten.

Het evolutieperspectief zoals door Koopmans opgevat is een uitgesproken modelmatige benadering. Hierin lijkt het sterk op de benadering die hij zo overtuigend bekritiseert: de rationele-keuzetheorie. Beide voldoen in hoge mate aan het ideaal van theoretische parsimonie (probeer met zo weinig mogelijk veronderstellingen zo ver mogelijk te komen), maar roepen de vraag op hoe het model zich verhoudt tot de veelvormige empirische werkelijkheid die het zou moeten verklaren. De verklaringskracht van het gehanteerde model laat ook in dit geval te wensen over, meen ik, zowel door het abstracte, ongespecificeerde karakter ervan als vanwege een aantal aanvechtbare veronderstellingen die het bevat.

Om te beginnen valt op dat er veel meer woorden worden gewijd aan de *explanans*, de mechanismen van verklaring, dan aan de *explananda*, de te verklaren verschijnselen. Het belangrijkste *explanandum*, belangeloze naastenliefde oftewel ‘missionair altruïsme’,<sup>4</sup> wordt nergens gedefinieerd, maar voornamelijk aangeduid door middel van citaten uit de Bijbel en de Koran en enkele voorbeelden van beroemde en minder beroemde weldoeners. Impliciet wordt hiermee aangegeven dat het om *twee* soorten verschijnselen gaat: verbale aansporingen tot onbaatzuchtige naastenliefde, en gedrag dat met deze norm in overeenstemming is. Het eerste is duidelijker vast te stellen en doet zich waarschijnlijk ook veel meer voor dan het tweede: het is in religieuze boeken vastgelegd en wordt regelmatig van vele kansels en preekstoelen verkondigd. Minder duidelijk is of en in hoeverre deze aansporingen daadwerkelijk worden nagevolgd. In elk geval moet worden opgemerkt dat als en voorzover ‘onbaatzuchtige naastenliefde’ een sociale norm is, gedrag dat hieraan conformeert op het ‘proximate’ niveau van individuen *niet* puur onbaatzuchtig is: het conformerende gedrag wordt dan immers, volgens aloud sociologisch inzicht, door anderen beloond, al is het alleen maar in de vorm van goedkeurende en lovende woorden. De protestantse heilige Albert Schweitzer ontving talloze eerbewijzen voor zijn goede werken in Lambarene, en iets soortgelijks kan over andere weldoeners, ook minder bekende, worden gezegd. Kortom, alleen al een vluchtige nadere beschouwing van de aard van het te verklaren verschijnsel roept vragen op omtrent de verklaring.

Meer in het algemeen besteedt Koopmans nauwelijks aandacht aan de directe sociale mechanismen en de individuele motieven waardoor mensen tot altruïstische handelingen komen. De redenering is functionalistisch: iets bestaat omdat het werkt, bijdraagt tot het grotere geheel waar het deel van uitmaakt. Maar daarmee blijft de kritiek van toepassing die hij zelf terecht uitoefent op het sociologisch functionalisme in de traditie van Durkheim en Parsons: de theorie geeft verklaringen die ‘tamelijk hypothetisch en ontoetsbaar’ blijven omdat ze niet verbonden worden ‘met de onmiddellijke redenen die mensen tot bepaalde vormen van gedrag aanzetten of ze ervan weerhouden’.

In de omschrijving van de *explananda* ontbreekt ook iedere specificatie naar tijd en plaats, of naar type samenleving. We mogen aannemen dat van de onderscheiden vormen van altruïsme de eerste drie in alle menselijke samenlevingen in alle perioden van de mensheidsgeschiedenis voorkomen (hoewel dat niet met zoveel woorden wordt gezegd), maar dat dit niet geldt voor het vierde, ‘missionaire’ type. Wanneer, waar en onder welke sociale condities zou het dan opgekomen (kunnen) zijn? Een evolutionair-sociologische benadering zou daar toch iets over moeten zeggen, maar geen woord hierover.

Het feit dat Koopmans zo weinig opmerkt over motieven en directe sociale mechanismen en bovendien geen enkele poging doet het ontstaan van het ‘missionaire’ altruïsme te verklaren, is waarschijnlijk terug te voeren op de beperkingen van het evolutiemodel dat hij hanteert. Daarin worden culturele regels in menselijke samenlevingen (‘memes’ in de terminologie van Richard Dawkins) als analoog aan genen in biologische organismen opgevat. Beide bevatten ‘instructies voor gedrag’, en zoals die genen zich verbreiden die worden gedragen door organismen met relatief grote overlevings- en voortplantingskansen, zo verbreiden de cultuurelementen van relatief succesvolle groepen zich ten koste van die van minder succesvolle. Dat is op zichzelf geen onzinnige vergelijking, de vraag is alleen hoe ver ze kan worden doorgetrokken.

Genen hebben geen motieven of redenen, ze veranderen niet tijdens het leven van de organismen die ze dragen. Cultuur daarentegen wordt door gedrag gevormd en veranderd, dus door mensen die met bepaalde motieven handelen. Genetische mutaties worden geacht op toeval te berusten, vergissingen te zijn in de reproductie die bij wijze van uitzondering gunstig kunnen uitpakken. Aan culturele vernieuwing daarentegen gaat vaak een bewust en doelgericht zoekproces vooraf – denk bijvoorbeeld aan het door Koopmans genoemde voorbeeld van de uitvinding van de klapschaats, of aan uitvindingen met verstrekkender sociale gevolgen, zoals van landbouwtechnieken, de stoommachine of de computer. Het formuleren en propageren van nieuwe morele voorschriften is misschien minder op specifieke doelen gericht, maar berust eveneens op bepaalde motieven en sociale ervaringen. Een sociologische verklaring van zulke culturele innovaties houdt onder meer in dat deze motieven en ervaringen met ruimere sociale condities in verband worden gebracht. Dat ontbreekt in het door Koopmans gepresenteerde model.

Een ander fundamenteel verschil tussen genen en cultuurelementen is gelegen in de 'dragere' van deze eenheden: biologische organismen respectievelijk menselijke collectiviteiten. Organismen (althans van de meer complexe diersoorten, zoals mensen) hebben een duidelijke fysieke begrenzing, ze worden geboren en sterven op een bepaald moment, en de delen ervan kunnen niet leven los van het geheel dat ze met elkaar vormen. Groepen of samenlevingen daarentegen zijn – in weerwil van een wijdverbreid spraakgebruik – geen organismen: ze hebben geen natuurlijke grenzen (die zijn afhankelijk van sociale definities), ze kunnen elkaar overlappen, ze hebben meestal geen duidelijk begin- of eindpunt, ze kunnen zich van elkaar afsplitsen, fuseren of opgaan in een groter geheel, en delen ervan (individuen of subgroepen) kunnen blijven voortbestaan als het grotere geheel ontbonden is. Dat alles compliceert de verklaring van de verbreiding van bepaalde vormen van cultuur vanuit de mate waaraan deze bijdragen tot de relatieve *fitness* van collectiviteiten. Anders dan bij biologische organismen, ontbreken hier de harde criteria van overleving en reproductie. Eerder zal de *fitness* van groepen moeten worden afgemeten aan relatieve macht en collectief succes, dat zelf weer afhankelijk is van cultureel variabele doelstellingen. Hiermee is de verklaring van de verbreiding van bepaalde cultuurvormen vanuit de concurrentiestrijd tussen menselijke groepen nog niet onjuist.<sup>5</sup> Maar daarbij zal steeds rekening moeten worden gehouden met het relatieve, omstreden en veranderlijke karakter van groeps grenzen en het feit dat 'succes' zelf voorwerp van culturele definities is.

Koopmans' veronachtzaming van het relatieve karakter van groeps- en samenlevingsgrenzen blijkt waar hij de verrassende stelling poneert dat culturele verschillen tussen groepen 'veel resistentere tegen menging' zijn dan genetische verschillen. Hij adstrueert dat met het (fictieve) voorbeeld van een stam die een andere stam overwint, de mannen daarvan doodt, de vrouwen tot buit maakt en zo zorgt voor genetische vermenging, terwijl de cultuur van de overwinnende stam die van de overwonnen geheel verdringt. Zo zal het vast wel eens gegaan zijn, maar toch lang niet altijd. Koopmans meent dat het Romeinse Rijk een voortreffelijke illustratie van zijn stelling vormt: terwijl Romeinse genen zich mengden met een 'zee van "barbarengen"', verbreidde de Romeinse cultuur zich succesvol en werden andere culturen 'van de kaart geveegd'. Een opmerkelijke lezing van de geschiedenis. Wat er na de val van het West-Romeinse Rijk in West-Europa plaatsvond, was een selectieve voortzetting en overname van Romeinse cultuur, die zich op alle mogelijke manieren vermengde met 'barbaarse' culturen. Het middeleeuwse feodalisme is door generaties historici als resultaat van die vermenging gezien (Anderson 1974: 128 e.v.). En de hele geschiedenis van het Christendom zou als een voortdurend proces van cultuurvermenging kunnen worden beschreven. Sterker nog, de geschiedenis van de mensheid als geheel kan worden getypeerd als één groot proces van culturele differentiatie én culturele vermenging. Het ligt dan

ook voor de hand de bewering van Koopmans om te draaien: culturele vermen-  
ging vindt (nog) veel meer plaats dan genetische vermenging. Meer dan ooit  
lijkt dat te gelden in onze eigen tijd, met zijn snelle en massale verbreiding van  
beelden, boodschappen en informatie via de media die een oneindige variëteit  
van hybride cultuurvormen oplevert.<sup>6</sup>

Koopmans onderscheidt vier vormen van altruïsme, die volgens hem elk voor  
zich een afzonderlijke verklaring behoeven. De typologie lijkt me zinnig en  
helder, maar ik denk dat zijn betoog aan kracht zou hebben gewonnen als hij  
tegelijk had aangegeven dat het onderscheid feitelijk niet heel scherp is, dat de  
verschillende typen in elkaar overlopen en dat voor de verklaring van het ene  
type altruïsme het andere type nodig is. Ik zal dat proberen toe te lichten.

Mensen zijn, zo wordt door gedragsbiologen aangenomen, net als andere  
dieren genetisch geprogrammeerd tot verwantschapsaltruïsme. Dat kan op  
theoretische gronden worden verondersteld, maar het is niet helemaal duide-  
lijk wat het feitelijk inhoudt. Het meest evident is de neiging van volwassenen  
om te zorgen voor kleine kinderen die duurzaam in hun nabijheid verkeren  
(meestal, maar niet noodzakelijkerwijs hun eigen biologische kinderen), met  
als pendant de neiging van kinderen zich met deze volwassenen te identifice-  
ren. Andere vormen van verwantschapsaltruïsme zijn minder duidelijk waar-  
neembaar. Waarschijnlijk gaat het om om diffuse, weinig objectspecifieke  
gevoelens en neigingen, die gemakkelijk van kleine naar grotere sociale ver-  
banden kunnen worden overgeheveld. Verwantschapsaltruïsme vormt daar-  
mee wellicht een biologische basis van ruimere gevoelens van identificatie en  
solidariteit en van gedragingen die daar uiting aan geven, met andere woorden  
van groepsaltruïsme en missionair altruïsme. Opmerkelijk is in elk geval hoe  
vaak in uiteenlopende samenlevingen verwantschapstermen worden gebruikt  
om dergelijke gevoelens op te roepen – termen als ‘broederschap’, ‘broeders  
en zusters’, ‘één grote familie’, ‘vaderland’, ‘moederland’ en (een religieuze  
variant) ‘kinderen van één Vader’ (Vgl. De Swaan 1994).

‘Wederkerig altruïsme’ (een omslachtige en bovendien enigszins mislei-  
dende benaming van wat in de sociologie van oudsher wederkerigheid of reci-  
prociteit wordt genoemd) en ‘groepsaltruïsme’ zijn in de praktijk vaak moei-  
lijk te onderscheiden, en nauw met elkaar verbonden. Mensen zetten zich vaak  
in voor een groep waar ze lid van zijn in de verwachting daar iets voor terug te  
krijgen.<sup>7</sup> Dat kan simpelweg loon in ruil voor arbeid zijn, het kan ook gaan om  
prestige dat afstraalt op de individuele leden. De voetballer doet zijn uiterste  
best zijn team een overwinning te bezorgen (desnoods ten koste van mooi  
ogende individuele acties), omdat hij weet te zullen delen in de eer van de over-  
winning. Wederkerigheid of groepsaltruïsme, of beide? Burgers in een verzor-  
gingsstaat betalen premies en belastingen in ruil voor garanties van zorg en  
materiële zekerheid voor henzelf en hun naaste verwanten, en misschien ook  
ruimere groepen waar ze zich mee identificeren. Reciprociteitsverwachtingen

vertalen zich daarbij in morele opvattingen over waar de burgers recht op hebben. Abram de Swaan (1989) heeft langs deze lijnen een theorie ontwikkeld over het ontstaan van verzorgingsstaten, waar Koopmans aan voorbijgaat. Op grond van onder andere die theorie valt te betwijfelen of de mate van groepsaltruïsme uitsluitend een functie is van de concurrentiestrijd tussen groepen, zoals Koopmans suggereert. Een algemenere stelling is dat de mate van groepsaltruïsme een functie is van de mate waarin de leden van de desbetreffende groep van elkaar afhankelijk zijn, hetgeen mede maar niet uitsluitend wordt bepaald door de mate waarin de groep in conflict verkeert met andere groepen.<sup>8</sup>

Ten slotte de vierde vorm van altruïsme, het missionaire of universalistische type. Zoals gezegd, kan vermoed worden dat de sentimenten die hieraan ten grondslag liggen worden gevoed door verwantschapsaltruïsme, terwijl op het 'proximate' niveau wederkerigheid van belang is. Ook is missionair altruïsme nauw verbonden met groepsaltruïsme. Beide zijn vaak moeilijk te onderscheiden, zoals de leerstellingen en praktijken van het Christendom laten zien. De periode dat de Kerk in Europa het hoogtepunt van haar macht bereikte, was een van de meest gewelddadige in de Europese geschiedenis; enerzijds probeerde de Kerk een pacificerende rol te spelen, anderzijds legitimeerde zij geweld tegen al dan niet vermeende vijanden van het geloof. Tegenstrijdigheden binnen de moraal en tussen moraal en praktijk zijn ook in andere godsdiensten zoals de Islam te vinden. Koopmans onderkent dit wel, maar tegelijk oppert hij dat het hulpvaardige gedrag van een missionaris ertoe kan bijdragen dat de heidenen zich tot het Christendom bekeren 'en *daarmee* de norm van christelijke naastenliefde overnemen' (mijn cursivering). Opmerkelijk is ook wat hij daar direct op laat volgen: als dit zo is, 'kan de evolutionaire winst- en verliesrekening toch positief uitvallen', want het betekent 'evolutionair gezien reproductieve winst voor de naastenliefde en voor het Christendom'. Met andere woorden, naastenliefde verspreidt zich omdat naastenliefde zich verspreidt. Naastenliefde is hier een *selfish meme* die zich hoe dan ook probeert door te zetten, en dan kennelijk 'evolutionaire winst' oplevert. De vraag die rijst is: hoe draagt de verspreiding van deze culturele norm bij tot de *fitness* van wie?

Het antwoord op deze uit darwinistisch oogpunt essentiële vraag blijft bij Koopmans onduidelijk. Als ik hem goed begrijp, ziet hij de naastenliefde als een manier om anderen te beïnvloeden, cultureel meer aan zichzelf gelijk te maken en zo aan zich te binden, waardoor de macht van de eigen groep toeneemt. Die eigen groep kan een kerkelijke organisatie zijn, maar ook een koloniale mogendheid die de bekeerde inboorlingen tot gehoorzame onderdanen maakt. Is dat wat Koopmans bedoelt? En als dat zo is, komt missionair altruïsme dan niet neer op groepsaltruïsme?

Een bevestiging van dit vermoeden wordt gevonden in zijn boude bewering dat onbaatzuchtige naastenliefde 'bij uitstek een interactie tussen rijken

en armen, tussen machtigen en onmachtigen' is. 'Alleen de rijken en machtigen kunnen het zich veroorloven altruïstisch te zijn (...)'. Dit klinkt wel erg onbijbels. Jezus zelf en zijn discipelen behoorden volgens alle berichten toch niet tot de rijken en machtigen. En hoe zit het dan met die inheemsen die zich zo grif tot de christelijke naastenliefde lieten bekeren? Minstens zo plausibel is de tegengestelde these, afkomstig van Nietzsche: de nadruk op naastenliefde is juist een strategie van minder machtigen om zich moreel boven de machtigen te verheffen en zich tegen vernederingen van die kant te wapenen. In de geschiedenis van het Christendom is voor beide stellingen bewijsmateriaal te vinden. Begonnen als oppositionele beweging die vooral aanhang vond onder middenlagen in het Romeinse Rijk, werd het tot heersende godsdienst die bestaande machts- en bezitsverhoudingen legitimeerde.<sup>9</sup> De leer van de naastenliefde werd daarbij gebruikt als aansporing aan rijken en machtigen om liefdadigheid te betrachten tegenover de armen ter voorkoming van sociale onrust.<sup>10</sup> Maar ook vormde dezelfde Christelijke leer telkens weer een basis voor opstandige bewegingen die zich keerden tegen de hebzucht en hovaardij van de heersende groepen (Cohn 1957/1970).

De leer van de universele naastenliefde ('missionair altruïsme') ligt in het verlengde van de morele aansporingen tot hulpvaardigheid binnen de kring van familie (verwantschapsaltruïsme) of gemeenschap (groepsaltruïsme). Dat is een deel van de verklaring. Voor een nadere verklaring moeten sociale condities worden gespecificeerd waaronder zo'n doctrine wordt gevormd en zich verder ontwikkelt. Mijn vermoeden is dat een moraal van universele naastenliefde wordt geformuleerd en aanhang vindt in een tijd dat de netwerken van onderlinge afhankelijkheid tussen mensen omvangrijker worden en groeps grenzen en groepsidentiteiten vervagen: het particularisme dat als vanzelfsprekend uitgaat van de eigen wij-groep maakt plaats voor een universalistische ethiek en waarheidsopvatting, een 'leer van zijn en welzijn' die voor alle mensen overal ter wereld geldig wil zijn.<sup>11</sup> Het Romeinse Rijk aan het begin van onze jaartelling verkeerde in zo'n periode, met zijn veelheid van volken die allemaal in meer of mindere mate van het Romeinse gezag afhankelijk waren geraakt. Onze eigen tijd kenmerkt zich eveneens, op een andere manier en een nog veel grotere schaal, door sterke verruiming van de netwerken van onderlinge afhankelijkheid en communicatie en een daarmee samenhangend verlies van de vanzelfsprekendheid van groeps grenzen en groepsidentiteiten. Het lijkt me niet gewaagd te veronderstellen dat dit bevorderlijk is voor verschillende vormen van universalistisch altruïsme, zoals het seculiere humanisme met zijn nadruk op universele mensenrechten.

Met deze opmerkingen hoop ik aannemelijk te hebben gemaakt dat het evolutieperspectief zoals door Koopmans uiteengezet, ontoereikend is om het mysterie van de naastenliefde tot een oplossing te brengen. Dat perspectief zal ten minste moeten worden aangevuld en waar nodig gecorrigeerd door een historisch-sociologische benadering, waarin meer recht wordt gedaan aan fei-

telijke historische ontwikkelingen en samenhangen naar tijd en plaats worden gespecificeerd.

## Noten

- 1 Verschenen in het vorige nummer van *Sociologie* (jrg. 2 (2) 2006).
- 2 Anders dan Koopmans suggereert, valt dit evolutieperspectief geenszins samen met de traditie van het evolutionaire denken in het algemeen. Vergelijk Wilterdink 2003.
- 3 Koopmans wekt de indruk dat sociologen tot nu toe niets aan de verheldering van deze problemen hebben bijgedragen. Inzichten die al door generaties sociologen naar voren zijn gebracht presenteert hij als recente vondsten van 'evolutionaire' theoretici: bijvoorbeeld waar het gaat over culturele informatieoverdracht, wederkerigheid, de relatie tussen groeps-solidariteit en groepsconflicten, of de neiging van minder machtigen om cultuur van machtiger groepen over te nemen.
- 4 Overigens een ongelukkig gekozen term. 'Universalistisch altruïsme' drukt mijns inziens beter uit wat dit type altruïsme van andere onderscheidt.
- 5 En zelfs essentieel voor de verklaring van langetermijnontwikkelingen op het niveau van de mensheid als geheel. Vergelijk Goudsblom 1988.
- 6 Zoals de inmiddels zeer omvangrijke antropologische literatuur over 'hybridisering' en 'creolisering' in samenhang met processen van culturele mondialisering uiteenzet en illustreert (Zie bv. Hannerz 1992). In die processen speelt de verbreiding van westerse en in het bijzonder Amerikaanse cultuur onmiskenbaar een grote rol. Maar afgezien van het feit dat deze cultuur zelf niet uniform is, en op haar beurt het resultaat van daaraan voorafgaande cultuurvermenging, betekent deze westerse dominantie geenszins dat culturen in Afrika, Azië of het Midden-Oosten verdwijnen, of dat deze zelf op hun beurt geen invloed uitoefenen.
- 7 Zoals vanuit de rationele-keuzebenadering uiteengezet door Michael Hechter (1987).
- 8 Bepalend zijn, anders gezegd, de mate en het niveau van interdependentie. Dit kan ook worden toegelicht met theorievorming en studies over natievorming en nationalisme, te beginnen met Ernest Gellner's verhandeling *Nations and Nationalism*.
- 9 Vergelijk voor een sociologische interpretatie van het vroege Christendom: Mann 1986, pp. 301 e.v.
- 10 De Swaan 1989, hoofdstuk 2. Vergelijk ook Gouldner 1973.
- 11 Vergelijk Goudsblom (1960/2003) over het ontstaan en de ontwikkeling van een universalistisch 'waarheidsgebod' vanaf de Griekse Oudheid.

## Literatuur

- Anderson, P. (1974) *Passages from Antiquity to Feudalism*. Londen: NLB.
- Cohn, N. (1970[1957]) *The Pursuit of the Millennium*. Londen: Paladin.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goudsblom, J. (2003/1960) *Nihilisme en Cultuur*. Aula.
- Goudsblom, J. (1988) Lange-termijnprocessen in de mensheidsgeschiedenis. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 15 (1) 5-25.
- Gouldner, A.W. (1973) The importance of something for nothing. In: *For Sociology*, Londen: Allen Lane, 260-300.
- Hannerz, U. (1992) *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- Hechter, M. (1987) *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press.



- Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power. Volume 1: A history of power from the beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swaan, A. de (1989) *Zorg en de Staat*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Swaan, A. de (1994) Identificatie in uitdijende kring. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 20 (3) 6-24.
- Wilterdink, N. (2003) The Concept of Social Evolution: Its Meanings and Uses. In T. Meleghy & H.-J. Niedenzu (Hrsg.), *Soziale Evolution. Die Evolutionstheorie und die Sozialwissenschaften*. *Oesterreichische Zeitschrift für Soziologie*, Sonderband 7, 53-73.