Psyke & Logos
nr. 2, 1983

ANTROPOGENESENS PROBLEM

Niels Engelsted

Dialektisk udvikling fordrer forestillingen om dialektiske spring: En relations ophævelse i en anden og kvalitativt forskellig relation. I "Naturens dialektik" gør Engels dette helt klart. Ejendommeligt nok tilbyder Engels os i det samme værk en darvinistisk antropogenese uden et eneste identificerbart spring. Antropogenesens problem er derfor det manglende spring. At pege på dette problem og forsøgsvis at identificere det manglende led, er artiklens formål. Den begynder med en identificering af naturhistoriens grundlæggende relation og af historiens fundamentale – og modsatte – relation. Den første relation er den strenge overensstemmelse mellem individets aktivitet og individets reproduktion. Den anden er den brudte overensstemmelse mellem individets aktivitet og individets reproduktion. Denne anden relation er udtrykt i Marxs begreb merarbejde. Ved at bruge C. O. Lovejoy og sociobiologien som løftestang, argumenterer artiklen for, at merarbejdets opståen er det menneskelige spring, og at udøverne af dette merarbejde alene kunne have været artens hunner.

Formål

Den læser, der har fulgt *Psyke og Logos* fra begyndelsen, vil måske huske, at jeg i førstenummeret[1] påpegede eksistensen af mindst fire fundamentale spring i den psykogenetiske udvikling og hermed fire fundamentale spørgsmål til videnskaben om psykogenesen. Det fjerde og sidste spørgsmål lød således:

> "Hvorfor og hvordan opstår de særligt menneskelige træk, samfundsliv, sprog og bevidsthed i det faunale spektrum?"

Det er om dette spørgsmål, denne artikel handler, idet jeg her summarisk vil forhåndsredegøre for nogle af resultaterne af mine overvejelser omkring spørgsmålet om menneskets udvikling fra dyrene[2]. Resultater der på en gang rejser et særligt problem og et sæt af mulige løsninger, der må indgå i vores eksisterende forståelse af menneskets udvikling.

De fire træk og deres kunstige natur

De træk, der konstituerer menneskets egenart og adskiller det afgørende fra dyrene, har været erkendt siden antikken. I Platons dialog *Protagoras*[3] opregnes de i følgende fire:

1. *Produktiv kyndighed*
   Det vil sige fremskaffelse af lisvfornødenheder v.h.a. redskaber.

2. *Indsigt*
   Det vil sige den mentale formåen, der fordres af 1.
3. *Samfundsliv*
   Det vil sige en for mennesket særegen måde at organisere sig socialt på, hvis særkende er kooperation, hvorved forstås en arbejdsdelt men fælles indsats.
4. *Sprog*
   Det forstås som indsigtens samfundsmæssige form.

Disse træk kan man efter skabelsesberetningen i *Protagoras* kalde *promethiske*. Deres særlige karakter kan bedst defineres ved modstilling til dyrenes træk, der i overensstemmelse med samme skabelsesberetning kan kaldes *epimethiske*.

Det karakteristiske ved epimethiske træk er, at de er medfødte og organisk bårne. Dyrets *specielle* evner er således givet med den medfødte organisering af dets muskler og nerver.

Det karakteristiske ved promethiske træk er i så fald, at de ikke er medfødte og ikke organisk bårne. Det betyder ikke, at de promethiske evner ikke forudsætter medfødt organisering af f.eks. hjerne og hånd. Men det betyder, at denne organisering er *almen* og derfor ikke i sig selv udtømmer de menneskelige væsenstræk, som de konkret kommer til udtryk i menneskets historiske udvikling. Menneskets *specielle* træk – dvs. produktionens, indsigtens, sprogets og samfundslivets konkrete former – er ikke organisk bårne. De udvikler sig uden for menneskets legeme, og er derfor kunstige og ikke naturlige.

Den klassiske strid

Der har aldrig været nogen strid om disse konstituerende træk. Derimod har der igennem hele historien været uenighed om, hvilket af disse træk, der er det determinerende. I særdeleshed har uenigheden stået om, hvorvidt det er den produktive kyndighed – repræsenteret af hånden og redskabet – der skaber indsigten, intelligensen, bevidstheden, fornuften, eller hvilket navn man nu har foretrukket. Eller om det er indsigten, dvs. den åndelige formåen, der skaber den produktive kyndighed.

Aristoteles formulerer den klassiske strid – og tager parti – med følgende udsagn:

> "Nu er Anaxagoras af den mening, at besiddelse af disse hænder er årsagen til, at mennesket er det intelligenteste af alle dyr. Men det er mere rationelt at gå ud fra, at denne haven hænder er virkningen af snarere end årsagen til menneskets overlegne intelligens . . . Vi må slutte, at menneskets overlegne intelligens ikke skyldes dets hænder, men at dets hænder skyldes dets overlegne intelligens."[4]

Striden har et navn. Den kaldes striden mellem *historieidealisme* og *historiematerialisme*. Anaxagoras var i så fald historiematerialist, mens Aristoteles var historieidealist, ligesom sin lærer Platon. Til gengæld var Protagoras, som Platons dialog gør nar ad, historiematerialist.

Fra skabelse til udvikling

I de følgende to årtusinder fik Platons og Aristoteles synspunkt ganske overtaget. I den kristne kirke, hvor de to græske tænkere i senantik og tidlig middelalder bliver piller, får det historieidealistiske synspunkt sin mest rabiate udformning. I *Gudsstaten* erklærede Augustin således, at Gud "skabte menneskenaturen som en mellemting mellem engel og dyr"[5]. Mennesket var altså et dyr, hvis særegenhed var, at det var halvt ånd. Det vil sige, skabt i Guds billede, og Gud er den ultimative ånd. Denne artsbestemmelse genfinder vi i Linnés *Systema Naturae* fra 1735, hvor mennesket får navnet *Homo sapiens* – det tænkende menneske –, fordi, som Linné, siger: "Det er i henseende til fornuften, at mennesket har forrang"[6].

Imidlertid siger Linné også, at hvad det legemlige angår, "har jeg, som naturhistoriker i overensstemmelse med videnskabens principper, hidtil aldrig kunnet afsløre nogle træk, hvorved mennesket kan adskilles fra menneskeaben"[7]. Mod pavestolens protester anbringer han derfor mennesket i bås med aben i sit system. Og slipper i modsætning til Vanini, der hundrede år tidligere blev brændt på kætterbålet for en lignende tanke, godt fra det.

Hans held var, at videnskaben i det 17. århundrede var begyndt at erstatte teologien som verdensbillede i den offentlige tænkning. Et omslag der havde sin rod i den kapitalistiske prounktionsmådes udbredelse på den feudale produktionsmådes bekostning. Fordi de tidlige kapitalister i vid udstrækning selv var producenter, nærede de producentens naturlige interesse for det praktiske og materielle, og dette banede vejen for en materialistisk – og hermed videnskabelig – opfattelse af verden.

Er tænkningen i det 17. århundrede en slags kompromis mellem Gud og videnskaben, så er der dog ingen tvivl om, hvem der har fat i den lange ende. I *Opticks* skriver Newton ganske vist, at "Gud i begyndelsen dannede materien i partikler, som er faste, har masse, er hårde, uigennemtrængelige og bevægelige . . ."[8], men herefter tog *naturlovene* over og bestemte, hvad der videre skulle ske.

Nemlig dette, at partiklerne fra et oprindeligt kaos fører til verden "som danner sig selv i overensstemmelse med de fastlagte love for tiltrækning"[9], som Kant skriver.

Med formularen *1. PARTIKEL + 2. BEVÆGELSE* kan verden altså forklares, og den blev da også nøglen for den nye videnskab. Man kalder det *mekanisk materialisme*. Materialisme fordi synspunktet tog udgangspunkt i den stoflige verden. Mekanisk fordi stoffets bevægelse blev sat lig med de af Galilei og Newton opdagede love for mekanisk bevægelse mellem faste og uforanderlige legemer.

Den mekaniske materialisme ser verden som foranderlig. Den evige bevægelse mellem partiklerne fører til stadige omgrupperinger, hvorved nye former opstår. Verden er altså en verden i udvikling. Deler man verden i tre sfærer: det ikke levende stofs, dyrenes og menneskets, så er det imidlertid interessant, at mekanicisterne kun var villige til at se udviklingen i den første og sidste. Kant formulerede en udviklingsteori for universet, Hobbes formulerede en udviklingsteori for det menneskelige samfund, men ingen – Kant legede med tanken men sagde fra[10] – ville se udvikling i dyreriget.

Rousseaus antropogenese

Skal vi se, hvordan den mekaniske materialisme i sine unge år forestillede sig menneskets udvikling, kan vi være tjent med at gå til Rousseaus beskrivelse i arbejdet *Discourse on the origin and foundations of inequality among men* fra 1755.

Efter den mekaniske materialismes formel behøver antropogenesen sin partikel, dvs. mennesket i sin oprindelige naturtilstand, der i Rousseaus beskrivelse lyder:

> ". . . mennesket i naturtilstanden, som strejfer hid og did i skovene, uden arbejde, uden tale og uden bolig, lige så fremmed for krig som for alle bånd, som hverken har noget behov for sine fæller eller nogen trang til at skade dem, ja som måske end ikke skelner dem fra hinanden . . . Da dette menneske er selvtilstrækkeligt og kun underkastet få lidenskaber, kan det ikke have haft andre følelser eller anden indsigt, end hvad der angik dets situation; det har kun opfattet sine egne øjeblikkelige nødvendigheder, og har ladet hånt om alt, hvad det ikke har ment var dets umiddelbare anliggende . . ."[11]

En promethisk egenskab må dette nøgne atom dog have, hvis det skal hæve sig over startpunktet, indser Rousseau, og skriver:

> "Dette er evnen til selvforbedring, som hjulpet af omstændighederne gradvis udvikler alle vore øvrige evner."[12]

Har vi nu partiklen, så kommer dernæst bevægelsen, der skal føre den igennem en udvikling, der tilfører den nye egenskaber. Denne udvikling lyder i ultrakort referat:

1. I sin *naturtilstand* lever mennesket isoleret fra sine artsfæller og tænker kun på at få opfyldt sine egne behov. (Den grundlæggende individualisme og selviskhed).
2. På et tidspunkt opstår der store *vanskeligheder* – fødens utilgængelighed og de vilde dyrs efterstræbelser –, der tvinger mennesket til at finde på løsninger. (Udfordringen som bevægende princip).
3. I modsætning til dyrene har mennesket en *selvforbedringsevne* – intelligens. (Præcis som den selvforbedringsevne, der karakteriserer kapitalen, den borgerlige økonomis grundlæggende kategori).
4. Selvforbedringsevnen kommer til udtryk i en *indsigtsfuld bearbejdning af naturen*, der resulterer i en lang række opfindelser, såsom redskaber, beklædning og beboelse.
5. På et – relativt sent – trin i denne udvikling begynder de enkelte individer efter stor overvindelse et spædt *samarbejde*, f.eks. i forbindelse med klapjagt.
6. For at lette denne vanskelige proces udvikles langsomt *sproget*.
7. Den langsomme men fortsatte udvikling af dette samarbejde øger individets afhængighed af gruppen og resulterer i sidste ende i en egentlig *social tilstand*, først i *familiens*, siden i *landsbyfællesskabets* form.
8. Det sociale liv tvinger individet til at lægge bånd på sine naturlige tilbøjeligheder og indordne sig under fællesskabets *normer*.
9. Længe er samarbejdet baseret på *gensidighed* efter princippet: du hjælper

mig, jeg hjælper dig. Men på et tidspunkt udvikler en anden form for samarbejde sig. Her gælder princippet: du hjælper mig, imens forsøger jeg dig. Denne form for assistance kræver ekstraforsyninger og gør *overskud* og kontrollen hermed af største betydning.

10. Produktionen indrettes herefter på skabelsen af et overskud eller et *merprodukt,* idet besiddelsen af et sådant tillige er råderetten over fremmed arbejdskraft. (Udtrykt i nutidige termer).
11. Dette er det samme som skabelsen af den *private ejendom.*
12. Da alle søger at sikre sig privat ejendom, antager samfundstilstanden på dette trin karakter af *alles kamp mod alle.*
13. Løsningen på denne konflikt bliver den *sociale kontrakt,* som Hobbes idealiserede i sin beskrivelse. Rousseau karakteriserer den imidlertid som en fiksering af magt- og ejendomsforholdene til fordel for de besiddende og vendt mod de besiddelsesløse.
14. Magt bliver hermed til *lov,* og kontraktens håndhæver – *staten* – bliver udbytningens og ulighedens garant.
15. Denne ulykke har kun én løsning, siger Rousseau. De herskendes orden må omstyrtes, og mennesket føres tilbage til en fri og harmonisk tilstand. *Revolutionen* må gøre en ende på menneskets fremmedgørelse.

Dette er alt taget i betragtning ikke dårligt, blot må man spørge, hvor kommer denne selvforbedringsevne fra, der på forhånd adskiller det dyriske menneske fra dyret?

Spørgsmålet har dog næppe være meningsfuldt for Rousseau, for selv om al ting har en begyndelse, så faldt den tanke, at menneskets begyndelse skulle ligge hos dyrene, ham ikke ind.

Med Darwin bliver spørgsmålet imidlertid aktuelt.

Uniformitarismen og Darwin

Det er ikke særligt kendt, men den unge Darwins fag var først og fremmest geologi. Denne videnskab undergik en omvæltning i Darwins ungdomsår, hvor Cuviers teologisk-inspirerede katastrofeteori blev erstattet af en mekanisk materialistisk udviklingsteori.

Var ideen oprindeligt Huttons, så var det Charles Lyell, der førte den til sejr og kanoniserede dens mekanicistiske principper under betegnelsen *uniformitarisme.*

Disse principper kan opregnes i følgende fire punkter:

1. naturens love er konstante, dvs. ensartede – uniforme – i tid og rum.
2. de processer, der nu former jordens overflade, bør anvendes til at forklare fortidens hændelser.
3. geologiske forandringer er altid langsomme, gradvise og kontinuerte.
4. jorden er i alt væsentligt forblevet den samme siden sin dannelse.

Jordens skiftende udseende skyldes altså den stadige omrokering af uforanderlige stoflige partikler efter uforanderlige bevægelseslove. Det vil sige, at landskabet og miljøet er under stadig gradvis forandring, samtidig med at de grundlæggende elementer i denne proces forbliver de samme.

At man i naturen kan iagttage netop en konstant og gradvis forandring af landskaberne, bestyrkede naturligvis teorien, til gengæld skabte en anden empirisk kendsgerning et alvorligt teoretisk problem.

Nemlig den empiriske kendsgerning, at dyr og planter er næsten perfekt tilpasset deres miljø.

Forklaringen herpå havde hidtil været en henvisning til Guds forsyn, men den type forklaring havde uniformitarismen jo netop forladt. Tilbage bliver der derfor som eneste mulig forklaring, hvis arternes perfekte tilpasning til miljøet skal bringes i overensstemmelse med forestillingen om miljøernes gradvise forandring, at arterne ændrer deres tilpasning i takt med miljøernes forandring. Eller kort sagt: at arterne udvikler sig.

Er dette logisk uomgængeligt, så benægtede Lyell hårdnakket, at det kunne forholde sig sådan. I stedet blev det hans elev, Charles Darwin, der formulerede løsningen.

Den kom i 1859 med *Origin of the Species* og lyder: Arterne undergår hele tiden gradvise forandringer. De forandringer, der er gunstige i forhold til miljøet, overlever. De forandringer, der er ugunstige, uddør. Gennem denne *naturlige udvælgelse* tilpasser arterne sig hele tiden til det konstant foranderlige miljø og undergår dermed en artsudvikling.

Med Darwin skabes derfor langt om længe en mekanisk materialistisk udviklingsteori for dyre- og planteriget.

Darwin og Engels

Udviklingen af mennesket og de menneskelige egenskaber måtte også være forklarlig udfra evolutionslærens principper. Men de promethiske evner udgjorde et problem, idet det var svært at forstå udviklingen af redskaber, sprog og samfundsstrukturer som gradvis selektion af organiske variationer.

I *Descent of Man* fra 1871 løser Darwin imidlertid problemet på denne måde: Givet tilstrækkelige mentale evner, så kan redskabsbrug, sprog og samfundsmåderne forklares herudfra. Og de mentale evner kan vi lade vokse gradvist frem gennem naturlig udvælgelse, fordi vækst i intelligens må være indlysende fordelagtig.

Hermed er vi tilbage ved Rousseaus selvforbedringsevne, blot i evolutionslærens formulering, hvor menneskets udvikling gøres til historien om de mentale evners og hjernens gradvise vækst.

Dette er naturligvis en historieidealistisk forestilling i en (mekanisk) materialistisk iklædning, og den blev straks imødegået af en af Darwins beundrere, Friederich Engels.

Engels havde sammen med Marx i 1845 bragt den historiematerialistiske tænkemåde på en konsekvent form i skriftet *Den tyske ideologi*, hvori de erklærer, at det er det praktisk materielle liv, der bestemmer tænkningen, ikke tænkningen, der bestemmer det praktisk materielle liv.

Darwins *Origin of the Species*, der erstatter forestillingen om en åndelig – gudelig – skabelse med forestillingen om en egentlig materiel udviklingsproces, havde Engels set som en bekræftelse af den historiematerialistiske tænkemåde. Man forstår derfor, at han ikke var tilfreds, da Darwin i *Descent of Man*

gør vækst i de mentale evner til det determinerende. I artiklen *Arbejdets rolle i abens forvandling til menneske* fra 1876 vender han derfor determinationsforholdet mellem ånd og hånd om. Hvor Darwin – i lighed med Aristoteles – havde antaget, at det er intelligensen, der bestemmer hånden, dér skriver Engels en antropogenese, hvor det er hånden, der determinerer intelligensen[13].

Skal man slutte ud fra palæantropologiens fund af fossiler fra den menneskelige forhistorie, så har Engels utvivlsomt ret, for de tidlige hominider får den menneskelige hånd, inden de får den menneskelige hjerne[14].

Dette må imidlertid ikke forstås som en gendrivelse af Darwins evolutionslære, hvad angår den menneskelige udvikling. Engels forklarer nemlig håndens udvikling som en gradvis og kontinuert udvikling bestemt af den naturlige udvælgelse. Engels håndlige antropogenese er ligeså darwinistisk, som Darwins åndelige antropogenese. Den kan ultrakort resumeres således:

1. Aberne forlader træerne og lægger sig en *oprejst gang* til.
2. Hermed bliver *hånden* frigjort og kan anvendes til andre formål end klatring, etc.
3. Med den frigjorte *hånd* begynder aben at anvende redskaber.
4. Dette virker – ved naturlig udvælgelse – tilbage på såvel hånd som *hjerne*, der undergår en gradvis udvikling.
5. Med den voksende indsigt indledes også et begyndende *samarbejde* mellem flokkens medlemmer.
6. For at lette denne vanskelige proces udvikles langsomt *sproget* – "bogstav for bogstav".
7. Med redskabsbrug, samarbejde og sprog bliver *samfundet* til.
8. Med udviklingen af den samfundsmæssige produktion, går *fællesejet* i opløsning.
9. Vi får et samfund delt i *klasser* og med *privat ejendom* som udbytningsprincip.

Som titlen viser, så er nøgleordet i Engels' antropogenese: arbejdet. I 1845 havde han sammen med Marx defineret mennesket på følgende måde: "Man kan sætte skel mellem menneskene og dyrene ved bevidstheden, religionen, og hvad man ellers lyster. De begynder selv at adskille sig fra dyrene, så snart de begynder at *producere* deres livsfornødenheder"[15]. Dette er også konklusionen på abe-artiklen: "Hundredtusinder af år . . . er sikkert forløbet, før der af træernes klatrende abeflok fremgik et samfund af mennesker. Men sluttelig var det der. Og hvad genfinder vi som den betegnende forskel mellem abeflok og menneskesamfund? *Arbejdet*"[16].

Arbejde – produktion – er altså menneskets kendemærke, men hvad er egentlig arbejde?

Arbejdets bestemmelse

I *Kapitalen* skriver Marx: "Arbejdet er i første instans en proces, hvori både mennesket og naturen deltager, en proces, hvor mennesket på eget initiativ iværksætter, regulerer og kontrollerer sit stofskifte med naturen."[17] Arbejdsprocessen er, skriver han videre, karakteriseret af tre elementære momenter:

1. den formålsrettede aktivitet eller arbejdet selv, 2. arbejdsgenstanden, dvs. det aktiviteten er rettet imod, og 3. arbejdsmidlerne (arbejdsredskaberne).

Arbejde er altså, ser vi, udveksling med naturen ved hjælp af redskaber.

Om den minimale forudsætning for denne aktivitet, skriver Marx i *Grundrisse:* "Ingen produktion (er) mulig uden et produktionsredskab, om så også dette redskab blot er hånden."[18]

Arbejdet begynder altså med hånden, og der er derfor god grund til, at Engels forklarer menneskets – og dermed arbejdets – udvikling ud fra håndens evolution.

Forestillingen om arbejdet som et udviklingsresultat er ikke fraværende hos Marx. Samtidig med, at han fastlægger arbejdet som noget særligt for mennesket, anfører han, at simple forformer for arbejde findes på tidligere udviklingstrin. I *Kapitalen* skriver han f.eks.: "Anvendelse og tilvirkning af redskaber karakteriserer den specifikt menneskelige arbejdsproces, skønt dette træk findes i kimform hos visse dyrearter."[19] Dyreriget har altså også sine arbejdsformer, ligesom Marx i *Kapitalen* omtaler "den præhistoriske tid, hvor det menneskelige arbejde endnu ikke havde mistet sin første instinktive form."[20]

Hvori består så forskellen mellem det endnu ikke menneskelige arbejde og det klart menneskelige arbejde? Det får vi et indtryk af i følgende udtalelse:

> "Vi forudsætter arbejdet i en form, der udelukkende hører mennesket til. En edderkop udfører operationer, der ligner væverens, og en bi gør ved opbygningen af sine voksceller mangen en bygmester til skamme. Hvad der imidlertid på forhånd udmærker den dårligste bygmester fremfor den bedste bi, er, at han har bygget cellen op i tanken, før han bygger den i voks. Ved slutningen af arbejdsprocessen fremkommer et resultat, der allerede ved begyndelsen eksisterede som en forestilling hos arbejderen, altså allerede ideelt var tilstede."[21]

Denne fremhævelse af indsigten som det særlige ved menneskeligt arbejde kunne måske isoleret set give visse historieidealistiske associationer, men Marx fastholdt altid, at "ikke bevidstheden bestemmer livet, men livet bestemmer bevidstheden"[22]. Engels antropogenese var da også netop en demonstration af, hvordan den "klarere og klarere bevidsthed", der karakteriserer mennesket, er et resultat af selve arbejdsprocessens udvikling. Desuden skriver han: "Det siger i øvrigt sig selv, at det ikke falder os ind at frakende dyrene evnen til planmæssig, overlagt handlemåde. Tværtimod."[23] Også dyrene har – omend i mindre grad – evnen til at realisere deres formål i vekselvirkningen med omverdenen. Forskellen er blot, at menneskets formåen i denne henseende er betydeligt større, hvorfor mennesket i langt højere grad end dyrene er i stand til at beherske sine omgivelser. Mennesket er i stand til, at "påtrykke jorden sin viljes stempel", hvad "intet dyrs planmæssige aktion har kunnet præstere."[24]

Arbejdet som et *teknisk* forhold, altså et forhold mellem indsigt, redskab og naturgenstande, er altså et forhold, der fra en dyrisk begyndelse gradvist udvikler sig til den uovertrufne kompleksitet, som vi finder i vor tids samfund.

Dette bekræftes af den efterfølgende forskning, der har været i stand til at påvise teknologiens udvikling tilbage igennem historien til hominiderne og

herfra ind i naturhistorien, hvor der hos menneskeaberne er registreret ikke mindre end 15 forskellige former for redskabsanvendelse og adskillige former til redskabstilvirkning[25]. Og svarende hertil et forbløffende højt intellektuelt niveau, som blotlagt af forskningen fra Köhler til Lawick-Godall. Ej heller er menneskeaberne teknologiens første stadium, hos adskillige arter af fugle og pattedyr kan man konstatere anvendelse af redskaber, om end i den meget instinktagtige form, Marx omtaler.

Arbejdet er imidlertid i Marxs og Engels' forståelse ikke kun et teknisk forhold. Det er også et *socialt* forhold, dvs. et forhold mellem artsfæller. I *Grundrisse* skriver Marx således, at "produktion hos isolerede individer uden noget samfund . . . er lige så fuldt en absurditet som forestillingen om udvikling af sprog uden individer, der lever sammen og taler sammen."[26]

Nøgleordene i arbejdet som et socialt forhold er *samarbejde* og *arbejdsdeling*. I *Den tyske Ideologi* havde Marx og Engels skrevet, hvordan disse træk og den dertil knyttede bevidsthed udvikler sig fra en meget spinkel begyndelse. "Denne begyndelse er så dyrisk som det sociale liv på dette trin i det hele taget, den er kun en ren flokbevidsthed, og her adskiller mennesket sig kun derved fra fåret, at bevidstheden træder i stedet for instinktet, eller at menneskets instinkt er bevidst."[27] Det er i direkte forlængelse af denne beskrivelse i *Den tyske Ideologi* af samarbejds- og arbejdsdelingsformernes udvikling, at Engels i abe-artiklen viser, hvordan teknisk arbejde og socialt samarbejde væves sammen i menneskets udvikling fra aberne.

Arbejdet som en social form er altså også et forhold, der fra en dyrisk begyndelse gradvist udvikler sig til den uovertrufne kompleksitet, som vi finder i vor tids samfund.

Også denne udviklingsgang er siden bekræftet, idet ikke-arbejdsdelt samarbejde – *association* – kan konstateres hos pattedyrene, mens egentlig arbejdsdelt samarbejde – *kooperation* – findes på menneskeabernes niveau.

Engels' – og Marxs – forståelse af menneskets udvikling er altså i overensstemmelse med de empiriske kendsgerninger. At den også er i overensstemmelse med Darwins og Rosseaus grundlæggende forståelse af udviklingen som den gradvise tilføjelse af egenskaber til et simpelt fænomen, der herved kompleksificeres, har læseren formentlig allerede bemærket.

Hegels dialektik

En udviklingsforståelse alternativ til mekanicismens blev udviklet i begyndelsen af det 19. århundrede af G. W. F. Hegel. Forskellen kan kort skitseres således.

Mekanicismen går ud fra *enheden* som grundlæggende kategori i sin anskuelse af verden. Ethvert noget består derfor af en sum af enheder – "partikler". Som grundlæggende kategori forbliver enhederne uberørte af deres sammensætning med andre enheder. Et hele er derfor defineret ved sine dele.

Dialektikken afviser enheden som grundlæggende kategori, idet den viser, at en enhed *ikke* er defineret ved sig selv, men derimod ved sin modstilling eller modsætning til det, den ikke er. Til dens anden-væren i Hegels terminologi. Enhedens bestemmelse er nemlig samtidig dens grænse, og en grænse er

noget, man deler med det på den anden side af grænsen. Dialektikken ser derfor grænsen eller *forholdet* som den grundlæggende kategori. Ethvert fænomen er altså samtidig, hvad det ikke er, dvs. verden er bygget op af modsigelser.

Når enheden tages for det grundlæggende, så bliver udvikling det samme som sammenstykning af enheder, dvs. en *kvantitativ* forandring af en uberørt kvalitet. Som det f.eks. udtrykkes af den klassiske mekanicist Demokrit: "I virkeligheden er alt atomer."[28]

Udvikling som sammenstykning – og omrokering – betyder *gradvis* udvikling – kontinuitet – og udelukker muligheden for kvalitative spring. Verden forandrer sig konstant, men der opstår intet nyt. Præcist som det er udtrykt i uniformitarismens principper.

Når forholdet tages som grundlæggende kategori, sker der til gengæld *kvalitative* forandringer. For konfronteres et forhold med et andet, så opstår der et tredje og nyt forhold. Altså et kvalitativt spring. Udvikling som relationsskift betyder derfor diskontinuert udvikling og kvalitetsforandringer.

Mener man, at udvikling er karakteriseret af noget nyt og hidtil ukendts tilblivelse, så er det alene dialektikken, der kan kaldes udviklingsforståelse. Mekanicismen udelukker denne mulighed.

Naturens dialektik

Marx og Engels var elever af Hegel, og det er deres fortjeneste, at den dialektiske udviklingstænkning i en videnskabelig form har fundet sin plads i den moderne erkendelse.

Marx funderede således sin beskrivelse af det kapitalistiske samfund på dialektikkens grundprincipper, og det er alene derfor, at han kunne gøre sine opdagelser.

Det er imidlertid Engels' bidrag til den dialektiske forståelse af verden, som vi skal beskæftige os med her. Engels havde nemlig fået den idé, at ikke blot samfundet, men også naturen måtte kunne forstås dialektisk. Hans betragtninger herover blev aldrig til mere end en samling uafsluttede manuskripter, der siden er udgivet under titlen *Naturens dialektik,* men det er alligevel nok til, at vi kan værdsætte hans indsigt. Den kan opsummeres på følgende måde.

Verden er en stor vekselvirkende mangfoldighed. Mekanicismen forstår denne vekselvirkning som et *ydre* forhold nemlig som udvendig bevægelse mellem autonome stofdele. Dialektikken, derimod, med sin opfattelse af relationen som det fundamentale ser vekselvirkningen som et *indre* forhold. Relationen selv er bevægelsen, og stof og bevægelse er derfor udadskilleligt sammenhængende, eller som Engels udtrykker det i et brev til Marx: "Først i bevægelsen viser legemet, hvad det er."[29]

Forskellen på den mekanicistiske og dialektiske opfattelse kan således opridses, som Engels gør i *Anti-Dühring:*

> "Før Herr Dühring talte materialisterne om materie og bevægelse. Han reducerer bevægelsen til den mekaniske kraft som den formodede grundform og berøver herved sig selv muligheden for at forstå den virkelige sammenhæng mellem materie og bevægelse, som i øvrigt også var uklar for alle tid-

ligere materialister. Og dog er sagen enkel nok. *Bevægelsen er materiens eksistensform.*"[30]

Det vil sige, at der i virkeligheden findes mere end atomer. Der findes f.eks. også molekyler, der er karakteriseret ved deres egne bevægelseslove, som de kommer til udtryk i de kemiske relationer. Endvidere findes der levende organismer, hvis bevægelseslove er andre. Og der findes det menneskelige samfund, hvis love igen er andre.

Der findes altså ikke kun én materiel form i verden, den nøgne partikels, der findes en mangfoldighed af materielle former. Ej heller findes der kun en form for bevægelse – mekanikkens –, der findes en mangfoldighed af bevægelsesformer – præcist svarende til de materielle former, hvis eksistensform de er.

Disse mangfoldige materieformer er ifølge dialektikken resultatet af en udviklingsproces, hvor der til stadighed fremstår kvalitativt nye relationer og derfor nye bevægelseslove. Karakteristisk for denne udviklingsproces er, at de nye relationer altid må fremkomme som et kvalitativt spring. Deres tilblivelse er derfor alt andet end gradvis, eller som Engels siger: "Uagtet al gradvished forbliver dog overgangen fra en bevægelsesform til en anden altid et spring."[31]

Engels' problem

Stoffet til sin naturdialektiske forståelse af verden hentede Engels fra naturvidenskaben gennem læsning af bøger og artikler i såvel faglige som populære tidsskrifter. Det vil sige, at han fortolkede naturvidenskabens resultater dialektisk.

Inden de nåede frem til Engels' læsepult, var disse resultater imidlertid allerede indsat i en anden forståelsesramme, nemlig mekanicismens, da mekanicismen var enerådende videnskabsdoktrin på dette tidspunkt. Hvad Engels i realiteten kom til at gøre, var derfor at fortolke mekanicismen dialektisk!

Hermed ikke sagt, at det var spildt ulejlighed, det var det ingenlunde. Men skjules kan det heller ikke, at der ud af denne dobbelte fortolkning ofte alene kommer banaliteter, der langt fra viser rækkevidden i den naturdialektiske indsigt.

Lad os se problemet i vores sammenhæng.

Engels' abe-artikel fra 1876 er et af manuskripterne til *Naturens dialektik* og er tænkt som en bekræftelse af den dialektiske udvikling hos fortidsmennesket ved hjælp af Darwins teori.

Darwins teori er imidlertid meget præcis uniformitarismens teori om den biologiske udvikling. Den er opbygget på uniformitarismens principper, som Darwin hårdnakket forsvarer hele vejen igennem. Således gentager han igen og igen i *Descent of Man: Natura non facit salto*, at naturen ikke gør spring.

Følgelig er det Darwins overbevisning, at mennesket kun adskiller sig gradvist – kvantitativt – fra dyrene, og at enhver egenskab hos mennesket kan finde sin pendant i dyreriget. Intet nyt er blevet til.

Engels er – som vi har set – trofast over for denne opfattelse, i hvert fald i sin konkrete beskrivelse. Reviderer han Darwin i historiematerialistisk retning, så ændrer han intet ved det evolutionære grundsyn.

Vi leder derfor forgæves efter et kvalitativt spring i Engels' antropogenese. Vi får meget at vide om de ændringer, der sker med eksisterende relationer, men intetsteds får vi påpeget en gammel relations sammenbrud og ophævelse i en ny.

Skulle vi forvente det? Ja, hvis dyret adskiller sig fundamentalt fra mennesket, dvs. hvis naturhistoriens lovmæssigheder og historiens lovmæssigheder ikke er identiske, så skulle vi. Engels ville insistere på det!

Vel at mærke, hvis det i skyndingen havde fanget hans opmærksomhed.

Nu tilbyder opdageren af dialektikken i naturens udvikling os i stedet en mekanicistisk beskrivelse, da han konkret skal forklare menneskets udvikling fra aberne.

En mekanicistisk forklaring er ikke nødvendigvis forkert. De træk, Engels beskriver i sin antropogenese, er ikke forkerte. Men det er en forklaring, der ikke fanger det afgørende og væsentlige. Altså kun en halv sandhed, og vi ved, hvordan det forholder sig med halve sandheder.

Hvad må der gøres?

Tager man dialektikken alvorligt – og det gør man klogt i –, så er det klart, hvad der må gøres. Så må det dialektiske spring mellem abe og menneske identificeres.

Det vil sige, at vi må identificere den grundlæggende relation, der dikterer dyrenes liv, men som er brudt med mennesket. Og vi må identificere den nye relation, der hermed karakteriserer menneskelivet. En brudt relation er nemlig i sig selv tilblivelsen af en helt ny relation.

Endelig må vi gøre os overvejelser over, hvordan dennne samtidige destruktion og tilblivelse konkret kan have fundet sted i forhistorien, som vi i dag forstår den.

Første del af denne opgave er relativ simpel, for Engels giver os nøglen til identifikationen, da han i sin gravtale for Marx siger: "Ligesom Darwin opdagede loven for den organiske naturs udvikling, sådan opdagede Marx den menneskelige histories udviklingslov".[32]

Hermed ikke sagt, at vi får identifikationen præsenteret på en bakke. I hvert fald finder vi intetsteds de ovennævnte love udskrevet på kort formel, de er indeholdt i bindstærke værkers konkrete beskrivelser.

Lovene kan imidlertid formuleres meget enkelt, hvis vi husker, at for dialektikken der er rygraden i enhver bevægelses- eller udviklingslov en relation af en bestemt type. Vi skal i så fald blot bestemme henholdsvis Darwins relation og Marxs relation.

Darwins relation

Konkurrence er nøgleordet i Darwins forestilling om evolutionen. Det er en slagmark, hvor det ene individs evner og virksomhed måles mod det andet individs evner og virksomhed, og hvor marginale forskelle belønnes eller straffes. Ethvert energiforbrug, som organismen foretager, må derfor være til gavn for det selv. Energiforbrug, der ikke er til gavn for individet selv, fører i sidste

ende til døden. I naturhistorien gælder med andre ord *den ultimative selviskheds princip:* Enhver for sig selv.

A. R. Wallace – medopdager af evolutionslæren – udtrykker dette eksemplarisk klart i følgende udsagn:

> "Vi må overveje, hvordan det kan være, at den 'naturlige udvælgelse' virker så magtfuldt på dyr, og vi vil – det er jeg overbevist om – finde, at dens virkning skyldes deres selv-afhængighed og individuelle isolation. En ubetydelig kvæstelse, en forbigående sygdom, vil ofte føre til døden, fordi individet hermed stilles magtesløs over for sine fjender. Hvis et planteædende dyr er en smule syg og derfor har spist utilstrækkeligt en dag eller to, og flokken nu forfølges af et rovdyr, så vil vor stakkels svagelige individ uundgåeligt blive offer. Ligesådan forhindrer hos et kødædende dyr et nok så lille krafttab det i at skaffe føde, og det dør snart af sult. Der findes, som en almen regel, ingen gensidig hjælp mellem voksne individer, som kunne bringe dem over en sygdomsperiode. Ej heller er der nogen arbejdsdeling; enhver må opfylde *samtlige* sin eksistens' betingelser, og derfor holder den 'naturlige udvælgelse' alle tæt til en temmelig ensartet standard."[33]

Imod denne opfattelse synes dog at tale den kendsgerning, at man hos de fleste arter finder en udtalt grad af *social* adfærd, dvs. samarbejde, der sine steder ligefrem antager form af arbejdsdeling, f.eks. ved kooperativ jagt.

Socialitetens kendsgerning vil det være tåbeligt at benægte, men man må indse, at oplyst selviskhed også er selviskhed. Egennytten af den sociale aktivitet er aldrig fraværende. Også det dyr, der agerer "klapper" i kooperativ jagt, får i sidste ende del i byttet. Selviskhedens lov er på intet tidspunkt brudt.

Social adfærd som et klart tilfælde af selvisk adfærd er temaet for en ny amerikansk skole inden for biologien: *sociobiologien.* Sociobiologien er virkelig skrap kost[34], men den har i det mindste ret i én ting, når den hævder, at al social virksomhed er dikteret af en genetisk cost-benefit kalkyle. Nemlig at social virksomhed i lige så høj grad som ikke-social virksomhed sigter mod den individuelle reproduktion.

Sangfuglen, der udmarver sig for at slæbe føde hjem til ungerne, reproducerer sig selv og er entydigt selvisk. Moskusoksen, der stiller sig i ring sammen med andre moskusokser i forsvar mod ulve, beskytter sig selv – og sine kalve – og er entydigt selvisk. Ulven, der angriber dem i flok med andre ulve, er entydigt selvisk.

Modstillingen mellem selviskhed og socialitet, som man ofte møder, er ganske simpelt indsigtløs. Socialitet er en avanceret form for selviskhed.

Wallace har altså i princippet ret. Selviskhed er naturhistoriens fundament, og kan formuleres *relationelt* på denne måde:

> *I naturhistorien gælder, at al virksomhed er individuel reproduktion. Det vil sige, at dyrene udfører aldrig virksomhed, der ikke sigter på deres egen reproduktion. Forbindelsen mellem subjekt og objekt – (S - - - O) – er ubrudt og ubrydelig.*

En konsekvens af dette *naturhistoriske forhold* er, bemærker vi, at der hermed ikke kan frembringes noget i naturhistorien, der ikke er individuelt båret. Hvilket i sidste ende vil sige organisk båret. Dette er præcis, hvad Protagoras udtrykker med de *epimethiske* evner, der karakteriserer alle dyr.

Marxs relation

Modsat hvad der ofte hævdes, ligger ét grundlæggende tema bag hele Marxs forfatterskab. Lige fra ungdommens religionskritik, hvor temaet kaldes fremmedgørelse, til manddommens økonomiske analyser, hvor temaet kaldes udbytning, forbliver det det samme tema. Nemlig *afhændelse.* Det vil sige det forhold, at mennesket i samfundet bliver adskilt fra sine egne frembringelser, fordi en anden tilegner sig disse.

Dette er selve det samfundsmæssige forhold, hvis udvikling Marx og Engels følger igennem den menneskelige historie, og hvis ophævelse de forudser i kommunismen.

Afhændelse kan være hel eller delvis. i alle tilfælde betyder den dog, at det afhændende individ i et vist mål reproducerer en anden end sig selv. Dette kaldes i Marxs teminologi *merarbejde.*

Merarbejdet, som Marx opdagede gennem analysen af dets højst udviklede form, merværdien, er nøglen til forståelsen af det menneskelige samfunds lovmæssigheder. Det er historiens grundlæggende relation.

Samtidig er det meget let at se, at afhændelse bryder naturhistoriens grundlæggende relation. Denne kunne udtrykkes som afhændelsens *umulighed!* I det menneskelige samfund bliver afhændelse imidlertid ikke alene muligt, det bliver selve krumtappen, hvorom menneskeliv og samfundsudvikling drejer.

Vi kan formulere dette grundlæggende forhold således:

I historien gælder, at samfundsmæssig virksonhed ikke er individuel reproduktion. Det vil sige, at menneskene udfører virksomhed, der ikke sigter på deres egen reproduktion. Forbindelsen mellem subjekt og objekt er brudt.

– (S/ - - - O)

En konsekvens af dette *historiske forhold* er, bemærker vi, at det, der frembringes i historien ikke er individuelt bået. Individet afhændet det, og det akkumuleres uden for individet, der har frembragt det. Det får en extra-organisk eksistens. Dette er præcis, hvad Protagoras udtrykker med de *promethiske* evner, der alene karakteriserer mennesket.

Det konkrete problem

Antropogenesens problem kan altså formuleres på denne enkle måde: Hvordan bliver afhændelsens umulighed til afhændelsens mulighed, hvordan forvandles (S - - - O) til (S/ - - - O), eller som Marx selv udtrykker det: "Hvordan, spørger vi nu, kommer mennesket dertil, at det afhænder sit arbejde, fremmedgør det? Hvordan er denne fremmedgørelse begrundet i den menneskelige udviklings væsen?"[35]

Det konkrete svar kan Marx dog ikke hjælpe os med. Samfundsudviklingen forud for det civiliserede samfund, dvs. antikkens klassesamfund, forstod han som sin samtid på rousseausk vis. Det vil sige som en lang og gradvis udvikling, hvor mennesket lidt efter lidt tillægges de menneskelige egenskaber. Og egentligt merarbejde forestillede han sig ikke før sent i menneskets udvikling.

Dette kan vi naturligvis ikke bruge. Hvis afhændelsen er den nye relation, der opstår i og med, at den naturhistoriske relation brydes i stykker, så må

den opstå præcis i overgangen mellem dyret og mennesket. Ja, dens tilblivelse må være selve det kvalitative spring fra dyt til menneske. Hvad vi må søge efter, er derfor et dyr, der – i strid med flere milliarder års naturhistorie – begynder at afhænde. Og årsagerne til denne uhørte begivenhed må være mere end tungtvejende.

Lovejoys forsørgelsesteori

En af de p.t. populæreste forestillinger om menneskets exodus fra dyreriget er den amerikanske antropolog C. Owen Lovejoys[36]. Boje Katzenelson har udførligt redegjort for den i en artikel i dette nummer, så vi vil holde os til det, der er relevant for vores problemstilling.

Menneskeaberne har ingen økonomisk arbejdsdeling mellem de to køn, dvs. at alle skaffer deres egen og samme slags mad jvnf. det naturhistoriske forhold. Mennesket på det tidligste kulturelle udviklingstrin – palæolitikum – har imidlertid en sådan økonomisk arbejdsdeling, som det kommer til udtryk i betegnelsen jæger-samlersamfundet. En teori om antropogenesen må derfor forklare, hvrodan en sådan arbejdsdeling opstår hos hominiderne.

Meget kort fortalt forklarer Lovejoy det på denne måde:

1. De højere primater har en achilleshæl, nemlig deres ekstremt lave reproduktionsrate. De føder simpelthen så få unger, at tabet af blot få af disse truer arten.
2. Det er ved transport fra sted til sted, at de fleste unger går tabt.
3. En reduktion i kravet til mobilitet hos hunnerne vil derfor være en meget stor selektiv fordel.
4. Imidlertid må hunnerne være mobile for at fouragere.
5. En løsning på denne modsætning er det, hvis hannerne fouragerer for hunnerne. Så kan hunnen med succes avle flere unger.
6. Dette sker, begrundet i, at hanner, der forsørger deres "familie" får mere levedygtigt afkom, end hanner der fortsætter den gamle enhver for sig selvmåde.
7. For at kunne transportere føden fra fourageringsfeltet til "hjemmet", udvikler hannen tobenet gang. Som hunnen så også får.
8. De sociale mekanismer, der skal holde det nu livsvigtige bånd mellem hannen og hunnen intakt, udvikles enormt og skaber det for mennesket karakteristisk mønster af personlighedstræk.

Det sociobiologiske argument

Der findes mange hanner i dyreverdenen, der forsørger hunner og afkom. Det er f.eks. kendt fra mange fuglearter, hvor hannen bringer mad til en rugende hun, eller til afkommet i reden. At hanlig forsørgelse er aldeles ukendt hos primaterne, er derfor ingen grund til at afvise Lovejoys forestilling. Det er en biologisk mulighed, der er realisabel, hvis den er selektionsmæssigt fordelagtig.

Med henvisning til sociobiologien argumenterer Lovejoy for fordelagtigheden ved hanlig forsørgelse for hannen ved at sige, at han ved at bruge sin energi på at bringe mad til ungerne og hunnen, der passer dem, faktisk bruger sin

energi på at reproducere sig selv. Det er hans egne gener, hvis livssucces han hermed fremmer.

Bristen

Dette er et fuldstændigt korrekt argument, men hermed også aldeles ugyldigt som forklarer af menneskets adskillelse fra dyret! Hvis nemlig den hanlige forsørgelse følger den naturhistoriske logik – og sociobiologien –, så har den udelukket sig selv som årsag til menneskets tilblivelse som særligt væsen. Her kræves nemlig præcis en forklaring, der bryder den naturhistoriske logik og sprænger de sociobiologiske forudsætninger. Dette vil hanlig forsørgelse ifølge sagens natur *aldrig* kunne gøre. Vil vi bringe mennesket ud af naturhistorien, så må vi lede efter noget andet.

Lovejoys betydningsfulde bidrag

Indser man ikke nødvendigheden af et dialektisk spring, når naturhistorie skal blive til historie, så bliver ens antropogenese uvægerligt rousseausk og/eller darwinistisk. Men det betyder ikke, at sådanne antropogeneser ikke kan indeholde værdifuld indsigt. Rosseaus gjorde det, Engels' gjorde det, og Lovejoys gør det bestemt også. Ja, Lovejoys analyse tilvejebringer faktisk de afgørende forudsætninger for en forståelse af, hvordan aben egentlig blev til et menneske.

Man kan sige, at Lovejoy stiller problemet således op: For at forstå antropogenesen, må man forstå, hvordan en fødeøkonomisk forskellighed og ulighed – evt. arbejdsdeling – kan opstå hos hominiderne. En sådan fødeøkonomisk ulighed må tage udgangspunkt i en eksisterende forskel i den ellers temmeligt forskelsløse art. Denne forskel kan kun være kønnenes.

"Arbejdsdelingen" må have årsager, der er klassiske i naturhistorien. Lovejoy peger derfor på et demografisk misforhold, der i stigende grad karakteriserer højere primater. Han insisterer endvidere på, at forklaringen på "arbejdsdelingen" samtidig må rumme en forklaring på, hvordan hominiden blev tobenet, som tilfældet er hos de ældste hominider, *Australopithecus afarensis*, som man har fundet. Denne forklaring må nødvendigvis være relateret til *bæring*, for kun nødvendigheden af transport – af mad – over større afstande kan tilbyde en selektiv fordel af tobenet gang, der i de fleste andre henseender må bedømmes som selektivt ufordelagtig.

Dette er utvivlsomt fuldstændig korrekt.

Vi ser også, hvordan Lovejoys løsning straks melder sig i forlængelse af denne problemformulering. Men løsningen er altså ikke korrekt. Lovejoys problemopstilling må derfor kunne føre til en anden løsning, og det kan den.

Springets forudsætninger

Lovejoy har vist, at kravet om mobilitet hos præ-hominiderne har bragt hunner og unger i en kritisk situation, og at en reduktion af denne mobilitet derfor har været en afgørende nødvendighed. Spørgsmålet bliver derfor, hvordan

kunne hunnernes tvungne mobilitet reduceres på en anden måde, end den Lovejoy forestiller sig?

Hvis vi forkaster forsørgelsesløsningen, er der kun den mulighed tilbage, at hunnerne har skiftet fødeemner. De har flyttet deres fouragering fra den traditionelle føde – frugt o.l. –, til føde, der ikke i samme grad kræver længere vandringer. Denne føde kunne være rødder, knolde, frø o.l. Sådanne fødeemner findes nemlig i modsætning til frugt spredt overalt, hvis man blot orker at samle den ind, eventuelt at grave efter den.

Vi forestiller os derfor, at problemet om hunnens mobilitet er løst på den måde, at hunnen i stedet for at bruge sin fourageringsenergi på at rejse er gået over til at bruge den på at "grave" i et permanent opholdsområde. At der er sket et skift for hunnernes vedkommende fra extensiv fouragering til intensiv fouragering.

Antager vi, at hannernes fourageringsmåde er forblevet den gamle, så får vi altså hermed en egentlig fødeøkonomisk adskillelse mellem de to køn, der svarer til den, vi senere finder i jæger/samlersamfundet, hvor hannerne netop fouragerer extensivt og hunnerne intensivt.

Denne fødeøkonomiske deling af arten er den umiddelbare forudsætning for menneskespringet.

Springet

Læseren har nu formodentlig allerede indset, at hvis afhændelsen må tage udgangspunkt i artens kønsdeling, og hvis hannens forsørgelse af hunnen er en teoretisk umulighed som forklarer af det naturhistoriske brud, så er den eneste anden mulighed, at afhændelsen opstår ved, *at hunnen forsørger hannen!* Og sådan må det være sket.

Merarbejdet er det kvalitative spring, der forvandler den naturhistoriske relation til den historiske relation, og det indtræder ved, at hominide-hunner begynder at afhænde til hominidehanner.

Lyder det umiddelbart vildt, så kan der argumenteres ret udførligt for denne revolutionære begivenhed, og det kan også vises, hvordan den i et spring lader de fire promethiske træk opstå.

Pladsen er blot ikke til det her. Vi vil derfor begrænse os til at påpege det forhold, at hos den australske urbefolkning, der helt op til nutiden levede på et primitivt jæger-samlerstade, der er det en kendsgerning, at 70 pct. af gruppens føde er vegetabilsk og fremskaffet ved indsamling, mens 30 pct. er animalsk og fremskaffet ved jagt[37]. Da indsamling eksklusivt er kvindearbejde, og da man må formode, at australkvinderne ikke fortærer mere end halvdelen af gruppens fremskaffede føde, så er det aldeles klart, at australkvinderne i et vist mål *merarbejder*, og at dette merarbejde går til mændenes delvise forsørgelse. Lad Lovejoy forklare det!

Afsluttende bemærkninger

Når man i et forsøg på at forklare dyret forvandling til menneske, når frem til den konklusion, at det sker ved, at hunner merarbejder til gavn for hanner, så

er det klart, at man har fået svar på mere end det, man har spurgt om.

På selve historiens dørtrin finder vi således som fundament for den enorme samfundsbygning, der skal rejse sig de efterfølgende millenier, forholdet mellem de to køn. Og ikke som et seksuelt forhold, men som et grundlæggende økonomisk forhold. Meget nyt er blevet til, og meget er blevet anderledes. Men dybt nede i samfundsøkonomiens komplekse sammenhænge finder vi i dag stadig det økonomiske forhold mellem de to køn. Og stadig er det kvinden, der bærer byrden.

Hvis man af en teori fordrer, at den skal åbne mere, end den lukker, så lever denne forestilling om antropogenesen bestemt op til kriteriet.

REFERENCER

1. Se N. ENGELSTED: Psykogenesen, *Psyke og Logos,* nr. 1, s. 91-111,1980.
2. For en mere udførlig redegørelse se N. ENGELSTED: *Springet fra naturhistorie til historie. En argumentationsskitse.* Dansk psykologisk Forlag, København, 1984.
3. PLATON: Protagoras. *Platons Skrifter I,* s. 32 f. Ved Carsten Høeg og Hans Ræder. C. A. Reitzels Forlag, København, 1932.
4. ROSS, W. D.: *Aristotle, selections,* s. 182. Charles Scribner's Sons, New York, 1955.
5. AUGUSTIN: *City of God,* book XII, chap. 22, s. 502. Pelican Classic, England, 1972.
6. Cit. fra SLOTKIN, J. S. (ed.): *Readings in Early Anthropology,* s. 117. Aldine Publishing Co., Chicago, 1965.
7. Ibid., p. 119.
8. NEWTON, I.: *Opticks* (4. udg. London 1730). Cit. fra John C. Greene: *The Death of Adam,* s. 12. Iowa State University Press, Iowa, 1959.
9. KANT, I.: *Universal Natural History and Theory of the Heavens.* Cit. fra Greene, p. 28.
10. Se f.eks. KANTS *Kritik der Urteil,* hvor han i en note skriver om evolutionshypotesen: "Vi må kalde en hypotese af denne art et fornuftens vovestykke, og måske er der kun få også af skarpeste naturforskere, hvem den ikke undertiden er faret igennem hovedet". Cit. fra *Critique of Judgement, Kant Selections* red. af Theodore M. Greene, s. 488. Charles Scribner's Sons, New York 1929 og 1957.
11. ROUSSEAU, J. J.: *Discourse of the origin and foundations of inequality,* cit. fra Slotkin, op. cit., s. 326.
12. Ibid, s. 324.
13. Se ENGELS, F.: Arbejdets rolle ved abens forvandling til menneske, *Marx/Engels Udvalgte Skrifter* II, s. 73-87. Forlaget Tiden, Kbhvn., 1973.
14. Se f.eks. N. ENGELSTED: *Menneskets udvikling – og den historiske og dialektiske materialisme.* Tidens Forlag, 1984.
15. ENGELS, F. & K. MARX: *Den tyske Ideologi,* s. 26. Rhodos, Kbhvn., 1974.
16. ENGELS, F.: *Arbejdets rolle . . .,* op. cit. s. 79.
17. MARX, K.: *Kapitalen,* 1. bog 2, s. 302, Rhodos, Kbhvn., 1970.
18. MARX, K.: *Grundrisse,* introduction s. 85-86. Allan Lane, Great Britain, 1973.
19. MARX, K.: *Kapitalen,* op. cit., s. 305.
20. Ibid., s. 302-303.
21. Ibid., s. 303.
22. ENGELS, F. & K. MARX: *Den tyske Ideologi,* op. cit., s. 34.
23. ENGELS, F.: *Arbejdets rolle . . .,* op. cit., s. 83.
24. Ibid., s. 84.
25. BECK, B. B.: Primate Tool Behavior, i R. H. Tuttle (ed.): *Socioecology and Psychology of Primates,* s. 413-47, Mouton, Haag, 1975.

26. MARX, K.: *Grundrisse,* op. cit., s. 84.
27. ENGELS, F. & K. MARX: *Den tyske Ideologi,* op. cit., s. 39-40.
28. DEMOKRIT FRAGMENT B 9, cit. fra Øivind Andersen (ed.): *Antikkens materialistiske filosofi,* s. 94. Pax, Oslo, 1975.
29. BREV FRA ENGELS TIL MARX 30. MAJ 1873, cit. fra *Marx-Engels Werke,* 33, s. 80. Dietz Verlag, Berlin, 1973.
30. ENGELS, F.: *Anti-Dühring,* s. 75. Progress Publishers, Moskva, 1975.
31. ENGELS, F.: *Anti-Dühring,* Marx-Engels Werke, 20, s. 61.
32. ENGELS, F.: *Tale ved Karl Marx Grav* (1883). Marx/Engels Udvalgte Skrifter II, s. 164.
33. WALLACE, A. R.: The Origin of Human Races and the Antiquity of Man deduced from the Theory of Natural Selection, *Anthropological Review,* vol. 2, s. clxi-clxii, 1864.
34. Vedrørende kritik af sociobiologien se f.eks. N. ENGELSTED: *Om den politiske natur,* Antropos, København, 1981.
35. MARX, K.: *Ökonomische-philophische Manuskripte,* s. 521. Marx-Engels Werke, Ergänzungsband.
36. LOVEJOY, C. O.: The Origin of man. *Science,* 1981, *211,* s. 341-350.
37. LEE, R. B. & I. DE VORE (eds.): *Man the Hunter,* s. 46. Aldine Publishing Company, New York, 1968.