

Wetenschap en ethiek: argumenten voor een wetenschappelijke ethiek.

Katinka Quintelier

Samenvatting

Een funderingsethiek tracht morele theorieën onweerlegbaar af te leiden uit één of enkele morele fundamenteën. Een wetenschappelijke ethiek meent dat dit niet kan en niet hoeft. De evolutionaire ethiek is in de loop van twee eeuwen veranderd van een funderingsethiek naar een wetenschappelijke ethiek. Aan de hand van haar geschiedenis geef ik argumenten voor een normatieve ethiek zonder absolute fundering. Ik leg uit hoe wetenschap relevant kan zijn voor normatieve ethiek. Tenslotte bespreek ik nog enkele vertegenwoordigers van een wetenschappelijke ethiek in de filosofische literatuur. Ik besluit dat een wetenschappelijke ethiek waarschijnlijk beter werkt dan een funderingsethiek, maar meer empirisch onderzoek is nodig.

'Never let your sense of morals get in the way of doing what's right.'

- Asimov 1944

Inleiding

Hoe weten we wat goed of fout is? Gaan we op zoek naar een hogere wijsheid? Graven we diep in onze intuïties? Deze zoektocht is deel van het domein van de normatieve ethiek, de discipline die op zoek gaat naar wat moreel goed en fout is en welke criteria we daarvoor moeten hanteren. In het algemeen kunnen we de recente normatieve ethiek in twee groepen verdelen: de ene groep tracht morele theorieën onweerlegbaar af te leiden uit één of enkele fundamenteën. Zij gaat op zoek naar een grond waaruit een volledig coherent ethisch systeem volgt (vgl. Rosenberg 2000, 8). Ik zal deze kant aanduiden met 'funderingsethiek'. Aan de andere kant vinden we de normatieve ethiek die meent dat we morele principes niet kunnen en niet moeten funderen. Zij gaat uit van de morele principes en intuïties die we hebben, en zoekt feilbare argumenten voor of tegen deze principes. Wat in de recente literatuur 'naturalistische ethiek' wordt genoemd hoort hier thuis – een goed voorbeeld is Casebeers *Natural Ethical Facts* (Casebeer 2003). Ook recent werk in de evolutionaire ethiek (bijvoorbeeld Ruse 2008) is zeker geen funderingsethiek, net als de omvangrijke traditie die begint bij Rawls' *A Theory of Justice* (Rawls 1972). Ik zal deze ideeën aanduiden met 'wetenschappelijke ethiek'.

Aanhangers van een funderingsethiek zien in een wetenschappelijke ethiek een bron van problemen. Welke maatstaf hebben we, zonder fundering, om voor of tegen bepaalde morele principes te zijn? Hoe kan er sprake zijn van goed en fout als er geen ultieme verantwoording is? Hoe kan wetenschap zelfs maar relevant zijn voor normatieve ethiek? De wereld beschrijven is immers iets helemaal anders dan voorschrijven hoe de wereld behoort te zijn. Sommige creationisten menen dat

concepten als goed en fout niet eens bestaan zonder God als fundering. Zonder ultieme verantwoording is alles toegelaten. (bijvoorbeeld Lisle 2008) Maar kritiek komt lang niet alleen uit religieuze hoek. Verschillende filosofen beweren dat biologie of evolutietheorie niet, of heel weinig, relevant is voor normatieve ethiek (bijvoorbeeld Rosenberg 2000, 119; Woolcock 1999, 303; Farber 1994, 148-167). Ik zal argumenteren dat ook deze kritiek de noodzaak veronderstelt van een fundering in normatieve ethiek. Om dit te illustreren ga ik in op de geschiedenis van de evolutionaire ethiek en reacties daarop. Ik leg ook uit hoe de twintigste-eeuwse evolutionaire ethiek wetenschap en ethiek met elkaar tracht te verzoenen. Tenslotte ga ik in op de naturalistische ethiek en hoe zij moreel redeneren zonder fundering verder onderbouwt. Maar eerst ga ik iets dieper in op funderingsethiek.

Hemelhaken en funderingen

Als we ons de vraag stellen wat goed is, en wat fout, delen religies en godsdiensten graag hun antwoord met ons. Bij sommige biedt het wereldbeeld een ultieme grond voor hun voorschriften; het is niet de bedoeling dat we deze verantwoording verder in vraag stellen. In de monotheïstische godsdiensten biedt het scheppingsverhaal zowel een verklaring als een verantwoording voor de sociale orde. Hun voorschriften zijn over het algemeen min of meer absoluut. Maar niet alleen een religieuze ethiek heeft soms een fundering. Zo zijn bijvoorbeeld intuïtionistische theorieën of rationalistische theorieën over het algemeen funderingsethiek: volgens het intuïtionisme zijn sommige morele principes vanzelfsprekend. We vatten hun waarheid door helder na te denken. Een voorbeeld van een vanzelfsprekend feit is Descartes' 'ik denk, dus ik besta'. Door helder na te denken, meent Descartes, vatten we dat het niet anders kan dan dat deze uitspraak waar is. Ook hier heeft het geen zin deze vanzelfsprekende fundamenteen verder in vraag te stellen. De analytische ethiek in de twintigste eeuw trachtte eveneens normatieve systemen op te bouwen uit meta-ethische, analytisch afgeleide en daarom onverwoestbare principes. Op het eerste zicht is zelfs de evolutionaire ethiek doordrongen van de noodzaak van een absolute grond voor normatieve systemen. Wil dit programma immers ethiek niet stevig gronden in evolutie?

Velen van hen die een stevige fundering voor ogen hebben, kunnen zich moeilijk een normatief systeem voorstellen zonder zulk een zekere basis. Zo ondervraagt Dawkins in *Virus of Faith* (Dawkins 2006) een geestelijk leider over zijn geloof: zonder God is er geen goed of fout, is de boodschap van de geestelijke. Zonder duidelijke gevolgen zouden we allen op rooftocht gaan, verkrachten en plunderen naar hartelust. Als er geen God is doet het er immers niet toe hoe we ons gedragen. Een gelijkaardig idee vinden we in Dostojevsky's roman *De broers Karamazov* (Dostojevsky 2006/1879-1880): daar lijkt Ivan Karamazov te menen dat, als God niet bestaat, alles is toegelaten. Nochtans, ondanks de angstige overtuiging van geestelijken en hun gelovige gemeenschap, volgen maar weinig niet-gelovigen het pad van morele apathie. Vinden zij de basis van hun moraal elders? Of vatten zij de logische gevolgen van grondeloosheid niet? De idee van een fundering en van de noodzaak daarvan is hardnekkig, zoals ook het volgende voorbeeld toont. In de late twintigste eeuw is de evolutionaire ethiek herboren als een overwegend wetenschappelijke ethiek. George

Edward Moore (1873-1958) had in *Principia Ethica* overtuigend geargumenteed dat je ethiek niet *kan* gronden (Moore 1993/1903). Wie dat wel doet, begaat de naturalistische drogreden. Hoewel 'gronden' sindsdien gewantrouwd wordt, lijken recente critici van evolutionaire ethiek, net als sommige aanhangers, nog lang niet de volledige impact van Moores argumenten in rekening te hebben gebracht: steeds opnieuw impliceren hun argumenten dat ethiek een fundering *kan* hebben, eventueel zonder de naturalistische drogreden te begaan. Vanwaar die focus op funderen in de evolutionaire ethiek?

Evolutionaire ethiek in de negentiende eeuw

Sommige intellectuelen in de negentiende eeuw zagen de evolutionaire ethiek als een project dat ethiek zou gronden in evolutie. Als we de tijdsgeest kennen, hoeft dit niet te verwonderen. De negentiende eeuw was een eeuw van secularisering (Farber, 1994). Successen in de wetenschap hadden Bijbelse verklaringen voor natuurfenomenen overbodig gemaakt. De professionalisering van de wetenschap betekende dat men in wetenschappelijke discussies steeds meer enkel naar naturalistische verklaringen zocht. Dit houdt in dat bovennatuurlijke fenomenen geen deel meer uitmaakten van wetenschappelijke verklaringen – voornamelijk omdat deze bovennatuurlijke fenomenen alles konden verklaren, maar niets konden voorspellen. Ook de Bijbelstudie had tegen die tijd een grondige hervorming gekend. In de negentiende eeuw bestudeerde men de Bijbel als een literaire tekst eerder dan als een goddelijk document. Dit alles ondermijnde de overtuiging dat God de absolute fundering was van goed en kwaad. Maar wat moest men aanvangen als deze fundering wegviel? De voor de hand liggende oplossing was op zoek te gaan naar een nieuw absoluut en objectief fundament voor morele regels, en dat zochten velen in de wetenschap, en bovenal, in de toen ontspruitende evolutietheorie. Deze zoektocht naar een fundering voor ethiek was eigen aan de negentiende eeuw.

De eerste evolutionaire ethicus was Herbert Spencer (1820-1903). Hoewel verschillende tijdgenoten originele evolutionair-ethische theorieën voorstelden, kunnen we Spencer beschouwen als de belangrijkste vertegenwoordiger. Zijn werk hieromtrent is het omvangrijkst, hij genoot veel aanzien in zijn tijd, en Spencers bijdrage bepaalde grotendeels het beeld dat we nu hebben van evolutionaire ethiek. Spencers hoofdbekommernis was vooruitgang in de normatieve ethiek. Kennis over evolutie – en over alle andere wetenschappen – was het middel om dat te bereiken. Zijn carrière was een zoektocht naar absolute regels voor het handelen (Farber 1994, 39). Hij zocht een eerste principe als fundering voor moraliteit, en wou dit principe ook rechtvaardigen. Na enig zoeken leidde hij als eerste principe af dat mensen het recht hebben op vrijheid van handelen, zolang dit de vrijheid van anderen niet in het gedrang brengt. De rechtvaardiging dat dit juist is moest volgens hem te vinden zijn in de oorsprong van het principe. De mens had een 'moreel zintuig', een instinct van persoonlijke rechten. In *Social Statics* meende hij dat God de bron was van dit instinct. Later, in *Data of Ethics*, verwierp hij dit als 'bijgeloof' en schreef hij dat dit 'morele zintuig' was geëvolueerd; het was een adaptatie aan het sociale leven (Farber 1994, 40-41). Dat was Spencers absolute fundering voor het eerste principe: omdat het 'morele zintuig' een adaptatie was, moest het wel zo zijn dat dit ons de ware morele principes deed inzien. Nu deden

de sociale problemen van zijn tijd Spencer vermoeden dat het morele besef van de mens nog niet perfect was. Maar dat was geen probleem, want verdere vooruitgang was onvermijdelijk. Evolutie zorgde toch steeds voor verbetering? De natuur streefde naar betere adaptaties, en de mens was gewoon nog niet perfect aangepast aan zijn sociale natuur. Die evolutie, een perfectionering van het morele zintuig, was uiteraard moreel wenselijk. Nu vond evolutie plaats door natuurlijke selectie, zo had Darwin aangetoond. Spencer interpreteerde natuurlijke selectie als een strijd, waarbij de sterken wonnen en de zwakken het onderspit dolven. Aangezien evolutie moreel wenselijk was, mocht zulk een strijd niet uit de weg gegaan worden door al te veel medelijden met zwakkeren. Wat nodig was, was volgens hem een eerlijke competitie, waarbij iedereen gelijke kansen kreeg om te tonen of hij bij de sterken, dan wel de zwakken, hoorde. Samengevat zien we dus dat Spencer een eerste moreel principe legitimeerde door te verwijzen naar de oorsprong ervan in de evolutie van de menselijke natuur – zij het de toekomstige menselijke natuur. Daaruit leidde hij de specifieke morele regel af dat we natuurlijke selectie moeten bevorderen door eerlijke competitie.

Dit soort ideeën heeft evolutionaire ethiek natuurlijk een slechte naam gegeven. In creationistische kringen wordt evolutionaire ethiek zelfs voorgesteld als de kortste weg van Darwin naar Hitler (Weikart 2004). Het is echter nog maar de vraag of het nazisme zich beriep op de evolutietheorie om haar ideeën vorm te geven. Een ander verwijt is dat de evolutietheorie heeft geleid tot 'sociaal-darwinisme'. Gelijkaardige besluiten als deze van Spencer waren hier vrij algemeen. Maar dat je een ideologie rechtvaardigt op basis van een theorie of naam, betekent nog niet dat deze ideologie daar ook uit volgt. T.H. Huxley kwam tot het besluit dat een evolutionaire ethiek net tegen de natuur in moest gaan in plaats van natuurlijke selectie te bevorderen. Darwin zelf beweerde nooit dat je normatieve beweringen rechtstreeks kon afleiden uit de evolutietheorie. Ook de huidige generatie evolutionaire ethici is het zelden eens met het Spenceriaanse besluit over moraliteit. Om te weten waarom dit plaatje niet meer klopt, moeten we even uitweiden over de misverstanden en denkfouten die toen heersten.

Spencer had om te beginnen op verschillende punten de biologie fout. Ten eerste gaat evolutie niet in één bepaalde richting, laat staan in de richting van meer moraliteit. Soorten passen zich aan de omgeving aan, maar die omgeving verandert op manieren die wij niet kunnen voorspellen. Evolutie kan dus in alle richtingen tegelijk gaan. Niets verzekert ons dat in de huidige of toekomstige omgeving de meest morele wezens de meeste nakomelingen zullen krijgen. Ten tweede is het bloederige beeld van de natuur bijgeschaafd. Natuurlijke selectie kan ook heel gemakkelijk samenwerking tweegbrengen. Door variatie in bepaalde kenmerken – bijvoorbeeld veel of weinig talent voor samenwerking – krijgen sommige individuen meer nakomelingen dan andere. Dit verschil in voortplanting wordt veroorzaakt doordat sommige individuen door de kenmerken die zij hebben, beter aangepast zijn aan de omgeving. Individen die sneller voedsel vinden, krijgen meer nakomelingen. Individen die beter kunnen samenwerken evenzeer. Maar bovenal en los van de biologie werden Spencer en sommige van zijn tijdgenoten door Moore verweten dat zij zich bezondigden aan een cruciale denkfout, die later de naturalistische drogreden werd genoemd: zij zouden een

moreel principe gronden in de feiten (vgl. Moore 1993/1903, §31). Het is deze denkfout die ik nu zal uitleggen.

Hume en Moore

In wat volgt is niet zozeer belangrijk wie precies welke redenering maakte. Ik wil enkel tonen hoe de naturalistische drogreden in elkaar zit.

Volgens Farber construeerde Spencer de volgende redenering (Farber 1994).

Premisse: de mens is geëvolueerd om vrijheid van handelen als moreel waardevol te zien.

Besluit: daarom is vrijheid van handelen moreel waardevol.

Meer recent stelde Richards een manier voor om ethiek te gronden in haar evolutionaire oorsprong. Volgens Ferguson construeerde hij de volgende redenering (Ferguson 2001; Richards 1986).

Premisse: de mens is geëvolueerd om altruïstisch te handelen.

Besluit: daarom is het moreel goed om altruïstisch te handelen.

Deze redeneringen zijn beide fout. Maar wat is er precies fout aan? Moore baseerde zijn kritiek op inzichten van Sidgwick, die op zijn beurt geïnspireerd was door David Hume (1711-1776). Het is nuttig om even bij Humes opmerkingen stil te staan. Hume meende dat je nooit van een uitspraak waarin enkel 'zijn' of 'is' voorkomt, kunt overgaan tot een uitspraak waarin 'behoren' voorkomt. Er is enige discussie over wat Hume exact bedoelde, maar de consensus luidt in ieder geval dat je uit louter beschrijvende uitspraken (vb. X is een biologische adaptatie) niet zomaar een morele uitspraak (vb. X hoort zo, X is goed) kan afleiden. Hume verdedigde deze stelling in boek III van *A Treatise of Human Nature* (Hume 1739-1740). Dit idee is sindsdien gekend als de kloof tussen 'zijn' en 'behoren'. Het is niet moeilijk deze kloof te vatten. Alle voorgaande redeneringen leiden een voorschrift af uit een beschrijving. Maar er is helemaal geen logisch verband tussen de premisse en het besluit. Als we enkel naar de betekenis van de uitspraken kijken, hebben we geen reden om aan te nemen dat 'goed' of 'behoren' noodzakelijk volgt uit de betekenis van 'natuurlijk', 'geëvolueerd' of eender welke andere beschrijving. Hume zag in dat er geen logisch verband is tussen eender welke beschrijving en eender welk voorschrift.

Hume voegde er dan aan toe dat men een reden zou moeten geven waarom die nieuwe uitspraak over 'behoren' een afleiding kan zijn uit de geheel verschillende uitspraken over 'zijn'. Nu kunnen we in elk van de redeneringen een premisse toevoegen die deze rol vervult. In het eerste voorbeeld is dat: 'morele principes die we aannemen doordat zij geëvolueerd zijn, zijn goed.' In het tweede voorbeeld kunnen we toevoegen: 'alles waartoe de mens geëvolueerd is, is goed.'

Premisse 1: de mens is geëvolueerd om altruïstisch te handelen.

Premisse 2: alles waartoe de mens geëvolueerd is, is goed.
Besluit: daarom is het moreel goed om altruïstisch te handelen.

Als we zulke principes als premissen toevoegen, worden de redeneringen wel logisch juist. Of we het nu eens zijn met de premissen en besluiten of niet: *als* we de premissen aanvaarden, *dan* moeten we ook het besluit aanvaarden.

Nu volgt de voorschrijvende uitspraak niet meer uit alleen beschrijvende uitspraken; de tweede premisse is immers een voorschrift. Maar als we minstens één zekere morele uitspraak kunnen bewijzen, kunnen we een ethiek opbouwen uit beschrijvende uitspraken en die bewezen morele uitspraak. Moore maakte ook met deze optie korte metten. Volgens Moore immers kan zo'n premisse nooit zeker waar zijn, dus geen enkele morele uitspraak kan een grond zijn voor een normatief systeem. Wat waren zijn argumenten daarvoor? Volgens Moore zou zulk een premisse pas een fundament zijn voor een ethisch systeem als we 'goed' kunnen definiëren als iets anders. Maar een zekere definitie, zegt hij, maakt enkel expliciet wat er reeds in de betekenis van het onderwerp vervat zit. Dus wanneer we 'goed' met zekerheid definiëren als 'iets anders', maken we enkel expliciet wat reeds in de betekenis van goed vervat zit. Moore heeft met andere woorden een analyse van de betekenis van 'goed' voor ogen. Door zuiver analytisch na te denken – over de betekenis van de woorden – zouden we volgens Moore zekere kennis kunnen verwerven. Een ware analytische uitspraak (bijvoorbeeld: 'een vrijgezel is niet getrouwd') is voor een helder denker evident waar en daarom zeker juist. Voor 'goed' kunnen we echter nooit zo'n definitie geven, stelt Moore. Immers, 'goed' is een enkelvoudig concept, het valt niet uiteen in delen die je zou kunnen opsommen, en 'goed' betekent gewoon 'goed' en niets anders. Dat kunnen we intuïtief aanvoelen, redeneert hij: de juiste definitie van 'goed' zou evident waar zijn. Maar gelijk welke definitie we geven, steeds vragen we ons af: is dat nu echt wat 'goed' betekent? Geen enkele mogelijke definitie blijkt evident. Dit laatste argument is Moores '*open question argument*' (Moore 1993/1903, §13). Telkens we zeggen dat, bijvoorbeeld, de uitspraak 'tot het grootste geluk aanleiding geven is goed' waar moet zijn, omdat dit nu eenmaal zou zijn wat goed betekent, dan begaan we een fout. Immers, 'tot het grootste geluk aanleiding geven' betekent *niet* hetzelfde als 'goed', wij begrijpen dit als twee *verschillende* eigenschappen van mogelijk hetzelfde ding. Volgens Moore maken Spencer en alle andere 'naturalisten' – een term die in Moores werk een gans andere betekenis heeft dan degene die ik zal gebruiken – precies deze fout. Zij stellen dat 'goed' gelijk is aan een andere eigenschap en zij menen hiermee dat dit 'iets anders' hetzelfde betekent als 'goed'. Hij noemde dit de 'naturalistische drogreden' (idem, §1-§15). In tegenstelling tot wat de naam doet vermoeden, geldt Moores formulering niet alleen als we 'goed' definiëren als iets *natuurlijks*. We begaan evenzeer de naturalistische drogreden als we 'goed' definiëren als een andere *metafysische* eigenschap (idem, §66-§85). Religieus gegronde ethische systemen kwamen dus ook onder Moores sloophamer terecht. Volgens Moores *Principia Ethica* kunnen we ethiek niet gronden door helder na te denken over de ware betekenis van morele termen. En zulk een analyse was nu net de enige manier waarop hij een fundering mogelijk achtte. Zelfs als evolutie in een bepaalde richting zou gaan, konden we daar nog geen zekere morele principes uit afleiden.

Evolutionaire ethiek in de twintigste eeuw

Het werk van Moore heeft op moraalfilosofen voldoende indruk gemaakt. Onder invloed van zijn vernietigende oordeel verschoof in de twintigste eeuw de focus in de ethiek weg van normatieve ethiek, naar de meta-ethiek. Maar zoals vaak gebeurt ging de oorspronkelijke betekenis van Humes en Moores formulering verloren. De 'naturalistische drogreden' werd een slogan die velen ervan weerhield zelfs maar te opperen dat ethiek en evolutie iets met elkaar te maken hebben. De slinger sloeg in de andere richting door: moraalfilosofie werd al vlug het exclusieve domein van de filosofie, zonder veel inbreng van wetenschappelijke inzichten in de mens. Als we ethiek niet kunnen gronden in de natuur of in wetenschappelijke beschrijvingen in het algemeen, heeft wetenschap dan nog wel iets te zeggen over normatieve ethiek?

Edward O. Wilson meent van wel. In *Sociobiology* opperde hij dat we ethiek beter even uit de handen van filosofen nemen en 'biologizeren' (Wilson 1975, 562). Samen met Ruse heeft hij over de kloof tussen 'zijn' en 'behoren' enkele voorheen onterecht verwoeste bruggen hersteld (Ruse & Wilson 1986). Als we voor normatieve ethiek geen rationele fundering kunnen geven, moeten we niet besluiten dat normatieve ethiek een hopeloze onderneming is. Evenmin moeten we besluiten dat wetenschap niet relevant is voor normatieve ethiek. Wilson en Ruse waren pioniers in het benadrukken van het belang van bevindingen uit de wetenschappen, en dan vooral de evolutietheorie, voor ethiek. Dit opende weer de deur voor waardevol onderzoek naar onze morele psychologie. Ik zal enkele van hun punten illustreren met recent onderzoek.

De evolutietheorie is op een punt gekomen waarop zij een *verklaring* biedt voor veel aspecten van ons morele handelen en denken (Ruse & Wilson 1986; Wilson 1975). Dit heeft gevolgen voor descriptieve ethiek – welke oordelen hanteren we - maar ook voor normatieve ethiek (Ruse 1986). Zo werpt de evolutionaire verklaring van moraliteit licht op de aloude vraag of er al dan niet objectieve, van de mens onafhankelijke morele feiten bestaan. Als er zulke morele feiten zijn, kunnen we normen toch gronden, niet door analyse maar door wetenschappelijk onderzoek: als we maar weten waar en hoe we die feiten kunnen vinden. Wat is de meest eenvoudige verklaring voor het bestaan van moraliteit? Is moraliteit een cultureel laagje vernis, een adaptatie, een godsgeschenk of nog iets anders? Een van de moeilijkste problemen om moraliteit te verklaren was enige tijd het bestaan van altruïsme. Een belangrijk aspect van moreel gedrag is dat het meestal altruïstisch is, dit is, in het voordeel van anderen zonder dat het eigen voordeel in rekening wordt gebracht. Altruïsme komt voor in alle culturen, vanaf een zeer jonge leeftijd, en ook bij onze naaste verwanten, bonobo's en chimpanzees. Dat het enkel een cultureel fenomeen zou zijn, is hierdoor zeer onwaarschijnlijk: een evolutionaire verklaring is meer plausibel. Maar per definitie verlagen altruïstische neigingen op korte termijn de fitness van een individu. De vraag was dan ook lange tijd hoe altruïsme had kunnen evolueren. Hier en daar duikt dan de suggestie op dat God ons dit inzicht heeft gegeven (vgl. Collins 2006). Nochtans zijn de situaties waarin we ons al dan niet altruïstisch gedragen meer in overeenstemming met evolutionaire verklaringen dan met goddelijke, rationele of andere verklaringen. Nieuwe

ontwikkelingen in de evolutietheorie hebben ons geleerd hoe altruïstisch gedrag kan evolueren en onder welke voorwaarden. Een voorbeeld is verwantschapselectie: wij delen genen met onze verwanten, en sommige van die genen maken altruïstisch gedrag mogelijk. Genen die altruïstisch gedrag mogelijk maken kunnen zich verspreiden als het altruïstische gedrag voornamelijk verwanten bevoordeelt – bijvoorbeeld omdat individuen voornamelijk in groepen van verwanten leven en minder met buitenstaanders omgaan (Hamilton 1964). Er is dan immers een kans dat het nadeel dat de altruïst oploopt een veel groter voordeel oplevert voor een verwant die ook deze ‘altruïstische’ genen heeft. Als altruïsme inderdaad evolueerde door dit mechanisme, zouden we verwachten dat mensen meer altruïstisch zijn voor verwanten dan voor niet-verwanten, en meer altruïstisch voor nabije dan voor verre verwanten. Dit geldt inderdaad voor volwassenen (Madsen et al. 2007) maar ook voor kinderen, die nog niet veel culturele bagage hebben opgelopen (Olson & Spelke 2008). Maar mensen zijn ook hulpvaardig voor niet-verwanten. Altruïsme kan ook evolueren als goed gedrag later wordt beloond (Nowak 2006). Indien dit mechanisme ook een rol speelde in de evolutie van menselijk altruïsme, zouden we verwachten dat mensen met een hulpvaardige reputatie meer hulp terug krijgen. Onderzoekers vinden inderdaad dat kinderen liever iemand helpen die voorheen zelf heeft geholpen dan een onbehulpzaam persoon (Olson & Spelke, 2008). Volwassenen gedragen zich eveneens altruïstischer tegenover iemand die de reputatie heeft een goed persoon te zijn (Milinski, Semmann, & Krambeck 2002). Moreel gedrag houdt natuurlijk meer in dan enkel altruïsme. Maar het onderzoek naar de oorsprong van moraliteit lost steeds meer vragen op zonder het bestaan van externe morele feiten of entiteiten zoals God in te moeten roepen. De meta-ethische positie van moreel objectivisme wordt daarmee wetenschappelijk onhoudbaar. Dit heeft ook voor normatieve ethiek gevolgen. We konden normatieve ethiek al niet analytisch gronden – dan zouden we de naturalistische drogreden begaan – en we kunnen nu ook normatieve ethiek niet gronden door empirisch op zoek te gaan naar morele feiten. We doen dus zeer waarschijnlijk geen absolute waarheid onrecht aan als we onze voorschriften veranderen. Maar welke argumenten kunnen we dan wel inroepen om voor of tegen bepaalde morele principes te zijn?

Kennis is instrumenteel voor ethiek. Hoe meer we weten over onszelf, hoe meer we ook kunnen ingrijpen om te bereiken wat we waardevol vinden. Volgende voorbeelden zijn hiervoor illustratief, al passen zij ook in het voorgaande argument. Evolutionaire theorieën zijn regelmatig een uitmuntende bron van inspiratie om psychologische mechanismen te onderzoeken. Volgens evolutionaire modellen kan reputatie een rol spelen bij het ontstaan van altruïsme onder niet-verwanten (Nowak 2006). Indien altruïsme ook onder invloed van dit mechanisme is geëvolueerd, zouden we verwachten dat mensen meer altruïstisch zijn in situaties waarin hun reputatie meer op het spel lijkt te staan. Situaties waarin je het gevoel hebt bekeken te worden zou bezorgdheid om de eigen reputatie kunnen uitlokken. Bateson, Nettle en Roberts onderzochten of mensen vrijgeviger zijn als er foto's van mensenogen op een donatiebox staan dan wanneer daar bloemenfoto's op staan (Bateson, Nettle, & Roberts 2006). Dit bleek inderdaad het geval. Hiervoor hoefden de deelnemers deze ogen niet eens bewust te zien. Een gelijkaardige bevinding is dat proefpersonen altruïstischer handelen als ze op voorhand worden geconfronteerd met woorden die verwijzen naar morele instituties, zoals

‘gerecht’, ‘politie’, ‘contract’ (Shariff & Norenzayan 2007). Met andere woorden, we gedragen ons beter naarmate we omringd zijn door de subtiele aanwezigheid van mogelijke controleorganen. Als we altruïsme willen bevorderen kunnen deze studies een argument zijn voor de subtiele aanwezigheid van verwijzingen naar sociale instituties of andere controleorganen in het straatbeeld. Wat het effect zou zijn van een al te expliciete en daardoor bewust waargenomen aanwezigheid is hiermee natuurlijk nog niet geweten. Maar wetenschappelijke informatie kan ons dus helpen moreel gedrag te promoten.

Een ander principe luidt dat wetenschap beperkingen aan menselijk gedrag bloot kan leggen, die impliceren dat we bepaalde morele principes beter relativiseren. Indien een bepaald gedrag, principe of moreel systeem onmogelijk is of lijkt, heeft het geen zin dat we dit tot norm verheffen. Zo kunnen we succesvol argumenteren dat een normatief systeem geen daad-consequentialisme als enige principe moet aanhangen. Niemand kan immers van elke handeling de gevolgen berekenen. Dit principe is, na bevindingen uit onder meer de evolutiepsychologie, ook succesvol toegepast op een Kantiaanse ethiek. Als we Kant volledig volgen, is een handeling pas moreel goed als zij onafhankelijk van enige emotie (behalve het plichtsbesef) wordt uitgevoerd. Neurologisch, evolutionair en psychologisch onderzoek wijst echter uit dat sociaal wenselijk gedrag maar mogelijk is dankzij bepaalde sociale emoties (andere dan plichtsbesef). Mensen die hersenletsels hebben opgelopen aan deze emotionele centra, worden sociopaten (Damasio 1994). Argumenten kunnen ons overtuigen, maar enkel als zij bepaalde emoties losmaken die ons motiveren tot goed gedrag. Het heeft dan geen zin te eisen dat we een zuiver Kantiaanse ethiek volgen. Dit is immers onmogelijk. Ook het argument dat we zonder duidelijke fundering niet meer moreel zullen handelen gaat niet zomaar op. Het is niet omdat we geen filosofische basis voor ons handelen meer lijken te hebben, dat onze morele emoties van de ene dag op de andere veranderen. Bovendien ontwikkelen en behouden wij onze sociale en prosociale emoties over het algemeen niet doordat we denken dat zij gegrond zijn. Wij cultiveren sociale emoties door inleving, emotionele herinneringen en sociale invloeden. We zien dus dat dit ook het argument ontkracht dat zonder geloof in funderingen ons niets anders kan wachten dan chaos en moreel verval. Het belang van kennis over de menselijke aard voor morele oordelen komt tevens zeer duidelijk naar voren in recente discussies over de aidsproblematiek. De paus keurt het gebruik van condooms af. Kuisheid voor het huwelijk is immers intrinsiek waardevol. Dit moet duidelijk gepromoot worden, in plaats van mogelijkheden aan te reiken om veilig onkuis te zijn. Maar een wetenschappelijke ethiek wijst er ten eerste op dat kuisheid voor het huwelijk zelfs in het meest repressieve regime niet wordt nageleefd. De gevolgen van hiv hebben bovendien een verwoestende impact op een groot aantal betrokkenen, inclusief de kinderen en monogame partners van patiënten. Een wetenschappelijke ethiek meent dat we, los van de waarde van kuisheid, beter rekening houden met de realiteit in plaats van iets te eisen dat zeer onwaarschijnlijk is. Deze voorbeelden tonen dat wetenschap ook rechtstreeks iets kan zeggen over de waarde van morele principes. De pauselijke funderingsethiek wil echter koste wat het kost kuisheid promoten. Die kosten zouden wel erg hoog kunnen zijn. Maar in een funderingsethiek heeft wetenschap weinig inspraak. Het is dan ook net omdat een fundering onmogelijk te geven valt dat

wetenschap zo relevant is voor ethiek. Moore, Ruse en anderen hebben overtuigend geargumenteeerd dat een fundering, analytisch of empirisch, zij het in wetenschap of in ethiek, zeer waarschijnlijk niet gevonden kan worden. Het gevolg is dat wetenschappelijke argumenten de enige argumenten zijn die we hebben. In deze situatie bieden ontdekkingen uit de evolutiepsychologie op zijn minst zeer relevante informatie om voor of tegen morele principes te argumenteren. Om dat aannemelijk te maken knoop ik aan bij een suggestie van Farber. Als filosofen een ethische theorie zouden ontwikkelen die niet funderend is, dan zou evolutietheorie iets te zeggen hebben in het filosofische (waaronder ethische) domein (Farber 1994, 165). Misschien kunnen we Farber deze filosofische ondersteuning geven.

Naturalistische ethiek

De ondertitel van Humes *A Treatise of Human Nature* luidt: *Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects* (Hume 1739-1740). De experimentele methode was voor Hume de nieuwe methode waardoor we betrouwbare kennis konden vergaren. Ook de naturalistische ethiek meent dat de methode en bevindingen van de wetenschap de beste zijn om morele kennis te verwerven (vgl. Casebeer 2003; Kurtz 2007). De reden is dat wetenschap doorheen de geschiedenis heeft getoond succesvol te zijn in haar doel, het nastreven van betrouwbare kennis (Rosenberg 2000). Dit argument hangt dus af van het toevallige historische feit dat wetenschap, en dan vooral de manier waarop zij werkt, beter heeft gewerkt dan andere methoden. Tot hier biedt een naturalistische houding op zijn minst een redelijk argument waarom wetenschap te verkiezen valt boven andere methoden als we de wereld willen beschrijven. Maar werkt dit ook voor moraliteit?

De wetenschappelijke methode heeft verschillende eigenschappen. Eén daarvan is dat zij niet op zoek gaat naar een eerste fundering om van daaruit verder te werken. Immers, wetenschap werkt net zo goed zonder zich te baseren op eerste fundamenteën. Ook moeten we niet eerst op zoek naar een epistemologische verantwoording voor een methode: we volgen die methoden die succesvol bleken en zullen blijken. Tevens is het belangrijk dat in een wetenschappelijk systeem elke theoretische uitspraak ter discussie kan staan. Al deze aspecten sluiten een absolute fundering dus uit. Dit aspect lijkt ook voor normatieve ethiek aangewezen. We zoeken die methoden die succesvol blijken. Het analytisch funderen van normatieve ethiek heeft geen succesverhalen voortgebracht. Ook empirie biedt geen redenen om ethiek te funderen in morele feiten, laat staan dat zij een aanwijzing geeft over wat die morele feiten zouden zijn. Een morele fundering kan daarom niet anders dan arbitrair zijn. Als die fundering ook botst met de psychologische realiteit zijn de gevolgen desastreus. Toch zou het kunnen dat de idee van een fundering ons moreler maakt. Hoewel opinies hierover talrijk zijn, is empirisch onderzoek schaars. Het zou interessant zijn wetenschappelijk onderzoek te verrichten naar het effect dat de idee van een absolute basis voor ethiek heeft op individuen en de maatschappij.

Een andere eigenschap van de wetenschappelijke methode is dat zij hypothesen test door observatie. En hier loopt de analogie mank: bij gebrek aan objectieve morele feiten

kent moraliteit niet zoiets als een observatie (bijvoorbeeld Singer 2005). We kennen morele eigenschappen toe aan objecten in de buitenwereld, maar deze morele eigenschappen zijn subjectief, zij zijn geen eigenschappen van de objecten zelf. Dit is echter geen reden om een fundering van moraliteit te zoeken. Maar hardnekkige critici zoals Farber, zouden kunnen vragen naar een volwaardige normatieve methode die niet funderend is. Die bestaat mijns inziens al erg lang. Meer dan een kwarteeuw geleden publiceerde Rawls *A Theory of Justice* (Rawls 1972). Hierin zet hij het 'eng reflectief evenwicht' uiteen: dit komt erop neer dat morele principes en weloverwogen morele oordelen tegen elkaar worden afgewogen en aangepast tot zij niet meer met elkaar in tegenspraak zijn. Deze principes en oordelen worden dan weer tegenover wetenschappelijke theoriën geplaatst en aangepast tot zij niet meer met wetenschappelijke bevindingen in tegenspraak zijn. Dit laatste is het 'breed reflectief evenwicht' (Daniels 1996, 6). Deze methode past perfect in een naturalistisch kader: zij is niet funderend en alle morele principes én intuïties kunnen in vraag worden gesteld. Er zijn enorm veel brede evenwichten mogelijk, maar we moeten ook volgens deze methode naar de morele praktijk kijken om te weten welke principes, intuïties, én methodes best werken. Dit idee bleef uiteraard geen dode letter. Rawls' methode is niet aan het oog van moraalwetenschappers ontsnapt (bijvoorbeeld Singer 2005). Tevens bracht zij de normatieve ethiek weer in een stroomversnelling. De vooronderstelling dat ethiek een fundering nodig heeft, is daarom onhoudbaar.

Besluit

De geschiedenis van de evolutionaire ethiek laat ons toe een funderingsethiek te vergelijken met een wetenschappelijke ethiek. Verschillende critici van de twintigste-eeuwse evolutionaire ethiek lijken uit te gaan van de noodzaak aan een fundering. Maar er zijn verschillende redenen waarom we normatieve ethiek niet kunnen en niet moeten funderen. We kunnen geen eerste morele principe vinden door de betekenis van morele termen te beschouwen, en we kunnen geen eerste morele principe vinden door empirisch op zoek te gaan naar morele feiten. De bevindingen van de wetenschap laten ons toe toch voor en tegen specifieke morele principes te argumenteren. Sterker nog, juist omdat een zekere fundering onmogelijk te geven valt, zijn wetenschappelijke bevindingen zo relevant voor normatieve ethiek. Zij leren ons hoe we bepaalde waarden best bereiken en welke waarden onmogelijk te realiseren zijn. Ook de methode van de wetenschappen kan gedeeltelijk als voorbeeld voor normatieve ethiek gelden, vooral de aspecten die te maken hebben met het niet funderen van een systeem. De reden hiervoor is – behalve dat we geen overtuigende fundering kunnen vinden – dat dit ook niet hoeft. Er bestaat een normatieve methode die zonder funderingen werkt. Hoewel wetenschappelijk onderzoek hier verder uitsluitsel kan brengen, is een ethiek zonder fundering alleszins al een goed onderbouwd idee.

Katinka Quintelier
Blandijnberg 2
9000 Gent
België
Katinka.Quintelier@UGent.be

Literatuur

Asimov, I. The Big and the Little. *Astounding Science Fiction* (1944, August), 7-54.

Bateson, M., Nettle, D., & Roberts, G. 'Cues of being watched enhance cooperation in a real-world setting' in: *biology letters* 2(3) 2006, 412-414.

Casebeer, W. D. *Natural Ethical Facts*. Cambridge, Massachusetts: MIT 2003.

Collins, F. S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press 2006.

Daniels, N. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: University Press 1996.

Damasio, A. *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G.P. Putnam's Sons 1994.

Dawkins, R. Root of All Evil? Part 2: The Virus of Faith: Channel 4 2006.

Dostojevsky, F. *De broers Karamazov*: Van Oorschot 2006/1879-1880.

Farber, P. L. *The Temptations of Evolutionary Ethics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1994.

Ferguson, K. G. 'Semantic and structural problems in evolutionary ethics' in: *Biology and Philosophy* 16 2001, 69-84.

Hamilton, W. D. 'The genetical evolution of social behaviour I and II' in: *Journal of Theoretical Biology* 7 1964, 1-16 and 17-52.

Hume, D. *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* 1739-1740.

Kurtz, P. 'What Is the Relationship among Science, Reason, and Ethics?' in: P. Kurtz (Ed.), *Science and Ethics. Can Science Help Us Make Wise Moral Judgments?* New York: Prometheus Books 2007.

Lisle, J. Evolution and the Challenge of Morality. Retrieved April 13, 2009, from <http://www.answersingenesis.org/articles/2008/04/14/evolution-challenge-of-morality> 2008, April 14.

Madsen, E. A., Tunney, R. J., Fieldman, G., Plotkin, H. C., Dunbar, R. I. M., Richardson, J. M., et al. 'Kinship and altruism: A cross-cultural experimental study' in: *British Journal of Psychology* 98 2007, 339-359.

- Milinski, M., Semmann, D., & Krambeck, H. J. 'Reputation helps solve the 'tragedy of the commons' in: *Nature* 415(6870) 2002, 424-426.
- Moore, G. E. *Principia Ethica* (revised edition ed.). Cambridge: University Press 1993/1903.
- Nowak, M. A. 'Five Rules for the Evolution of Cooperation' in: *Science* 314(5805) 2006, 1560-1563.
- Olson, K. R., & Spelke, E. S. 'Foundations of cooperation in young children' in: *Cognition* 108 2008, 222-231.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press 1972.
- Richards, R. 'A defense of evolutionary ethics' in: *Biology and Philosophy* 1(3) 1986, 265-293.
- Rosenberg, A. *Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy*. Cambridge: University Press 2000.
- Ruse, M. *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*. Oxford: Blackwell 1986.
- Ruse, M. *Charles Darwin* (Vol. 5). Oxford: Blackwell 2008.
- Ruse, M., & Wilson, E. O. 'Moral philosophy as applied science' in: *Philosophy* 61 1986, 173-192.
- Shariff, A. F., & Norenzayan, A. 'God is watching you - Priming god concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game' in: *Psychological Science* 18(9) 2007, 803-809.
- Singer, P. 'Ethics and Intuitions' in: *The Journal of Ethics* 9 2005, 331-352.
- Weikart, R. *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*. New York: Palgrave 2004.
- Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard: University Press 1975.
- Wilson, E. O. *Biophilia*. Harvard: University Press 1984.
- Woolcock, P. G. 'The Case against Evolutionary Ethics Today'. in: J. R. Maienschein, Ruse, M. (Ed.), *Biology and the Foundation of Ethics*. Cambridge: University Press 1999.