

Wat bezielt ons?

Over de relevantie van de morele psychologie voor ethische reflectie

Maureen Sie

In de hedendaagse wetenschap heeft de vertrouwde tegenstelling tussen geest en lichaam plaats gemaakt voor een nieuwe tweedeling: die tussen ons redenerende, rationele, afstandelijke en trage *denkende zelf* en het gepassioneerde, bevooroordeelde, snelle en efficiënte *reagerende zelf*¹. Dit laatste noemt men ook "het adaptief onbewuste" (Wilson 2002, Fine 2006) of, in eigen land, "het slimme onbewuste" (Dijksterhuis 2007). Het paradigma van het adaptief onbewuste bundelt een grote diversiteit van ontwikkelingen in de cognitieve, gedrags en neurowetenschappen. Wat deze ontwikkelingen met elkaar gemeen hebben is de visie dat onbewuste processen ons gedrag en handelen (én denken) verregaand beïnvloeden. 'Onbewuste processen' wil hier zeggen: processen die zich buiten onze aandacht voltrekken en waar wij derhalve niet direct verslag van kunnen doen en/of feitelijk verslag van doen, wanneer ons gevraagd wordt naar de redenen voor onze gedragingen en handelen.

Wél zelfkritiek, geen scepsis

Het belang van dit paradigma voor ons denken over moraliteit, vrije wil en verantwoordelijkheid, is onderwerp van menige wetenschappelijke en filosofische controverse. En terecht. Het impliciet dualisme tussen 'reflectief' en 'onbewust lichamelijk' functioneren is vooralsnog slecht doordacht. Waarom, bijvoorbeeld, zouden we ons 'werkelijke zelf' exclusief lokaliseren op het denkende niveau en de sturing door onbewuste processen opvatten als bedreigend, als mogelijk ondermijnend voor 'onszelf' en onze status als morele wezens? Zijn wij niet allang overtuigd van het feit dat wij grotendeels prereflectief opereren?² En, daarmee nauw verband houdend, trekken "de wetenschappers"

- 1 Dit stuk is tot stand gekomen naar aanleiding van een korte bijdrage aan de serie estafette van *Wijzgerig Perspectief* 49/4, pp. 46-47, onder de titel "Wat Bezielt Ons?" dat ik uitwerkte tot een lezing op uitnodiging van de Nederlandse Vereniging voor Ethiek ter ere van hun lustrumviering. Ik dank Nicole van Voorst Vader-Bours, Arno Wouters en twee anonieme referenten van dit tijdschrift voor hun opbouwende kritiek op eerdere versies van dit stuk.
- 2 De in bovenstaande alinea geschetste tweedeling vinden we bijvoorbeeld ook terug in zogenaamde *dual-process theories* in de sociale psychologie waarbij beide aspecten worden gezien als twee onderdelen van ons dagelijks functioneren. Zie bijv. Chaiken, S., & Trope, Y., (eds) 2002.

(en enkele enthousiaste filosofen in hun kielzog) niet veel te voorbarige en radicale conclusies uit hun onderzoek?

Karakter en deugd zouden achterhaalde concepten zijn: het zijn vooral de lokale en toevallige omstandigheden die verklaren waarom individuen verschillend handelen. De vrije wil zou niet bestaan: het is ons brein dat maakt dat wij doen wat wij doen, en het doet dit op een moment lang voordat bewuste reflectie in beeld komt. Morele verantwoordelijkheid is een achterhaald concept: wij handelen niet op basis van redenen, maar verzinnen redenen na afloop van ons gedrag om het goed te praten ten overstaan van anderen. Wij handelen en oordelen op basis van onmiddellijke en directe intuïties, *gut feelings*, en gaan pas daarna na welke rechtvaardigende redenen we voor onze oordelen en handelingen kunnen bedenken. Wij vinden al rationaliserend en confabulerend onze gang door de wereld. Zelfinzicht? We hebben veelal geen idee wat we doen en waarom! Zelfsturing op basis van onze waarden, als er al zoiets bestaat, is een uiterst traag en moeizaam proces, geheel ongeschikt voor de hectiek en onmiddellijkheid van het leven van alledag.

Het lijken wat voorbarige conclusies die door ander onderzoek uit diezelfde wetenschappen – sociale psychologie en wetenschap, en de cognitie en neurowetenschappen – op verschillende aspecten worden weersproken of ten minste genuanceerd. Hoe dan ook zijn de controverses die het nieuwe paradigma oproept verfrissend, net zoals de daarmee gepaard gaande verandering van focus in de ethiek. De morele psychologie en experimentele ethiek – vakgebieden die zich expliciet verhouden tot de zojuist geschetste ontwikkelingen – brengen ons een buitengewone hoeveelheid zotte experimenten met fascinerende uitkomsten en discussies. Wat te denken van het feit dat wij moreel *stronger* oordelen over een casus als wij dat doen tegen de achtergrond van een penetrante geur? (Haidt et al. 2008) Wat te denken van het feit dat slechts twee van de veertig ondervraagden, desgevraagd, meent dat die geur enige invloed uitoefent op hun oordeel? (Schnall, Benton et al. 2008) En dit is slechts één van de tientallen onderzoekjes die in dezelfde richting wijzen: onze morele oordelen (onze morele *gut*-reacties) zijn gevoelig voor omstandigheden die niets met de casus waarover geoordeeld wordt van doen hebben! Dat wil zeggen, omstandigheden die we als moreel irrelevant van de hand zouden wijzen.³

Daarnaast is ook de ethicus, de delibererende, normatief onderzoekende filosoof zelf object van onderzoek en studie geworden. Waar beter te beginnen

3 Als iemand ons zou vertellen dat ons oordeel aantoonbaar beïnvloed is door de geur op de achtergrond of de rommelige toestand van ons bureau dan zouden we ons oordeel immers heroverwegen. Een geur op de achtergrond of een rommelig bureau zijn geen redenen! We moeten hierbij voor ogen houden dat het bij deze onderzoekjes niet gaat om de *inhoud* van ons oordeel – of we iets als moreel slecht of goed kwalificeren – maar om de *strengheid* waarmee we oordelen. Deelnemers wordt gevraagd om op een schaal van 1-7 aan te geven hoe moreel verwerpelijk ze een bepaalde handeling of keuze in een casus, vinden. Zie Sie 2009a voor een meer gedetailleerde beschrijving van dit soort van moreel psychologisch onderzoek.

dan bij een studie van de *ethicus* zelf wanneer er vragen rijzen over onze delibererende vermogens? De *ethicus* is immers iemand die bij uitstek reflecteert over wat moreel goed en slecht is, wat wij behoren te doen en in welke omstandigheden dat van ons verwacht kan worden; iemand, met ander woorden, waarvan verwacht kan worden dat zij beter in staat is tot zorgvuldig redeneren en genuanceerde deliberatie. Als het zo is dat reflectie, zelfkennis, en deliberatie stichtend werkt, dan ligt het voor de hand te verwachten dat mensen die daarvan hun beroep gemaakt hebben, in positieve zin zouden moeten afwijken van wat moreel gezien gewoonlijk is. Wat blijkt echter uit een door de Amerikaanse filosoof Eric Schwitzgebel opgezet onderzoek? Dat relatief specialistische hedendaagse ethiekboeken – boeken waarvan we gerust mogen aannemen dat ze vooral door professors en gevorderde studenten ethiek worden geleend – zoals hij het zelf formuleert: “meer dan 50% waarschijnlijker uit de bieb missen dan equivalente specialistische filosofieboeken die niet tot de collectie ethiek behoren”. (Schwitzgebel 2009, p. 716)

De verschillen tussen ethiek- en vergelijkbare niet-ethiek titels die uit de bieb gestolen zijn (dat wil zeggen de boeken die niet slechts ‘nog niet’ zijn teruggebracht) zijn – op zijn zachts gezegd – niet schokkend als je de harde cijfers bekijkt, 1,6 % moreel laakbaar verdwenen titels in andere wijsgerige vakgebieden tegenover 1,9 % moreel laakbaar verdwenen titels bij de ethici als percentage van alle beschikbare boeken. 12 % tegenover 10 % als percentage van het totaal aantal uitgeleende boeken. Hoewel de onderzoekers zelf spreken van een “statistisch significant verschil”, zou je het als stof van je jas kunnen kloppen. Hoe indrukwekkend zijn die kleine verschillen? Echter, daarbij moeten we bedenken dat de hypothese die aan het onderzoek ten grondslag lag, was dat ethici vanwege de deliberatieve aard van hun vak en het onderwerp van hun studie, moreel gezien zouden moeten excelleren. Die hypothese is met dit onderzoek wel degelijk ontkracht, in zoverre men meegaat met het idee dat zorgvuldig omgaan met geleende bieb-boeken überhaupt iets zegt over de morele aard van ons gedrag.

Zoals duidelijk moge zijn is onderzoek zoals het bovenstaande onderdeel van een bredere en serieuze trend: een trend om met wantrouwen naar ethiek, ethici, ethische reflectie, ons moreel oordeelsvermogen, morele motivatie en moreel handelen te kijken. Een trend die ingebed is in een bredere scepsis ten aanzien van de rol van ons redenerende, rationele, afstandelijke en trage *denkende* zelf in vergelijking met dat van ons actieve, gepassioneerde, bevooroordeelde, snelle en efficiënte *reagerende* zelf. De gedachte hierachter is dat onze morele aard verbonden is met onze *individuele* rationele en reflectieve vermogens; de morele kwaliteit van ons handelen met de mate waarin daarin onze morele principes, overwegingen en waarden, tot uitdrukking komen. Wanneer de rol van het adaptief onbewuste onmiskenbaar wordt, ook waar het ons morele oordelen betreft, dan zou men kunnen concluderen dat het spreken over onszelf als morele wezens – die hun leven inrichten op basis van reflectie

over wat goed en slecht is en handelen op basis van redenen – van weinig realiteitszin getuigt.

In dit stuk weerspreek ik die conclusie. Ik ben zeker niet de eerste of enige die dat doet. Er bestaan zeer verschillende filosofische visies op moraal en in meerdere daarvan zijn het niet onze individuele rationele en reflectieve vermogens die centraal staan. In de neo-Humeaanse traditie bijvoorbeeld spelen vooral onze morele sentimenten en emoties een belangrijke rol. Andere filosofen wijzen op de Aristotelische deugden, het belang van de notie van habituatie en op de enorme mogelijkheden die deze concepten (deugd en habituatie) bieden om de kloof tussen de rede en onze veelal onbewuste en automatische omgang met de wereld te dichten (en die daarmee de veronderstelde spanning die ik hierboven heb geschetst voorkomen). Ik kies in dit stuk voor een net iets andere invalshoek, hoewel deze elementen bevat van bovenstaande reacties. De reden hiervoor is dat ik wil benadrukken dat er zeker een dreiging uitgaat van de bevindingen in de morele psychologie en experimentele ethiek, alleen geen dreiging die een sceptische houding ten aanzien van onze morele natuur in zijn algemeenheid legitimeert. De moreel psychologische en experimenteel ethische bevindingen zouden vooral moeten aanzetten, zo is mijn stelling, tot kritisch zelfonderzoek. Ik werk deze twee claims (wél noodzaak van zelfkritiek, geen scepsis) uit door aan de hand van een verhaal van de eerste neuro-antropoloog in de wetenschap, Oliver Sacks, de relatie tussen reflectie, redenen en handelen duidelijk te maken.⁴ In de eerste paragraaf schets ik zodoende hoe we de kloof tussen de rede en onze veelal onbewuste en automatische omgang met de wereld kunnen dichten. In de tweede paragraaf ga ik nader in op één van de vele fascinerende onderzoeken uit de morele psychologie, het onderzoek naar morele hypocrisie. In de laatste paragraaf laat ik zien wat men van dat onderzoek zou moeten leren en waarom het geen aanleiding is te vervallen in een algemeen wantrouwen en scepsis ten aanzien van onze morele natuur. In deze paragraaf wordt ook duidelijk waarom de titel van dit stuk “morele bezieling” is. Wat het onderzoek in morele psychologie en experimentele ethiek vooral leert is dat er ons heel veel aan gelegen is binnen de grenzen van het moreel toelaatbare te handelen en deel uit te blijven maken van de morele gemeenschap: Zó veel dat het een goed zicht op onze werkelijke motieven bemoeilijkt. Het is precies daarom, aldus zal ik argumenteren, dat de morele psychologie en experimentele ethiek van belang zijn voor ethische reflectie.

4 Sacks noemt zichzelf neuro-antropoloog wegens zijn uitzonderlijke werk op het gebied van het syndroom van Tourette. Hij heeft dit label nodig, naar eigen zeggen, omdat de overgang van de 19e naar de 20e eeuw ons met een “psychologie zonder lichaam” en een “neurologie zonder ziel” had achtergelaten. En het syndroom van Tourette, zoals hij zo mooi laat zien, valt alleen te begrijpen als men de persoon als geheel – lichaam, geest én ziel – benadert.

Redenen, emotionele besmetting en bezieling

Het verhaal van Sacks dat me te binnen schoot bij het schrijven van dit stuk, gaat over Christina, een vrouw die haar lichaam verliest (Sacks 1985). Haar lichaamsgevoel verliest. Ze kan haar lichaam nog wel zien, die delen ervan die zich in haar blikveld bevinden, maar belichaamt het niet meer. Door een ake- lige en zeer zeldzame neurologische aandoening verliest Christina wat ook wel ons 'zesde zintuig' wordt genoemd, de *proprioceptie*. Door deze proprioceptie is ons lichaam niet iets dat we hebben, maar iets dat we zijn; een bezield lichaam waarmee we ons in de wereld kunnen bewegen. Christina heeft een lichaam en een 'geest' (een eerste persoonsperspectief, mentale eigenschappen), maar ze vormen geen eenheid meer. Christina heeft ook wilskracht: Ze leert via vooral haar gezichtsvermogen haar lichaam weer enigszins te 'besturen', maar als het licht 's avonds uitgaat stort ze als een marionettenpop in elkaar.

Christina's geval maakt duidelijk dat er naast onze 'zintuiglijkheid',⁵ wilskracht en cognitieve vermogens nog iets nodig kan zijn om moeiteloos en vanzelfsprekend te bewegen, iets dat zich aan ons zicht onttrekt: de proprioceptie. Iets soortgelijks doen de morele psychologie en experimentele ethiek voor onze morele omgang met elkaar en de wereld. Uit tal van experimenten blijkt dat wij niet goed weten *wat* ons beweegt (en waarom) en bovendien dat de redenen die wij uitwisselen om ons gedrag te verklaren en/of rechtvaardigen vaak pas naderhand (post-hoc) geconstrueerd worden, dat wil zeggen, *nadat* wij gehandeld, gekozen of geoordeeld hebben.

Dat wij niet goed weten wat ons beweegt en waarom blijkt bijvoorbeeld uit het eerder aangehaalde onderzoek van Jonathan Haidt, Simone Schnall, en collega's. Twee ideeën drijven dit soort van onderzoek. Ten eerste het idee dat onze morele oordelen vaak worden geveld op grond van onze onmiddellijk onderbuikgevoelens, *gut feelings*. Ten tweede het idee dat deze onderbuikgevoelens manipuleerbaar zijn door omstandigheden te variëren die niets met de inhoud van het oordeel te maken hebben, maar die onze gevoelens van 'walging' of 'zuiverheid' bespelen.⁶ Die ideeën zijn inmiddels door tal van verschillende experimenten bevestigd en passen bovendien in het grotere raamwerk waaruit blijkt dat ons zogenaamde rationele keuzegedrag beïnvloed wordt door de wijze waarop en de vorm waarin ons bepaalde keuzes worden voorgelegd. Wanneer men mensen twee casussen voorlegt met identieke uitkomst, maar de ene casus formuleert in termen van bijvoorbeeld *risico's* op een negatieve uitkomst

5 Zintuiglijkheid staat tussen aanhalingstekens omdat de proprioceptie zelf ook een zintuig genoemd wordt.

6 Je zou natuurlijk kunnen beweren dat gevoelens van zuiverheid en walging wel degelijk met de inhoud van onze morele oordelen van doen hebben maar die objectie gaat voorbij aan de kern van waarom dit onderzoek verontrustend is. Het punt is dat wanneer men ons op de hoogte zou stellen van de invloed van de gemanipuleerde omstandigheden wij deze zelf als 'irrelevant' van de hand zouden wijzen. Zie noot 3 hierboven.

en de andere in termen van *kansen* op een positieve uitkomst, dan varieert de uitkomst van wat wij kiezen op basis van die vorm. Sterk gesimplificeerd gesteld: of een dokter zegt dat een medicijn '20% kans heeft om je te genezen' of '80% om je niet te genezen' heeft een enorme impact op ons keuze gedrag; ook al is er feitelijk geen verschil tussen de uitkomst van die twee opties.⁷

Ondanks de geringe transparantie van onze beweegredenen zijn wij desalniettemin geneigd desgevraagd altijd redenen te geven voor onze keuzes, oordelen of handelingen, óók wanneer zij aantoonbaar veroorzaakt zijn door de gemanipuleerde omstandigheden. Op grond van dit soort van onderzoek spreken de wetenschappers over onze neiging tot 'confabulatie' en 'rationalisatie', de neiging na afloop redenen te bedenken om ons gedrag ten overstaan van elkaar en onszelf goed te praten. De mediagenieke cognitiewetenschapper Victor Lamme noemt ons op grond van ondermeer dit soort van onderzoek 'kwebbeldozen' (Lamme 2010, p. 282, nog mooier vind ik, het volgens mij ook van hem afkomstige, 'babbelboxen'). Uit ander, sterk gerelateerd, onderzoek blijkt bovendien dat redenen evenmin grond zijn om onze oordelen over specifieke casussen te herzien. Wanneer bijvoorbeeld de redenen die wij aanhalen om een oordeel te rechtvaardigen aantoonbaar niet van toepassing zijn op de casus waarover we negatief oordeelden, zijn de meeste van ons niet bereid hun oordeel te herzien (Murphy 2000). Dit verschijnsel staat bekend als *moral dumbfounding*: we vellen morele oordelen en houden er aan vast ook als we geen redenen hebben dat te doen (we met 'stomheid geslagen' zijn ten aanzien van onze redenen).

Wat dit onderzoek zondermeer duidelijk maakt is dat er achter de schermen allerlei processen werkzaam zijn die wij niet precies doorgronden, die ons kwetsbaar maken voor manipulatie, en meest belangrijk wellicht in het morele domein, voor een slecht zicht op onszelf en anderen (ik kom hier in de laatste paragraaf op terug). Maar dat wil niet zeggen dat redenen (morele inclus) *geen* rol spelen in onze dagelijkse omgang met elkaar, onszelf en onze omgeving. Laat mij dit uitleggen met behulp van de analogie met Christina. Vóór zij getroffen werd door haar neurologische aandoening zou Christina een zijwaartse beweging uitleggen in termen van, bijvoorbeeld, een kat die ze op haar pad zag of dacht te zien. Nu zij deze neurologische aandoening heeft, heeft ze meer tekst en uitleg paraat over hoe je precies zo'n zijwaartse beweging orkestreert als je niet langer een vanzelfsprekend en onmiddellijk contact hebt met je lichaam. We zouden kunnen zeggen dat we door haar aandoening begrijpen wat de *tekortkoming* is van een uitleg van ons gedrag in termen van een *temporeel causaal proces*: "een kat in de buitenwereld" (of iets dat daarop

7 De literatuur over de vraag wat dergelijk onderzoek aan toont over onze zgn. 'rationaliteit' is inmiddels enorm (is hier sprake van een cognitief *mankement* of ontsluit het juist belangrijke heuristische hulpmiddelen?), zie bijvoorbeeld, Tversky, A., Kahneman, D. 1981 en Thaler, R. H. and C. R. Sunstein 2008. Zie voor een discussie over deze vraag die zich toespitst op het morele domein, Gigerenzer, Gerd et al. 1989 en Sinnott-Armstrong, W. (ed.) 2008.

lijkt) veroorzaakt een "interne representatie van een kat," welke "resulteert in een zijwaartse beweging." Deze beschrijving is op Christina's bewegingen van toepassing vanwege haar neurologische aandoening; voorheen kon zij ook reageren op een kat zonder die kat werkelijk bewust waar te nemen en haar bewegingen *zelfbewust* aan te sturen.

Maar wil dat zeggen dat het voorheen *onjuist* was te zeggen dat zij opzij sprong omdat ze een kat zag of dacht te zien? Dat lijkt me een onzinnige claim. Ook als zij intuïtief en onmiddellijk wegsprong als onbewuste en automatische reactie op een kat, blijft haar uitleg dat zij opzij sprong omdat zij een kat zag juist. Wij zien en denken voortdurend dingen te zien hoewel dit op het moment dat het zich voordoet aan onze expliciete aandacht ontsnapt. "Waarom toeterde je?" "Ik dacht dat er een kat voor de auto schoot." "Waarom heb je niet even gebeld?" "Ik dacht dat je pas morgen thuis zou komen." Die antwoorden geven we ook als we ons pas achteraf realiseren dat we een kat dachten te zien of er vanuit gingen dat je pas morgen thuis zou komen. Dat wil zeggen, het is niet zo dat we in ons geheugen 'terugbladeren' om te zien wat er door ons hoofd ging op het moment van de te verklaren handeling (of uitblijven daarvan). Iets dergelijks geldt eveneens wanneer wij meer complexe redenen zoeken om ons gedrag, onze keuzes en oordelen te verklaren of rechtvaardigen. Het feit dat we dit vaak *post hoc* doen betekent niet dat de door ons aangehaalde redenen niets te maken hebben met ons gedrag. Natuurlijk structureren redenen ons gedrag, morele inclus, ook al schieten die redenen niet noodzakelijk vooraf door ons hoofd (interne representatie) om zodoende gedrag, keuze of oordeel in gang te zetten.

Het uitwisselen, vragen en geven van redenen is een integraal en onmisbaar onderdeel van onze omgang met elkaar. Wanneer iemand ons vraagt om op zijn kinderen te passen, ons uitnodigt voor een feestje, of belooft om acht uur bij de bioscoop te zijn, dan gaan we ervan uit dat er een betrouwbare relatie bestaat tussen de uitgewisselde redenen enerzijds, en het te verwachten gedrag anderzijds. *Grosso modo*. Bijvoorbeeld, wanneer de oppas aankomt bij zijn oppasadres en de vader opendoet met de mededeling "sorry, ik ben ziek geworden" dan snappen alle betrokkenen wat er aan de hand is. De reden voor een oppas is de afwezigheid van ouders, lekker een avondje uit is een reden voor ouders om van huis te gaan, ziekte is een reden om thuis te blijven, thuisblijvende ouder is een reden voor de oppas om weer huiswaarts te keren, et cetera. Wanneer de overwegingen die in het spel zijn van *morele* aard zijn (en de actor in kwestie ons betrouwbaar en mentaal gezond toeschijnt), dan wordt de relatie tussen ons handelen en deze overwegingen nog inniger geacht. Beloftes en morele waarden kun je niet zomaar vergeten. Dat wil zeggen, als iemand je ter verantwoording roept omdat je een belofte niet bent nagekomen of een morele waarde geschonden hebt dan is het (als serieus en oprecht bedoelde) antwoord dat je het even 'vergeten was'—op zijn zachts gezegd—onbevredigend.

Wat het onderzoek in de morele psychologie en experimentele ethiek du-

idelijk maakt, is dat de relatie tussen onze redenen enerzijds en ons handelen anderzijds, hoe betrouwbaar ook, haar betrouwbaarheid niet ontleent aan een causaal proces dat vergelijkbaar is met het proces dat wij schetsten om de zijwaartse beweging van Christina (met haar aandoening) te verklaren. Het is niet zo dat wanneer wij op basis van redenen handelen er eerst een reden is, die als mentale toestand gerepresenteerd is, waargenomen wordt, en vervolgens resulteert in lichamelijke bewegingen. Net als "ik zag een kat" of "ik dacht een kat te zien" zijn onze redenen vaak *reconstructies* van dat wat er gebeurt op het moment dat wij ons op een voor onszelf betekenisvolle manier gedragen (Sie 2009b). Net als Christina hebben we geleerd dat als we een kat zien of denken te zien we moeiteloos opzij springen, en ons daarin zelden vergissen. Als wij morele principes of redenen aanhalen ter verklaring van ons gedrag dan doen wij iets soortgelijks. Wij reconstrueren de meest voor de hand liggende beweegredenen voor ons gedrag, en we doen dat op grond van de situatie waar-in we ons bevinden (inclusief onze gedachten en emoties) en op basis van de redenen die voorhanden zijn. Doorgaans kunnen we erop vertrouwen dat de redenen die we aandragen min of meer adequaat zijn omdat we jaren van praktische ervaring achter de rug hebben. In de praktijk hebben we geleerd wat de juiste antwoorden zijn in de situaties waarin we ons bevinden, wat de foutenmarge is en hoe daarvoor te corrigeren, dat wil zeggen, wat de juiste mix is van excuses, uitleg en tegenaanval. Als iemand ons verwijt zijn verjaardag vergeten te zijn dan zullen we ons verontschuldigen, met een uitleg op de proppen komen en indien onze vriend daarmee nog niet tevreden is hem toebijten dat hij zelf ook niet de meest attente persoon is. In het dagelijkse leven wisselen we voortdurend zulke moreel geladen sentimenten, verklaringen en rechtvaardigingen uit.⁸

Het *kan* natuurlijk zijn dat sommige van onze reacties op drijfzand berusten. We kunnen de vriend waarvan we de verjaardag vergaten al een tijdje beu zijn en dat nog niet zo scherp in het vizier hebben. In dat geval was het feit dat we zijn verjaardag vergaten helemaal niet zo 'per ongeluk' als we in onze reactie naar hem doen geloven. Ons vergeten van zijn verjaardag kan ook het eerste teken zijn van een geheugenverlies dat de vooraankondiging is van een ernstige breinziekte. Ook in dat geval is onze directe interactie met hem zoals boven geschetst geconfabuleerd, is het een rationalisatie van gedrag waaraan aanwijsbaar andere oorzaken ten grondslag lagen dan de redenen die we aanhalen. Maar die mogelijkheid staat niet in de weg dat de redenen die we aanvoeren doorgaans uitermate efficiënt corresponderen met onze gedragingen.

Als de in deze paragraaf geschetste analogie opgaat, wat kunnen we dan precies leren van het onderzoek in de morele psychologie en experimentele ethiek? Laat ons eens één van die onderzoeken nader bekijken.

8 Wij verhouden ons van nature vanzelfsprekend als moreel verantwoordelijke wezens tot elkaar, zoals de invloedrijke Peter F. Strawson ooit eens ter relativering van de metafysische discussie over vrije wil en determinisme zo krachtig naar voren bracht (Strawson 1962, Anderson 2011, Sie 2011).

Morele hypocrisie vs Morele integriteit

Stelt u zich voor dat u deelneemt aan een experiment waarin u voor de keuze gesteld wordt twee taken te verdelen tussen uzelf en een anonieme ander. U krijgt te horen dat de ene taak bij juiste uitvoering een loterijticket oplevert waarmee een prijs van 30.000 dollar te verdienen is, terwijl dat bij de andere taak niet het geval is. Deze laatste taak werd ook nog eens omschreven als "saai en vervelend." Laten we de eerste taak POS noemen, de tweede NEG. U mag een taak kiezen en daarbij wordt u verteld dat de andere deelnemer aan het experiment te horen zal krijgen dat de taken willekeurig toegewezen zijn. U maakt uw keuze terwijl u alleen bent, achter gesloten deuren. Wat kiest u en hoe evalueert u deze keuze achteraf?

Onderzoek van Daniel Batson en collega's wijst uit dat 80 % van de deelnemers (16 van de 20) zichzelf de positieve taak toe zal wijzen. Achteraf gevraagd naar de morele juistheid van hun keuze, geven diegenen die zichzelf de positieve taak hebben toegewezen zichzelf een kleine onvoldoende (4,4 op een schaal 1 tot 9, waarbij 1 staat voor "mijn keuze was niet moreel juist", en 9 voor "volledig juist"), en geven diegenen die dat niet deden zichzelf een ruime voldoende (8,2). Het merendeel van de deelnemers handelt niet in overeenstemming met hun retrospectieve oordeel over wat 'moreel juist' is. Hoe dit te verklaren?

Het doel van dit experiment is om te onderzoeken of 'morele hypocrisie' een betere beschrijving is voor ons keuzegedrag, dan 'morele integriteit.' Morele hypocrisie wordt door de onderzoekers gedefinieerd als "gedrag dat primair gemotiveerd wordt door de wens moreel *over te komen*" en morele integriteit als "gedrag dat een werkelijk moreel oogmerk heeft" – dat gemotiveerd wordt door de wens moreel *te zijn*, niet alleen moreel te lijken. Het idee van de onderzoekers is dat we precies weten wat de moreel voorbeeldige keuze is (namelijk de ander POS toewijzen), maar die alleen maken indien dat noodzakelijk is om moreel *over te komen*. Ze onderzochten die claim verder door in bovenstaande onderzoek nog twee elementen aan de experimentele setting toe te voegen, te weten: (a) morele duidelijkheid over wat er gedaan moet worden *voorafgaand* aan de keuze, en (b) elleboogruimte om 'goed te lijken' zonder 'goed te doen.'

De onderzoekers voegden deze elementen toe door een deel van de deelnemers vooraf te laten weten dat de meeste deelnemers het als het meest rechtvaardig zien "ieder een gelijke kans te geven op de positieve taak". Hiermee wordt hen morele duidelijkheid verschaft. Ten tweede wordt alle deelnemers een kop-en-munt geldstuk gegeven dat ze zouden kunnen gebruiken om tot de taakverdeling te komen. Hiermee wordt hun de benodigde elleboogruimte verschaft om al dan niet vals te spelen, namelijk, de munt wel op te gooien maar zichzelf sowieso de positieve taak toe te wijzen.

Wat blijkt? Het verschil tussen de uitkomsten van diegenen die wel en diegenen die niet besloten gebruik te maken van het opgooien van de munt (on-

geveer 50%), is nihil. In beide gevallen wijst 90% zichzelf de positieve taak toe. Wat nog interessanter is, is dat in het geval de deelnemers kiezen voor het gebruik maken van de munt, zij de morele kwaliteit van hun keuze aanzienlijk hoger waarderen (namelijk met een 7.11) dan diegenen die de keuze zonder munt maken (namelijk een 3.56). Hoewel we mogen aannemen dat een aanzienlijk deel van diegenen die gebruik maken van de munt vals spelen – ze wijzen zichzelf de positieve taak toe en negeren daarmee de uitkomst van het opgooien – maken zij gretig gebruik van de in het experiment ingebouwde elleboogruimte om zichzelf voor de gek te houden. Zij beweren achteraf immers dat hun keuze 'redelijk moreel' is.⁹

Het resultaat van dit onderzoek houdt stand in verschillende variaties. Het komt terug in andere experimenten, ook wanneer de negatieve consequenties van de taak die men de ander toebedeeld aanzienlijk heftiger zijn, zoals bijvoorbeeld het toedienen van elektrische schokken (Batson et. Al. 2001). Een dergelijke taak-toewijzingskeuze leidt tot minder gebruik van de munt (30%), maar tot eenzelfde taakverdeling (100 %). Wanneer men de deelnemers laat weten dat de andere deelnemer op de hoogte is van het feit dat zij de taaktoewijzing bepalen kiest 80% voor het gebruik van de munt, maar weer blijft de taak-toewijzing verhoudingsgewijs hetzelfde. Als we moreel kunnen lijken zonder daarvoor de prijs van een werkelijke morele keuze te betalen, dan zullen we dat in 9 van de 10 gevallen doen.

Het onderzoek van Batson en collega's heeft nog een tweede deel waarin zij onderzoeken wat de oorzaak kan zijn van de morele hypocrisie die uit de experimenten blijkt. Hun voor de hand liggende vermoeden is dat wij onszelf voor de gek houden, maar dat kan op twee manieren het geval zijn. (1) Het zou kunnen zijn dat wij ons gedrag ten onrechte als 'moreel' kwalificeren (we liegen onszelf voor), maar (2) het zou ook kunnen zijn dat wij onszelf bedotten door ons gedrag simpelweg *niet* te evalueren aan de hand van onze eigen morele standaarden. Om de eerste hypothese te testen markeren Batson en collega's de munten duidelijk: op de ene kant plakken ze een gekleurde sticker met "Pos-to-Self" op de andere "Pos-to-Other". Dit vermindert de elleboogruimte om jezelf voor de gek te houden. Deze markering had *geen* effect op uitkomsten.¹⁰

Bij de tweede vorm van zelfdeceptie (het erin volharden het eigen gedrag niet tegen de lat van de eigen morele standaard te leggen), zou het verhogen van het zelfbewustzijn morele hypocrisie moeten verminderen. Uit onderzoek naar zelfbewustzijn uit de jaren '70 (Wicklund 1975, Diener and Wallbom 1976)

9 Over het gebruik van de term 'moreel' in dit experiment zie ook noot 13.

10 Het duidelijker labelen had tot bijkomend voordeel dat de onderzoekers konden zien wat het al dan niet vals spelen doet met de morele evaluatie van het eigen gedrag. Mensen die zichzelf de positieve taak toewijzen door vals spelen met gebruik van de munt, evalueren hun gedrag iets positiever (5.56) dan mensen die ervoor kiezen de munt helemaal niet te gebruiken (3.89).

is gebleken dat een spiegel ophangen in de ruimte het zelfbewustzijn van de mensen in die ruimte vergroot (en zodoende de neiging om te frauderen bij een test vermindert). En inderdaad gebeurt ook in het experiment van Batson en collega's iets vergelijkbaars wanneer er een spiegel in de ruimte wordt opgehangen: het morele hypocrisie effect vervalt vrijwel volledig. Hoewel mensen die besloten de munt niet op te gooien in de 'spiegel conditie' nog iets vaker zichzelf de positieve taak toewijzen (62%), verdwijnt de discrepantie bij diegenen die er wel voor kiezen om de munt op te gooien volledig. Dit suggereert volgens de onderzoeker, ik denk terecht, dat de tweede vorm van zelfdeceptie een grote rol speelt bij het verschijnsel van morele hypocrisie. We zijn in staat om te leven met een discrepantie tussen ons gedrag en onze morele standaard, zolang we ermee weg kunnen komen.¹¹ We kunnen er mee weggelopen door ons eigen vals spelen niet te zien.

Wanneer je denkt dat moreel handelen erin bestaat om je gedrag te voegen naar wat je op basis van individuele deliberatie beschouwt als het moreel juiste, dan is het werk van Baston et al. verontrustend. Het toont aan dat de meeste mensen niet oprecht moreel handelen wanneer zij kunnen volstaan met "moreel lijken te handelen." Wanneer zij de keuze hebben tussen "doen alsof zij moreel handelen" zonder daarvoor de kosten te dragen en "werkelijk handelen op grond van het morele principe," dan kiezen zij voor het eerste. Een niet onaanzienlijk deel draait zichzelf zelfs een rad voor de ogen over de eigen motivatie. Dit 'morele hypocrisie' noemen blijft binnen het gangbare paradigma dat alleen bewust handelen op basis van morele principes, werkelijk als moreel te kwalificeren is. Daarmee is het koren op de molen van diegenen die menen dat wij ten diepste praatjesmakers zijn, dat wij handelen op basis van een veelheid aan motieven en invloeden en daarna zoeken naar de overwegingen die dat rechtvaardigen en als reden door onze medemensen geaccepteerd worden. En dat maakt, andermaal, de gevolgtrekking dat moraal nauwelijks een werkelijke rol speelt in ons dagelijkse leven aantrekkelijk. Mijns inziens toont de enorme hoeveelheid aan experimenten en onderzoek, bovenstaande inclus, echter het tegenovergestelde aan. Laat me dit uitleggen.

11 Het effect verdwijnt eveneens als de deelnemers gevraagd wordt voorafgaand aan deelname zich in te denken hoe de ander zich moet voelen wanneer zij/hij een negatieve taak toegewezen krijgt, maar *niet* als je ze vraagt zich in te denken wat het zou betekenen in de schoenen van de andere persoon te staan. Dat wil zeggen, aldus de onderzoekers, dat iets dat altruïstische motivatie losmaakt wél effectief blijkt (je beeldt je de negatieve consequenties voor de ander in), terwijl het niet helpt het perspectief van de ander in te nemen. Overigens merken de onderzoeker, terecht, op dat dat niet zo verwonderlijk is omdat de situatie van beide deelnemers in dit experiment in zekere zin identiek is: beiden kunnen de negatieve dan wel de positieve taak toegewezen krijgen.

Morele Bezieling

Baston en collega's spreken over moreel keuzegedrag in termen van een kosten-baten afweging: Ons eigenbelang is in het geval van hun experiment zelf de positieve taak te krijgen (de kosten) en dat offeren we alleen op als het noodzakelijk is om moreel of ten minste *niet* immoreel overkomen (de baten). Wanneer wij in ons eigenbelang kunnen handelen zonder dat iemand dat merkt doet een overgrote meerderheid van de mensen dat (90%). Wanneer het muntje geïntroduceerd wordt verandert het kosten-baten plaatje doordat de mogelijkheid *ons-zelf* voor de gek te houden wordt toegevoegd. De afweging die ditmaal van ons gevraagd wordt is of we bereid zijn ons eigenbelang op te offeren om ons morele zelfbeeld intact te houden. Weg kunnen komen met moreel *lijken* te handelen betekent in dit geval niet een ander, maar jezelf voor de gek houden. De mensen die kiezen om het muntje op te gooien foppen zichzelf. Je zou daaruit ook kunnen afleiden dat moraliteit een dusdanig grote rol speelt dat velen van ons bereid zijn zichzelf voor de gek te houden als dat ze een moreel zelfbeeld oplevert. Het is immers die opbrengst die verdwijnt wanneer er een spiegel in de ruimte wordt opgehangen. Ons morele zelfbeeld is ons zoveel waard dat wij zelfs ons eigenbelang opofferen (de positieve taak), wanneer dat is wat het ons kost. En dit geldt zelfs voor de mensen die er niet voor kiezen de munt op te gooien. Ook zij wijzen in de spiegelconditie veel vaker de positieve taak aan de ander toe (48% tegenover 10% daarvoor).

Baston en collega's hebben dus gelijk wanneer zij constateren dat wij alleen ons eigenbelang opofferen wanneer dat nodig is om moreel te lijken. Wat we ons goed voor ogen moeten houden is dat dit 'moreel lijken' niet een maskerade is die we voor de ander opvoeren maar een maskerade die we voor onszelf opvoeren. Wat we ons daarbij ook moeten realiseren is dat de keuze waar het in dit experiment om gaat relatief onschuldig is: Jezelf een positieve taak toewijzen zonder dat iemand dat merkt, en zonder dat daarmee de ander groot kwaad wordt aangedaan.¹² De helft van de deelnemers maakt dan ook *geen* gebruik van de munt en wijst zichzelf zondermeer de positieve taak toe. Hoe verwerpelijk is dat? Is het niet zo dat we in het leven voortdurend bezig zijn een balans te vinden tussen 'gezond' eigenbelang en onze verhouding tot de ander en de grotere gemeenschap? Is niet iedereen geneigd allereerst goed voor zichzelf en zijn dierbaren te zorgen, zeker wanneer dat anderen en/of de samenleving niet al te zeer schaadt? Met andere woorden, is er geen reden om in het geval van dit experiment te zeggen dat het morele principe "altijd iedereen evenveel kans te geven op positieve uitkomsten" misschien wat veel gevraagd is? Mij lijkt van niet.

Is het van belang een dergelijke vraag te stellen naar aanleiding van het be-

12 De andere deelnemer krijgt een negatieve taak toegewezen, een risico dat de deelnemer ook loopt als de taaktoebedeling door een muntje wordt beslecht.

sproken onderzoek? Mij lijkt van wel. Als de analogie die ik in de vorige paragrafen schetste juist is, dan is het niet alleen begrijpelijk dat wij ons regelmatig vergissen over onze beweegredenen, maar eveneens dat de *ideeën* die we hebben over de morele principes die voor ons van belang zijn niet corresponderen met wat feitelijk voor ons van belang is, dat wil zeggen, met dat wat ons gedrag feitelijk reguleert. Als de analogie juist is leren wij grotendeels moreel handelen door het te doen. Door in een gemeenschap met andere mensen te anticiperen op wat van ons gevraagd wordt, regelmatig gecorrigeerd te worden en de juiste antwoorden te geven als wij aangesproken worden op afwijkend gedrag. Het handelen in een morele ruimte voltrekt zich daardoor veelal grotendeels automatisch en onbewust, net als Christina's bewegen door de ruimte voor haar akelige aandoening. Het kan dus zomaar zijn dat wij onszelf en anderen begrijpen in termen van bepaalde principes, zonder dat die principes feitelijk een rol spelen in ons gedrag of, preciezer geformuleerd, zonder dat we weten dat die principes alleen onder speciale condities ons gedrag reguleren. Bijvoorbeeld onder condities die ons moreel intacte zelfbeeld bedreigen, zoals in het experiment van Batson en collega's naar voren komt. Misschien moet de uitkomst van dat experiment dan ook vooral leiden tot een discussie over de normatieve vraag of het moreel vereist is "altijd iedereen evenveel kans te geven op positieve uitkomsten".¹³ Stel dat je die vraag negatief beantwoordt, dan kantelt de uitkomst van het experiment in zekere zin. Dat wil zeggen, wat dán opvalt aan het experiment is dat toch 10% bereid is *niet* te profiteren van de voordelige positie waarin ze zich bevinden én dat dat percentage bovendien bijna naar 100% schiet wanneer ons morele zelfbeeld op het spel staat (er een spiegel in de ruimte wordt opgehangen). We zijn zelfs bereid ons gedrag aan te passen aan principes die we bij nadere beschouwing wellicht moreel niet vereist vinden, wanneer we menen dat het mooier zou zijn ons er wel aan te houden of denken dat anderen mensen het wél als een morele eis zien. Onszelf als moreel zien is blijkbaar van groot belang voor ons, ook zonder dat het daarbij draait om de indruk die we op anderen maken. Misschien is het precies dit belang, dat het zo moeilijk voor ons maakt om naar onszelf te kijken.

Uit verschillende studies blijkt dat wanneer ons gevraagd wordt het gedrag van anderen te voorspellen in morele keuzesituaties, wij tamelijk *accuraat* voorspellen wat de uitkomst is van het feitelijke experiment. Echter wanneer

13 Door het experiment wordt niet duidelijk dat wij vinden dat dit moreel gezien van ons vereist is. De vraag die in het experiment aan de deelnemers wordt voorgelegd over wat zij vinden van de morele kwaliteit van hun keuze is ambigu. De vraag hoe 'moreel' iets is kan in het dagelijkse taalgebruik ook zo iets betekenen als "wat beter is om te doen". Dat iets "beter is om te doen" wil niet zeggen dat men, bijvoorbeeld, vindt dat men onder geen omstandigheden tegen dat principe in mag handelen (dat het moreel verplicht is). De discrepantie in dit experiment zou kunnen verdwijnen/verminderen wanneer mensen bewust worden gemaakt van dat verschil. Zo zou het kunnen zijn dat minder mensen geneigd zijn het muntje op te gooien wanneer zij zich realiseren dat ze iets doen dat niet moreel onjuist is (schenden van een plicht), maar slechts moreel gezien "minder fraai".

ons gevraagd wordt ons eigen gedrag te voorspellen in dergelijke situaties, menen wij vrijwel allemaal dat wij ons zullen gedragen zoals slechts een zeer kleine minderheid zich feitelijk blijkt te gedragen. Met andere woorden, als je 100 mensen vraagt te voorspellen wat zij zouden doen in bijvoorbeeld een Stanford-Prison-achtige-situatie¹⁴ dan denkt 80% dat zij zich zouden gedragen zoals feitelijk 20% zich gedraagt. Vraag je hen te voorspellen wat anderen zouden doen in een dergelijke situatie dan denkt 80% dat anderen zouden doen zoals 80% feitelijk doet (Banuazizi and Movahedi 1975).¹⁵

Aan het begin van de vorige paragraaf vroeg ik u zich voor te stellen wat u zou doen in een bepaalde situatie; om te weten wat u *feitelijk* zou doen had ik u waarschijnlijk beter kunnen vragen wat een ander volgens u zou doen in de betreffende situatie. Blijkbaar zijn we ons wel degelijk bewust van het feit dat morele principes en redenen een bescheiden rol spelen in gedrag, alleen niet in staat dat inzicht op onszelf toe te passen. Eén van de verklaringen voor dat onvermogen zou kunnen zijn dat dat wat ons moreel bezielt zich, zoals de proprioceptie, aan ons zicht onttrekt. Misschien is datgene dat ons in staat stelt soepel en vanzelfsprekend te bewegen in het morele domein wel het gevoel en verlangen deel uit te (blijven) maken van een groter geheel, een morele gemeenschap. Misschien gaan wij er doorgaans vanuit dat wat wij doen min of meer correspondeert met het moreel toelaatbare. Natuurlijk weten we allemaal dat we af en toe fouten maken, kleine morele misstappen begaan, maar over het algemeen doen we het aardig, weten we wat we ons wel en niet kunnen veroorloven zonder een 'morele' zonderling te worden. We bewegen mee, als het ware, in het grotere geheel. Moeiteloos en vanzelfsprekend, veelal gedachteloos ook, zonder al te veel reflectie voorafgaand aan ons gedrag. Als iemand ons vraagt waarom we deden wat we deden geven we naar eer en geweten antwoord. "Waarom gooide je een muntje op?" "Dat leek me de eerlijkste manier om de taken te verdelen!" En soms geven we dat antwoord ook als dat prin-

14 In het roemruchte Stanford-Prison experiment van Philip G. Zimbardo werden de rollen van respectievelijk bewaker en gevangene willekeurig over een groep deelnemers verdeeld. Centrale hypothese: de interactie tussen de verschillende deelnemers wordt volledig bepaald door hun toevallig toebedeelde rol en de situatie die dat met zich meebrengt, niet door de individuele persoonlijkheid van de deelnemers. Naar aanleiding van gebeurtenissen in de Abu Ghraib gevangenis is de door Zimbardo toegankelijke gemaakte informatie op het internet niet lang geleden geheel up-to-date gemaakt. zie: <http://www.prisonexp.org/>

15 Dit verschijnsel correspondeert met een ander verschijnsel bekend uit de morele psychologie dat men de "fundamentele attributie-fout" heeft gedoopt. Wij zijn geneigd morele misstappen in ons eigen geval te verklaren in termen van bijzondere en excuserende omstandigheden, terwijl we de misstappen van anderen vooral lokaliseren in een moreel tekort van hun karakter. Net zoals we geneigd zijn wanneer wij er zelf in slagen moreel te handelen, dit toe te schrijven aan onze eigen verdienste, terwijl wij geneigd zijn bij andermans moreel succesvol handelen een grote rol toe te schrijven aan toevallige omstandigheden. We hebben dus een erg positief moreel zelfbeeld (wanneer ik niet moreel juist handel komt dat door omstandigheden, wanneer ik moreel juist handel door mijzelf), maar een veel minder positief moreel beeld van de ander. De term komt oorspronkelijk van Lee D. Ross 1977; zie voor een korte bondige beschrijving van de fundamentele attributie-fout: Doris 2002, p. 93.

cipe feitelijk geen rol speelde in ons gedrag. Dat wil niet zeggen dat wij niet 'werkelijk moreel' zijn, dat morele principes en redenen geen rol spelen in ons leven. Net zo min als Christina's geval ons duidelijk maakt dat zintuiglijkheid geen rol speelt bij het navigeren door de wereld. Wat het wél wil zeggen, zoals bovenstaand experiment overtuigend aantoonde, is dat wij ons kunnen vergissen in de morele principes die ons gedrag feitelijk structureren.

Dit correspondeert met de andere resultaten uit het moreel psychologisch onderzoek besproken in de eerste paragrafen van dit artikel. Ook dat wij voortdurend geneigd zijn redenen uit te wisselen – ons ten overstaan van elkaar te rechtvaardigen – toont aan hoe zeer wij belang hechten aan het 'in de pas lopen', redenen te *hebben* voor wat we doen, redenen die door anderen geaccepteerd worden. Zo zeer dat wij bereid zijn onszelf voor de gek te houden over de aard van onze beweegredenen. Als we ons dat realiseren dan wordt duidelijk dat het erg belangrijk is ervoor te zorgen dat de redenen die we uitwisselen corresponderen met de redenen die onze omgang *feitelijk* structureren. Dat wil zeggen, die redenen moeten een rol spelen in ons handelen, niet alleen maar in de rechtvaardiging ervan. Als iedereen beweert dat men een muntje zou moeten opgooien om te besluiten naar wie de positieve taak gaat en slechts 10% doet dat feitelijk, dan houden we onszelf voor de gek. Erger nog, dan leidt dit ertoe dat een grote groep mensen zichzelf voor de gek houdt over de eigen beweegredenen. Deze mensen gooien een muntje op om tot een 'rechtvaardige' taakverdeling te komen zonder zich naar de uitkomst ervan te voegen. Wat bezielt ons om iets dergelijks te doen? De wens en het verlangen onszelf als moreel te zien, ook wanneer ons eigenbelang feitelijk te zwaar weegt. Dit vertelt ons dat het moeilijk is om goed naar onszelf te kijken. Het is precies daarom dat de morele psychologie en experimentele ethiek zo fascinerend én belangrijk is; het biedt ons een manier om naar onszelf te kijken vanuit een 'objectief' derde persoons perspectief.

Tot zover de speculaties over wat ons moreel bezielt, over wat ons in staat stelt natuurlijk en gedachteloos mee te bewegen met anderen in het morele domein. De door mij geopperde verklaring suggereert dat het gevoel *geen* deel uit te maken van de grotere morele gemeenschap een belangrijke bron van immoreel gedrag zou kunnen zijn. Een suggestie die mij persoonlijk meer aanspreekt dan de gedachte dat het een individueel cognitief of emotioneel falen is, dat aan immoreel gedrag ten grondslag ligt. Een dergelijk gevoel (geen deel uit te maken) zou bijvoorbeeld een reactie kunnen zijn op afwijzing door en/of vervreemding van de gemeenschap waarin men leeft, maar ook een pathologische grondslag kunnen hebben (naar analogie met het geval van Christina). Wanneer een dergelijke breuk eenmaal opgetreden is zijn we wellicht in staat met behulp van onze cognitieve vermogens en emotionele reserves enigszins op het 'rechte pad' te geraken of blijven, maar gemakkelijk, vanzelfsprekend en moeiteloos zal dat niet meer gaan.

Iets dergelijks is er natuurlijk niet aan de hand in het onderzoek van Bat-

son en collega's. Waar we in dat experiment mee geconfronteerd worden is een discrepantie tussen beleden moraal (de principes die wij aanhalen om ons gedrag uit te leggen of moreel te rechtvaardigen) en feitelijke beweegredenen (datgene wat ons drijft). Wat we naar aanleiding van die geconstateerde discrepantie moeten en kunnen doen is onduidelijk, maar het lijkt me een stukje collectieve zelfkennis op te leveren die hoe dan ook de moeite waard is. Sterker, het bestaan van zulke discrepanties zou wel eens kunnen verklaren waarom het wantrouwen in ethiek, ethici, ethische reflectie, ons moreel oordeelsvermogen, morele motivatie en moreel handelen, zich in zo'n breed gedeeld en warm onthaal kan verheugen. Zoals de vorig jaar overleden Philippa Foot een aantal decennia geleden zei met betrekking tot het denken over moraliteit in termen van plichten (het idee dat moreel handelen er vooral in bestaat bewust te handelen in overeenstemming met principes): "It is often felt, even if obscurely, that there is an element of deception in the official line about morality. And while some have been persuaded by talk about the authority of the moral law, others have turned away with a sense of distrust." (Foot 1972, p. 316)

Conclusie

Deliberatie en reflectie komen pas in beeld in moeilijke of conflict situaties, bijvoorbeeld wanneer wij niet weten wat we moeten doen of anderen ons kritisch aanspreken op onze beweegredenen. Wanneer wij een moeilijk besluit moeten nemen of onszelf willen corrigeren, dingen die ons niet aanstaan willen veranderen, is moeite, concentratie en aandacht nodig. Wellicht is het hierom dat wij zo geneigd zijn ons 'werkelijke zelf' te identificeren met ons denkende, reflecterende zelf. Hoewel wij doorgaans moeiteloos en vanzelfsprekend bewegen, ook in de morele ruimte, kunnen wij ons daaraan overduidelijk ook onttrekken. Dat onszelf onttrekken, ons losmaken van onze gewoonten of van het geheel, kost moeite en inspanning – als we er al in slagen – en voelt daarmee veel meer als *sturing* dan het spanningsloze deelnemen aan het grotere geheel. En daarmee als een *individuele* sturing die ons onderscheidt van het grotere gedachteloos 'mee-dansende' geheel. Echter, het zou een vergissing zijn alleen die bewegingen mee te tellen als van werkelijk moreel belang. Goed kunnen autorijden betekent niet alleen dat we in staat zijn onze auto weer op het rechte pad te krijgen als we onverhoopt in een slip raken, maar ook dat we doorgaans in staat zijn zonder brokken thuis te komen. (Sie 2009b)

Geïllustreerd met behulp van het verhaal van Christina, laat de relatie tussen redenen en handelen veel ruimte voor een diversiteit aan onderliggende motieven en andere invloeden omdat deze niet noodzakelijk en heel vaak niet via *individuele* reflectie en deliberatie loopt. Dat wil niet zeggen dat de (morele) overwegingen die wij aanhalen *geen* rol spelen in de structurering van ons gedrag: die opvatting zou onverklaard laten dat de relatie tussen onze re-

denen enerzijds en onze handelingen anderzijds doorgaans zo betrouwbaar is. Aan de andere kant neemt dat niet weg dat we ons kunnen vergissen in de redenen voor ons handelen, massaal en grondig. De morele psychologie houdt ons wat dat betreft een spiegel voor. Vooral de mate waarin het ons *verrast* dat dit spiegelbeeld niet slechts van toepassing is op onze medemens maar tevens op onszelf, lijkt me een van de meest leerzame boodschappen die de empirische wetenschappen en morele psychologie ons gebracht heeft. Blijkbaar lijden we toch aan een wat overspannen idee ten aanzien van de morele grondslag van veel van ons handelen en een misplaatst vertrouwen in de transparantie van onze beweegredenen.

Over de auteur

Maureen Sie is UHD Morele Psychologie en Meta-ethiek aan de Faculteit Wijsbegeerte van EUR. Zij doet onderzoek naar het belang van reflectie, bewustzijn en bewuste controle voor moraliteit.

Literatuur

- Appiah, K. A. *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2008.
- Anderson, J., "Vrijheid door betrokkenheid: Strawson en Habermas tegen vrije-wil-scepticisme." in: Sie, M. (red.) *Hoezo Vrije Wil? Perspectieven op een heikele kwestie*, Rotterdam: Lemniscaat, 2011, 232-51.
- Banuazizi, Ali, & Siamak, Mohavedi, "Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison. A Methodological Analysis", *American Psychologist*, 1975, 152-60.
- Batson, CD, Thompson ER, Seufferling, G, Whitney, H, Strongman, J.A., "Moral hypocrisy: appearing moral to oneself without being so." *J. of Pers. Soc. Psychol*, 77 (1999) 3, 525-37.
- Chaiken, S., & Trope, Y. (Eds.) *Dual-process theories in social psychology*. New York: Guilford, 2002.
- Dijksterhuis, A. *Het slimme onbewuste*. Amsterdam: Bert Bakker, 2007.
- Doris, J. M. *Lack of character: personality and moral behavior*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Fine, C. "Is the emotional dog wagging its rational tail, or chasing it?" *Philosophical Explorations*, 9 (2006) 1, 83-98.
- Foot, Philippa, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *The Philosophical Review*, 81 (1972) 3, 305-316.
- Gazzaniga, M. S. *The ethical brain*. New York: Dana Press, 2005.
- Greene, J. and Haidt, J. "How (and where) does moral judgment work?", *Trends in Cognitive Sciences* 6 (2002) 12, 517-523.
- Greene, J. D., Sommerville, R.B. Nystrom, et al. "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment." *Science* 293 (2001) 14, 2105-2108.
- Haidt, J. "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment." *Psychological Review* 108 (2001) 814-834.
- Libet, B. Freeman, A. et al. *The volitional brain: towards a neuroscience of free will*. Thorverton: Imprint Academic, 1999.
- Lamme, V. *De vrije wil bestaat niet. Over wie er echt de baas is in het brein*. Amsterdam: Bert Bakker, 2010.

- Libet, B., Gleason, C.A. et al. "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): the unconscious initiation of a freely voluntary act", *Brain* 106 (1983) 623-642.
- Murphy, S., Haidt, J., Björklund, F. *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason*. University of Virginia, Unpublished Manuscript, 2000.
- Ross, L. "The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process", in: Berkowitz, L. (Ed.) *Advances in experimental social psychology* (vol. 10). New York: Academic Press, 1977.
- Sacks, O. *De Man die zijn vrouw voor een hoed hield*. Amsterdam: Meulenhoff, 1985.
- Schnall, S., Benton, J. et al. "With a clean conscience: Cleanliness reduces the severity of moral judgments", *Psychological Science* 19 (2008) 12, 1219-1222.
- Schnall, S., Haidt, J. et al. "Disgust as embodied moral judgment" *Personality & Social Psychology Bulletin* 34 (2008) 8, 1096-1109.
- Schwitzgebel, Eric, "Do Ethicists Steal More Books?" *Philosophical Psychology*, 22 (2009), 711-725.
- Sie, M. "Moreel Handelen. Oorzaken, sprookjes en redenen", in: Tiemeijer, W.L. & Thomas, C.A. (eds) *De menselijke beslisser: over de psychologie van keuze en gedrag*. (WRR) Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009a, 269-282.
- Sie, M. "Moral Agency, Conscious Control, and Deliberative Awareness", *Inquiry* 52 (2009b) 5, 516-31.
- Sie, M. "Einsteins gemoedrust: drie perspectieven op het probleem van de vrije wil", in: Sie, M. (red.) *Hoezo Vrije Wil? Perspectieven op een heikele kwestie*. Rotterdam: Lemniscaat, 2011, 252-72.
- Strawson, P.F. "Freedom and resentment", repr. in: Watson, G. (ed.) *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1962, 59-81.
- Wegner, D. M. *The illusion of conscious will*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
- Wilson, T. D. *Strangers to ourselves: discovering the adaptive unconscious*. Cambridge, Mass: Belknap Press, 2002.