

Kunnen we ethiek gronden in evolutietheorie?

Inleiding

Kunnen we ethiek gronden in evolutietheorie? Als we de huidige consensus in de filosofie bekijken, kan het antwoord zowel ja als nee luiden. Het hangt er maar van af wat je eigenlijk bedoelt. We zullen zien dat twee clusters van concepten op verschillende manieren worden gebruikt: ‘gronden’ of ‘funderen’, en de kritiek daarop, de ‘naturalistische drogredenering’ of ‘kloof tussen ‘zijn’ en ‘behoren’’. Bij wijze van voorbeeld kan je zelf op zoek gaan naar wat anderen en jij zelf bedoelen met ‘ethiek gronden in evolutie’. Iedereen zou daar wel eens iets anders over kunnen denken! Het andere concept is de kloof tussen ‘zijn’ en ‘behoren’. Om voeling te krijgen met wat hiermee wordt bedoeld, kan je proberen om een juiste morele regel af te leiden op basis van enkel beschrijvende uitspraken over de wereld. Kan je uit alleen maar wetenschappelijke kennis over bijvoorbeeld liegen afleiden of je altijd de waarheid behoort te vertellen?

In de filosofische literatuur is er niet altijd eenduidigheid in het gebruik van termen. Auteurs zoals Ruse en Wilson[1], beweren dat, dankzij vooruitgang in de kennis over de evolutie van de mens, het gronden van ethiek in de natuur mogelijk is. Van tijd tot tijd wordt daarmee bedoeld dat je morele regels afleidt uit beschrijvende uitspraken. En deze afleiding is een veelbestreden denkfout. Om te weten of Wilson, Ruse, of anderen een denkfout maken, moet je dus wel eerst goed weten wat ze bedoelen met ‘gronden’.

De denkfout waarover sprake is, wordt in de tekst van Ruse en Wilson omschreven als het afleiden van voorschrijvende uitspraken uit beschrijvende uitspraken, of – gelijkaardig aan Hume’s formulering - de kloof tussen ‘zijn’ en ‘behoren’. Gaat het hier dan ook over Moore’s naturalistische drogredenering? Over het algemeen worden Hume’s en Moore’s formulering immers door elkaar gebruikt, en betekenen zij hetzelfde. Om de zaak nog ingewikkelder te maken, menen Ruse en Wilson dat de vermeende absolute kloof tussen ‘zijn’ en ‘behoren’ eigenlijk zelf een denkfout is. Hierna lijken zij echter helemaal niet over te gaan tot het afleiden van morele regels op basis van alleen maar wetenschappelijke kennis. Het blijkt dat zij toch nog iets anders in gedachten hebben met de ‘vermeende absolute kloof tussen zijn en behoren’. Blijkbaar verwijzen zij naar het gebruik door critici van evolutionaire ethiek, die soms Hume’s en/of Moore’s formulering anders begrijpen dan in het algemeen bedoeld is.

Verscheidene concepten worden op zeer verschillende manieren gebruikt. Het is nochtans belangrijk wat precies bedoeld wordt om de discussie te kunnen volgen. Ik zal in deze tekst daarom voornamelijk enkele concepten verhelderen. Het lijkt me best te beginnen bij de vroegere betekenis van ‘gronden’ van ethiek. Daarna ga ik in op de ideeën van Hume en Moore. Vervolgens licht ik toe hoe je ethiek wel kan ‘gronden’ zonder te zondigen aan Hume’s of Moore’s principes – in hun meest gebruikte betekenis. Ook zal ik even ingaan op de kritiek van Ruse en Wilson op Hume’s kloof tussen ‘zijn’ en ‘behoren’.

Gronden en funderen

De kritiek op het gronden van een ethiek in de evolutietheorie werd oorspronkelijk geuit als reactie op de negentiende-eeuwse evolutionaire ethiek. Om te begrijpen wat die evolutionaire ethiek met zulk een fundering bedoelde, zal ik even ingaan op de geschiedenis. De negentiende eeuw was een eeuw van secularisering. Successen in de wetenschap maakten bijbelse verklaringen voor natuurfenomenen overbodig. De wetenschap professionaliseerde zich, en steeds meer werden enkel naturalistische verklaringen aanvaard in wetenschappelijke discussies. Dit betekent dat bovennatuurlijke fenomenen geen deel meer konden uitmaken van een wetenschappelijke verklaring - ondermeer omdat bovennatuurlijke fenomenen alles kunnen verklaren, en niets kunnen voorspellen. Voorheen nam men aan dat God de absolute fundering

van moraliteit was. Dit betekent dat men morele regels juist achtte, omdat God deze regels zo wou. God was als het ware een absolute en objectieve legitimering voor de juistheid van morele principes. De naturalisering echter leidde tot een crisis onder wetenschappers en intellectuelen: God werd niet langer aanvaard als absolute legitimering voor morele principes. Je kan het bestaan van God niet wetenschappelijk aantonen. Daardoor hadden moraalfilosofen geen ultiem argument meer om te tonen waarom een bepaalde morele regel juist moest zijn. 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 toen ontspruitende evolutietheorie. Gek genoeg leidde deze zoektocht er niet toe dat men andere morele principes begon af te leiden. Over het algemeen kon men zich nog steeds vinden in de morele regels die al algemeen aanvaard werden, ook al was hun fundering anders. De kunst bestond erin de waarheid van deze regels op een objectieve en absolute manier aan te tonen. Deze zoektocht naar een fundering voor ethiek was eigen aan de negentiende eeuw.

Spencer was de voornaamste vertegenwoordiger van de evolutionaire ethiek in de negentiende eeuw. Zijn werk is immens, en de interpretatie van zijn werk verschilt van auteur tot auteur. De meesten zijn het er echter over eens dat ook hij een moreel principe grondde door naar de evolutietheorie te verwijzen. Nu is het niet zo belangrijk welke redenering hij precies maakte. De bedoeling is nu duidelijk te maken wat 'gronden' kan betekenen. Volgens Farber[2] maakte hij volgende redenering:

Premisse: De mens is geëvolueerd om vrijheid van handelen als moreel goed te zien.
Besluit: Daarom is vrijheid van handelen een waar moreel principe.

Een ander voorbeeld van een redenering, die ook aan Spencer wordt toegeschreven[3], is de volgende.

Premisse: Sterken overleven in de strijd om het bestaan, zwakken niet.
Besluit: Daarom is het moreel goed dat sterken overleven en zwakken niet.

We kunnen ook recente voorbeelden vinden. Richards[4] maakt volgens Ferguson[5] volgende redenering:

Premisse: De mens is geëvolueerd om altruïstisch te handelen.
Besluit: Daarom is het moreel goed om altruïstisch te handelen.

Ook hiermee meent Richards (volgens de interpretatie van Ferguson) een morele regel te hebben afgeleid. Deze redeneringen zijn allen fout. Maar wat is er precies fout aan?

Intuïtieve interpretatie

Misschien heb je opgemerkt dat je het met het besluit soms wel eens kon zijn, soms ook niet. Ook kunnen sommige premissen kloppen, andere dan weer niet. De reden dat een *redenering* fout is heeft dan ook weinig te maken met de waarheidswaarde van de premissen en besluiten, maar alles met de *vorm* van de redenering. Er wordt een logische fout gemaakt. Bekijk even de volgende, zeer bekende redenering:

Premisse 1: Socrates is een mens
Premisse 2: Alle mensen zijn sterfelijk
Besluit: Socrates is sterfelijk.

Het zou absurd zijn om, wanneer je de eerste twee premissen aanneemt, toch het besluit te verwerpen. Maar bekijk even terug de voorgaande redeneringen. Zou je het daar eens kunnen zijn met de premisse(n), zonder het besluit te aanvaarden? Bekijk ook volgende redeneringen. Zij hebben dezelfde vorm als de eerste reeks.

Premisse: Socrates overleefde niet in de strijd om het bestaan omdat hij de gifbeker moest drinken.

Besluit: Het is moreel goed dat Socrates de gifbeker moest drinken.

Premisse: De mens is geëvolueerd om niet-groepsleden te wantrouwen.

Besluit: Het is goed om mensen die niet bij de eigen groep horen te wantrouwen .

En meer algemeen:

Premisse: Polygamie voor diegenen die het zich kunnen veroorloven is natuurlijk.

Besluit: Polygamie voor diegenen die het zich kunnen veroorloven is moreel goed.

In het algemeen zit de fout erin dat je van een beschrijvende uitspraak besluit tot een voorschrijvende uitspraak. Je zegt iets feitelijks over polygamie, en besluit daaruit dat het ook zo behoort te zijn, dat we ons zo moeten gedragen. Het is helemaal niet absurd om de premisse te aanvaarden en het toch niet eens te zijn met het besluit. De algemene indruk is zelfs dat het besluit weinig te maken heeft met de premisse. Zulk een redenering is dan ook een drogredenering.

Hume's en Moore's formulering

David Hume meende dat je nooit van een uitspraak waarin enkel 'zijn' of 'is' voorkwam, kon overgaan tot een uitspraak waarin 'behoren' voorkwam. Het is niet helemaal duidelijk wat Hume exact bedoelde, maar algemeen wordt aangenomen dat het punt is dat je uit een beschrijvende uitspraak (vb. X is een adaptatie) geen voorschrijvende uitspraak (vb. X hoort zo) kan *afleiden*. Hij verdedigde zijn stelling in boek III van *A Treatise of Human Nature*[6] en maakte op die manier bekend dat er een 'kloof' heerst tussen 'zijn' en 'behoren'.

George Edward Moore noemde dit soort redenering in de *Principia Ethica*[7] de 'naturalistische drogredenering'. Hij was geïnspireerd door Sidgwick, die op zijn beurt inspiratie haalde bij Hume's kloof tussen 'zijn' en 'behoren'. In het algemeen worden beide formuleringen door elkaar gebruikt en betekenen ze dus hetzelfde; de verschillen tussen Moore en Hume zijn in dit verband eerder subtiel.

Het is de moeite waard even dieper op Moore's redenering in te gaan. Volgens Moore is 'wat is goed' de eerste vraag die een ethicus zich moet stellen. Maar je kan 'goed' nooit definiëren in termen van iets anders, zij het iets natuurlijk of bovennatuurlijk. 'Goed' is een eenvoudige, elementaire term zoals 'geel' – je kan het niet herleiden tot iets anders. Het herleiden van goed tot iets natuurlijk noemde hij de naturalistische drogredenering. Het herleiden van 'goed' tot iets bovennatuurlijk noemde hij de metafysische drogredenering. Dit heeft enkele interessante gevolgen. Een eerste gevolg is, dat je ethiek ook niet kan gronden in religie. Het volgende gedachte-experiment dat reeds in Plato's *Eutyphro* voorkwam, kan dit duidelijk maken. We kunnen aanemen dat vergevingsgezindheid goed is omdat God het wil. Dan hebben we zeker een absolute basis voor de waarheid van de morele regel dat we anderen moeten vergeven (of zo zouden we kunnen denken). Maar stel dat God wil dat we elkaar zonder reden uitmoorden. Is dit dan ook goed? Of wat als het God onverschillig laat dat we anderen pijn doen? Mogen we dan naar hartelust anderen pijn doen? Deze vragen hebben ze gesteld aan Amish kinderen, en zij antwoordden dat het nog steeds fout zou zijn om anderen pijn te doen. Dit doet vermoeden dat we

ook niet nadenken over 'goed' en 'fout' als afhankelijk van Gods wil. Als we een morele regel waar vinden, is dat niet omdat God ze wil.

Een tweede gevolg is dat je ethiek gewoonweg niet kan gronden. Er bestaat geen absolute of objectieve fundering van morele principes. Als je een morele regel een absolute of objectieve grond wil geven, kan je niet verwijzen naar een eenvoudige natuurlijke eigenschap van die morele regel, zoals: 'X zit in onze natuur'. Je kan ook niet verwijzen naar een eenvoudige metafysische eigenschap van de morele regel, zoals: 'X is een Platonische vorm'. De zoektocht naar een absolute fundering werd door Moore's boek dan ook op een lager pitje gezet.

Moore's redenering is intuïtief erg aannemelijk, maar ze gaat ervan uit dat iedereen een morele term als 'goed' op een bepaalde manier begrijpt. De manier waarop we allen 'goed' zouden begrijpen is volgens Moore daarenboven ook de juiste manier. Het hoeft niet te verwonderen dat er veel kritiek is gekomen op de *Principia Ethica*. Maar door de intuïtieve kracht van de idee, heerst de consensus onder filosofen dat je geen morele regels kan afleiden uit enkel beschrijvende uitspraken.

Andere gronden

In de huidige literatuur rond evolutionaire ethiek beweren sommige auteurs toch dat zij ethiek willen gronden in evolutie[8],[1]. We kunnen al vermoeden dat zij hiermee geen absolute fundering van morele principes voor ogen hebben. In de plaats daarvan bedoelen zij in eerste instantie dat ethiek als natuurlijk fenomeen *kan* bestudeerd worden door de wetenschap. Maar ethiek *moet* ook bestudeerd worden vanuit biologisch perspectief. Het is volgens hen ook een benadering die verheldering kan bieden voor ethische en meta-ethische vraagstukken. Maar hoe kan zij dat doen als we geen ethische codes mogen afleiden uit een beschrijving van een natuurlijk fenomeen? Ik zal enkele voorbeelden geven.

In het algemeen kan een wetenschappelijke benadering van moraliteit verheldering bieden op meta-ethische vragen. Ruse en Wilson[1] argumenteren dat onze morele gevoelens een evolutionaire oorsprong hebben. Zij zijn geëvolueerd omdat dit het samenleven gemakkelijker maakte. Daaruit leiden zij af dat we het bestaan van morele entiteiten buiten de mens niet kunnen veronderstellen. Er is immers geen enkele wetenschappelijke reden om het bestaan van externe morele entiteiten aan te nemen, in welke metafysische vorm dan ook. Onze morele overtuigingen zijn geëvolueerd tot wat ze zijn omdat zij biologisch adaptief waren. Of er nu objectieve, externe, morele waarheden bestaan of niet, het resultaat zou hetzelfde zijn geweest. In jargon klinkt het dat het externe bestaan van ethische entiteiten *redundant* is.

Ruse en Wilson schrijven eveneens dat onze morele gevoelens sterk genoeg zijn om als fundering te dienen voor ethische codes. Dit kan op een negatieve manier. Als blijkt dat bepaalde morele regels of morele systemen niet kunnen worden toegepast, omdat mensen bepaalde beperkingen hebben, heeft het ook geen zin deze morele regels te promoten. Als we Kant volledig volgen is een handeling pas moreel goed als zij onafhankelijk van enige emotie (behalve het plichtsbesef) werd uitgevoerd. Neurologisch en evolutionair onderzoek wijst echter uit dat sociaal wenselijk gedrag pas mogelijk is dankzij bepaalde sociale emoties (andere dan plichtsbesef). Mensen die hersenletsels hebben opgelopen aan deze emotionele centra, worden sociopaten. Het heeft dan geen zin te eisen dat we handelen zonder emoties. Dit is immers onmogelijk.

In het algemeen kan elk wetenschappelijk gegeven een argument zijn om morele regels te herevalueren. Als we vermoeden dat een behoudsgezinde reflex voordelig was in een gevaarlijke voorouderlijke omgeving, kunnen we deze reflex van tijd tot tijd in vraag stellen. Maar dit is natuurlijk geen absolute grond om behoudsgezindheid af te keuren. Het is een argument, en het staat iedereen vrij andere argumenten aan te dragen en met elkaar in dialoog te treden.

Uiteraard kan je beschrijvende uitspraken ook gebruiken om uit een morele regel een andere morele regel af te leiden. Stel dat jij, samen met iedereen die je kent, aanneemt dat het altijd verkeerd is iemand pijn te doen. Dan komt er wetenschappelijk bewijs op tafel dat toont dat een

mix van bananen en koffie bij mensen met migraine tot een aanval van migraine leidt. Dan kan je daar wel uit besluiten dat je mensen waarvan je weet dat ze migraine hebben geen bananensoufflé bij de koffie mag voorschotelen. Vóór dat je die wetenschappelijke informatie had, mocht dat wel, nu heb je afgeleid dat dit moreel fout is. Dit lijkt voor de hand te liggen, maar toch wordt de fameuze kloof tussen 'zijn' en 'behoren' soms al te letterlijk genomen.

Het is dit alles dat Ruse en Wilson bedoelen als ze zeggen dat er geen *absolute* kloof is tussen 'zijn' en 'behoren'. Zij willen meta-ethische kwesties verhelderen door te verwijzen naar evolutiebiologie en andere wetenschappen. Zij willen ook dat wetenschappelijke gegevens als argument worden erkend in discussies over morele regels. Met dit alles willen zij hoegenaamd niet de juistheid van morele regels op een absolute manier aantonen. Ethiek wordt gegrond in evolutie, maar niet op die manier. De kloof tussen 'zijn' en 'behoren' wordt gerespecteerd – als maar duidelijk is over welke kloof het gaat.

Besluit

Het debat over het gronden van ethiek kent momenteel een redelijke consensus. Waar het gronden gelijk staat aan het zoeken naar een absoluut of objectief fundament, is het antwoord dat dit onlogisch is. Je begaat dan de 'naturalistische drogredenering' of – wat meestal op hetzelfde neerkomt – negeert het onderscheid tussen 'zijn' en 'behoren'. Maar 'gronden' wordt verder in elke denkbare betekenis gebruikt. Hoe breed de kloof is tussen 'zijn' en 'behoren' is ook niet altijd duidelijk. We moeten dus uit de context afleiden wat wordt bedoeld. Deze discussie is nog jong, en waarschijnlijk zullen ook problemen opduiken bij het nieuwe programma van evolutionaire ethiek. Maar we kunnen hopen dat alvorens dit het geval is, verschillende (meta)-ethische vragen opgehelderd zijn.

Referenties

1. Ruse, M. and E.O. Wilson, *Moral Philosophy as Applied Science*. Philosophy, 1986. **61**(236): p. 173-192.
2. Farber, P.L., *The Temptations of Evolutionary Ethics*. 1994, Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
3. Rosenberg, A. and D.W. McShea, *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*. Routledge Contemporary Introductions to Philosophy, ed. P.K. Moser. 2008, New York and London: Routledge Taylor & Francis Group.
4. Richards, R.J., *Justification Through Biological Faith: A Rejoinder*. Biology & Philosophy, 1986. **1**(1): p. 337-354.
5. Ferguson, K.G., *Semantics and Structural Problems in Evolutionary Ethics*. Biology and Philosophy, 2001(16): p. 69-84.
6. Hume, D. *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. 2006 (1739) [cited; Available from: <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/>].
7. Moore, G.E., *Principia Ethica*. 1996 (1903), Cambridge: University Press.
8. Ruse, M., *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*. 1986, Oxford/New York: Basil Blackwell.