

**Commentaar op Prinz,
'I Morality Innate?'**

Davor Josipović

Master Wijsbegeerte

2008-2009

Abstract

In deze paper zal de hoofdvraag uit Prinz's paper 'I Morality Innate?' behandeld worden. Dat er geen universele morele regels en domeinen bestaan lijkt haast een trivialeit. Maar minder veel minder triviaal wordt het als we over morele vermogens (in lijn van Dwyer) en kiemende moraliteit bij onze niet-menselijke voorouders (in lijn van De Waal) beginnen te spreken. Hier zal nagegaan worden voor hoever Prinz's anti-nativistisch betoog houdbaar is tegenover "echte nativisten" (zoals Dwyer ze noemt), en recent onderzoek van De Waal naar de moraliteit bij apen.

Inleiding

De vraag die hier behandeld wordt is hoe moreel de menselijke natuur wel is. Daartoe is eerst een verstaan van menselijke natuur vereist. Klassiek is menselijke natuur uit antropologie verstaan. Daaruit speculeerde men dan over de moraliteit ervan. In dit antropologisch denkkader kunnen we bijvoorbeeld Hobbes situeren. Hij dacht dat, daar menselijke natuur vooral hebzuchtig is, moraal gegrond moest zijn in conventies (die per definitie redelijke menselijke constructen zijn.) Een van de meest succesvolle kritieken hierop kwamen in de 17^e en 18^e eeuw uit de hoek van ‘moreel zintuig’ theoretici die beweerden dat moreel zintuig een centraal rol speelt in onze morele perceptie, karakter, deliberatie en motivatie. Hutcheson bijvoorbeeld probeerde te laten zien dat rede alleen niet genoeg is om iets moreel te veroordelen of bekrachtigen. Moraal veronderstelt een affectief natuur. (cf. Taylor 1998) Deze gedachten vinden we nu bij Haidt die spreekt over *moral dumbfounding*.¹

Sinds Darwinisme is de opvatting van menselijke natuur getransformeerd van antropologische naar een (quasi-) wetenschappelijke opvatting. Bij deze tweede ontstaat de gedachte dat mens begiftigd is met bepaalde fysieke, sociale, talige, morele, etc. mogelijkheden en instincten als gevolg van het evolutionair proces. Ruwweg kunnen we mensgerelateerde toepassingen van evolutietheorie splitsen voor zover ze te maken hebben met psychologische of fysische ontwikkeling. Wat de psychologische toepassing van evolutietheorie betreft wordt er geclaimd dat bepaalde mentale vermogens het gevolg zijn van het evolutionair proces, daardoor aangeboren zijn, adaptief en bijgevolg universeel. Prinz (2007a) volgt deze weg in zijn behandeling van de vraag naar de morele graad van menselijke natuur. Vandaar zijn vraag: “is moraal aangeboren?” Nu, zoals op elke vraag zijn hier drie antwoorden formuleerbaar. “Ja, de mens is van nature moreel”, “nee” of “de vraag is zinloos”. Het is hier niet mijn bedoeling een analyse uit te voeren naar de zinvolheid van de vraag zelf. Ik veronderstel dus dat die zinvol is. Indien zo, dan moeten we specificeren wat we bedoelen met (1) aangeboren zijn, en (2) moraliteit.

Moraal

¹ cf. Dwyer 2007, p413.

Moraal is volgens Prinz niet reduceerbaar tot categorische imperatieven of consequentialistische analyses. Het is volgens hem wezenlijk gegrond in morele emoties (i.e. niet-morele dor cultuur gemoraliseerde emoties) van goed- en afkeuring. Hij (2007a, p369) verwijst naar psychologische studies die belang van morele gevoelens voor moraal bevestigen. Daarmee leunt Prinz's visie sterk aan bij de reeds naar gerefereerde moreel zintuig theorieën. Maar er zijn verschillen, en die blijken wanneer hij de aangeborenheid van moraal in vraag stelt.

Aangeborenheid

Aangeborenheid verstaat Prinz (2007a, p370) als een fenotype (in dit geval morele attitude) als zijnde ontstaan door psychologische processen.² Kort kunnen we zeggen dat indien moraliteit aangeboren is, er ofwel morele universalia, ofwel universele morele schama's, ofwel universele morele mechanismen moeten bestaan. We kunnen dit vergelijken met taal. Volgens Dwyer (2007, p409-12) spreekt men in linguïstiek over E-talen, I-talen en taalvermogens. E-talen komen overeen met verschillende concrete talen zoals Nederlands, Japans of Urdu en zijn in hun concreetheid vergelijkbaar met morele regels. I-talen zijn dan de grammaticale structuren die eigen zijn aan één of meerdere E-talen. Bijvoorbeeld, de Germaanse talen hebben met elkaar meer gemeen dan bijvoorbeeld met de Aziatische. Deze grammaticale structuren zijn vergelijkbaar met aangeboren morele schema's of domeinen. Tot slot is er nog het taalvermogen (in Fodorische zin) als stuk cognitieve architectuur toegewijd en causaal verantwoordelijk voor linguïstisch gedrag bij sprekers. Deze taalvermogens zijn dan vergelijkbaar met psychologische mechanismen die de moraal mogelijk maken, vergelijkbaar met een soort moreel zintuig. We bespreken ze kort één voor één.

Universele morele regels

Wat universele regels betreft stelt Prinz een aantal kandidaten voor. Eerste kandidaat is het moreel verbod op kwaad doen aan anderen. Probleem is dat er veel etnografisch materiaal bestaat dat het tegenovergestelde bewijst.³ Prinz (2007, p373) concludeert

² Prinz zegt meer zelfs: dat die aangeboren processen bedoeld zijn voor dat fenotype. Dit is een gevaarlijke specificatie daar hij functies toekent aan bepaalde ontwikkelingen en ze daarmee een intentioneel component toekent.

³ "Torture, war, spousal abuse, corporal punishment, belligerent games, painful initiations, and fighting are all extremely widespread." (Prinz 2007a, p373) Bij bijvoorbeeld in constante oorlogstoestandverkerende stammen in New Guinea is 20-35% sterfte bij mannen te wijten aan moord.

dat kwaad doen even verspreid is als het verbod erop, en dus niet aangeboren kan zijn. Iets gelijkaardig hebben we met het incesttaboe. Net zoals kwaaddoen heeft naaste familie-incest morele connotaties, maar is niet alomtegenwoordig. Slechts vierenvier-tig percent van culturen hebben incestverbod, en in sommige culturen wordt incest zelfs aangemoedigd.⁴ Incest is dus in sommige culturen zelfs niet essentieel immoreel. Gelijkaardige argumentatie voert Prinz tegen universaliteit van reciprociteit.

Het lijkt dus dat morele regels geëvolueerd en beïnvloed door geografische, politieke, culturele en economische factoren zijn. Daarom lijkt het absurd om ze als aangeboren te zien. Maar ook al hebben we geen *de facto* aangeboren universele morele regels, het wel lijkt alsof we morele predisposities aangeboren hebben om anderen niet te be-nadelen, incesttaboes te institutionaliseren en reciproque te handelen. Deze predispo-sities ziet Prinz niet noodzakelijk als aangeboren daar ze ook niet-nativistisch ver-klarbaar zijn.⁵ Het brengt ons tot universele domeinen.

Universele morele domeinen

Onze inspiratie halen we uit de taal, meer specifiek de grammatica. Des te meer, in taal lijkt er zoiets te bestaan als universele grammatica. Prinz (2007a, p371) noteert dat zo'n universeel eigenschap van de taal is dat een voorzetsel alleen een naamwoord kan voor- of nagaan, en dat primaire linguïstische data deze regeling bepaalt.⁶ Viertal populaire en vermeend aangeboren morele domeinen zijn pijn, hiërarchie, reciprociteit en zuiverheid. In westerse cultuur is bijvoorbeeld pijn doen aan een derde persoon vaak met moraal verbonden. Kunnen we hieruit concluderen dat er een morele norm bestaat in het pijn domein, zoals "doe x geen kwaad onder omstandigheid y", waarbij cultuur de variabelen invult zodat de resulterende regel een morele connotatie krijgt. Zo'n domeinen zijn wel specificeerbaar voor bepaalde sociale groepen maar globaal gezien lijken ze niet universeel te zijn. Prinz geeft voorbeelden waar domeinen in be-

⁴ Prinz (2007a, p378) verwijst naar oude Zoroastriërs of de Thonga nijlpaardjagers. Volgens hem heeft christendom neef/nicht incest uitgeroeid terwijl het bijvoorbeeld in Moslimwereld voor 50-60% is ver-tegenwoordigd. (Prinz 2007a, p378) Voor het vierenvier-tig percent verwijst hij naar Thornhills onder-zoek. (Prinz 2007a, p379)

⁵ *No harm* principe ontstaat om gemeenschappelijke stabiliteit te garanderen, incest creëert genetische depressie en reciprociteit houdt culturele vormen (zoals bijvoorbeeld economie) in stand.

⁶ Prinz 2007a, p371. Talen met lidwoorden lijken hierop een uitzondering. Bijvoorbeeld, voor het huis en het voorhuis zijn twee verschillende betekenissen. Dit voorbeeld terzijde geschoven lijkt er extensief onderzoek te zijn uitgevoerd naar universele grammatica, en het lijkt ook geen onwaarschijnlijkheid te veronderstellen dat taal inderdaad bepaalde universele beperkingen heeft. [Dwyer 2007, p409-10; Prinz 2007a, p367; p371]

paalde culturen een moreel status hebben, en in andere dan weer niet.⁷ Hij concludeert daaruit dat, daar deze domeinen niet universeel moreel zijn, ze ook niet aangeboren moraal veronderstellen.

Universeel moreel vermogen

Wat de taal betreft weten we dat E- en I-talen niet universeel zijn, maar men lijkt wel een taalvermogen te hebben. De laatste suggestie voor de aangeborenheid van moraal heeft daarom de vorm van een moreel vermogen. Dit standpunt wordt in vervolg verdedigd uit twee invalshoeken: een is geïnspireerd door linguïstiek en andere door evolutietheorie.

Linguïstisch argument

Eerste suggestie is analoog aan de taalontwikkeling. Het is algemeen aanvaard dat taal zich ontwikkelt in voorspelbare patronen. Zo ook moraal? Nativisten gaven aan Kohlbergs zes stadia van moreel redeneren een wending die in die richting gaat. Nochtans wordt deze opvatting volgens Prinz door extensief onderzoek tegengesproken. We zouden uit nativistisch aangepaste Kohlberg-analyse niet mogen besluiten, zoals Prinz (2007a, p396) wel doet, dat moraal geen ontwikkeling kent, maar louter dat de deze nativistische vertolking van Kohlbergs morele ontwikkeling misplaatst is. Het feit dát moraal inderdaad aan ontwikkeling onderhevig is suggereert het feit dat kinderen reeds van twee á drie jaar een onderscheiden kunnen maken tussen morele en conventionele regels. Hoe kan men dit verklaren?

Volgens Dwyer (2007, p407) zijn echte nativisten geïnteresseerd in hoe identificeerbare competenties ontstaan in de menselijke ontogenese. Eén van deze competenties is de morele competentie. Haar bedoeling is om de principes te expliciteren die het mogelijk maken een moreel wezen te zijn. En één van die competenties is juist het kunnen onderscheiden tussen morele en conventionele regels. Volgens Prinz (2007a, p384-7, p391-5) kan dit volledig op grond van ervaring en algemene leermechanismen. Voor Dwyer (2007, p414-7) is een moreel vermogen ervoor noodzakelijk. Centraal argument die de twee posities scheidt is het armoede-van-de-stimulus argument.

⁷ Masturberen in karkas van een kip is uit Westers perspectief amoreel en weerzienwekkend gedrag, maar immoreel uit standpunt van Braziliaanse lage socio-economische klasse. Gelijkaardig geval heeft men met slachtoffers van verkrachting vergeleken uit Westers en Indiaans standpunt. En tot slot lijken de Gahuku Gama lijden niet eens te moraliseren. (Prinz 2007a, p381-2)

Hoe kan persoon X aan de hand van zijn algemene leermechanismen uit een hoop inputdata de regel R destilleren indien regel R in de inputdata ondergedetermineerd is. (Prinz 2007a, p391-2) Het kan alleen indien andere mogelijke regels uitgesloten worden door domeinspecifieke leermechanismen (i.e. het moreel vermogen in ons geval).⁸ De vraag herleidt zich tot het volgende: heeft een kind van twee á drie jaar voldoende informatie om te kunnen onderscheiden tussen morele en conventionele regels?

Prinz denk van wel en argumenteert als volgt. Omdat de ouders het onderscheid verstaan is de stimuli noodzakelijk niet arm. Dwyer verwerpt dit argument daar de noodzakelijkheid misplaatst is.⁹ Verder zegt ze dat ouders het zelf soms moeilijk hebben met dit onderscheid.¹⁰ Prinz moet op een andere manier bewijzen dat inputdata niet arm is. Prinz (2007a, p382-3) doet dit: hij verwijst naar verschillende studies die suggereren dat ouders hun bestraffing aanpassen aan types regels dat het kind met voeten treedt. Emotionele aanstekelijkheid, ouderlijke interventies, imitatie, conditionering en internalisatie zijn voor Prinz genoeg om morele competentie te kweken, zelfs op zeer jonge leeftijd. In een poging om zijn standpunt duidelijk te maken tegenover Dwyer geeft Prinz (2007b, p430-4) aan hoe een kind bijvoorbeeld droefheid kan associëren aan slagen (bijvoorbeeld omdat zijn ouder hem op dat moment liefde ontnemt), en door conditionering een moreel weerstand tegenover slagen ontwikkelt.¹¹

⁸ “Poverty-of-the-stimulus arguments get traction when we are confronted with the early acquisition of some distinctive capacities which appear to be universal across the species and which cannot be explained on the basis of the positive and negative evidence available to children everywhere. The conclusion is that the child — or, more precisely, the child’s mind/brain — must contribute something to the process of acquisition.” (Dwyer 2007, p417)

⁹ Citaat die ze geeft van Collins is zeer instructief: “The professional communities of linguists and psychologists have all the data they desire on, say, English, certainly much more than any child has ever enjoyed. They also pool their mature intellects, have equal data on many other languages, and design subtle experiments and conduct longitudinal studies over many years. Yet they still can’t work out the principles, rules, and concepts that constitute competence with English which the normal child masters by the time she is five! So, it is not so much that the child’s data is poor according to some absolute standard (as if such a notion makes sense); rather, if the child were relying on data, then her acquisition of language would be miraculous. The acquisition ceases to be at all miraculous if we understand the child to possess innate resources which already determine most of what is to be acquired. On this view, the child’s task is so “easy” precisely because she isn’t dependent on rich data, while the data inundated scientist’s task is so hard precisely because he is trying to work out what the child already knows independent of data or general principles defined over it.” (Dwyer 2007, p415-6) Kortom: het is niet noodzakelijk dat stimulans niet arm is voor het kind om taal te leren.

¹⁰ “[An adult can ask:] is my interlocutor angry, disgusted, irritated, or disappointed with my action? It’s hardly likely that very young children are any better at making fine-grained discriminations between the emotionally laden responses of their caretakers.” (Dwyer 2007, p416)

¹¹ Volgens Prinz (2007a, p386) is moreel component van een regel gegrond in moreel gevoel. Hij staaft dit mijn inziens op meest overtuigende manier met psychopaten. Blijkbaar kunnen ze niet zo goed onderscheiden tussen morele en conventionele regels. Psychopaten zijn volgens Prinz (2007a, p390) daarom een bewijsstuk bij uitstek van emotionele deficiëntie dat morele consequenties heeft.

Ook kan er bij morele regels beroep gedaan worden op emotionele aanstekelijkheid. Denk bijvoorbeeld als een kind een baby slaagt en baby begint te wenen. Reactie van de ouder kan zijn: “zie wat je gedaan hebt, je laat uw broertje/zusje huilen.” Vaak voelen kinderen ook mee met anderen zonder dat ouders moeten interfereren. Lacani-aans spiegelstadium is hier een voorbeeld van. Denk in deze context aan een kind dat struikelt en begint te schreeuwen, en een andere die het ziet daaropvolgend (en zonder duidelijke rede) ook. Deze vormen van emotionele associaties ontbreken volledig bij afdwinging van conventionele regels.

Dwyer (2007, p416-7) gaat akkoord met dit onderzoeken maar wijst dat zelfs slecht (of niet-) opgevoede kinderen dit soort onderscheid maken, en vraagt zich af of deze ‘operationele vormen’ voldoende zijn voor ontwikkeling van morele capaciteiten. Voor haar is dit niet zo, omdat, lijkt mij, ze de oorsprong van morele attitudes aan het onbewuste toekent en omdat ze gelooft dat de morele theoretici deze onbewustwer-kende principes nog moeten expliciteren.¹²

Stel dat er dan toch zoiets bestaat als een moreel vermogen. Hoe moet het dan gedacht worden? De manier waarop Prinz deze module denkt is volgens Dwyer Fodoriaans van aard.¹³ Met andere woorden, hij zoekt naar een functioneel en/of anatomisch me- chanisme dat instaat voor onze morele competentie. Hij argumenteert dat zoiets niet bestaat. Volgens hem is er bewijsmateriaal dat moreel redeneren ingeworteld is in so- ciaalgegenereerde emoties en rede. Bijvoorbeeld, breinscans laten zien dat morele cognitie op plaatsen voorkomt die voornamelijk gewijd zijn aan sociaal redeneren, en dat er geen kenmerkende moraalexclusieve plaatsen bestaan. (Prinz 2007, p391) Hij (p389) staft dit met een voorbeeld van een persoon met breinschade die noch moreel, noch sociaal kan redeneren, maar wel efficiënt met regels kan redeneren.

Dwyer verwerpt deze Fodoriaanse module maar opteert voor een meer abstract com- putationeel systeem in het brein, niet louter herleidbaar tot een bepaalde module, noch in functionele, noch in anatomische zin. (Dwyer 2007, p410) Voor haar is het eerder een consequentie van vele. Ik vraag me af in hoeverre we dan nog kunnen spreken over aangeborenheid, en in hoeverre Dwyers opvatting niet vereenzelvigbaar is met

¹² Zie Dwyer 2007, p413 en Prinz 2007b, p428-9. Dwyer verwijst in deze context naar studies van, on- der andere, Haidt en het fenomeen van *moral dumbfounding*.

¹³ i.e. een stuk cognitieve architectuur toegewijd en causaal verantwoordelijk voor linguïstisch gedrag bij sprekers. (cf. Dwyer 2007, p410-11 en Prinz 2007a, 387-391)

Prinzs algemene leermechanismen. Zijn Prinzs algemene leermechanismen voldoende voor Dwyer om over aangeborenheid van moraal te spreken? Spijtig gaat Dwyer in haar commentaar op Prinz juist daar niet op in. Vandaar dat heel de discussie rond morele aangeborenheid juist op dit punt zijn duidelijkheid verliest. Welke set van competenties zijn essentieel voor moraal, en voor hoever zijn deze competenties aangeboren? Wat het eerste betreft lijkt er geen consensus te bestaan, en wat het tweede betreft zijn er geen deftige onderzoeksresultaten.

Darwinistisch argument

Er blijft nog een tweede mogelijke weg over die we kunnen inslaan omtrent bepaling van aangeborenheid van moraal. Dankzij de evolutietheorie kunnen we met enig recht veronderstellen dat indien moraliteit aangeboren is en met voortgang ook complexiteit groeit, we in minder ontwikkelde diersoorten kiemen van moraliteit moeten kunnen terugvinden. Hiertoe haalt Prinz aantal klassiekers uit evolutionaire psychologie die dit juist beweren. Meeste van die studies wijzen erop dat dieren zich empathisch kunnen gedragen.¹⁴ In recent debat is vooral De Waal degene die tegen de gecalculeerde Hobbesiaanse visie van moraal ingaat. Hij wil aantonen dat we onze “goede inborst” via een normaal darwinistisch proces van natuurlijke selectie geërfd hebben van onze niet-menselijke voorouders.” (De Waal 2007, p12). Prinz verwerpt deze visie op grond van twee zaken. Ten eerste reduceert hij al deze vormen van empathie tot emotionele aanstekelijkheid. Ten tweede zegt hij dat een authentieke proto-moraliteit overeen moet stemmen met onze eigen morele motieven en oordelen. Voor Prinz (2007a, p401-2) is dus een moreel verstaan voor moraal noodzakelijk en hij concludeert daaruit dat er geen enkele goede rede bestaat om moraliteit aan niet-menselijke diersoorten toe te schrijven.

Wat opvalt bij Prinzs argumentatie is het concept van moraliteit dat hij hanteert.¹⁵ Het gaat hem vooral om moraal in descriptieve zin. Hierbij is de samenleving het beginpunt. Er wordt gekeken naar verschillende culturen en hun opvattingen van moraal, in hoop sporen van universeel moraal te vinden. Naast deze descriptieve benadering is er ook de normatieve benadering. Hier wordt een vooropgesteld idee van normatieve moraliteit gebruikt als maatstaf. Voor normatieve benadering is rede primair, en emo-

¹⁴ Prinz (2007, p397-8) bespreekt bijvoorbeeld emotionele aanstekelijkheid bij ratten. De Waal (2007) voert hierover een extensief onderzoek uit bij chimpansees, bonobo's en kapucijnapen.

¹⁵ Het volgende is geïnspireerd door Gert 2008.

tie secundair, terwijl voor descriptieve benadering het omgekeerde geldt. Normatieve benadering heeft een uitgesproken functionalistisch karakter, terwijl de descriptieve meer essentialistisch van aard is. Normatieve visie vat een belangrijk descriptief element van moraal niet: namelijk het onderscheid tussen moreel en conventioneel regel. Een handeling of regel is in normatieve (functionele) zin moreel voor zover het goed samenleven promoot en universaliseerbaar is, ongeacht of het rust op instrumenteel aanvaard contract of (morele) emoties.

Probleem in Prinz's argumentatie is, lijkt mij, juist dat hij descriptieve methoden gebruikt waar ze niet van toepassing zijn. Wetenschap heeft (nog?) geen toegang tot emoties van dieren die de descriptieve evaluatie van moraal mogelijk kunnen maken. Elk onderzoek van moraliteit bij niet-menselijke dieren is genoodzaakt zich te “base- ren op wat de primaten feitelijk doen [...]” (De Waal 2007, p18) Het feit dat De Waal emoties suggereert als grondliggend aan bepaald gedrag, en Prinz die gemakkelijk verwerpt, wijst juist naar dit knelpunt. Moraal bij dieren bewijzen lijkt reeds door de methode onmogelijk te zijn gemaakt.¹⁶ Discussie eindigt waar ze is begonnen: bij de initiële intuïties van de auteurs. Naast deze emoties speelt bij moraal ook het cognitief bewustzijn van de juistheid van iemands beoogd gedrag een belangrijke rol (Korsgaard in De Waal 2007, p122; p129-38). Voor zelfs hoog ontwikkelde dieren kan men moeilijk beweren dat ze geleid worden door beoogde morele idealen. Alleen mensen kunnen dat; dat is de basisintuïtie. En indien mensen tekortschieten, dan zeggen we dat ze zich “gedragen als beesten”, i.e. dat ze hun menselijk aard verliezen. Voor Korsgaard is moraliteit daarom een typisch menselijk kenmerk. Uit Prinz's kritiek op De Waal denk ik dat hij met Korsgaard zou instemmen.

Maar deze beide aspecten van descriptieve moraal (i.e. emotie en rede) zijn compleet irrelevant bekeken uit een normatief standpunt. En ik denk dat dit juist de kracht van De Waal's betoog is, ook al is dit in de eerste plaats niet De Waal's bedoeling: het feit dát die dieren zich moreel gedragen, ongeacht hun vermeende emoties. Maar tegelijk zet De Waal het gedrag van primaten tegen menselijke (en vooral westerse) normatieve morele idealen.¹⁷ En dat is het zwakke aan zijn betoog. Het idee is dat De Waal een

¹⁶ Dit is tevens een suggestie die Josiah Ober en Stephen Macedo in de inleiding maken. (De Waal 2007, p18)

¹⁷ Indien ze elkaar constant platsloegen zou geen enkel Westers onderzoeker eraan denken om er grondslagliggende morele gevoelens achter te gaan zoeken. Maar bij een niet-Westers onderzoeker was dit misschien wel het geval.

bepaalde emotie (i.e. meestal empathie, billijkheid, etc.) als noodzakelijk ziet bij bepaalde (morele) handelingen. (Prinz argumenteert de noodzakelijkheid weg.) Vervolgens koppelt De Waal deze emotie met moraliteit, wat zoals door Prinz reeds geargumenteed is, geen noodzakelijkheid is. Als er dus één element uit De Waals studie met zekerheid gehaald kan worden, dan is het dat hoog ontwikkelde diersoorten morele karaktertrekken vertonen die uit Westers normatief standpunt als moreel heilzaam gezien worden!

Bij wijze van conclusie...

Welke gevolgen heeft dit voor onze initiële vraag: de aangeborenheid van moraal. Waar de meeste auteurs het over eens zijn is dat moraal in descriptieve zin uit emoties en rede bestaat.¹⁸ De vraag naar aangeborenheid hangt volgens mij af van hoe sterk we de redelijke component in moraal benadrukken. Indien we rede noodzakelijk achten om überhaupt over moraal te kunnen spreken, dan lijkt het intuïtief dat er bij dieren niet over moraal gesproken kan worden en dus ook niet over proto-moraal. Mens vormt op dat vlak een discontinuïteit met het dierenrijk. Een aangeboren moreel oordeelsvermogen in vorm van een module lijkt ook te veel gevraagd. Moreel oordeelsvermogen lijkt eerder gegrond in abstracte cognitieve structuren van het brein. Uit Prinz's en Dwyers discussie is het onduidelijk voor hoever we dan nog kunnen spreken over aangeborenheid ervan. Een beter begrip van aangeborenheid zou wellis het probleem kunnen oplossen.

Indien we rede niet noodzakelijk voor moraal achten, en een visie zoals *moral dumbfounding* aanhangen (i.e. noncognitivisten), komen we dichterbij de Prinz – De Waal discussie. Prinz lijkt geen oog te hebben voor talloze voorbeelden waarmee De Waal probeert aan te tonen dat sommige diersoorten niet louter emotionele aanstekelijkheid vertonen (en daardoor moreel handelen uit eigen belang), maar ook sympathie en altruïsme.¹⁹ Volgens beiden is sympathie een wezenlijk bouwsteen van moraal, alleen is Prinz niet overtuigd van De Waals argumenten ervoor. Mijn suggestie was dat De Waals methode deze bepaling principieel uitsluit en zijn onderzoek tegelijk verte-

¹⁸ De Waal (2007, p188) voegt er nog sociale druk bij, maar hier gaan we er niet op in.

¹⁹ Bijvoorbeeld chimpansee Joni die alleen luister als zijn baas droevigheid vertoont (De Waal 2007, p50), of chimpansees die in staat zijn hun leven op te offeren om kinderen uit water te halen (De Waal 2007, p50), of troostgedrag bij chimpansees (De Waal 2007, p54-56), etc. Zie ook schema van altruïsme (De Waal 2007, p201)

kent.²⁰ Ongeacht de kritiek, De Waals studie heeft een interessante weerklank: het nodigt uit om uit evolutionair perspectief over moraal te denken.²¹

²⁰ i.e. principiële onmogelijkheid om via gedrag emoties te bepalen en antropomorfe en culturele vertekening.

²¹ Het lijkt me duidelijk dat zo'n onderzoek als dat van De Waal vóór het ontstaan van evolutietheorie louter als kwakzalverij kon dienen.

Referenties

- De Waal, Frans e.a. (2007). *De aap en de filosoof: hoe de moraal is ontstaan*, vert. Nico Groen (Amsterdam, Uitgeverij Contact) [Oorspronkelijke uitgave: *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*]
- Dwyer, Susan (2007). 'How Not to Argue that Morality Isn't Innate: Comments on Jesse Prinz's "Is Morality Innate?"' in W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Volume 1: Evolution of Morals* (Cambridge Mass., MIT Press), p407-418
- Gert, Bernard (2008). 'Definition of Morality', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Prinz, Jesse J. (2007a). 'Is Morality Innate' in W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Volume 1: Evolution of Morals* (Cambridge Mass., MIT Press), p367-406
- (2007b). 'Reply to Dwyer and Tiberius' in W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology, Volume 1: Evolution of Morals* (Cambridge Mass., MIT Press), p427-439
- Taylor, Jacqueline (1998). 'Moral sense theories' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London and New York, Routledge), CD-ROM Version 1.0
- Wallace, Jay R. (1998). 'Moral sentiments' in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London and New York, Routledge), CD-ROM Version 1.0



Excerpts