

Woord vooraf door Johan Braeckman bij Jan Verplaetse: Het morele instinct (Nieuwezijds, Amsterdam, 2008)

In de Eutyphro, een van Plato's vroege dialogen, ontspint zich een discussie tussen Socrates en Euthyphro over de vraag hoe men het morele kan verantwoorden. Euthyphro staat op het punt om zijn eigen vader, die een slaaf liet sterven, voor moord aan te klagen. Hij is ervan overtuigd dat zijn actie moreel verantwoord is. Hij noemt de aanklacht *vroom*, want in overeenstemming met de wil van de goden. Dit leidt tot de meer algemene opvatting dat moreel verantwoord gedrag datgene is wat de goden ons bevelen. Socrates stelt hierop de sceptische vraag of het niet eerder zo is dat de goden gedrag voorschrijven omdat het op zichzelf moreel is. Dit roept een probleem op waar filosofen en theologen tot op de dag van vandaag over discussiëren. Wie er even over nadenkt begrijpt al snel het dilemma waarmee Socrates diegenen confronteert die het morele identificeren als de wil van God. Betekent dit dat iets moreel verantwoord is louter omdat God het wil? Zo staat bijvoorbeeld in het boek Exodus (20) dat we niet mogen stelen. Als we veronderstellen dat we niet mogen stelen omdat God niet wil dat we stelen, dan zou stelen op zichzelf, los van de wil van God, noch goed noch kwaad zijn. Het is enkel omwille van de wil van God op zich dat stelen immoreel is. Maar dit geeft de wil van God een willekeurig karakter, alsof God zelf niet weet waarom hij ons verbiedt te stelen. Hij had evengoed van mening kunnen zijn dat we moeten stelen. Dan was diefstal de wil van God, en was stelen moreel verantwoord gedrag. Hierop kan men repliceren dat God niet wil dat we stelen, omdat stelen op zichzelf immoreel is. God begrijpt het intrinsiek immoreel karakter van diefstal, en daarom verbiedt hij ons te stelen. Deze optie zorgt ervoor dat de wil van God niet langer willekeurig is. God heeft goede redenen om diefstal af te keuren, en hij baseert zijn opvatting die hij aan ons opdringt op die redenen. Doch deze redenering dreigt de wil van God zelf overbodig te maken. Als er aan God externe redenen zijn die duidelijk maken dat stelen immoreel is, dan is het niet nodig om de wil van God te volgen. We kunnen immers rechtstreeks ons gedrag laten leiden door redenen die onafhankelijk zijn van God. Bijgevolg is de wil van God overbodig om het verschil tussen moreel verantwoord en immoreel gedrag te leren kennen.

Zoals uit de Euthyphro blijkt, worstelen filosofen al ruim tweeduizend jaar met de vraag hoe we het onderscheid kunnen maken tussen moreel en immoreel gedrag. Rationeel denkende filosofen hebben, Socrates navolgend, vrijwel alle voorgestelde oplossingen gewikt en gewogen, en veelal te licht bevonden, inclusief degene die de rationele traditie zelf naar voren bracht. Het is niet de wil van God die moreel gedrag van een onwrikbaar fundament voorziet, maar evenmin zijn het sacrale teksten, menselijke intuïties, overgeleverde tradities, zogenaamde experts of autoriteiten van divers pluimage, natuurlijke processen, categorische of andere imperatieven, enzovoort, die ons onbetwistbaar het verschil tussen goed en kwaad duidelijk maken. Alle mogelijke argumenten die men in de loop der eeuwen naar voren bracht om morele opvattingen te onderbouwen, blijken in meer of mindere mate betwistbaar. Het lijkt erop dat dit onontkoombaar leidt tot een relativistische positie met betrekking tot morele kwesties. Het is een conclusie die velen effectief hebben getrokken, sommigen met tegenzin en angst, anderen beschouwden dit net positief en zelfs bevrijdend. Het is ironisch dat deze laatsten hierdoor een link leggen tussen het scepticisme van Socrates en het relativisme van de door Socrates verfoeide sofisten, zoals Protagoras. De mens is niet alleen de maat van alle dingen, hij is ook de uitvinder van morele opvattingen. Daarom is het niet verwonderlijk dat men in verschillende culturen vaak zeer verschillende morele codes en redeneringen kan aantreffen, aldus de morele relativisten. Invloedrijke antropologen zoals Ruth Benedict en Margaret Mead beschouwden moraliteit als synoniem met sociaal aanvaarde gewoonten. Sommige van die gewoonten blijken nuttig om de samenhang en de efficiënte werking van de

samenleving in stand te houden, andere zijn in de loop der tijden overbodig geworden, maar men houdt ze nog in stand zonder dat er redenen voor bestaan. Velen geraakten ervan overtuigd dat moraliteit, zoals de menselijke natuur, eindeloos plastisch en beïnvloedbaar is. Waar men in een cultuur zoals de onze de waarde van een baby bijzonder hoog inschat, bleek dat men bij de Inuït bijvoorbeeld soms tot de helft van de pasgeborenen ombracht na de geboorte. Conclusie: morele opvattingen zijn aan tijd, plaats en specifieke culturele contingenties gebonden. Het is zinloos om uit te maken welke morele normen, regels en tradities beter of slechter zijn dan andere, want de criteria waarmee we dat doen zijn evengoed gekoppeld aan tijd, plaats en cultuur. Het is onmiskenbaar waar dat deze relativistische denkbeelden enkele bijzonder waardevolle gevolgen hadden. Ze stelden het morele superioriteitsgevoel van het Westen in vraag; ze ondergroeven het theologisch en politieke morele dogmatisme en zorgden mede voor tolerantie en aanvaarding van andere samenlevingsvormen. Er zijn niettemin ook grote nadelen. Een consequent relativisme biedt geen steekhoudende argumentatie om de diverse morele opvattingen van pakweg de grootste misdadigers van de twintigste eeuw te bestrijden. Mao, Hitler, Stalin, Pol Pot, Mussolini, Idi Amin, enzovoort: hun morele denkbeelden zijn niet beter of slechter dan andere. Ook heeft de relativist het moeilijk om praktijken en tradities te veroordelen die volgens zeer velen immoreel zijn, zoals bijvoorbeeld vrouwenbesnijdenis of eermoorden, en kan hij de universaliteit van de mensenrechten niet accepteren.

Onafgezien van de moeilijk te aanvaarden gevolgen van het morele relativisme, is de fundamentele vraag of het wetenschappelijk steek houdt. Daarom moeten we ons afvragen of het mensbeeld waarop het berust correct is. Onderzoek van de laatste decennia, uitgevoerd in meerdere disciplines, toont aan dat dit niet het geval is. Het relativisme ziet de mens fundamenteel als een stuk boetseerlei dat door de culturele omstandigheden eindeloos kneedbaar is. Hoe anders de extreme verschillen tussen culturen in opvattingen en gedrag te verklaren, in het bijzonder wat betreft moraliteit? Waarom vindt de ene cultuur homoseksualiteit moreel onproblematisch, terwijl men er tot op heden in meerdere andere culturen de doodstraf voor kan krijgen? Enkele decennia geleden toonde een aantal belangrijke studies evenwel reeds aan dat het kneedbaarheidsmodel betwistbaar is. Zo publiceerde de Nieuw-Zeelandse antropoloog Derek Freeman in 1983 zijn geruchtmakende, uiterst kritische studie over Margaret Meads *Coming of Age in Samoa*. De Amerikaanse antropologe publiceerde dit bijzonder invloedrijke boek in 1928. Ze beweerde dat jongeren in Samoa, tengevolge van de grote culturele verschillen met de Verenigde Staten, een totaal verschillende seksuele ontplooiing kenden. Een emotie zoals seksuele jaloezie, waarmee men in het westen vertrouwd is, zou de inwoners van Samoa onbekend zijn. Ook zou de samenleving er veel minder geweld kennen en minder op onderlinge competitie zijn gericht. Dergelijke bevindingen leken aan te geven dat de mens, en bijgevolg de maatschappij, in grote mate maakbaar is: andere culturele opvattingen en structuren leiden tot andere gedragsvormen. We hoeven ons niet neer te leggen bij geweld, oorlog, vooroordelen, racisme, enzovoort. Mits de juiste opvoeding en verstandige politieke maatregelen kunnen we, als we dat zelf willen, met dit alles komaf maken. Het zijn vermijdbare eigenschappen van de cultuur, geen intrinsieke onderdelen van de menselijke natuur. Derek Freemans onderzoek leek dit optimisme de grond in te boren. Niet alleen was Margaret Mead bewust misleid door haar schaarse informanten, bovendien toonde grondiger onderzoek aan dat men op Samoa wel degelijk wist wat seksuele jaloezie is, kende men er verhoudingsgewijs meer verkrachtingen en andere vormen van geweld dan in de Verenigde Staten, enzovoort. Freeman werd fel bekritiseerd, deels om wetenschappelijke redenen, maar voor een groot deel ook omdat hij een verschillend, ogenschijnlijk pessimistischer mensbeeld naar voren bracht dan dat van Margaret Mead. Men beschuldigde hem van biologisch en genetisch determinisme, hoewel zijn onderzoek aantoonde dat het eerder Meads opvatting is die deterministisch is. Immers, als

cultuur allesbepalend is, waar zit dan de eigenheid van de mens? De ogenschijnlijk positieve boodschap dat de menselijke natuur kneedbaar is, lijkt uit te monden in het cultureel determinisme dat de ideologische grondslag biedt voor de massamoorden en genociden van sommige van de eerder vermelde twintigste-eeuwse dictators. De angst voor een mensbeeld dat de klemtoon legt op het natuurlijke, het biologische, het neuronale of het genetische is begrijpelijk, maar een al te flexibel mensbeeld lijkt ons niet bepaald vooruit te helpen.

Jan Verplaetse knoopt in dit boek aan bij de debatten over de menselijke natuur, meer bepaald wat moraliteit betreft, zoals die zijn gevoerd in de periode na de controverses rond het werk van Mead en de analyse ervan door Freeman. Hij gebruikt hiervoor een grote waaier aan studies en gegevens uit meerdere disciplines, waaronder de sociale psychologie, de neurowetenschappen, de evolutionaire psychologie, de culturele geschiedenis, ontwikkelings- en moraalpsychologie, mentaliteitsgeschiedenis en de antropologie. Zijn eruditie en belezenheid, zoals de lezer spoedig merkt, zijn enorm. Maar belangrijker nog dan de hoeveelheid studies die hij in dit boek verwerkte, is de kern van Jan Verplaetses opvatting over moraliteit. Die klinkt paradoxaal, maar wordt met verve verdedigd en uiteengezet: de menselijke moraliteit is plastisch, net omdat de menselijke natuur dat zelf niet is. Wat we al langer weten over zeer uiteenlopende systemen zoals bijvoorbeeld visuele waarneming en taal, blijkt ook op te gaan voor moraliteit: deze formidabele vaardigheden zijn werkzaam dankzij gespecialiseerde mechanismen die in de loop van de evolutie zijn ontwikkeld. Naargelang de context worden verschillende mechanismen aangesproken, wat de flexibiliteit en variatie mede verklaart. Menselijke moraliteit ontstaat niet vanuit het niets en evenmin wordt ze volkomen en uitsluitend gecreëerd en geconditioneerd door de cultuur. Ze steunt op adaptieve vermogens die zijn ontstaan door evolutionaire selectieprocessen en die we steeds beter begrijpen dankzij moderne evolutiebiologische en neurowetenschappelijke ontwikkelingen. Tal van studies, vaak van zeer uiteenlopende aard, ondersteunen dit, elk op hun manier. Zo bijvoorbeeld het werk van primatologen die nagaan of kapucijneraapjes een gevoel hebben voor rechtvaardigheid, maar evenzeer dat van psychologen die psychopaten morele dilemma's voorleggen terwijl ze zich in een fMRI-scanner bevinden. Je komt er meer, veel meer, over te weten tijdens het lezen van Jan Verplaetses bijzonder stimulerend en scherpzinnig boek. De basisstelling maakt duidelijk waarom hij zowel geweld als samenwerking als vormen van moraliteit beschouwt, ook al hebben wij de intuïtieve neiging om geweld immoreel en samenwerking moreel te noemen. Maar beide gedragsvormen maken gebruik van de mentale vermogens die ten grondslag liggen aan het feit dat mensen morele wezens zijn. Zoals zo vaak in wetenschap zijn het de ogenschijnlijk evidente dingen die het moeilijkst te doorgronden zijn. We openen onze ogen en we zien de wereld: wat lijkt meer vanzelfsprekend? In werkelijkheid is het niet toevallig dat we pas de laatste decennia beginnen te begrijpen hoe visuele waarneming precies werkt. Er schuilt een onwaarschijnlijk complex neuronaal systeem achter dat uit meerdere onderdelen bestaat en zijn werk uitvoert zonder dat we ons daar bewust van zijn. Dit is vergelijkbaar met de werking van ons morele apparaat, en we zijn pas begonnen met de architectuur ervan wetenschappelijk in kaart te brengen. Naarmate dit spannende wetenschappelijk onderzoek vordert, zullen we meer en meer de soms verbijsterende verscheidenheid aan menselijk gedrag begrijpen. Dat is niet iets om angst voor te hebben, wel integendeel. Velen zijn van mening dat de interpretatie van ons morele apparaat als een natuurlijk systeem het gevaar inhoudt dat men verwerpelijke gedragsvormen en opvattingen zal goedkeuren, met als argument dat ze 'natuurlijk', en daarom onveranderlijk zijn. Die redenering houdt geen steek. Jan Verplaetse verdedigt op een indrukwekkende manier het groeiende wetenschappelijke inzicht dat moraliteit natuurlijk is, maar hij maakt tegelijkertijd ook duidelijk dat moraliteit niet rigide is, en dat in de ontwikkeling van morele opvattingen binnen een maatschappij het wel degelijk een rol speelt welke politieke en pedagogische keuzes we maken. Het is net dankzij het inzicht dat

moraliteit natuurlijk is, dat we weten hoe de juiste keuzes tot meer wenselijke resultaten kunnen leiden.

Naar het einde van het boek maakt Jan Verplaetse ook duidelijk dat onze natuurlijke moraliteit op zich geen criteria bevat om goed van kwaad te onderscheiden. Dat laatste is de taak van de ethiek, de theoretische, rationele reflectie over en de evaluatie van onze morele opvattingen en ons moreel gedrag. Moraliteit kunnen we wetenschappelijk bestuderen. Dit boek legt haarscherp uit hoe dat in zijn werk gaat en wat de huidige stand is van het onderzoek. Ethiek daarentegen is geen wetenschap, maar dat betekent niet dat het onmogelijk is om rationeel over ethische kwesties na te denken.

Misschien ben ik bevooroordeeld, omdat de auteur een vriend en collega van me is die ik bijzonder waardeer, maar ik denk dat niemand beter dan hij in staat was om dit boek te schrijven. Dat is niet enkel zo binnen het Nederlandse taalgebied, maar ook internationaal. Hij heeft een onovertroffen kennis van de geschiedenis van de zoektocht naar het morele apparaat in disciplines zoals de geneeskunde, de psychiatrie en de criminologie. Zijn onderzoek daarover zette hij eerder uiteen in zijn boek *Het morele brein. Een geschiedenis over de plaats van de moraal in onze hersenen*. Op het moment van dit schrijven wordt gewerkt aan een Engelse vertaling van dit boek, dat hij in 2006 publiceerde. Het zal hem internationale bekendheid brengen in het snel groeiende, zeer interdisciplinaire onderzoek naar onze morele vermogens. Die eerdere studie leerde hem ook wat de fouten zijn die men in het verleden maakte. Dat maakt hem tot een bijzonder kritisch en alert lezer van de studies die de moderne neurowetenschappen, de sociale- en evolutiepsychologie, de zoölogie en vele andere disciplines recent uitvoerden omtrent moraliteit. Dit alles is evenwichtig en helder verwerkt in het boek dat u in handen heeft. Daar komt nog bovenop dat hij ook zelf experimenteel onderzoek uitvoert, wat hem, naast de onderzoeksresultaten op zich, ook kennis oplevert over de methodologische aspecten van de studies die hij in zijn boek bespreekt. Wij, de lezers, doen ons met dit alles voordeel. We lezen een belangrijk, razend interessant en zeer betrouwbaar boek over een onderwerp dat misschien wel ons belangrijkste menselijke kenmerk is: moraliteit. Ik hoop dat ook dit boek snel in het Engels kan verschijnen. Vele onderzoekers, in meerdere landen, kunnen er baat bij hebben.

Jan Verplaetse is stilaan, geheel terecht, een internationaal gewaardeerd en invloedrijk filosoof en moraalwetenschapper. Eenieder met wetenschappelijke interesse voor moreel gedrag zal zijn nieuwe werk zeer leerzaam, vaak verrassend en op iedere pagina inspirerend vinden.

Gent, juli 2008