

Is moraal objectief, een kwestie van smaak, of wordt zij ons via evolutie ingeprent? Als wij door de natuur geprogrammeerd zijn om moreel te handelen en morele uitspraken te doen, kunnen we ethiek dan elimineren?

In de herfst van 1835 bezocht de jonge Charles Darwin met het verkenningsschip HMS Beagle de Galápagoseilanden in de Stille Oceaan, bekend om hun grote rijkdom aan vogels. Omdat zij op de verschillende eilanden heel uiteenlopende vormen snavels hadden, rekende Darwin de exemplaren die hij aantrof aanvankelijk tot verschillende soorten. Een ornitholoog van de Zoological Society of London stelde echter bij terugkomst vast dat het allemaal vinken waren. Dit bracht Darwin tot de ontdekking dat de verschillen tussen de snavels samenhangen met de wijze van voedselverging en het leefgebied van de vogels: vinken met lange snavels eten insecten en drinken nectar, die met korte, dikke snavels leven op een plek waar zij zich te goed doen aan noten, en weer andere zetten hun snavels in zoals een specht dat doet.

Deze welbekende anekdote dient vaak als inleiding tot de geschiedenis van de evolutieleer. En inderdaad, genetisch onderzoek heeft aangetoond dat de verschillende vinken sterk verwant zijn aan elkaar. Zij stammen af van een gemeenschappelijke voorouder die waarschijnlijk enkele tienduizenden jaren geleden op het continent van Zuid-Amerika leefde. Een flinke storm heeft destijds mogelijk een aantal exemplaren naar de eilanden gedreven. In de eerste generaties was de *variatie* op de verschillende eilanden natuurlijk min of meer gelijk. Maar na verloop van tijd werden op het ene eiland de vinken met de net iets langere snavel *geselecteerd*, en op het andere eiland (met de vele noten) die met de net iets dikkere snavel. Omdat bovendien de snavelbouw *erfelijk* bepaald is, werd die lange (of dikke) snavel van ouders op kinderen doorgegeven. Zo was op het moment dat Darwin langskwam al helemaal niet meer te zien dat al deze vinken afstammen van misschien maar een paar honderd vogels van gelijke pluimage.

In *Evolutionair denken. De invloed van Darwin op ons wereldbeeld* – een boek dat naast ethiek onder meer taal, bewustzijn, kenleer, kunst en cultuur vanuit de evolutietheorie bekijkt – laat wetenschapsfilosoof Chris Buskes zien hoe het verder ging. Evolutieleer was al vanaf het begin een bijzonder populair instrument in de handen van moralisten en esthetici. Buskes gaat kort in op het sociaal-darwinisme van Darwin zelf, van Herbert Spencer, en van bekende extremere varianten. Terecht besteedt hij veruit de meeste aandacht aan de ontwikkelingen in het laatste kwart van de twintigste eeuw. De bioloog Edward Wilson introduceerde toen namelijk voor het grote publiek de sociobiologie: ‘the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of philosophers and biologized’.

De tijden zijn voorbij dat vertegenwoordigers van de sociobiologie als racisten en fascistten met emmers koud water overgoten werden. Toch frons menigeen zijn wenkbrauwen ook bij het lezen van recenter werk in deze traditie. Zo memoreert Buskes dat onlangs nog, in 2004, een promovendus aan de Vrije Universiteit Amsterdam op last van de leescommissie het manuscript van zijn econometrisch proefschrift moest herzien omdat de daarin voorgestelde biologische ethiek tot allerlei ellende geleid zou hebben en bovendien gelovige christenen zou hebben beledigd.

‘MORAAL IS EEN EVOLUTIONAIRE AANPASSING, NET ZOALS SNAVELLENGTE.’

Wie aan evolutieleer denkt, denkt aan de *survival of the fittest*. En dat lijkt toch eerder op egoïsme dan op altruïsme. Hoe kan evolutieleer nu iets zeggen over moraal? De moderne evolutionaire behandeling van moraal gaat onder meer terug tot Robert Trivers’ artikel ‘The Evolution of Reciprocal Altruism’ uit 1971. De titel is veelzeggend: moraal wordt vooral begrepen als het bestaan van normen van wederzijds altruïsme.

In *Gedragsbiologie. Een hoorcollege over de evolutie van de moraal* legt Jan van Hooff dit principe prachtig uit met behulp van het beroemde voorbeeld van de vampiervleermuizen. Deze vleermuizen gaan ’s nachts op rooftocht om bij zoogdieren bloed uit te zuigen. Meestal levert hun dat voedsel op, maar soms komen ze met een lege maag terug. Als ze drie dagen niets eten, sterven ze. Opmerkelijk genoeg heerst onder vampiervleermuizen de gewoonte om soortgenoten te ondersteunen die weinig succes hebben gehad op hun rooftocht. Degenen die wél bloed hebben meegenomen van hun tocht delen dat dan uit aan degenen die niet gegeten hebben. Dat is slim, want evengoed zitten zij morgen zonder bloed en zijn zij op de gunsten van hun omgeving aangewezen. Omdat vleermuizen meestal een schuilplaats delen, zijn zij in staat bij te houden wie wel en wie niet met hen deelt. Zij kunnen zo dus wél aan de altruïsten en niet aan de egoïsten uitdelen.

Zo moeten wij ook het ontstaan van de menselijke moraal zien, zegt Trivers. Onze verre voorouders waren wellicht allemaal egoïsten. Een toevallig geboren altruïstisch exemplaar (variatie) kreeg altruïstisch nageslacht (reproductie en erfelijkheid), en door de hulp die altruïsten elkaar bieden (bloed uitdelende vampiervleermuizen, brood uitdelende mensen), stierven er in verhouding meer egoïsten dan altruïsten (selectie). Dit is natuurlijk een erg vereenvoudigde weergave van Trivers' argument, en aan andere benaderingen wordt hier al helemaal voorbijgegaan. Maar de essentie is: het feit dat mensen zich in meerderheid moreel gedragen, kunnen we op dezelfde manier verklaren als het feit dat vinken op eilanden met veel noten in meerderheid dikke snavels hebben, waarmee ze die noten kunnen kraken. Moraal is een evolutionaire aanpassing, net zoals snavellengte.

In november 2003 gaf de vooraanstaande primatoloog Frans de Waal de zogeheten Tanner Lectures aan Princeton University. De bundeling van deze lezingen samen met het commentaar van drie filosofen en een evolutionair psycholoog, onder de titel *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, biedt een zeer leesbare inkijk in het debat over evolutionaire ethiek (zie ook de bespreking door Maarten Derksen in *De Academische Boekengids* nr. 61, maart 2007).

De Waal begint met de beschrijving van een theorie waarvan hij de onhoudbaarheid wil bewijzen, de 'Veneer Theory'. Die stelt dat morele normen slechts een laagje vernis zijn op een verder volkomen asociale en egoïstische mens - 'nice on the outside, nasty on the inside'. Het prototype fineertheoreticus is misschien wel Thomas Hobbes, van wie de bekende omschrijving stamt van het leven van de mens in de natuurtoestand als 'solitary, poor, nasty, brutish, and short'. Hobbes gaf aan dat individuen slechts bij contract in staat zijn een samenleving te reguleren en hun natuurlijke neigingen te beteugelen. Een andere fineertheoreticus, Sigmund Freud, verklaarde het ontstaan van de cultuur en ethiek uit het afwerpen van instincten en het opbouwen van een superego. De bioloog Richard Dawkins, ten slotte, beschouwde moraal in zijn bekende boek met de veelzeggende titel *The Selfish Gene* (1976) als een soort van rebellie tegen de 'tyranny of the selfish replicators'. Van nature is de mens dus slecht, en het is precies de taak van de ethiek om daar wat aan te doen.

De Waal stelt alles in het werk om de onaannemelijkheid van de fineertheorie te bewijzen door te laten zien dat de mens van nature en ten diepste een moreel wezen is. De originaliteit van zijn argument zit hem in het feit dat hij niet domweg de inzichten van Trivers en andere biologen herkauwt, maar een ogenschijnlijk omweg kiest via observaties over het gedrag van primaten, zoals chimpansees. In plaats van te zoeken naar gevallen van moreel menselijk handelen, waarvan het voor de gemiddelde bioloog wellicht glashelder is dat zij een evolutionaire verklaring hebben (het helpen van familieleden is een populair voorbeeld), of naar aanwijzingen voor moreel gedrag in archeologische vondsten van voorouders als de neanderthalers, kijkt De Waal naar onze achternichten en -neven, de primaten. Hij stelt vast dat zij een fijnmazig patroon laten zien van altruïsme, rechtvaardigheidsgevoel, empathie en sympathie.

De volgende casus is in dit verband instructief. De Waal en zijn collega's zetten twee kapucijnnapen in twee kooitjes naast elkaar. Beiden moesten een kleine opdracht uitvoeren en werden daarvoor beloond. Maar hoewel zij dezelfde opdracht kregen en die ook allebei even goed vervulden, kreeg de ene aap een druif en de andere een komkommerpartje. Dit experiment werd met verschillende paren kapucijnnapen herhaald. Nu krijgen kapucijnnapen veel liever druiven dan komkommerpartjes, en daarom stelde deze test De Waal in staat te bepalen of zij een gevoel van rechtvaardigheid bezitten. En jawel, de aap die het komkommerpartje kreeg, weigerde het soms aan te pakken. Hij gooide het zelfs af en toe weg. Nadat allerlei extra tests mogelijke andere verklaringen hadden uitgesloten, concludeerde De Waal dat kapucijnnapen een soort van emotioneel geladen verwachtingen hebben over eerlijk delen.

Wat vinden de commentatoren van De Waals aanval op de fineertheorie? Filosoof Philip Kitcher zegt dat De Waal eigenlijk bezig is met 'beating a dead horse' en Christine Korsgaard vindt de fineertheorie zelfs 'silly to begin with'. Ook de twee andere commentatoren, Robert Wright en Peter Singer, zijn sceptisch. Dat is begrijpelijk, maar ook wel jammer, omdat zij zich nu niet uitlaten over de haalbaarheid van het bredere meta-ethische project dat De Waal eigenlijk lijkt te willen opzetten. Niet dat hun commentaar irrelevant is. Kitcher en Korsgaard betogen dat De Waal geen bewijs kan geven voor de aanwezigheid van 'normative self-government' bij apen. Wright en Singer verwijten hem te snel te concluderen dat apen ook cognitief, en niet alleen emotioneel, handelen. Maar dit is eerder een kritiek op de wetenschappelijke, empirische 'waarheidsuitspraak' die De Waal poneert over moraal bij dieren dan een reflectie op zijn mogelijke meta-ethische positie.

'ALS JE GEEN MORELE KIJK OP JE HANDELINGEN ZOU HEBBEN, DAN ZOU JE NET ZO GOED HET REDDEN VAN JE IN DE SLOOT GEVALLEN KIND KUNNEN UITSTELLEN ALS HET VOORBEREIDEN VAN EEN COLLEGE; GEWOON OMDAT JE ER EVEN GEEN ZIN IN HEBT.'

Toch is het ook voor een adequate evaluatie van die empirische beweringen belangrijk stil te staan bij de vraag wat nu eigenlijk moraal tot moraal maakt. Korsgaard haalt Kant erbij om te laten zien dat een essentieel onderdeel van de menselijke moraal is dat wij niet alleen de middelen maar ook de doelen van ons handelen moreel kunnen evalueren. Anders dan dieren, kunnen mensen hun meest dringende natuurlijke begeerten naast zich neerleggen en andere, moreel betere doelen kiezen.

Korsgaard gebruikt Kants voorbeeld van een man die door zijn koning gedwongen wordt een onjuiste verklaring af te leggen tegen een onschuldig persoon van wie de koning af wil. Als de man dit doet, blijft hijzelf in leven, maar gaat de onschuldige eraan. Als de man weigert de onjuiste verklaring af te leggen, gaat hijzelf eraan. Niet iedereen zal in deze situatie weigeren de verklaring af te leggen, maar het feit dat sommigen dat wél doen, hoe weinig het er ook zijn, laat zien dat mensen hun doelen moreel kunnen afwegen. Moet ik mijn eigen leven bewaren of dat van iemand anders? Een dergelijke vraag kunnen dieren zich niet stellen, beweert Korsgaard. Als dat zo is, dan is De Waals bewijs voor zijn bewering dat primaten van nature ten diepste moreel zijn minder sterk. Anders dan mensen hebben dieren dus geen 'morele dilemma's'. Als zij moreel zijn, dan is dat niet in de betekenis waarin wij mensen dat woord gebruiken.

Singer gooit het over een iets andere boeg. Met een overduidelijke hekel aan kantiaanse ethiek en met groot ontzag voor empirische resultaten uit de levenswetenschappen, gebruikt hij een bekende casus uit de utilitaristische ethiek om te laten zien dat dieren geen morele wezens zijn zoals mensen. Stel, een onbemande tramwagon rijdt van een berg naar beneden – een 'trolley', zoals ze in San Francisco nog rondrijden. Je staat bij een wissel. Als je niets doet, rolt de trolley naar baan A, maar door de wissel om te gooien, kun je hem naar baan B laten rollen; je kunt hem echter niet tot stilstand brengen. Op baan A staan vijf mensen, op baan B staat er één, en geen van hen kan op tijd weggelopen. Je kunt dus het leven van vijf mensen redden, of van één, afhankelijk van de vraag of je de wissel verschuift. Wat doe je? De meerderheid van de ondervraagden schuift de wissel naar baan B en redt zo een nettoaantal van vier mensen, zo stelden de neurowetenschappers Joshua Greene en Jonathan Haidt vast.

Maar nu dit. Er rijdt weer een tramwagon van de helling af. Je staat op een brug waar hij onderdoor zal komen. Er is nu geen wissel meer, maar slechts één baan A met vijf mensen die daar niet weg kunnen. De wagon zal hen ontegenzeggelijk overrijden als er niets tussen komt. Je kunt er vanaf het bruggetje voor springen, maar je bent niet zwaar genoeg om de wagon tegen te houden. Toevallig staat er een enorme man naast je die je niet kent. Je kunt hem, zo gaat het scenario, wel van het bruggetje op het spoor duwen. Hij zal zelf de botsing met de wagon niet overleven, maar de vijf mensen op baan A zijn dan gered: opnieuw een nettoresultaat van vier mensen.

Belachelijk, bizar, of vergezocht? Misschien. Maar er zijn toch interessante moraalpsychologische gegevens te ontleen aan het onderzoek van Greene en Haidt. Allereerst blijkt in het tweede scenario de meerderheid de wagon zijn gang te laten gaan. De enorme man wordt dus niet van het bruggetje geduwd. Opmerkelijker is echter dat er een neurofysiologisch verschil is aan te geven tussen de mensen die in het laatste geval vier levens redden en zij die er één redden. Toen Greene en Haidt de hersenactiviteit van de ondervraagden registreerden op het moment dat zij over het probleem nadachten, zagen zij dat bij de mensen die uiteindelijk de beslissing namen om vier levens te redden, en dus bereid waren een wildvreemde op te offeren, de cognitieve centra van de hersenen actief waren, terwijl bij hen die één leven redden, en de wagon dus lieten rijden, de emotionele centra actief waren.

Het debat tussen De Waal en Singer wordt nu echt spannend. Beiden zijn bekend met het werk van Greene en Haidt, maar zij verbinden aan de resultaten heel verschillende conclusies. De Waal meent dat Greene en Haidt aantonen dat bij het opstellen van morele oordelen gebruikgemaakt wordt van delen van de hersenen die al aanwezig waren in vele sociale zoogdieren. Inderdaad zijn de emotionele centra evolutionair gezien veel ouder dan de cognitieve. Dat betekent, denkt De Waal, dat de menselijke moraal heel diep evolutionair verankerd ligt in onze natuur. Singer daarentegen kijkt vooral naar de activiteit in de recente, cognitieve hersendelen die men zag oplichten bij de ondervraagden die het maximum aantal mensen wilden redden door iemand van de brug te duwen. Zij komen, zo stelt Singer, evengoed tot een moreel oordeel, en wel eentje waartoe andere dieren niet in staat zijn omdat die eenvoudigweg niet de hiervoor noodzakelijke cognitieve capaciteiten bezitten. Menselijke moraal is dus iets wat we zelfs in de meest verwante diersoorten niet aantreffen. Emoties zijn heel belangrijk voor menselijk moreel handelen en oordelen, maar, zegt Singer, ethiek is méér dan alleen emoties.

In zijn antwoord op de commentatoren geeft De Waal toe dat er tot nu toe geen empirisch bewijs bestaat voor een dierlijk analogon van menselijk moreel redeneren. Mogelijke doelen moreel afwegen in plaats van emotioneel evalueren, zoals Korsgaard aanstipt, en consistentie en algemeenheid hoog schatten, zoals in het geval van Singer, is, zo schrijft De Waal, 'uniquely human'. Dat is toch een beetje jammer, want waar hij overtuigend laat zien dat primaten over rijkgeschakeerde normatieve verwachtingen en morele emoties beschikken, blijft de suggestie dat dit te extrapoleren valt naar menselijke moraal ongearticuleerd. Uiteindelijk betekent dit dat De Waal zijn meta-ethische pretenties niet geheel waarmaakt.

De vier commentatoren vatten – terecht – De Waals aanval op de fineertheorie op als een stromanargument, maar zij merken niet op dat hij uiteindelijk helemaal geen filosofische uitspraak kan verdedigen. Hoe interessant ook, het blijft bij De Waal een biologische, empirische onderneming. In zoverre menselijke moraal gelijk is aan dierlijke moraal, is de fineertheorie weerlegd. Maar omdat, zoals de commentatoren laten zien, de menselijke moraal ook verdergaat, sluit De Waals betoog niet uit dat het uniek menselijke van de menselijke moraal wél een vernisje is. Deze filosofische, want meta-ethische, overweging klinkt wellicht wat theoretisch, maar wie heeft zich nooit de vraag gesteld of morele oordelen eigenlijk niet veel meer een kwestie van smaak zijn, of door cultuur bepaald, of juist volkomen objectief vastgesteld worden, of, inderdaad, dat zij ons door de natuur via evolutie ingeprent zijn? Zijn de

evolutionair geproduceerde gedragspatronen moreel wenselijk en zo ja, zijn zij dat omdat zij een product van evolutie zijn, of krijgen zij hun morele geldigheid elders? De Waal geeft ons op deze vragen eigenlijk geen antwoord.

De filosoof Richard Joyce doet dat wel. *The Evolution of Morality* bestaat uit twee delen. Het eerste deel is een filosofisch doorwrochte argumentatie à la De Waal van de wetenschappelijke stelling dat menselijke moraal ten diepste in de natuur verankerd ligt. Maar dan wel met de kritiek van De Waals commentatoren in het achterhoofd, bij wijze van spreken. Joyce stelt al op de derde bladzijde voor om een onderscheid te maken tussen evolutionaire verklaringen van het feit dat mensen meestal moreel handelen, en evolutionaire verklaringen van het feit dat mensen moreel kunnen oordelen. Trivers, De Waal, en vele andere wetenschappers hebben zich op de eerste soort verklaringen gericht, maar de tweede soort is de relevantere, aldus Joyce. Gezien de commentaren op De Waal heeft hij daarin gelijk.

En wat een creatieve verklaring! Joyce stelt dat het morele oordeelsvermogen een evolutionaire aanpassing is die succesvol was (en is!) omdat zij ervoor zorgt dat mensen sterkere motivaties hebben voor hun handelingen. Als je geen morele kijk op je handelingen zou hebben, dan zou je in principe, zo stelt Joyce, net zo goed het redden van je in de sloot gevallen kind kunnen uitstellen als het voorbereiden van een college; gewoon omdat je er even geen zin in hebt. Met een vermogen tot moreel oordelen ben je echter direct gemotiveerd in het eerste geval te handelen. En dat heeft, zo mag duidelijk zijn, evolutionaire voordelen.

Deze verklaring gaat uit van een hypothese die het ontstaan van moreel taalgebruik verklaart. Zonder taal zijn er geen morele oordelen, en dus is er ook geen moreel oordeelsvermogen. Omdat dieren geen taal hebben, volgens Joyce, is de morele kijk iets typisch menselijks. Moreel taalgebruik ontstond toen onze voorouders in grotere groepen gingen samenleven en behoefte kregen aan een middel om over de betrouwbaarheid van verschillende groepsleden te kunnen praten. Bij kleine groepen kun je nog wel zelf bijhouden wie zich aan de afspraken houdt en wie niet, maar bij grote heb je, zo gaat de theorie, taal nodig. Joyce betoogt dat die taal moreel geladen moet zijn geweest. *Homo erectus* Bram zei dus niet gewoon 'Roel heeft mijn handbijn niet aan mij teruggegeven', maar veeleer: 'Roel is een slechterik. Hij heeft mijn handbijn niet aan mij teruggegeven.'

Hoe fraai ook, hier lijkt iets mis te gaan. Het idee van Joyce is dat moreel geladen woorden als 'slechterik' de boodschap beter overbrachten en ertoe dienden de behoefte van *Homo erectus* Bram te bevredigen om Roel te bekritisieren. Maar dit kan Joyce niet waarmaken. Er kan pas sprake zijn van een Bram die een Roel wil bekritisieren als Bram over een moreel kader beschikt dat hem in staat stelt Roel te bekritisieren. Moraal gaat dan dus vooraf aan de noodzaak tot kritisch taalgebruik. Dat lijkt misschien spijkers op laag water zoeken, maar als Joyce wil aannemen dat moreel taalgebruik als een evolutionaire aanpassing is ontstaan, om daarop vervolgens een uitspraak te baseren over de evolutionaire oorsprong van het morele oordeelsvermogen, dan mag hij dat vermogen niet al bekend vooronderstellen.

'DE EVOLUTIETHEORETISCHE INZICHTEN OVER MORAAAL IMPLICEREN DAT ER EIGENLIJK HELEMAAL NIET ZOIETS ALS EEN MORAAAL BESTAAT.'

Aangenomen dat moreel handelen en moreel oordelen toch een evolutionaire oorsprong hebben, wat betekent dat dan voor onze ethiek? Het is de behandeling van deze vraag die *The Evolution of Morality* tot een echte aanvulling op de andere besproken werken maakt.

We duiken dan wel diep in de meta-ethiek. Er zijn ruwweg twee mogelijke standpunten. Allereerst zou een evolutionaire basis van moraal een grondslag kunnen vormen voor een nieuw normatief systeem, een 'evolutionary vindication of morality'. Sociaal-darwinistische uitwassen hiervan zijn bekend, maar zorgvuldiger posities worden verdedigd door denkers als Robert Richards en, wellicht, Daniel Dennett.

Hoewel Joyce recente literatuur bespreekt, zijn zijn tegenargumenten niet nieuw. Zo volgt hij de filosoof George Edward Moore wanneer hij laat zien dat je uit uitspraken die betrekking hebben op de werkelijkheid ('Mensen helpen elkaar', of 'Mensen helpen vooral hun familie') geen morele uitspraken kunt afleiden ('Mensen moeten elkaar helpen', of 'Mensen moeten vooral hun familie helpen'). Dit staat in de filosofie bekend als de onmogelijkheid een 'ought' van een 'is' af te leiden en is gerelateerd aan de even bekende 'naturalistic fallacy'.

Het alternatieve standpunt, een 'evolutionary debunking of morality', is dan ook filosofisch veel interessanter. Volgens de aanhangers hiervan, en Joyce is er zo één, impliceren de evolutietheoretische inzichten over moraal dat er eigenlijk helemaal niet zoiets als een moraal bestaat! Joyce staat dus een algehele eliminatie van ethiek voor. Wij vellen morele oordelen doordat evolutie ons zo geprogrammeerd heeft, maar er is geen enkele reden om aan te nemen dat wij zodanig geprogrammeerd zijn dat wij ware morele uitspraken doen. Let wel, Joyce zegt dat er 'geen enkele reden' is. Hij beweert dus niet dat morele uitspraken pertinent onwaar zijn, en is daarmee veel voorzichtiger dan de filosoof John Mackie, volgens wiens 'error theory' morele uitspraken sowieso onwaar zijn. Voor Joyce is ethiek in ieder geval dus niet een kwestie van smaak en gaat zij evenmin over subjectieve of objectieve waarheden. Ethiek is op de keper beschouwd volkomen elimineerbaar of, in het jargon, 'naturaliseerbaar'. Er is geen domein van 'morele feiten', zoals een filosoof als Moore het objectief dacht te kunnen aantonen gelijk, zeg, een domein van wiskundige feiten. Er is hoogstens een domein van biologische feiten die wij moreel

interpreteren.

Zo komt Joyce dus in de meta-ethische discussie terecht waaraan De Waal niet toekwam. Hij doet dat op basis van een opvatting over de evolutionaire oorsprong van moraal waarop de kritiek van De Waals commentatoren niet van toepassing is. Al met al een hele prestatie.

Of toch niet? Voor Korsgaard gaat moraal over universele normen. Met Kant in de hand sluit zij uit dat bepaalde morele normen niet hoeven te gelden voor mensen buiten, zeg, je familiekring of clan. Maar de normen die het evolutionair bepaalde morele oordeelsvermogen in ons doen postvatten, zijn karakteristiek niet-universeel. Het argument van Joyce werkt dan ook niet voor universele ethiek en zijn naturaliseerbaarheid staat dus nog ter discussie. In het debat over de biologie van de moraal is het laatste woord zeker nog niet gezegd.

Boudewijn de Bruin is als filosoof verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Groningen, waar hij onderzoek doet naar politieke vrijheid.

Besproken boeken:

Evolutionair denken. De invloed van Darwin op ons wereldbeeld
door **Chris Buskes**
Uitgeverij Nieuwezijds. Amsterdam 2006.
476 pag., € 24,95

Gedragsbiologie. Een hoorcollege over de evolutie van de moraal
door **Jan van Hooff**
Home Academy Publishers. Den Haag 2006.
2 cd's € 19,95/MP3 € 15,95, € 19,95

Primates and Philosophers. How Morality Evolved
door **Frans de Waal**
Stephen Macedo en Josiah Ober (red.).
Princeton University Press. Princeton 2006.
230 pag., € 27,35

The Evolution of Morality
door **Richard Joyce**
The MIT Press. Cambridge 2006.
271 pag., € 36,45