

Walter Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology*, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 2008

Volume 1 The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness, 583 blz

Volume 2 The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity, 585 blz

Volume 3 The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development, 569 blz

Boekbespreking Katrien Schaubroeck *Tijdschrift voor Filosofie* 2010 72: 2, pp. 364-368.

De morele psychologie is niet meer wat ze geweest is. De onderzoeksvragen zijn nog steeds dezelfde (hoe komt morele motivatie tot stand, hoe is de rolverdeling tussen emotie en rede in morele oordeelsvorming, wanneer is iemand moreel verantwoordelijk voor zijn daden...), maar de methode om die vragen te beantwoorden is niet langer als vanouds. De weg van de conceptuele analyse moet steeds harder wedijveren met een empirische benadering sinds neurologische en andere wetenschappen moreel handelen en oordelen op hun manier onderzoeken.

Volgens Walter Sinnott-Armstrong, de samensteller van de driedelige bundel *Moral Psychology*, is de recent hernieuwde samenwerking tussen filosofen en wetenschappers een goede en natuurlijke zaak. Volgens hem hebben (moraal)filosofie en wetenschap altijd zij aan zij gestaan tot deze harmonie aan het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw verstoord werd door G.E. Moore en zijn kritiek op 'de naturalistische drogreden'. Moraalfilosofen bekeerden zich in grote getale tot het emotivisme en het intuïtionisme en verklaarden de empirische wetenschappen als irrelevant voor de ethiek. Het is pas sinds de jaren 1990 dat filosofen terug lessen beginnen te trekken uit wetenschappelijke studies, hoofdzakelijk de studies uitgevoerd binnen de evolutionaire biologie, de cognitieve psychologie en de neurologische wetenschappen. De resultaten van deze reünie worden in *Moral Psychology* gestructureerd weergegeven in drie volumes, in totaal 74 artikels van zowel filosofen als wetenschappers. De hoofdstukken geschreven door wetenschappers bevatten veel nieuwigheden, maar ze zijn niet opgevat als inleidende teksten. Lezers voor wie de functie en locatie van de amygdala, de insula of het paralimbisch systeem niet tot de parate kennis behoort, zullen van de wetenschappelijke uiteenzettingen niet alles begrijpen. De bijdragen geschreven door filosofen zijn systematischer, argumentatiever en daarom doorgaans interessanter. De mix van filosofische en wetenschappelijke publicaties was niettemin een goede keuze van Sinnott-Armstrong omdat het de samenwerking tussen de disciplines visualiseert en verder stimuleert.

Het eerste artikel van het boek draagt de programmatische titel 'Naturalizing ethics' en is een lofrede op wat het naturalisme in de ethiek genoemd wordt en tegelijk een afrekening met het zogenaamde supernaturalisme en het nonnaturalisme. In dit artikel argumenteren Owen Flanagan en twee collega's voor een herinterpretatie van de ethiek als een sociologisch verschijnsel dat niet bestaat uit universele voorschriften maar net een relativisme en waardepluralisme impliceert. Moreel relativisme is voor vele filosofen een te duchten uitkomst van naturalistische tendensen in de ethiek. Gelukkig wijzen verscheidene bijdragen in de reeks ook in een andere richting: wetenschappelijk onderzoek zou ook wel eens de grondslag van de moraal of een universeel principe van moreel gedrag kunnen onthullen. De evolutionaire biologie die in volume 1 besproken wordt, leidt bijvoorbeeld tot de vraag of moraal geen evolutionaire adaptatie is en of er geen algemeen menselijk en aangeboren vermogen aan ten grondslag ligt. Jesse Prinz beantwoordt deze laatste vraag negatief. Hij argumenteert dat moraal slechts een bijproduct is van andere vermogens die een evolutionair voordeel opleveren. En dat is maar goed ook, benadrukt hij, als moraal 'hardwired' was, zou morele vooruitgang ongelooflijk moeizaam en traag verlopen. Susan Dwyer, die het 'nativisme' verdedigt, komt aan dit laatste bezwaar tegemoet door het morele vermogen te

vergelijken met aangeboren algemene taalstructuren in de hersenen die afhankelijk van de context en de opvoeding anders ingevuld worden. De analogie tussen talige en morele vermogens wordt trouwens door verschillende auteurs in de collectie aangenomen, maar Prinz legt uit waarom deze vergelijking misleidend is.

Een interessant debat dat in volume 2 centraal staat, gaat over de rol van morele intuïties. Verschillende psychologische experimenten (die ook door Kwame Anthony Appiah beschreven worden in zijn zeer mooi geschreven *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, 2008) tonen aan dat morele intuïties onderhevig zijn aan zogenaamde ‘framing effects’: stelt men dezelfde vraag in andere bewoordingen, dan varieert het antwoord. Zo roept de uitspraak ‘4 van de 100 passagiers overleefden het ongeval’ een andere reactie op dan ‘96 van de 100 passagiers kwamen om het leven’. Sinnott-Armstrong, die niet alleen de samensteller van de reeks is maar ook een artikel voor zijn rekening neemt, ziet hierin een probleem voor het intuïtionisme, dat aan intuïties (gedefinieerd als niet-inferentiële overtuigingen) een onvervangbare, fundamentele plaats toekent in het bouwwerk van onze morele opvattingen. Volgens Sinnott-Armstrong leert de wetenschap ons dat we intuïties niet te snel mogen vertrouwen, omdat ze vaak gekleurd zijn door arbitraire factoren. Het valt te betwijfelen of dit wel een argument tegen het intuïtionisme is. Intuïtionisten ontkennen immers niet dat intuïties getoetst en gecorrigeerd moeten worden, maar ze benadrukken dat het gebruik van intuïties in morele redeneringen onvermijdelijk is, wat net bevestigd lijkt te worden door de experimenten waar Sinnott-Armstrong zich op beroept.

Het meest opwindende onderzoek naar morele vermogens wordt heden ten dage uitgevoerd in neurowetenschappelijke laboratoria. De neurowetenschap van de moraal staat nog in haar kinderschoenen, maar, zoals Sinnott-Armstrong opmerkt in zijn inleiding op volume 3, “this baby is growing fast”. De toegepaste methodiek is niet moeilijk uit te leggen: men laat proefpersonen morele emoties ondergaan of morele oordelen vellen terwijl ze onder een hersenscanner liggen, en kijkt dan welke hersendelen er oplichten. De resultaten zijn echter erg indrukwekkend en de mogelijkheden verbluffend. Zo stelde de neurofilosoof Joshua Greene op basis van fMRI studies vast dat het bedenken van een consequentialistische oplossing voor een moreel probleem andere hersendelen in werking stelt dan het volgen van een deontologische redenering. Hij besloot uit die studies dat deontologische oordelen, in essentie, de uitdrukking van morele emoties zijn, terwijl consequentialistische oordelen tot stand worden gebracht door koel redeneren. De publicatie van Greenes onderzoek in *Science* (2001) sloeg in als een bom en het neurowetenschappelijk onderzoek naar morele oordelen, emoties en beslissingen kent sindsdien een exponentiële vlucht. Zonder te vervallen in het frenologische geloof in een moreel orgaan of een isoleerbaar moreel centrum in de hersenen (een geloof waarvan het illusoire en simplistische karakter uitgebreid wordt aangetoond in *Het morele brein* van Jan Verplaetse, Garant, 2006), lijkt het niet naïef om te hopen dat neurowetenschappen ons heel wat gaan leren over de cognitieve en affectieve processen die gepaard gaan met morele oordeelsvorming.

In sterke opmars zijn de neurologische studies van mensen die moraal anders beleven dan de meesten van ons: psychopaten en sociopaten, maar ook mensen met een autisme spectrum stoornis. Het bestaan van psychopathie en sociopathie wordt door sommige wetenschappers, en filosofen, gezien als problematisch voor het zogenaamde internalisme. Internalisme stelt dat wie oordeelt dat hij de morele plicht heeft om mensen in nood te helpen, per definitie ook gemotiveerd zal zijn om dit te doen. Er zou een noodzakelijke, conceptuele of ‘interne’ relatie zijn tussen morele oordelen en morele motivatie. Het is bekend dat psychopaten, indien men hun mening vraagt, bevestigen dat moorden slecht is en helpen goed, maar dit oordeel zet zich bij hen niet om in praktijk. Vormen zij dan een tegenvoorbeeld tegen het internalisme? De meer fundamentele vraag is echter of psychopaten wel een moreel oordeel vellen, dan wel gewoon napraten wat hun aangeleerd is. Filosofen die het internalisme verdedigen,

argumenteren op dit punt nogal vaak in een cirkel: psychopaten vellen niet echt een moreel oordeel omdat ze er anders wel door gemotiveerd zouden zijn. Neurowetenschappelijk onderzoek komt hier ter hulp met een onafhankelijk criterium: eenmaal vastgesteld welke hersendelen verantwoordelijk zijn voor morele oordelen, kan men niet-circulair bepalen of een psychopaat tot moreel oordelen in staat is.

Sommige filosofen denken dat onderzoek bij psychopaten niet enkel het debat tussen internalisme en externalisme vooruithelpt maar ook het debat tussen rationalisten en emotivisten. Uit de ontdekking dat vooral die hersendelen geassocieerd met affectieve reacties gebrekkig werken bij psychopaten, leidt de experimentele filosoof Shaun Nichols bij voorbeeld af dat het emotivisme het bij het rechte eind heeft. Ook autisme wordt vaak in verband gebracht met de tegenstelling tussen rationalisme en emotivisme. Mensen met een autisme spectrum stoornis hebben moeite met het zich inleven in anderen, niettemin zijn zij doorgaans erg gemotiveerd om het moreel juiste te doen. Volgens Jeanette Kennett pleit dit in het voordeel van een Kantiaans rationalisme: mensen kunnen zich blijkbaar een weg *redeneren* naar morele motivatie, de rol van empathie wordt overschat. Collega-filosoof Victoria McGeer bekritiseert Kennetts interpretatie van de feiten. Volgens haar wijzen empirische studies op een andere verklaring voor het morele gedrag van mensen met een autisme spectrum stoornis, namelijk aan de hand van hun passie voor orde en duidelijkheid. In een Humeaanse geest argumenteert McGeer dat mensen met een autisme spectrum stoornis hun verstand inschakelen ten dienste van deze passie, en dat ze daarbij niet zelden tot de conclusie komen dat rechtvaardig handelen de orde het minst verstoort.

De filosofen McGeer en Kennett zijn het dus oneens met elkaar over de interpretatie van de empirische gegevens. Maar anderen zoals Michael Smith en Richard Joyce oordelen dan weer dat de voorradige empirische resultaten geen enkel bewijs vormen voor noch tegen emotivisme of rationalisme. Vooral Joyce's oordeel is vlijmscherp, en zijn discussie met Nichols behoort tot het beste in de bundel. Hij is geen scepticus over de hele lijn (hij verwacht bijvoorbeeld dat neurowetenschappen cruciale bijdragen zullen leveren aan de morele epistemologie), maar hij waarschuwt voor het al te enthousiast toepassen van neurologische resultaten op meta-ethische theorieën. Shaun Nichols en Jonathan Haidt bijvoorbeeld denken allebei dat de stand van zaken in de neurowetenschappen het emotivisme bevoordeelt. Maar het emotivisme betekent voor meta-ethici iets heel anders dan wat Nichols en Haidt ervan maken, legt Joyce uit. Emotivisme is niet de haast triviale opvatting dat emoties een rol kunnen spelen bij morele oordeelsvorming, maar een semantische theorie die stelt dat morele uitspraken geen feiten representeren maar gevoelens uitdrukken. Neurowetenschappelijke resultaten kunnen nooit van enige betekenis zijn voor deze semantische theorie. Evenmin, benadrukt Joyce, kan neurowetenschap het rationalisme weerleggen. Rationalisme dekt vele ladingen, maar geen enkele filosoof bedoelt ermee dat een goed functionerend brein een voldoende voorwaarde is voor morele gevoeligheid, laat staan voor moreel handelen – en dus kan de neurologische vaststelling dat psychopaten niettegenstaande hun amoraliteit een brein hebben dat tot rationele beslissingen in staat is, het rationalisme niet ondergraven. Joyce is evenmin onder de indruk van de enquêtes die Shaun Nichols deed bij zijn studenten. Volgens Nichols is een conceptuele verbinding tussen rationaliteit en moraliteit, zoals die in Michael Smiths versie van het rationalisme gelegd wordt, wel heel implausibel aangezien de meerderheid van zijn studenten deze verbinding niet legt. Joyce vindt het daarentegen onwaarschijnlijk dat conceptuele waarheden altijd toegankelijk zouden zijn voor leken, en besluit dat neurowetenschappelijk noch sociologisch onderzoek relevant zijn voor de genoemde meta-ethische discussie.

En zo eindigt *Moral Psychology* op een voorzichtigere toon dan het begon. Men moet erover waken dat nauwkeurigheid en accuraatheid niet verdrukt geraken onder de opwindende gepaard gaat met wetenschappelijke ontdekkingen. Het is daarom goed dat filosofen

debatteren over de juiste interpretatie van empirische gegevens, zoals meerdere hoofdstukken in de drie volumes getuigen. De meerduidigheid van de empirische resultaten zou ook tot een veel fundamentele scepisis kunnen leiden die niet in dit boek ter sprake komt. Het gevaar is immers niet denkbeeldig dat filosofen in wetenschappelijke resultaten de bevestiging zien van theorieën die ze sowieso al verdedigden. Het is in dit verband veelzeggend dat Joyce het 'niet onwaarschijnlijk' vindt dat de wetenschappen ons zullen tonen dat het moreel vermogen een evolutionaire adaptatie is. Dat zou immers goed aansluiten bij zijn 'error theory': de opvatting dat moraal eigenlijk niets te maken heeft met het detecteren van eigenschappen in de werkelijkheid maar zich wel zo presenteert omwille van sociale of evolutionaire redenen.

Met de bundel *Moral Psychology* heeft Sinnott-Armstrong zonder meer een krachttoer verricht. Niet alleen verzamelde hij sleutelartikels van alle toponderzoekers in de betreffende domeinen, hij wist hen ook nog in discussie te brengen met elkaar door de sleutelartikels te laten bespreken door drie critici (en niet van de minsten), gevolgd door een respons van de auteur op die kritiek. Deze indrukwekkende collectie biedt een overzicht van de huidige stand van zaken, op zo een grondige en volledige manier, dat het nog jaren het referentiewerk bij uitstek zal blijven voor al wie geïnteresseerd is in morele psychologie.