

schoon ondergoed voor de ziel

*opstellen over evolutiebiologie,
wetenschapsfilosofie en ethiek*

*derde, herziene en uitgebreide
uitgave (2019)*

Bart Voorzanger

Woord vooraf

Er is veel ellende in de wereld. Een deel daarvan — ‘natuurrampen’ als aardbevingen, ziekten, te veel of te weinig regen — is onverbrekelijk verbonden met ons aardse bestaan. Een deel maken we zelf. En de wortel van die zelfgemaakte narigheid is niet zelden ’s mensen zekerheid — zekerheid over hoe de wereld in elkaar steekt en hoe wij daarin te leven hebben. Ik heb niet de illusie daar veel aan te kunnen doen, maar ik wil het wel geprobeerd hebben.

Ik bied u bij deze een bundeltje opstellen aan die ik in de jaren negentig schreef voor het sinds lang verdwenen *Wetenschap, Cultuur & Samenleving* en enkele andere tijdschriften met daaraan toegevoegd een twee decennia later geschreven beschouwing over normatieve ethiek en een in 1986 geschreven verhaaltje voor *Intermediair*.

’t Zou mooi zijn als ze samen een doorlopend verhaal vormen, maar dat kan nu eenmaal niet met losse stukken. Zo hier en daar herhaal ik mijzelf. Er zitten vast gaten in mijn verhaal. En wie weet spreek mezelf ook nog wel eens tegen. Dat laatste is geen probleem, want wat die teksten afgezien van hun auteur gemeen hebben is dat ze zekerheden proberen te ondergraven.

Ooit koos ik ervoor biologie te gaan studeren. Daar zat niet veel meer achter dan dat ik het laatste jaar van mijn middelbare-schoolloopbaan een fantastische biologieleraar had. Als biologiestudent had ik toevallig een filosofie-docent die me uitdaagde op precies de manier die me toen aansprak. Ik werd ‘theoretisch bioloog’ en promoveerde in dat vak. Nog weer later kwam ik door een samenloop van omstandigheden als onderzoekscoördinator bij een ethiek-instituut terecht, waar ik niet op mijn plaats bleek omdat ik maar niet vinden kon dat academische ethiek een zinnig bedrijfstak was. Daarmee eindigde mijn universitaire loopbaan.

Aan het denken zetten al het geleerde mij wel, en de neerslag daarvan vindt u in de volgende pagina’s.

Amsterdam, 30-12-2014 / 1-3-2019

Bart Voorzanger

1 De stilte van de scepticus

Skeptici houden niet van Ruppert Sheldrake. En hij niet van hen. In wat ook zij zijn minst zweverige boek zullen vinden — *Zeven experimenten die de wereld kunnen veranderen* — maakt hij nadrukkelijk onderscheid tussen sceptici met een ‘c’ en ‘skeptici’ met een ‘k’.

Het scepticisme, met een ‘c’ dus, is een filosofische stroming met wortels tot in de klassieke oudheid. Een scepticus is iemand die het opvalt hoe mensen elkaar in zowat alles tegenspreken, en die vervolgens met zorg hun argumenten onderzoekt om dan vrijwel steeds te moeten constateren dat je die tegen elkaar kunt wegstrepen. Wat dan overblijft is een stilte waarin sceptici zich welbevinden.

Sceptici — met een ‘c’ nog steeds — worden vaak flink gekarikaturiseerd. En wie bij scepticisme denkt aan een uitgewerkt filosofisch systeem met antwoord op fundamentele vragen, heeft daar ook reden voor. Alles wat de scepticus zegt is in zekere zin in strijd met zijn bewering dat er niets te zeggen valt. Zo bezien kun je sceptici tegen zichzelf wegstrepen. Maar een beetje flauw is dat wel. Natuurlijk, sceptici vinden van alles, maar ze beseffen dat het daarbij alleen maar gaat om wat zij vinden, en om wat zij nú vinden. Zekerheden waar anderen ook van overtuigd zouden moeten zijn, hebben ze niet. Er valt dus niets te strepen.

De naam skeptici — met een ‘k’ dit keer — reserveert Sheldrake voor een andere groep: goed georganiseerde bestrijders van alles wat zij onwetenschappelijk achten. Mensen die met verve vechten tegen homeopaten, astrologen, creationisten, natuurgenezers, new-agers en andere bierkaaïen. Skeptici zijn verbaasd noch onzeker. En ze zijn beslist niet van mening dat anderen er heel goed anders over mogen denken. Dat ene kleine lettertje maakt dus een wereld van verschil.

Skeptici met een ‘k’ vechten voor wetenschappelijkheid. Daarmee bedoelen ze alles dat zich in hun laboratoria en volgens hun criteria laat onderzoeken, en dat overeenstemt met al hun uitgangspunten. Ze gaan er kennelijk van uit dat die wetenschappelijkheid bedreigd wordt. En niet helemaal zonder reden. De wereld is vol stromingen die zich op wetenschappelijkheid beroepen terwijl ze allerlei zaken met stelligheid naar voren brengen die helemaal niet wetenschappelijk zijn onderzocht of die lijnrecht in strijd zijn met wat dat wel is. En, nog bedreigender wellicht, vol stromingen die zich van wetenschappelijkheid niets aantrekken of die zelfs met nadruk de rug toekeren. Maar hoe érg is die bedreiging, en wanneer is ie dat?

1.1 De vele grenzen van de wetenschap

Wetenschappelijk onderzoekers zijn vaak niet vrij van pretenties. En dat met enig recht. Een goede onderzoeker gaat niet over één nacht ijs.

Wetenschappelijk onderzoek is moeizaam en precies werk: een voorbereidingsfase met literatuurstudie en discussies over vraagstelling en proefopzet; het eigenlijke onderzoek dat netjes volgens allerlei regels wordt uitgevoerd en waarvan de resultaten nauwkeurig worden geboekstaafd; een uitwerkingsfase met opnieuw veel lange discussies en ingewikkeld rekenwerk; en voordat de resultaten dan eindelijk gepubliceerd zijn is er heel wat herzien en herschreven.

Onderzoekers leggen zichzelf allerlei beperkingen op: hun experimenten kunnen, als het goed is, zo door anderen worden overgedaan. Ze houden schriftelijk bij wat ze doen, en die aantekeningen zijn, in principe, voor anderen toegankelijk. Ze herhalen hun proefjes zo vaak dat de resultaten daarvan niet langer meer aan het toeval kunnen worden toegeschreven. Al hun beweringen zijn traceerbaar, controleerbaar, en daarmee corrigeerbaar.

Een goed voorbeeld in dit verband is de manier waarop nieuwe geneesmiddelen worden onderzocht voor ze voor gebruik worden vrijgegeven. Daarvoor is in de meeste landen zorgvuldig ‘dubbelblind’-onderzoek vereist. Eerst wordt, vaak met dierexperimenten, vastgesteld of het middel in kwestie niet te giftig is. Pas daarna wordt het aan mensen toegediend. In dat onderzoek met mensen wordt met zorg een groep beoogde patiënten gekozen. De helft krijgt het middel daadwerkelijk, de andere helft krijgt iets anders: een ouder, al toegestaan middel, of een pil die geen enkele (bekende) werkzame stof bevat. Pas als daarna blijkt dat het nieuwe middel betere resultaten en minder nadelige effecten heeft, komt het voor registratie in aanmerking.

Bij zulk onderzoek weet noch de patiënt, noch de arts, welk middel er in het uitgereikte buisje zit. Beiden zijn onwetend, vandaar ‘dubbelblind’. De zin daarvan is te voorkomen dat het effect dat je meet voortkomt uit het gedrag van de dokter of emoties van de patiënt. Patiënten die weten dat ze een suikertabletje krijgen, verwachten geen verbetering, en alleen al daardoor blijft die soms uit, terwijl patiënten die er heilig van overtuigd zijn dat ze een uiterst krachtig middel krijgen alleen al daardoor een grotere kans hebben beter te worden. En artsen die weten dat ze u iets onwerkzaams meegeven, moeten verdraaid goede toneelspelers zijn wil u toch met enig vertrouwen naar huis gaan.

Dubbelblind-onderzoek kan dus alleen als je het verschil tussen de behandelingen die je vergelijkt onzichtbaar kunt maken. Bij veel behandelingen kan dat niet. Bij sommige ingrepen — operaties onder narcose bijvoorbeeld — kun je het verschil nog voor de patiënt verborgen houden, maar zo gauw interacties tussen behandelaar en patiënt onontbeerlijk zijn — denk aan fysio- of aan psychotherapie — is ook dat onmogelijk. Daar wordt onderzoek naar de effectiviteit van een bepaalde behandeling een stuk lastiger van. Je

kunt wel constateren dat mensen opknappen als ze een bepaalde behandeling krijgen, maar of dat komt door de behandeling zelf, door het feit dát er behandeld wordt, of door de warme belangstelling van de behandelaar, valt nauwelijks vast te stellen.

Terzijde: dit speelt niet alleen in de geneeskunde; onderzoek naar nieuwe vormen van onderwijs, bijvoorbeeld, is vaak alleen al waardeloos omdat alleen gedreven vernieuwers bereid zijn zulke onderwijsvormen uit te proberen en in staat zijn dat ook ‘goed’ te doen. Wie er niet in gelooft, gooit er al gauw met de pet naar. Wat je meet is dus vooral ook, of zelfs uitsluitend, het effect van gedrevenheid en enthousiasme, en daar kunnen leerlingen flink door worden gestimuleerd.

‘Alternatieve’ genezers zien vaak niet zo veel in dubbelblind-onderzoek. ‘Aha,’ denkt dan de scepticus, ‘zij durven niet met de billen bloot, zij vertrouwen hun eigen middeltjes zelf dus ook niet.’ Maar dat is een te snelle reactie.

Wat zo’n alternatieveling afwijst is niet zozeer een onderzoeksmethode, als wel de vooronderstellingen die ten grondslag liggen aan het gebruik van die methode in dit soort gevallen. In geneesmiddelenonderzoek wordt de relatie tussen arts en patiënt teruggebracht tot die tussen een rijwielhersteller en een lekke band. Een goede reguliere arts is veel meer dan dat, maar die bedrijft geen wetenschap, die geeft zorg, een heel ander chapiter. De dokter van het onderzoek kijkt, stelt een diagnose en schrijft een pil voor, punt. En zelfs de zorgzame reguliere arts acht dat onder bepaalde voorwaarde aanvaardbaar.

In niet-reguliere behandelpraktijken ligt dat vaak wat anders: De patiënt is geen lijf met een reparabel defect, maar een compleet mens die onderdeel uitmaakt van een sociaal verband. De oorzaak van de klacht zit niet op dat ene kapotte plekje, maar veel diffuser verspreid in dat grote geheel. Een behandeling omvat dan niet alleen een pil ja of nee, maar diepgaande gesprekken en adviezen om in relevant geachte opzichten anders te gaan leven. Die behandeling, en dat is de crux, is voor elke patiënt weer anders. Er is dus geen sprake van een standaardbehandeling die alle patiënten met dezelfde klacht allemaal op de zelfde manier krijgen. Er is dus niets dat zich dubbelblind laat onderzoeken.

Natuurlijk zou je kunnen onderzoeken of patiënten die alternatieve gezondheidshulp zoeken qua levensverwachting verschillen van patiënten die bij de reguliere hulp blijven. Maar veel alternatievelingen zijn meer in levensgeluk dan in levensduur geïnteresseerd.

Natuurlijk laat ook levensgeluk zich met enige moeite ‘meten’ (al blijft onduidelijk wat je dan precies meet), maar wat zegt het als je dan verschillen vindt? Het is denkbaar dat allerlei persoonlijkheidskenmerken bepalen naar wat voor arts iemand gaat: je meet dan dus verschillen tussen patiënten, en niet zozeer tussen artsen. Bovendien zou je wel eens kunnen vinden dat alternatieve artsen tevredener patiënten hebben, en geen scepticus die daaruit opmaakt dat zulke artsen ‘beter’ zijn.

Dit voorbeeld maakt één ding duidelijk: de beperkingen die onderzoekers zichzelf opleggen stellen niet alleen grenzen aan het risico dat er uit onderzoek onzin komt — het

nobeles doel van die methodische beperkingen — maar ook aan wat zich zo laat onderzoeken. En de on-onderzoekbaarheid van sommige geneeswijzen is maar een voorbeeld. Dat je vrienden je aardig vinden, dat God bestaat, dat al die mensen en dingen waarop je dagelijks vertrouwt het vertrouwen waard zijn, laat zich allemaal nauwelijks wetenschappelijk vaststellen. Maar belangrijk is het wel, veel belangrijker zelfs dan heel wat van de spectaculaire zaken waar de wetenschap wel in uitblinkt.

Wie zegt dat iets niet wetenschappelijk is aangetoond, bedoelt meestal dat er een luchtje aan zit. En er is enig verband tussen wetenschap en luchtjes: veel waar een luchtje aan zit is niet wetenschappelijk onderzocht. Maar je mag dat niet omdraaien. De meeste dingen die belangrijk voor ons zijn, zijn niet wetenschappelijk onderzocht, en ook niet onderzoekbaar. Wie meent dat ergens een luchtje aan zit zal dus met andere argumenten moeten komen.

1.2 Hoe wetenschappelijk is echte wetenschap?

Er is een hoop onzin in de wereld. En het is mooi als mensen zich ervoor inzetten die onzin te ontmaskeren en aan de kaak te stellen. Ik vraag me alleen af of dat precies genoeg aangeeft waar skeptici zich voor inzetten. Laten we eens een onderscheid maken tussen drie mogelijke bronnen van onzin: de meer-dan-wetenschapper, de pseudo-wetenschapper en de echte wetenschapper.

De meer-dan-wetenschapper hebben we in zekere zin al gehad. Dat is iemand die eerst vaststelt wat hij belangrijk vindt. Vervolgens kijkt hij of daar wetenschappelijke iets over te zeggen valt. En als dat niet kan, kiest hij voor andere, meer persoonlijke, subjectieve, benaderingen en kennisbronnen. Ik zie daarbij maar een probleem.

Als je zulke mensen aanvalt op het ‘onwetenschappelijke’ van hun benadering dan verdedigen ze zich vaak met het argument dat je een veel te beperkte opvatting hebt van wat ‘wetenschappelijk’ mag heten. Het probleem is dat ze het etiket ‘wetenschap’ op hun werk willen plakken, omdat er geen andere etiketten zijn die kwaliteit lijken te garanderen. Vanwege de emotionele lading van ‘wetenschappelijk’ — betrouwbaar, controleerbaar, met heroïsche inspanning verkregen — rekken ze de feitelijke betekenis van dat begrip — die verwijst naar een beperkte reeks methoden en technieken — vrij ver op. En dat is jammer, want begrippen die te veel lading dekken worden nietszeggend. Wetenschap, in de beperkte zin des woords waar ik graag aan vasthou, is maar één manier om kennis te verkrijgen. Theologen, antroposofen, helderzienden, hanteren andere manieren. Over de juistheid van hun inzichten zegt dat nog niets. Maar de criteria van de skeptici zijn hier gewoon niet van toepassing.

De pseudo-wetenschapper lijkt op de meer-dan-wetenschapper in de zin dat hij het etiket ‘wetenschappelijk’ claimt. Maar wat hij doet is gewone oplichterij. Dat brengt ons bij de brandende vraag hoe je die twee onderscheidt. En dat is lastig. Maar een belangrijk verschil is wellicht dat je bij een meer-dan-wetenschapper in de leer kunt, en bij een

pseudo-wetenschapper niet. Natuurlijk, je zult daarbij aan bepaalde eisen moeten voldoen en bepaalde veronderstellingen moeten aanvaarden, maar dat moet je altijd als je iets leren wilt. Als je aan de toelatingseisen voldoet, dan kun je theologie studeren, je tot homeopathisch arts laten scholen, psychotherapie leren geven, en zo nog heel veel meer. Bij pseudo-wetenschappers kun je niet in de leer. Daar mag je niet in de keuken kijken. Ze hebben een show, en een gironummer, maar dat is het dan ook.

Voor de scepticus is de pseudo-wetenschapper een makkelijke prooi. Maar ‘makkelijk’ was nu juist het handelsmerk van de scepticus niet. Negeren die handel, zou ik zeggen, behalve eventueel in die schaarse gevallen waarin de geestelijke of lichamelijk volksgezondheid ernstig wordt bedreigd.

En hoe zit het ten slotte met de bonafide reguliere wetenschap? Gaat daar nooit iets mis? Ja dus, daar gaat regelmatig iets mis. Wetenschap is moeilijk. In de wetenschap worden vreselijk veel fouten gemaakt. Rekenfouten, denkfouten, leesfouten, interpretatiefouten. Eigenlijk zou elk onderzoeksinstituut zijn eigen skepsis-afdeling moeten hebben: een methodische accountantsdienst. Alleen, het controleren en corrigeren van bonafide, maar verdwaalde, reguliere onderzoekers is heel lastig.

Dat werk begint met goed lezen. Maar vaak zit daar al het eerste probleem. Het schrijven van wetenschappelijke publicaties is onderworpen aan een reeks van conventies en regels. De eerste persoon enkelvoud is vaak nog taboe. En voor wat voor die eerste persoon denkt, voelt en eventueel betwijfelt, is vaak gewoon geen ruimte. Alles moet zekerheid en objectiviteit uitstralen, dus waar die ontbreekt wordt die uit het niets geschapen.

Een studiegenoot van mij schreef ooit op dat ze voor haar proeven een bepaald soort potten had gebruikt omdat die ruim voorhanden waren. Nou, dat mocht niet. Dus verzong ze een reden waarom die potten voor haar onderzoek precies de juiste maat hadden. Dat mocht wel. Om soortgelijke redenen wordt onderzoek dat begon met een leuke inval op vrijdagmiddag, met veel omhaal van woorden wetenschappelijk en maatschappelijk relevant gemaakt voor het gepubliceerd kan worden. Je kunt daarover vallen, maar je kunt die de onderzoeker nauwelijks aanreken.

Om te snappen wat er in een bepaald onderzoek gebeurt en waarom, zul je de context moeten kennen, en die context bestaat vaak uit bergen literatuur. Veel relevants wordt helemaal niet opgeschreven omdat het, voor de onderzoeker en zijn collega's, vanzelf spreekt.

Conclusies uit onderzoek komen meestal voort uit ingewikkeld statistisch rekenwerk. Daar kan veel bij fout gaan, maar om dat te achterhalen zul je de betrokken statistiek wel moeten snappen. En in steeds meer wetenschap spelen mathematische modellen een cruciale rol. Zonder kennis van wiskunde valt daar nauwelijks iets van te begrijpen.

Kortom, bronnen van wetenschappelijk dwalen genoeg, en reden genoeg om daar theoretische specialisten zo nu en dan eens opnieuw naar te laten kijken. Is dat werk voor

skeptici?

1.3 Wat beweegt de scepticus?

Ik heb een foto van mijn grootmoeder die veel voor me betekent. Hij is gemaakt zo rond 1910 toen zij een jaar of twintig was. Mijn eerste herinneringen aan haar gezicht dateren van rond haar zeventigste, een 'oud' gezicht dus. Maar ze was ook iemand met wie ik veel belangstellingen deelde en met wie ik flink kon lachen, helemaal niet 'oud' dus, en die foto past daar wonderwel bij. Hij ligt in een doos in een kast waarin ik meer van dat soort waardevols bewaar. Ik zie hem nooit, ik doe er niets mee, maar ik zou het naar vinden als hij weg was.

Ik heb ook een koelkast vol etenswaar. Wat daarin zit is voor mijn directe overleven veel belangrijker dan die foto van mijn oma, maar als u hongerig binnenvalt kunt u daaruit eten wat u wilt. 't Is allemaal vervangbaar.

Het verschil tussen de scepticus en de skepticus heeft veel te maken met het verschil tussen zo'n doos vol schatten en een koelkast vol eten. De scepticus bewaart zijn theorieën in de koelkast. Hij heeft er altijd wel wat in voorraad, maar deelt er achteloos van uit, en als ze op zijn gaat hij nieuwe halen. De skepticus, zo vermoed ik, bewaart zijn theorieën in zijn doos met schatten. Ze zijn nauw verweven met wie hij als mens is.

Stel nu eens dat morgen blijkt dat DNA niet meer is dan een verbinding waarin op weinig efficiënte wijze energie voor de celkern wordt bewaard, of dat de wereld ondanks alles toch in precies zes maal vierentwintig uur tot stand was gekomen. Onvoorstelbare ideeën, echte wetenschappelijke revoluties! Wat betekent dat dan voor skep- en sceptici?

Ik herinner me nog goed hoe leuk het was als mijn moeders jam op was, en we nieuwe mochten halen. Een nieuwe smaak uitzoeken. En dan de eerste boterham uit het nieuwe potje ... heerlijk. Zo ongeveer zal de scepticus reageren: onverwachte vergezichten, even niet belemmerd door een dichtgegroeid woud van zekerheden!

Maar de skepticus, zo vrees ik, zou flink ontredderd raken. De bodem valt uit zijn bestaan, zijn doos met zekerheden blijkt opeens leeg. Hij wist wie hij was en wat hij hier deed omdat hij wist hoe hij werkte en ontstond. En opeens weet hij niks meer. Zou het kunnen dat de angst voor zulk soort onzekerheid verklaart waarom hij zo manmoedig vecht tegen alles wat strijdig is met zijn levensbeschouwelijke fundamenten? En laten wij zulke fundamentalisten onze wetenschap bewaken?

2 Geloof en wetenschap

Het echte conflict tussen christendom en wetenschap gaat, vreemde genoeg wellicht, niet over God, maar over de mens. Dat gold aan het eind van de Middeleeuwen — Galilei werd niet teruggefloten omdat hij morrelde aan de rol van het opperwezen, maar omdat hij de aarde, en dus de mens uit het centrum van het heelal haalde. Het gold aan het eind van de negentiende eeuw toen Darwin de mens tot dier onder de dieren maakte. En het geldt vandaag nog steeds. Galilei is inmiddels wel verwerkt, maar Darwin nog bepaald niet. Het creationisme is, in elk geval in Nederland, hoofdzakelijk folklore, maar ook de hoofdstroom van het christendom, die het evolutionaire denken in schijn heeft geaccepteerd, houdt cruciale implicaties van Darwins nalatenschap met zorg buiten de deur. Het evolutionaire denken werd niet aanvaard maar ingekapseld. Hoe ging dat in zijn werk?

2.1 Schepping en evolutie

Het vereist eigenlijk niet eens veel om evolutie en schepping te verenigen. Ook in het bijbelverhaal wordt de mens uit stof geschapen. In onze oorsprong zit ons wezenlijke anders-zijn niet. Dat zit in wat er daarna gebeurde. God gaf de uit stof geschapen mens naar vorm en vermogen iets bijzonders mee — een ongekende mate van Godgelijkheid. En hij gaf hem een bijzondere opdracht: de schepping te bewaren. Als je God als Grote Pottenbakker vervangt door God als Dirigent van een evolutieproces dat uiteindelijk op de mens uitdraaide, en als je het ‘daarna’ van die grote opdracht veilig weet te stellen, dan valt het met de strijdigheid van geloof en wetenschap wel mee. Het ‘daarna’ krijgt in deze conceptie bijvoorbeeld de vorm van de mens die zich van zichzelf bewust werd, en daarmee ook van de Godvormige leegte om hem heen. Die leegte vullen we door onze verantwoordelijkheid te nemen en ons in te zetten voor een beheer van het geschapene.

Dit is maar één manier om Darwin naar je hand te zetten. Het was wellicht de mijne geweest als ik christen was gebleven. Maar hoe je een dergelijke integratie ook uitwerkt, een eerste voorwaarde voor de zin van zo’n verhaal is dat de mens anders in de natuur staat dan alle andere dieren. Het is dan ook niet vreemd dat een VU-filosoof ooit met vuur betoogde dat de mens in het tropisch regenwoud niet leven kan. Wij zijn geen deel van de natuur, wij staan ertegenover, zo verkondigde hij. Veel hout snijdt dat niet. In de eerste plaats zal geen evolutionist de mens zo maar in een tropisch regenwoud zetten. We komen

daar niet vandaan, we zijn er net zo ontheemd als een olifant of een leeuw er zou wezen — en voor wie 't niet wist: olifanten en leeuwen leven niet in oerwouden. En de mensen die er wel degelijk leven — lang na het ontstaan van onze soort zijn gáán leven — doen dat dankzij diepgaande kennis en grote technische bedrevenheid. Maar belangrijker is nog dat het tropische regenwoud voor niemand een paradijs is. Alles wat er leeft wordt voortdurend bedreigd. De meeste planten en dieren leggen er het loodje voor ze zelfs maar in de buurt van hun volwassenheid komen. En dat geldt niet alleen voor tropische regenwouden. Onze enige zekerheid in het leven is een meestal vroegtijdige dood.

Een tweede voorwaarde voor dit soort verhalen is dat de evolutie een opgaande lijn vertoont die op de mens uitdraait, dat we de mens mogen beschouwen als de jongste en hoogste soort, als hoogtepunt dat tevens eindpunt is.

Ik geef toe: dat 'eindpunt' voeg ik net iets te terloops toe. Over het vervolg zijn de ideeën niet zo duidelijk. Eén optie is dat de mens voortgaat op de ingeslagen weg, en zich tot in eeuwigheid intellectueel en moreel blijft ontwikkelen. En daar lijken veel orthodoxe gelovigen van uit te gaan. Een iets reëlere mogelijkheid is dat uit de mens weer nieuwe soorten voortkomen die net zo op ons zullen neerzien als wij het doen op onze verre voorouders. Dat is al lastiger te verteren. Maar wat er waarschijnlijk zal gebeuren is dat de mens gewoon uitsterft, zonder nakomelingen na te laten die zijn fakkel kunnen overnemen. Dat is nu eenmaal het lot van al wat leeft.

Van alle soorten die er ooit waren is nog nét geen honderd procent inmiddels verdwenen, en binnenkort zullen de soorten die er nu zijn ook allemaal verdwenen zijn (troost u, dit is een 'binnenkort' op een evolutionaire tijdschaal — al gaat het door een explosieve groei van menselijke activiteiten nu allemaal even wat sneller dan een poosje geleden). Voorzover dat verdwijnen geleidelijk gaat, laten de verdwenen soorten verwanten na die daarna weer een poosje de toon aangeven. Door ingrijpender gebeurtenissen zoals de inslag van wat fors uitgevallen ruimtepuin of een omslag in het klimaatsysteem, zullen van tijd tot tijd ook hele levensvormen — de huidige zoogdieren bijvoorbeeld — integraal verdwijnen. Maar ook het leven zelf zorgt voor dit soort omslagen. De eerste fotosynthetiserende organismen — de voorlopers van onze groene planten — produceerden zuurstof als afvalstof. Maar die zuurstof was puur gif voor veel toen bestaande levensvormen, dus die gingen er allemaal aan. Het ontstaan van een soort die op grote schaal fossiele brandstoffen verbruikt — de mens — zou opnieuw zo'n atmosferische crisis kunnen betekenen. Luchtverontreiniging met diepgaande consequenties voor het bestaande oecosysteem is niets nieuws. De massa-extinctie die wij nu om ons heen zien is eerder vertoont. Er vallen nu eenmaal zo nu en dan gaten in de biosfeer. Evenwicht vertoont de natuur alleen als je er kort genoeg naar kijkt.

De zo ontstane gaten worden meestal snel weer gevuld (zij het alweer alleen maar snel op een evolutionaire tijdschaal), maar met wat is nauwelijks te zeggen. Wij waren ook niet te voorzien toen de dinosauriërs verdwenen.

Er is geen enkele reden om te denken dat de mens in dit opzicht een uitzondering

vormt. Over een poosje is er van ons, en dus ook van onze strevingen en ambities, van onze wetenschap, cultuur en samenleving, van onze kunst en onze religie, geen spoor meer te vinden. En de wereld draait zonder ons gewoon door, zoals hij dat eerder het overgrote deel van zijn bestaan zonder ons gedaan heeft.

Uiteindelijk zal elke vorm van leven hier onmogelijk worden. Waarschijnlijk verdwijnt eerst het meercellige leven, waarna de bacteriën — in tijd en ruimte toch al de belangrijkste, en aanvankelijk zelfs heel lang de enige, levensvorm — voor lange tijd het rijk weer alleen krijgen, tot ook zij ten slotte verhongeren, bevroren of verbranden. En dan is het uit. We zien de mensheid graag als het kloppend hart van het leven op aarde, maar in werkelijkheid zijn we van dat zeer tijdelijke leven niet meer dan een hartenklop. En terzijde: ook het humanisme — dat wil zeggen het antropocentrische christendom in zijn meest vrijzinnige vorm — verliest daarmee zijn grondslag. God had, al met al, evengoed de dodo of de diplodocus tot rentmeester kunnen benoemen, en het christendom dat zich verenigde met, en zelf nieuwe hoop putte uit, een evolutionair verhaal, oriënteerde zich op een sprookje — een sprookje van eigen makelij. Maar zo'n oriëntatie is de enige manier niet waarop je geloof en wetenschap naast elkaar kunt zetten.

2.2 verklaren en zingeving

Steeds meer vrijzinnigen zien in dat het heilloos was van de *Bijbel* iets anders te maken dan het is: een collectie mythen en legenden uit het Nabije Oosten. Gods woord is het alleen in zeer overdrachtelijke zin. Maar daar gaat het helemaal niet om. Waar het om gaat is de religieuze beleving die schuilgaat achter die verhalen. Een beleving die is vormgegeven in zeer tijdgebonden beelden en verhalen, maar wát voor beleving, en wát voor verhalen!

Dit brengt ons bij een moderne vorm van geloof die kunstig balanceert op het randje van de scepsis. Dat geloof leert ons niets over hoe de wereld in elkaar zit, en hoe dingen werken. Daar is geloof niet voor, dat is de taak van de wetenschap. Geloof draait om zingeving. En zingeving begint bij twee belangrijke elementen: het besef dat we oneindig veel niet begrijpen, en het wonder van de religieuze ervaring.

Elke verklaring is een verklaring in termen van iets anders, en dat iets anders vraagt ook weer om een verklaring. Aan dat proces komt nooit een eind. Het besef dat ons begrip beperkt is, is een uitstekend uitgangspunt, zowel voor gelovigen als voor agnosten.

De religieuze ervaring is een overweldigend gevoel van verbondenheid met iets alomvattends. Maar het is ook een heel gewoon gevoel. Waar het precies door komt is onduidelijk. Het doet denken aan het alomvattende licht aan het eind van de tunnel waar bijna-overledenen verslag van doen. Fysiologisch laat dat zich heel wel verklaren als zinsbegoocheling door zuurstofgebrek. Voor religieuze ervaringen in een ruimere zin geldt wellicht iets soortgelijks. Maar het blijft iets moois. Ook daar zullen gelovigen en agnosten

het zonder meer over eens zijn.

Het verschil tussen die twee is dat de eersten het alomvattends waarin ze zich soms even opgenomen voelen, koppelen aan de grenzen van ons begrip: God is het totaal van wat we niet begrijpen, het ongekende ‘meer’ tussen hemel en aarde, het ‘iets’ dat er wel zijn moet om het onverklaarbare te laten bestaan.

De agnost verbaast zich over de inhoud die hier uit twee vraagtekens gesponnen wordt. Geloven dat er ‘meer’ is, is heel verstandig. Maar om dat meer een naam te geven — God — en te menen dat dat iets toevoegt, is vreemd. Eerst heb je een onbegrijpelijk universum — dat is één ding — en vervolgens postuleer je daar ter verklaring een onbevattelijke God bij. Zo’n stap vermenigvuldigt onbegrijpelijkheden. Maar hij doet nog iets anders.

De toevoeging van God aan het bestaande geeft hoop. Hoop dat niet alles vergeefs is, dat er achter zowel de willekeur als de noodzaak die zo kenmerkend lijken voor het wetenschappelijke verhaal, een andere waarheid schuilt, dat er Iemand is die Iets met ons voor heeft en dat dit Iets iets goeds, iets heilzaams, is. En zo’n gevoel geeft zin aan het bestaan. Doet hoop immers niet leven? De agnost twijfelt. Hij leeft met evenveel verdriet en evenveel vreugde — zij het blijkens sommig onderzoek met een net iets hogere bloeddruk — als de hopende gelovige, en hij gaat als het einde daar is even benauwd of even vredig dood. Kennelijk kun je heel goed leven zonder kosmische hoop. En het blijft zinnig te bedenken dat deze hoop uit het niets geschapen is.

Hoe dan ook, als geloof niet langer een alternatieve bron van kennis over de wereld is, valt de moeizame strijd om de waarheid tussen geloof en wetenschap weg. Het een gaat gewoon over, en óm, iets heel anders dan het andere.

Sommigen gaan zelfs een stapje verder: De tijd van de grote Botsing tussen geloof en wetenschap was de tijd van een plat materialistische wetenschap, de tijd van de Russische kosmonaut die uit het heelal terugkeerde met de mededeling dat hij goed om zich heen had gekeken, maar dat hij God niet had gezien, de tijd waarin al het hogere van de mens werd teruggebracht tot genen, hormonen en het evolutionistische inzicht dat wij niets meer zijn dan een kolonie genetisch gemodificeerde bacteriën. En die tijd lijkt voorbij.

Even leek het alsof het laatste elementaire deeltje was ontdekt en in kaart gebracht, maar toen natuurkundigen de zaak nog eens rustig doorrekenden stuitten ze op de ene ongerijmdheid na de andere. En met groeiende gedrevenheid begonnen ze steeds onbegrijpelijker en alomvattender modellen te ontwikkelen. En voor de biologie gold iets dergelijks. Waar de wetenschap zijn grenzen lange tijd beschreef in termen van ‘we moeten nog even een aantal dingen wat nauwkeuriger uitzoeken’, horen we nu verhalen over de noodzaak op heel andere manieren te gaan denken en kijken. Chaos, Complexiteit, Multi-causaliteit en Niet-lineariteit deden hun intrede. Er openden zich nieuwe, zij het nu helaas nog even lege, vergezichten. En het geloof dat zich sterker was gaan voelen omdat het immers om ‘iets anders’ ging, werd weer benieuwd naar de wetenschap die ook een

‘iets anders’ leek te beloven. Geloof en wetenschap raakten weer met elkaar in gesprek, en wel op basis van een gelijkwaardigheid die sinds de Middeleeuwen niet meer vertoont was.

Of de nieuwe natuurkunde dat ‘iets anders’ ooit handen en voeten zal weten te geven, weet ik niet. Vooralsnog trekken fysici zich, als ze serieus aan het werk gaan, volledig terug in een louter wiskundig formuleerbare gedachtenwereld. Sommigen proberen daar ook in huis-tuin-en-keukentermen over te spreken, maar dat lukt alleen door met elk huis-tuin-en-keukenwoord iets anders te bedoelen dan huis-tuin-en-keukenlezers ooit zullen bevroeden. Vergeleken met de boeken voor het gewone volk van mensen als Michio Kaku is Heidegger een wonder van eenvoud en toegankelijkheid. Ook onzin kent gradaties.

De nieuwe biologie biedt al even weinig zicht op een nieuwe vorm van denken. Als je het gepraat over chaos en complexiteit ontdoet van de betekenisloze poëzie waarin hun ontdekkers ze in hun jeugdig enthousiasme soms verpakken, houd je een paar leuke speeltjes over: wiskundige modellen die laten zien dat toeval en wetmatigheid in thermodynamisch open systemen soms tot ingewikkelde structuren kunnen leiden. Nou dat is mooi, maar structuur is iets anders dan hoop, zin, en betekenis.

Maar zelfs als die nieuwe gespreksmogelijkheid tussen geloof en wetenschap berust op schijn en misverstand, dan houden we toch altijd nog de tweedeling tussen kennis en zingeving over. En wat is er mis mee kennis als domein van de wetenschap en zingeving als domein van de godsdienst te zien? Ach, niet zo heel veel wellicht. Maar een kanttekening lijkt me op zijn plaats.

Het heeft iets droevigs om afscheid te moeten nemen van een groots visioen, maar er staat ook iets tegenover: met de Nieuwe Aarde waar zovelen met zoveel energie naar streefden en streven, valt ons ook een grote verantwoordelijkheid van de daarvoor veel te smalle schouders.

(eerder verschenen in *Wetenschap, Cultuur en Samenleving* 26(1):36-39, 1997)

3 Darwins spiegel

Het begon allemaal in 1859, toen Charles Darwin zijn *Origin of Species by means of Natural Selection* publiceerde. In dat boek ontwikkelt hij een theorie die verklaart hoe alle planten en dieren die wij nu kennen konden ontstaan uit een pril en primitief eerste organisme. Zijn theorie trekt sindsdien als zwaan-kleef-aan door ons intellectuele landschap, helpt soms om orde en samenhang te scheppen, wordt soms misbruikt om nare ideeën een schijn van geloofwaardigheid te geven, en markeert op verschillende terreinen de scheiding tussen bokken en geiten: Darwins theorie is misschien wel de enige uit de natuurwetenschappen waar ook buitenstaanders voor of tegen zijn.

Een vooruitblik: Er bestaat niet zoiets als ‘de’ evolutietheorie. Darwin en zijn volgelingen leggen ons een reeks van mechanismen voor die tot veranderingen van levende wezens kunnen leiden. Het precieze belang van elk van die mechanismen is omstreden. Bovendien is de lijst van mechanismen onvolledig. Veel biologen zien ‘de’ evolutietheorie — als gezegd, een fictie — als de grondslag van hun vak. We zullen zien dat dat komt doordat ze een zinnige manier van kijken, de ‘functionele’ benadering die voor hun vak kenmerkend is, te snel uitsluitend met Darwin associëren. Maar dat functionalisme is zinnig, en moet niet het slachtoffer worden van anti-Darwinistische krachten.

3.1 Natuurlijke selectie

Het principe van Darwins theorie — natuurlijke selectie — is eigenlijk heel simpel. Het verklaart hoe levende wezens, dankzij erfelijkheid en variatie, van generatie op generatie kunnen veranderen. Hoe bijvoorbeeld ontstond de giraf? Het darwinistische standaardverhaal gaat ongeveer als volgt: Eens heel lang geleden woonde er een beest op de Afrikaanse savannen dat wat betreft bouw en grootte wel wat van een paard weg had. Laten we het een paraf noemen. Paraffen graasden wat en knabbelden wat aan struiken, maar ze waren de enige niet die dat deden. Sommige paraffen hadden toevallig langere nekken dan andere en konden daardoor blaadjes hoger uit de struiken en zelfs uit een enkele boomkruin halen. Daar hadden ze minder concurrentie, dus meer te eten. Langnekparaffen deden het iets beter dan kortnekparaffen, vooral in tijden van schaarste. Ze leefden langer en kregen meer kinderen. En omdat langnekkigheid erfelijk was waren hun kinderen ook langnekkig. Geleidelijk verdween kortnekkigheid geheel. Intussen was

er, wederom toevallig, een variant met een nog weer langere nek ontstaan. Het verhaal begon opnieuw, en de langnekparaf maakte plaats voor de langernekparaf. Na nog een paar van zulke cycli werd het pleit gewonnen door de giganekparaf, die we korthedshalve giraf zullen noemen.

U beseft dat dit verhaal nog iets missen moet. In de hier gegeven schets verdringen giraffen paraffen, en daar neemt het aantal soorten niet mee toe. Dat gebeurt pas als andere paraffen wel blijven bestaan, bijvoorbeeld door zich elders te vestigen. Wie weet kunnen we de okapi zien als het product van een groep paraffen die het op de savannen voor gezien hield, zich in het oerwoud terugtrok en zich aanpaste aan het leven daar.

Een kerngedachte van het Darwinisme is dat we over het ontstaan van de paraf een soortgelijk verhaal kunnen vertellen, over het ontstaan van de voorouder van de paraf ook, en zo terug tot de eerste levende wezens op aarde. Bovendien neemt men aan dat dat niet alleen voor de giraf en zijn voorouders kan maar ook voor het doodshoofdaapje en zijn voorouders, en voor de apebroodboom en zijn voorouders.

Darwinisten geloven dat het leven uit een enkele oervorm is voortgekomen en dat alle levende wezens, zij het vaak verre, verwanten van elkaar zijn. Maar daar houdt de grote overeenstemming ook meteen mee op. Het precieze verloop en vooral ook de precieze oorzaken van die ontwikkeling, die evolutie, zijn omstreden.

Veel volgelingen van Darwin zijn selectionist: ze menen dat we de gehele evolutie kunnen verklaren op basis van natuurlijke selectie. Elke nieuwe generatie verschilt van de vorige alleen daarin dat de best functionerende vormen in stand blijven. Dat idee maakt haar aanhangers ook al snel tot perfectie-gelovers: levende wezens zijn het product van een eindeloos proces van stapsgewijze aanpassingen, en ze representeren dus steeds de beste van alle op dat moment mogelijke levensvormen. Mensen die dat menen heten van hier af perfectionisten (maar wees erop bedacht dat daar niet iemand mee bedoelt wordt die alles perfect wil doen). Selectionisten en perfectionisten voeren nog steeds de boventoon, maar hoe terecht is dat?

3.2 Seksuele selectie

Het is om te beginnen nog maar de vraag of het lange-nekken-meer-eten-giraffenverhaal wel klopt. Misschien deden langnekparaffen het wel beter dan hun kortneksoortgenoten, niet omdat ze meer te eten hadden, maar omdat ze verder konden kijken en daardoor de aansluipende roofdieren eerder zagen. Nog een mogelijkheid is dat ze louter in het voordeel waren omdat andere paraffen op lange nekken vielen. Darwin spreekt dan van 'seksuele selectie'. Dat giraffen voornamelijk boomblaadjes eten, in plaats van sappig gras, zou een bijkomstigheid kunnen zijn die pas later voordeel bood, of misschien zelfs eigenlijk wel nooit. Experimenten waaruit blijkt dat giraffen van de honger omkomen als ze worden teruggebracht tot een paraffenformaat zijn nooit gedaan.

Seksuele selectie wordt vaak van stal gehaald als er weer eens een beest opduikt met schijnbaar uiterst onhandige kenmerken: een kwetsbare vogel met woeste kleuren en een bezopen grote staart, of een hert met een gewei waarmee het in zo ongeveer de eerste struik die het tegenkomt verward raakt. Als zulke rariteiten je tot een begeerde partner maken dan kunnen ze zich verbreiden, ook wanneer ze verder bepaald onhandig zijn. Sterker nog, juist hun onhandigheid zou wel eens een voorwaarde voor aantrekkelijkheid kunnen zijn. Het idee daarachter is dan dat een dier dat het ondanks zo'n onhandigheid ver gebracht heeft wel over bijzondere kwaliteiten moet beschikken. Zulke opvallende kenmerken fungeren als indicator voor kwaliteiten die op zich aan de buitenkant niet direct opvallen — scherpe zintuigen, een superieure immuniteit, betere afweer tegen parasieten, enzovoort. Je zou kunnen zeggen dat een deel van de winst die zulke kwaliteiten opleveren, wordt geïnvesteerd in signalen dat die winst er is.

Een menselijk voorbeeld kan dat mechanisme verduidelijken. Een rijke partner is aantrekkelijk omdat die rijkdom het nageslacht allerlei voordelen biedt: een goede opleiding, goede medische zorg, een startkapitaal voor een winstgevende onderneming, reserves voor een moeilijke periode. Maar op de huwelijksmarkt heb je niets aan die voordelen als ze niet zichtbaar zijn en rijkdom op zich is een mens niet zomaar aan te zien. De rijkdaad zal daarom een deel van z'n vermogen investeren in uiterlijkheden die zijn rijkdom zichtbaar maken en die daarmee zijn kansen op de huwelijksmarkt bevorderen. Aan die uiterlijkheden hangt een prijskaartje, en dat niet alleen omdat ze gekocht moeten worden. Dure kleding, een chique auto, een prachtig huis, demonstratieve liefdadigheid trekken kwaad volk aan, en dat bedreigt je overlevingskansen. De veiligheidsmaatregelen — hoge hekken en bewakingspersoneel — die je daarom nemen moet, maken het allemaal nog duurder, maar per saldo levert dit alles je toch iets op: je maakt er iets mee zichtbaar dat anders alleen je boekhouder zou weten, en de kans dat die de meest begerenswaardige huwelijkspartner is, is zo groot niet.

3.3 Andere krachten

Een ander thema in discussies over Darwins geestelijke nalatenschap is de vraag of evolutie wel zo'n geleidelijk en stapsgewijs proces is als selectionisten welhaast moeten geloven. 't Zijn niet alleen maar buitenstaanders die aan die geleidelijkheid twijfelen. Volgens sommige evolutionisten verandert er meestal niets, behalve in korte geïsoleerde episodes waarin snel grote veranderingen optreden. Dat althans suggereren fossiele gegevens. Volgens sommigen ligt dat ook in de lijn der theoretische verwachtingen, want de best aangepasten zijn doorgaans saaie compromissen. Het is vast handig harder te kunnen lopen dan je soortgenoten, maar als de extra investering die daarvoor nodig is ten koste gaat van andere capaciteiten — een goed functionerend immuunsysteem bijvoorbeeld, of scherpe zintuigen — dan wordt je als hardloper al snel een doodloper. Wie wel eens buitenlandse kranten leest, weet dat ze in vrijwel elk land geloven dat een daar boven het maaiveld uitgestoken kop al snel wordt afgehakt — en dat ze overal denken dat

het alleen bij hen zo toegaat. Dat laatste is natuurlijk onzin, maar het eerste zou wel eens een behoorlijk universeel kenmerk van het leven kunnen zijn.

De voorstanders van geleidelijke maar voortgaande verandering vinden het alternatief niet zo dramatisch: oké, dan zal het proces soms wat sneller dan anders zijn verlopen, wat dan nog? Nou, dat is inderdaad de vraag. Als variatie en selectie niet voortdurend voor verandering zorgen, dan zijn er kennelijk andere factoren in het spel die bepalen wat er wel en niet gebeurt. Dat kunnen kleine ongelukjes zijn. Stel je voor dat paraffen het prima doen, en nauwelijks veranderen, maar dat een paar paraffen door een aardverschuiving of een overstroming blijvend van de kudde gescheiden raken. Het is denkbaar dat langnekkigheid in dat kleine groepje toevallig veel voorkomt en na verloop van tijd de boventoon gaat voeren. Als onze giraffen zo ontstaan zijn, dan speelde het toeval daarbij een veel grotere rol dan perfectionisten en geleidelijkheidsgelovers willen. Als dat kleine groepje níet was ontstaan, of ánders was samengesteld, dat hadden wij nooit giraffen gezien.

Ook grotere rampen kunnen een rol spelen. We zijn allemaal opgegroeid met het idee dat dinosaurussen verdwenen omdat ze niet opgewassen waren tegen een nieuwere levensvorm: de zoogdieren. Een moderner idee is dat ze vooral minder goed opgewassen waren tegen de dramatische effecten van een meteoriet-inslag. Zoogdieren hebben het pleit niet gewonnen omdat ze efficiënter, sneller, intelligenter, hoger of wat voor moois dan ook maar waren. Op het moment dat de dinosaurussen verdwenen, waren zoogdieren kleine muizige wezentjes, van het soort dat altijd wel wat te eten vindt, dat zich op de meest onvoorstelbare plaatsen kan verbergen, dat een vloedgolf overleeft door op een afgewaaid boomtak te blijven drijven terwijl grotere en zwaardere dieren om hem heen verzuipen, en dat zich als het weer wat opklaart zeer snel kan vermeerderen. Dinosaurussen waren dat allemaal niet. Vergelijk het met de rat die overal ter wereld voorkomt en de olifant die snel bezig is te verdwijnen in het moderne verhaal waarin de mens als meteoriet optreedt. Zonder de meteoriet die de dinosaurussen de das omdeed waren de zoogdieren nooit tot bloei gekomen, en waren wij er nooit geweest, en als dat ding wat later of wat eerder was ingeslagen wellicht ook niet. In precies die zin zijn mensen, maar ook ratten, om met Stephen Gould te spreken, een 'schitterend ongeluk'.

't Leidt geen twijfel dat alle levende wezens beschikken over de eigenschappen die ze nodig hebben om onder de heersende omstandigheden te blijven bestaan, maar meer wellicht ook niet. Perfectionisten hebben het misschien alleen al mis omdat er te veel toeval in het spel was. En ook andere aspecten van het selectionisme komen onder vuur.

Darwin had een probleem: zijn beeld van de werking van erfelijkheid impliceerde dat nakomelingen in alle opzichten een soort gemiddelde van hun ouders zouden zijn. De nakomelingen van een langnekparaf en een kortnekparaf zouden een neklengte hebben die ergens tussen die van hun vader en hun moeder in lag. Na een paar generaties zou er van een langnekvoorouder weinig meer te merken zijn. Volgens een overigens apocrief verhaal lag tussen de paperassen op het bureau waaraan Darwin zijn *Origin* schreef een

brief van een Tsjechische monnik, Gregor Mendel, waarin dat probleem werd opgelost, maar had Darwin kennelijk geen tijd om die te lezen. Het zou nog tientallen jaren duren voor anderen Mendels werk ontdekten en de grondslag legden voor wat nu genetica heet.

Inmiddels weten we hoe belangrijk de ‘genen’ zijn die Mendel bedacht en die Darwin zo node miste. Maar Mendels idee sloeg later zo in dat we het belang soms wat overschatten. Moderne evolutionisten stellen zich organismen voor als dingen die door genen zijn gemaakt, die ‘in’ genen zijn vastgelegd. En dat is wat overdreven.

De meeste levende wezens¹ ontstaan uit een cel, vaak een bevruchte eicel. Die eicel is, als elke cel, een uiterst gecompliceerd en hoog gestructureerd bouwseltje. Ergens in die cel zweeft een celkern waar de genen in zitten. Soms lukt het die kern eruit te halen. De kernloze cel die dan overblijft blijkt zich soms nog een eindweegs te kunnen ontwikkelen in de richting van een compleet individu. Kern en genen kunnen dus wel even gemist worden. Maar ook uit andere experimenten blijkt dat veel informatie voor de ontwikkeling van een individu elders in de cel zit.

Soms lukt het een stukje van de eicel weg te knippen waarna een individu ontstaat dat een arm, been, hoofd, of nog weer wat anders mist. De informatie die nodig is om van een bevruchte eicel een nieuw volwaardig individu te maken zit dus bepaald niet alleen, of zelf voornamelijk, in de genen in de kern. Zouden we erin slagen om een mensencelkern in een gorilla-eicel te zetten dan gebeurt er vervolgens zo goed als zeker niets meer, maar als zich iets zou ontwikkelen dan zou het resultaat hoezeer het ook op een mens lijkt, nog best eens gorilla-trekjes kunnen hebben.

Genen spelen ongetwijfeld een rol, maar het is zelfs de vraag of we daarbij met recht van een hoofdrol kunnen spreken. De omgeving waarin die genen zich bevinden is heel bepalend. Omgeving is hier een zeer veelomvattend begrip. Het omvat de cel rondom de kern waar de genen in zitten, maar ook andere cellen daar weer omheen, de rest van het lichaam, en de wereld waarin dat lichaam leeft en groeit. Het verschil tussen uw arm en uw been, of tussen uw hart en uw hoofd, heeft weinig met genen te maken: in alle cellen in al die lichaamsdelen zitten dezelfde genen. Het verschil tussen een rups en een vlinder is geen kwestie van genen. Het verpieterde geraniumpje op de vensterbank van de logeerkamer van uw overburen verschilt genetisch niet wezenlijk van de uitbundige bloeiërs op uw balkon. In al die gevallen, en miljarden meer, zijn omgevingsfactoren, op allerlei niveaus, doorslaggevend.

Bij ‘hogere’ dieren spelen de ouders en andere soortgenoten — ook ‘omgeving’ dus — een grote rol. We weten dat een mensenkind het in z’n eentje niet redt, zelfs niet als het door andere dieren — wolven, herten — zou worden geadopteerd. Voor het opgroeien van zo’n kind is te veel informatie nodig waarover alleen andere mensen beschikken, die in direct contact van generatie op generatie moet worden overgedragen. Maar we vergeten

¹ Dit geldt uiteraard alleen voor meercellige wezens, en aangezien erg veel leven eencellig is, in feite voor niet eens zo heel veel wezens.

vaak dat zoiets voor veel andere dieren evenzeer geldt. Pogingen om ‘wilde’ populaties op te zetten met dieren die in dierentuinen opgroeiden lukken vaak maar nauwelijks. Zeker bij sociaal levende dieren is dat een groot probleem. De informatie die ze nodig hebben om te overleven is verloren gegaan. In de genen zat die dus niet. Ook dieren leven vaak bij de gratie van kennis die van generatie op generatie wordt overgedragen. Als ze nieuwe inzichten verwerven, en dat gebeurt regelmatig, dan verandert dat hun manier van leven. Ook dat is evolutie.

Kortom, naast genen die van generatie op generatie worden doorgegevens spelen ook nog andere ‘informatie’-stromen een rol. Bij mensen noemen we dat cultuur, en zijn we ons bewust van de interne dynamiek van die stroom, bij andere dieren praten we er eigenlijk maar zelden over. En daarnaast is er het grote totaal van de levende en levenloze omgeving die verandert op een manier waar vanuit levende wezens gezien weinig lijn in zit maar die wel effect heeft op de ontwikkeling, het uiterlijk en de manier van leven van die wezens. Denk hierbij bijvoorbeeld aan geologische en klimatologische veranderingen en hun gevolgen.

3.4 Functionalisme

Evolutiebiologie is dus een vak waarvan de theoretische basis zowel omstreden als onvolledig is, en dat niet veel meer dan boeiende speculaties over paraffen en ander fictiefs produceert. Hoe kan zo’n vak nu het fundament van de biologie vormen, zoals veel biologen beweren? Het antwoord is simpel: dat kan het niet, en dat doet het niet. Het misverstand ontstaat doordat biologen functionalisten zijn. Bij alles wat ze zien en ontdekken vragen ze zich in hun achterhoofd steeds af ‘Waar dient dat voor? Wat is daar de functie van? Wat heeft dit dier, deze plant, eraan om zo in elkaar te zitten, om zich zo te gedragen?’

Voor een selectionist zijn dat voor de hand liggende vragen. Een bevredigend antwoord geeft aan hoe en waarom een bepaalde eigenschap ontstaan zou kunnen zijn. Maar we moeten niet vergeten dat de biologie vóór Darwin, toen velen elke soort nog zagen als het product van een aparte scheppingsdaad van het opperwezen ook al functionalistisch was: de functie van een orgaan, een gedrag, onthult iets van Gods ontwerp. Ook creationisten zijn, om die reden, functionalisten. Sommige creationisten doen gewoon biologisch onderzoek in gewone universitaire instellingen, en dat zonder voortdurend in de problemen te raken omdat ze een vak beoefenen waarvan ze nota bene de basis zouden verwerpen.

Functionalisme ligt eigenlijk erg voor de hand. Levende wezens zijn uiterst kwetsbaar. Toch gaan ze vaak lang mee. Ze zijn niet taai omdat ze, als stenen, hard en stevig zijn, maar omdat ze in staat zijn om op zich kwetsbare structuren voortdurend te repareren. Dat kost energie en grondstoffen, en die zijn schaars. Levende wezens moeten dus zuinig zijn. Wat ze doen en wat ze hebben moet nuttig zijn, althans doorgaans. Voilà:

functionalisme, en dat zonder evolutie of selectie.

Evolutionisten mogen graag beweren dat biologie een onbegrijpelijk vak is zonder het licht van de evolutie. Ze bedoelen zoiets als: je kunt alles weten van giraffen, wat ze eten, hoe ze leven, hoe hun bloedvatstelsel die enorme drukverschillen opvangt die hun hoogte veroorzaakt, maar als je niet weet hoe en waarom die giraf ontstond dan snap je eigenlijk nog niets.

Als die evolutionisten gelijk hebben dan staat het er slecht voor met de biologie. We weten niet of de giraffennek ontstond omdat het handig is zo'n nek te hebben (om boomblaadjes te kunnen eten, of roofdieren te zien aankomen), door een raar toeval, door een kosmische ramp, of misschien wel als neveneffect van een heel andere ontwikkeling. Het licht van de evolutie is vooral het licht van speelse verzinsels. Een biologieonderwijs zonder evolutielessen is dus zo'n probleem niet. Zeker wanneer, zoals nu, die lessen voorbij gaan aan alle controversen en onzekerheden die evolutiebiologie zo boeiend maken.

Natuurlijk ondersteunt de selectietheorie het functionele denken, maar voorlopig is dat steun waar we voorzichtig mee moeten zijn. Mochten we ooit meer zekerheid krijgen over de rol van natuurlijke selectie en daarbij ontdekken dat die veel minder groot was dan selectionisten denken, dan zou het jammer zijn wanneer daarmee ook het functionalisme in het gedrang kwam.

Wat is dan wel het belang van evolutiebiologie, even los van het feit dat het, in theoretisch opzicht, een boeiend vak is?

3.5 Ken uzelve

Robert Wright schreef ooit een dik boek over *The Moral Animal*, over ons dus. Dat boek zit boordevol evolutionaire verhaaltjes over het ontstaan van allerlei menselijke trekjes en gedragingen. Waarschijnlijk zijn al die verhaaltjes, zeker als het om de details gaat, pure verzinsels. Dat kan ook niet anders. We zullen nooit weten hoe onze zeer verre voorouders leefden en met elkaar omgingen, en we zullen dus ook nooit weten hoe de ontwikkeling van mensaap, via aapmens, tot mens precies verlopen is. Maar verzinsels daarover roepen wel vragen op die je anders zo makkelijk niet stellen zou.

Het beeld dat evolutiebiologen van mensen (en alle andere dieren) schetsen is weinig flatteus. In het licht van hun theorieën verschijnen wij niet als wezens met diepe inzichten en de neiging om naar het hogere te streven. En zo zouden velen onzer in elk geval zichzelf toch wel graag willen zien. In plaats daarvan worden wij afgebeeld als wezens met een gedragsprogramma dat weliswaar subtiel en variabel is — wij spelen een ragfijn spel, en doorzien daar zelf nog geen fractie van — maar dat ontstond en zich ontwikkelde vanwege het effect dat het had: maximalisering van ons reproductieve succes. Dat heeft consequenties op alle terreinen des levens: de manier waarop mannen en vrouwen met

elkaar omgaan, de manier waarop ouders en kinderen met elkaar omgaan, de vriendschappen en de conflicten die we aangaan en de manier waarop we die vorm geven, de dingen die we goed onthouden en de dingen die we snel vergeten, de meningen die we hebben, of tenminste zeggen te hebben, en de manier waarop die afhangen van onze plek in de samenleving. Kortom, evolutionaire speculaties hebben consequenties voor alle vragen waar psychologen, sociologen, ethici, economen, antropologen en wie weet hoeveel anderen, mee bezig zijn.

Wright citeert rijen onthullende onderzoeken die zijn weinig flatteuze beeld bevestigen. Dat zal geen lezer verbazen, hij heeft ze er ongetwijfeld met zorg op uitgezocht. Maar dat doet aan hun belang niet af. Een heel simpel voorbeeld. Ouders zijn verdrietig als ze een kind verliezen. Dat zijn ze altijd en overal. Laat u geen sprookjes aanpraten over Middeleeuwen of mensen in Derde-wereldlanden die daar minder onder leden of lijden dan u en ik zouden doen. Wel verschilt de mate van verdriet met de leeftijd van het kind. Misschien verbaast ook dat u niet. Wordt iemand, zo redeneren sommigen, niet waardevoller naarmate je hem of haar beter leert kennen? Zo ja, dan zal verdriet over het overlijden toenemen naarmate het kind ouder wordt. Een ander zal als volgt redeneren: hoe meer leven iemand nog te leven had, hoe erger het is dat zo iemand dood gaat. Als dat zo is, dan zal verdriet over het overlijden toenemen naarmate het kind jonger wordt.

Volgens selectionisten is het grootste verlies dat van een jong-volwassen kind. Louter geredeneerd in termen van investeringen en voortplantingskansen, en dat zijn de termen waarin selectionisten redeneren, is niets waardevoller dan een kind van een jaar of twintig. Jongere kinderen zijn sneller dus makkelijker te vervangen, oudere kinderen hebben vaak hun eigenlijke doel — kleinkinderen voortbrengen — al deels of grotendeels vervuld. Volgens Wright wijst onderzoek uit dat ouders het meest, het langst, het diepst van streek zijn als ze een jong-volwassen kind verliezen.

Een tegenwerping ligt voor de hand. Beide eerder genoemde tendensen werken samen. Een kind wordt waardevoller naarmate je het beter leert kennen, maar na zo'n jaar of twintig gaat het troostrijke idee dat iemand toch een mooi leven achter zich heeft geleidelijk steeds meer meespelen. Tja, zegt Wright dan, maar wat een toeval dat het maximum van die verdrietscurve precies daar uitkomt waar de selectionist voorspelt dat het liggen zal, en niet bijvoorbeeld bij een jaar of veertig. Of is dat geen toeval, en zijn overwegingen als 'we kenden hem zo goed', of 'zij had nog zo'n lang leven voor zich' gewoon de mechanismen die ervoor zorgen dat wij iemands 'waarde' beoordelen op een manier die klopt met wat de evolutie van ons eist — mechanismen die ook louter daarom ontstaan zijn?

Een ander voorbeeld: uit onderzoek bleek ooit dat doorgaans als aantrekkelijk beschreven mannen meer succes hebben in hun zakelijke carrière dan lelijke mannen. Hun kansen op een baan zijn aanmerkelijk hoger en hun salaris is dat ook al snel. De heersende ideologie doet velen al snel roepen dat dat onrecht is. Maar misschien gaat dat net iets té snel. Waarom vinden we bepaalde mensen eigenlijk mooier dan andere? Zou

onze schoonheidsbeleving geen evolutionaire wortels kunnen hebben? Zou het zo kunnen zijn dat wij mooi zijn gaan vinden wat, althans ooit, succesvol bleek?

In de handen van een perfectionist worden zulke vragen al gauw gevaarlijk: Mensen afwijzen, louter en alleen omdat hun gezicht je niet aanstaat, terwijl ze bijvoorbeeld als partner of medejager heel geschikt zouden zijn, is nadelig. Die neiging zal snel worden weggeselecteerd. Dus als we nu nog steeds voorkeuren op grond van iemands uiterlijk hebben dan moet dat uiterlijk een aanwijzing geven voor iemands meer verborgen kwaliteiten. Einde verhaal. Enge mensen, perfectionisten.

Maar één stapje terug, en je hebt een aantal zinnige vragen in handen: Is er wellicht een verband tussen iemands uiterlijk en wat die iemand verder te bieden heeft? En zo ja, wat is dat verband dan precies? Daar zal vast niet uitkomen dat het uiterlijk een door-en-door betrouwbare indicatie voor het innerlijk geeft. Waarschijnlijk blijft de overtuiging dat selectie en salariëring op basis van uiterlijk onrechtvaardig zijn gewoon staan. Maar enig begrip voor de wortels van dit soort menselijke neigingen kan scheldpartijen voorkomen, en scheldpartijen zijn vaak niet erg behulpzaam.

Evolutie is voor de menswetenschappen evenmin een goede basis als voor de biologie, en om dezelfde reden: als basis is het drijfzand. Maar als bron van inspiratie en kritische vragen, als spiegel, kan het heel goede diensten bewijzen. Mensen zijn nu eenmaal sterk geneigd tot zelfverheerlijking, al zijn ze meestal voorzichtig genoeg om dat in de eerste persoon meervoud te doen: 'Wij zijn rationeel, wij zijn moreel, wij zijn sociaal, wij kennen onszelf, kortom, wij zijn *Homo sapiens*.'

Zo'n spiegel heeft ook ethische consequenties. Uit het vele onderzoek dat Wright citeert (en dat hij zelf speciaal bijeenzocht, dat vergeten we niet), komt de mens niet als een erg moreel wezen naar voren. We zijn vrijwel steeds uitstekend in staat om onze eigen belangen te dienen, en dat vervolgens zo te verkopen dat het lijkt alsof we ons inzetten voor een hoger goed. Voorzover bedrog daarbij een rol speelt is dat vooral zelfbedrog. 't Punt is gewoon dat we, onbewust, eerst ons plan trekken, en volgens Wright is dat een plan dat vooral onze evolutionaire belangen dient, om vervolgens het morele verhaal te componeren waarmee we ons doen en laten rechtvaardigen.

Nu is een van de grote problemen van de ethiek dat mensen prachtige principes onderschrijven en daar zichzelf en elkaar met graagte op aanspreken, ... totdat zich een 'moreel' conflict openbaart. Dan houden we weliswaar nog steeds aan die principes vast, maar we blijken daar opeens wel heel verschillende dingen mee te bedoelen. Voor ethici die ervan uitgaan dat mensen beschikken over een, zij het beperkte, rationaliteit is dat altijd weer vervelend. Ze ontwikkelen model na model om uit die problemen te raken, maar dat lukt nooit. Als je ervan uitgaat dat morele principes helemaal niet werken als richtlijnen voor gedrag, maar alleen als contexten waarbinnen besluiten die al genomen zijn vervolgens publiekelijk worden verdedigd, dan is dat verschijnsel zo vreemd niet. Mensen zijn misschien wel helemaal niet moreel (of immoreel), ze zijn gewoon praatgraag. Een dergelijke benadering van moraal maakt zowel duidelijk waarom moraal

bestaat, als waarom het de rol niet kan spelen die veel ethici — en anderen, getuige steeds weer opduikende pleidooien voor een morele herbezinning — eraan geven willen.

Volgens Daniel Dennett werkt het evolutionaire denken als superzuur, een soort koningswater in het kwadraat: Alles lost erin op, niets zal ooit meer zijn wat het leek als het eenmaal in een evolutionair perspectief is gezet. In grote lijnen heeft hij daarin gelijk, al moeten we blijven beseffen dat het kritische vermogen van veel enthousiaste evolutionisten het eerste slachtoffer van dat superzuur was.

Er is heel wat mis met het huidige evolutionaire denken. We kunnen het eventueel best missen. De basis van de huidige biologie is het beslist niet. Maar het is één manier om enige substantie te geven aan een functionalistische benadering die op zich aardige vragen en ontdekkingen oplevert. Het evolutionaire perspectief stelt ons mensbeeld, en ons zelfbeeld, ter discussie. Je kunt natuurlijk alle denkbare zwakten van dat perspectief aangrijpen om die discussie te ontlopen. Wie daarvoor kiest vindt hierboven een paar veelbelovende aangrijpingspunten. Maar wat is er mis mee om nog eens een keer gewoon zo onbevangen mogelijk in de spiegel te kijken?

4 *Taal*

Deze tekst schreef ik in zijn oervorm voor een symposium ter gelegenheid van het afscheid van Agnes Verbiest bij de Leidse Universiteit in het najaar van 1999. Het motto van die bijeenkomst was “Wat Woorden Doen”. Ik zou optreden als coreferent na een zware verhandeling over begripsvorming door een zeer geleerde professor die opeens niet op kwam dagen. Gelukkig dus maar dat ik al eerder had besloten dat ik niet moest proberen aan te sluiten bij haar, voor mij ongetwijfeld onbegrijpelijke verhaal. De inleiding van mijn stukje laat ik weg; dat was gelegenheidspraat. Ik pak de draad op waar de inhoud begint:

... Om met Monty Python te spreken: “And now for something completely different”. Wat dacht u van “begripsvorming”?

4.1 *Taal en communicatie*

Als taal alle bijzondere en zegenrijke mogelijkheden biedt die de taalvorser eraan toeschrijft, dan is het bijna onvoorstelbaar dat het niet al eerder bij allerlei andere diersoorten ontstond. En omgekeerd wijst het feit dat al die andere, vaak toch ook behoorlijk slimme dieren niet spreken erop dat je het zonder taal in deze wereld ver kunt schoppen. Oude bavianenwifjes dragen woordenloos hun veldkennis aan een jongere generatie over. Potvis-oma's geven taallos hun ervaring door aan hun kleinkinderen. Chimpansees sluiten verbonden, voeden op, denken goed na voor ze besluiten een ander ertussen te nemen, pesten en troosten elkaar, zonder daar een woord aan vuil te maken. Leeuwen jagen groepsgewijs, en met succes, zonder enig voorafgaand overleg of leerzame evaluatie achteraf.

Speculaties over de evolutie van taal richten zich vaak als vanzelf op de vraag wat wij meer hebben dan, bijvoorbeeld, chimpansees: extra hersenen, een complexer sociaal leven, een hoog ontwikkelde technologie, dat soort dingen. Maar voor je het weet zit je uit te leggen dat we uniek zijn omdat we elkaar van alles vertellen, en dat een taal daarbij toch eigenlijk onontbeerlijk is. Zo lusten we er nog wel een.

Waarom vragen we ons niet eens af wat wij *mínder* hebben dan onze naaste verwanten en onze vermoede niet-menselijke voorouders, om zo op het spoor te komen van het gemis waarvoor taal kennelijk moest compenseren?

Apen en mensapen hebben veel vrije tijd. Die vullen ze in niet onbelangrijke mate door gezellig bij elkaar, en aan elkaar te zitten: vlooien is voor al die dieren een bijna onuitputtelijk reservoir van gezelligheid en saamhorigheid. Toen onze voorouders hun vacht verloren, bleef er opeens weinig meer te vlooien over. Zou het kunnen dat taal dát gat moest vullen? Is taal er primair om gezellig te kunnen babbelen. Niks communicatie — communiceren deden we al — niks kennisoverdracht — leren en onderwijzen doen álle zoogdieren — en niks ontwikkeling van superieure technologie — voor het soort handvaardigheid waar we honderdduizenden jaren in uitblonken heb je geen woorden nodig. Nee, gewoon een kletsje in de lange pauzes tussen het slapen, het vrijen en het voedsel zoeken. Troostrijke woorden en vermakelijk geluid in plaats van rustgevend gevlooi en vrolijk gekietel. Wat woorden doen? Ons binden, niet minder, maar wellicht ook niet veel meer.

4.2 Taal en begrip

Oliver Sachs maakte ooit een televisieserie over allerlei bijzondere neurologische afwijkingen. In een van zijn filmpjes was een man te zien die doof en blind was, en dus ook stom. Hij sprak geen woord, gebaarde geen woord, en er was alle reden om aan te nemen dat hij ook geen woord dacht. Maar hij zat netjes in de kleren en was goed gevoed. Hij was weliswaar op heel wat hulp van anderen aangewezen, maar hij maakte niet de indruk dat hij niets wist en niets snapte van de wereld om hem heen. Hij zal het onderscheid tussen vorken, messen en lepels zeker gekend hebben. Hij zal zich er terdege van bewust zijn geweest of de consumptie die men hem voorzette in een bord, een kom of een kopje werd aangeboden. Hij zal beseft hebben dat vorken, messen en lepels, ‘bestek’ zijn — de dingen waarmee je voedsel een eetbare maat geeft en naar je mond brengt. En ook voor hem zullen borden, kommen en mokken samen iets gevormd hebben dat wij ‘servies’ noemen — dingen waarin je voedsel serveert. Als je zo’n taallose mens een bord eten voorzet dan zal hij toch waarschijnlijk eerst nagaan of er een lepel of vork bij ligt om het mee naar binnen te werken. De kans dat hij bij gebrek aan een vork dan maar de deksel van een dekschaal pakt om mee te eten, en de lepel vervolgens gebruikt om wat water uit zijn glas te halen, lijkt me klein. Hij zal vast, en wie weet met hoe harde hand, zijn tafelmanieren hebben geleerd, maar die kun je alleen maar leren als je onderscheid kunt maken tussen dingen om mee te eten en dingen om uit te eten. Kortom: al heeft hij er de *woorden* niet voor, *begrippen* als ‘lepel’, ‘kopje’, ‘bestek’, ‘servies’ kent hij wel.

Voor begrippen heb je helemaal geen taal nodig. Voor begripsvorming hoef je zelfs helemaal geen mens te zijn. Alle dieren hanteren begrippen: categorieën waarin ze de onmetelijke veelvormigheid van de wereld om zich heen indelen in overzichtelijke groepen van verschillende maar — vanuit hun positie gezien — gelijksoortige dingen. Apen reageren panisch op slangen. Niet alleen op die ene slang waar ze als kind hun moeder krijsend voor zagen wegrennen, maar op alle slangen, hoe gevarieerd in vorm, kleur, grootte en gedrag die ook zijn mogen. ‘Slang’ is voor hen een begrip, waarbij het overigens

best mogelijk is dat ook een enkele niet-slang onder valt en een enkele ongevaarlijke of anderszins afwijkende wel-slang niet. Hun begripsvorming spoort niet noodzakelijk met die van mijn prikkebenende collega's. Die weerspiegelt hun leefwereld en wat daarin voor hen belangrijk is. Die weerspiegelt het soort dieren dat ze zijn.

Begripsvorming gaat niet alleen evolutionair, maar ook in ons persoonlijk leven aan taal vooraf. Je hoeft als ouder niet eens zo heel nieuwsgierig naar de taalontwikkeling van je kind te zijn om ineens verbaasd te constateren dat je peuter, voor wie 'beker' lang alleen de naam was voor haar eigen drinkgerei, opeens bij de burens een ding met een andere vorm, met andere kleuren, en gemaakt van ander materiaal, ook als 'beker!' aanwijst. Het kind heeft niet alleen een woord maar ook een categorie, een begrip, onder de knie. Laten we rekening houden met de mogelijkheid dat dat begrip zich al eerder gevormd had, wie weet hoe lang voor dat die kleine zich het woord eigen maakte. Net als al die andere dieren zijn we geprogrammeerd om in categorieën te denken. Niet in losse dingen die allemaal in eindeloos veel opzichten verschillen van al die andere losse dingen, maar in sóórten dingen, die ondanks hun verscheidenheid iets voor ons wezenlijks gemeen hebben.

Jawel, ik schreef 'geprogrammeerd om te dénken ...'. Denken is ook iets dat we al te gemakkelijk aan taal koppelen. Mensen die hun huis en hun leven delen met een kat of een hond zeggen wel eens argeloos dat 't beestje zus of zo deed, en dus kennelijk dacht ... Maar je hoeft als toehoorder maar even te fronsen, en 't baasje voegt er haastig aan toe 'nou ja, niet écht natuurlijk ...' Zo'n beest is taallos, dus dat denkt niet. Echt denken doen wij alleen maar. Denken is argumenteren met je mond dicht, en zonder taal kan dat natuurlijk niet ...

Denken in woorden ... 't Overkomt me soms. Als ik ruzie met iemand heb en eindeloos opnieuw varianten op hetzelfde gesprek zit te repeteren. Of als ik in slaap probeer te komen terwijl twee of drie zinsfragmenten krijgertje spelen in mijn moede hoofd. Een interessant idee heeft het me nog nooit opgeleverd. Denken laat ik het liefste over aan een woordeloos onderbewuste dat me heel soms doet opstaan met het gevoel dat ik een stapje dichterbij de oplossing van een probleem ben gekomen dat me al lange tijd bezighield. De moeite die het me daarna nog kost om dat inzicht helder te verwoorden spoort volstrekt niet met het idee dat het talig tot stand kwam.

De geschiedenis van de wetenschap laat in wezen hetzelfde zien: nieuwe inzichten laten zich aanvankelijk alleen uiterst omslachtig onder woorden brengen. Vernieuwing begint met naamloze categorieën. De taal komt later.

4.3 Taal en filosofie

Begrijp me niet verkeerd: ik zeg niet dat je met taal niets kunt. Je kunt er weetjes mee vastleggen en die doorgeven zonder dat je iets hoeft vóór te doen (wat handig is als je iemand wilt uitleggen hoe je in noodgevallen een raampje moet inslaan of aan de handrem trekken), en voor het op grote schaal doorgeven van diepe gedachten is taal onontbeerlijk.

Het inzicht dat een chimpansee zich in de loop van haar leven eigen maakt, zeker waar het om diepe inzichten gaat, kan ze bij gebrek aan taal nauwelijks aan anderen doorgeven. De filosofie van de chimpansee begint elk leven opnieuw weer ver vóór de pre-socratici. De kans dat ze Plato haalt is klein, en de kans dat ze bij Kant belandt mogen we gerust uitsluiten. Geheel terzijde: of ze daarmee iets mist is weer een heel andere vraag. Los daarvan: als je aan oude mensen vraagt naar de diepste gedachten die ze zich in de loop van hun leven hebben eigengemaakt, krijg je van een twintigste-eeuwse Jordanees waarschijnlijk weinig anders te horen dan van een nulde-eeuwse Jordaandalbewoner. Zoveel dieper dan wat een mens zich in één leven kan eigen maken, komen we met al onze taalvaardigheid nou ook weer niet.

Natuurlijk kunnen we redeneren en argumenteren, maar echt onweerlegbaar worden onze argumenten pas als we uit de sterfelijkheid van Socrates plus alle andere mensen de sterfelijkheid van Socrates alleen afleiden, wat toch niet echt interessant is. Daarmee doe ik de logica natuurlijk onrecht. Dat weet ik; ik heb me er lange tijd vrij diepgaand mee beziggehouden. Maar voor die interessant wordt is het clubje dat nog bereid is mee te denken al flink geslonken. Waar mensen in grote groepen discussiëren over zaken die ze echt belangrijk vinden, en daar besluiten over nemen, speelt die logica al lang geen rol meer. En in betogen over waarden en normen is ze volledig zoek, zelfs waar die door professionals worden afgestoken. In de verhalen van ethici en esthetici kun je elk ‘want’, ‘dus’, ‘omdat’ en ‘daaruit volgt’ zonder enig verlies aan inhoud en gewicht vervangen door een simpel ‘en los daarvan ben ik ook nog van mening ...’ Aan gewichtigheid boeten ze daarmee natuurlijk wel flink in, maar daar had ik het niet over. Hoe dan ook, met zulke verhalen maak je duidelijk hoe je het graag wilt hebben en dat doen alle andere dieren met evenveel verve zónder woorden.

Natuurlijk kun je, als je je eenmaal een taal hebt eigengemaakt, allerlei begrippen ontwikkelen die daarvoor ondenkbaar waren. Maar ik heb gemengde gevoelens over de zegenrijkheid daarvan. Het leidt maar al te vaak tot filosofie die nog uitsluitend voortbouwt op eerdere filosofie en zich langzaam maar gestaag van elke werkelijkheid loszingt. Dat soort diepzinnigheid brengt ons uiteindelijk via een onmogelijk en onnodig lange omweg terug bij het gebabbel waar het allemaal om begonnen was.

Het belang van taal wordt overschat. Zo zijn we steeds weer bezig allerlei woorden en uitdrukkingen te promoten of juist uit te bannen in de hoop dat onze wereld daar beter van wordt. Negers, mohamedanen en mongolen werden landgenoten van Afrikaanse origine, islamieten of liever nog moslims, en mensen met het syndroom van Down. Onze kijk op deze mensen bleef wat hij was. Hele generaties emancipatoren hebben zich ingezet voor de ontwikkeling van een sekse-neutrale, ras-neutrale, leeftijd-neutrale taal. Afgezien van het vermoeiende ge-’hij-schuine-streep-zij’ en andere politieke correctheden heeft het tot weinig geleid. Onze begrippen — en dat zijn de dingen waarmee we denken, wij mensen, wij dieren ... — weerspiegelen de werkelijkheid die we ervaren, en trekken zich van onze taal maar weinig aan. Als ons het bezoek van de hoofdinspecteur wordt aangekondigd, zijn we allemaal, hoe graag we dat ook niet zouden willen en hoe goed we

dat ook, voor anderen en wie weet ook voor onszelf weten te verbergen, verbaasd als er een jonge Somalische vrouw verschijnt. Daar kan het woordje ‘hoofdinspecteur’ niets aan doen. Onze verwachting is het logische en onvermijdelijke gevolg van het statistische gegeven dat hoofdinspecteurs meestal blanke en licht grijzende heren zijn. Als je daar iets aan doen wilt, zul je dáár iets aan moeten doen.

5 De Tranen van de Olifant

Wij gaan ervan uit dat anderen net zulke emoties hebben als wijzelf. In elk geval doen we dat als we die anderen beschouwen als ‘net zulke mensen’ als wijzelf. Op onze naasten projecteren we als vanzelf de gevoelsmatige beleving die wij zelf zouden hebben.

Maar laten we bedacht zijn op de grenzen van ons inlevingsvermogen. De schrijnendste voorbeelden daarvan vinden we in oorlogs- en misdaadverslaggeving. We kennen allemaal het verhaal over jonge allochtone jongens die zich in groepsverband vergrepen aan een Hollands meisje van wie zij meenden dat haar zeden daarvoor los genoeg waren. Tot veler verbijstering blijkt dan achteraf dat die jongens geen spijt hebben. Ze snappen wel dat ze de wet hebben overtreden, maar ze kunnen zich niet voorstellen dat zij hun slachtoffers hebben gekwetst. Iemand uit een andere bevolkingsgroep, uit een andere cultuur, en ook nog eens van een ander geslacht, staat kennelijk makkelijk zo ver van je af dat emotionele projectie niet meer werkt. En voor we gaan denken dat er iets mis is met allochtone jongens: elke koloniale geschiedenis kent van dit soort verhalen ernstiger voorbeelden en in elke oorlog zijn er groepen die als minder menselijk worden beschouwd en behandeld. 't Is verleidelijk te denken dat de haast mechanische executie van grote groepen ondermensen in Hitlers grote oorlog een uitzondering was die de regel van onze humaniteit bevestigt. Er zijn helaas te veel van zulke uitzonderingen om ze als uitzonderlijk te kunnen blijven zien. Als Badung, Halabdjia, My Lai, Nagasaki, Rwanda, Srebrenica, en ga zo maar door, het hele alfabet rond en rond en rond, toch eens uitzonderingen waren!

Minder schrijnende voorbeelden zijn nog veel algemener. Als weggebruikers ervan uitgingen dat hun medeweggebruikers net zulke mensen waren als zijzelf, met de zelfde zorgen, dezelfde haast, dezelfde kwetsbaarheid en dezelfde belangrijke reisdoelen, dan zouden ze elkaar waarschijnlijk een stuk vriendelijker behandelen. Ons inlevingsvermogen werkt kennelijk pas bij een vrij persoonlijk en niet al te kort contact met iemand in wie we voldoende van onszelf herkennen.

In ons contact met dieren ligt dat niet anders. Huisdierhouders schrijven hun hond, kat, konijn of cavia vrij veel gevoelens toe. Met die dieren hebben zij dan ook intensief contact. Zulk contact hebben mensen met het vee in de velden niet. Er zijn er maar weinig die vegetariër worden omdat ze menen dat de gang naar de slachter voor een koe of schaap net zo onthutsend en pijnlijk is als die voor een mens zou zijn.

Uiteindelijk berust het toeschrijven van emoties aan anderen op een analogie. We zien een aantal overeenkomsten en leiden daaruit af dat er ook overeenkomsten zullen zijn die we niet zien. Echt waterdicht is zo'n afleiding nooit. Het blijft mogelijk dat we met de overeenkomsten die we zien meteen ook alle bestaande overeenkomsten hebben gehad. Maar we kunnen analogieredeneringen wel zo goed mogelijk maken en daarvoor zijn een aantal dingen van belang. Hoe meer overeenkomsten hoe beter; hoe minder verschillen hoe beter; hoe relevanter de waarneembare overeenkomsten voor de overeenkomsten die we willen afleiden hoe beter; hoe minder relevant de verschillen hoe beter.

Daarmee is dan meteen duidelijk waar je op letten moet als je een oordeel over de emoties van dieren wilt vormen: de overeenkomsten tussen hen en ons, de verschillen tussen hen en ons, en de relevantie van die overeenkomsten en verschillen voor het verschijnsel emoties.

5.1 Antropomorfisme

Jeffrey Masson studeerde Sanskriet, en volgde een opleiding in de psychoanalyse. Bekendheid kreeg hij door zijn werk voor het Sigmund Freud Archief. Samen met Susan McCarthy, biologe en wetenschapsjournaliste, schreef hij *When Elephants Weep*, een boek vol verhalen over diergedrag dat het erg moeilijk maakt te blijven geloven dat dieren geen emoties hebben. Zomaar wat voorbeelden:

- het jonge olifantje dat erbij was toen zijn hele familie werd uitgemoord en van hun slagtanen beroofd en dat nu elke nacht schreeuwend wakker wordt — zou dat geen angstdromen hebben?
- Lucy, de chimpansee, die een jong poesje adopteert, het aait en zoent, meedraagt, en er voorzichtig mee speelt — is dat geen liefde?
- de dolfijn die ophoudt met eten en met gesloten ogen alleen maar rondjes zwemt als zijn maatje overlijdt — is dat geen verdriet?
- het bevermannetje en zijn dochtertje die rollend, springend, koppeltjeduikelend, en tikkertje spelend rondzwemmen als het ijs op hun vijver na een lange winter eindelijk weer gesmolten is — hebben die geen plezier?

Veel van zulke verhalen, over veel verschillende diersoorten heeft Masson verzameld, en hij vertelt ze met verve. Hij heeft gesproken met de onderzoekers uit wier werk zijn voorbeelden afkomstig zijn. Ook hen laat hij aan het woord, met hun argumenten en jarenlange ervaring.

Intussen geeft hij commentaar op evolutionisten die diergedrag liever als aangepast dan als emotioneel zien, en op andere biologen die zo bang zijn voor 'antropomorfismen' dat een beschrijving van diergedrag ze maar zelden afstandelijk genoeg is. Helaas is hij in zijn kritiek niet veel zorgvuldiger dan hij de mensen die zijn gram oproepen, verwijt te

zijn.

Enerzijds wil Masson graag dat we snappen dat emoties zo functioneel zijn dat het raar wordt om te veronderstellen dat dieren ze niet zouden hebben. Anderzijds wil hij graag dat we onhandigheid juist zien als een aanwijzing dat er emoties in het spel zijn: het roofvogelmanneltje dat bij het nest vergeefs wacht op zijn partner die voer voor het grut zoekt, en daar dagen doelloos en klaaglijk roepend rond blijft hangen voor hij zich vermant en zelf de dan nog resterende kleintjes groot brengt, zou evolutionair beter af zijn als hij geen emoties kende maar alleen was uitgerust met een breng-de-kleintjes-eten-routine. Emoties moeten er wel zijn omdat ze zo handig zijn, én ze moeten er wel zijn omdat ze onhandig gedrag kunnen verklaren. Dat botst.

Wat er precies mis is met de anti-antropomorfisten is ook niet helemaal duidelijk. Masson wil graag dat we dieren respectvol behandelen, en enige vermensenlijking helpt daarbij soms aardig. Maar hij wil toch ook wel graag dat we eens wat zorgvuldiger naar dieren kijken, en die zorgvuldigheid is er niet mee gebaat als we meteen maar van alles op ons onderzoeksobject projecteren. Het grote punt is hier wellicht dat de weg naar kennis anders verloopt dan die naar fatsoen. Wie wil voorkómen dat dieren nodeloos lijden doet er goed aan ervan uit te gaan dat ze tot lijden in staat zijn zolang het tegendeel niet blijkt. Wie wil wéten of dieren lijden doet er goed aan die vraag juist open te laten tot zich duidelijke aanwijzingen voor een antwoord aandienen. Hoe precies zien Massons aanwijzingen voor de emoties van dieren eruit?

5.2 Analogieredeneringen

Het principe van Massons verhalen is heel simpel: Allerlei dieren doen in allerlei situaties dingen die mensen in zo'n situatie ook zouden doen en waartoe zij, die mensen, door duidelijke gevoelens zouden worden gedreven. Zou het niet heel vreemd zijn als die dieren dat alles deden zonder daar iets bij te voelen?

Een eerste reactie op die vraag kan kort zijn: Ja, dat zou heel vreemd zijn. Maar wetenschap kan niet volstaan met een eerste reactie. Het principe van Massons verhaal, als gezegd, is simpel, en dat is zowel zijn kracht als zijn zwakte. Hij ziet overeenkomsten en leidt daar andere overeenkomsten uit af. Een klassieke analogieredenering. Maar hoe zit het met de waarneembare verschillen, en hoe zit het met de relevantie van de overeenkomsten en de verschillen die we zien?

Massons verhaal concentreert zich op gedrag. Dat ligt ook voor de hand. Alles wat we doen, al ons gedrag, wordt immers door emoties gestuurd? Als je een bioloog vraagt waar zijn eigen emoties goed voor zijn, dan zou hij kunnen antwoorden dat emoties dienen om gedrag te sturen. We kunnen niet leven zonder te eten, maar het zijn honger, dorst en trek in iets lekkers, die ons ertoe brengen voedsel te zoeken en te verorberen. Ons soort leven zou niet bestaan als niet alle generaties voor ons zich hadden voortgeplant. Maar zonder de emoties die een mogelijke partner en de dingen die partners samen doen nu eenmaal

opwekken hadden ze dat nooit gedaan. En zouden onze voorouders generatie op generatie voor hun kinderen hebben gezorgd als ze niet van die kinderen hadden gehouden?

Toch is dat antwoord niet bevredigend. Eten, seks en ouderzorg vinden we eveneens bij wezens die ook Masson niet makkelijk meer 'echte' emoties zou toeschrijven. Het is dus maar de vraag of emoties voor gedrag wel relevant zijn. Hoe nodig hebben we gevoelens eigenlijk voor een biologische verklaring van gedrag?

De meeste gedragsonderzoekers kijken alleen naar de buitenkant van hun onderzoeksobjecten. Dat is geen verwijt; netjes beschrijven wat dieren doen is lastig genoeg. Hun verklaringen echter gaan wel degelijk uit van iets dat zich in het dier afspeelt. Dat ligt ook voor de hand, waar immers zou het gedrag anders vandaan komen? Maar wie niet kijkt wat zich in een dier afspeelt ondervindt ook weinig hinder bij het postuleren van om het even welk mechanisme. Uiteindelijk beschrijven de meesten hunner het innerlijke leven van dieren in termen van gevoelens en gedachten. Niet anders dus dan ze dat doen bij hun eigen binnenwereld. En voorzover ze dat in hun wetenschappelijke verhalen nalaten — er is een traditie in de biologie die dat verbiedt — is dat toch wat ze bedoelen met de afstandelijker termen die ze dan misschien kiezen.

Het lastige is echter dat wie een levend wezen openmaakt daarin geen emoties aantreft. Al wat hij vindt is organen, waaronder het zenuwstelsel, die samen een redelijk compleet mechaniek vormen voor het doen leven en bewegen van het dier in kwestie. Gaat het dan niet wat ver om van biologen te eisen dat ze blijven praten over emoties die ze niet kunnen zien en niet over de rol en werking van het zenuwstelsel dat zich wel wetenschappelijk laat bestuderen?

Laten we eens in iets meer detail naar een voorbeeld kijken.

5.3 Pijn

Pijn is meestal onaangenaam, en vooral langdurige pijn kan zo akelig en verlammend zijn dat het een apart onderwerp in de medische en biologische literatuur geworden is. Bij oppervlakkige beschouwing lijkt pijn gewoon wel handig: je komt per ongeluk met je vinger te dicht bij kachel of fornuis, en onmiddellijk voel je een pijnlijke steek waardoor je je hand terugtrekt en verdere schade voorkomt. En stel je eens voor dat je een wond had die je nooit zou voelen. De kans is groot dat je die slecht zou verzorgen waardoor het allemaal alleen maar erger werd. Gevoelloosheid is een belangrijke oorzaak van de mismaaktheid van lepralijders: ze voelen hun zweren niet, waardoor die voort kunnen woekeren tot het te laat is om nog veel te redden.

Hoe vanzelfsprekend dat ook lijkt, echt werken doet het zo niet. De pijn van de vlam onder je vinger voel je pas als je je hand al hebt teruggetrokken. En dat is goed verklaarbaar. Uit onze beschadigde vingertop gaat een zenuwsignaal naar het ruggenmerg, waar het een ander signaal opwekt dat meteen weer teruggaat naar de

buigspieren in onze arm, die als reactie daarop samentrekken. Zoiets heet een reflex. Reflexen zijn snel, maar ze kosten wel tijd. Populaire boekjes vergelijken het zenuwstelsel graag met zoiets als het telefoonnet. Daardoor vergeten we wel eens hoeveel trager het is. Het signaal dat uw stem via de telefoon van Amsterdam naar Groningen brengt doet over die afstand een duizendste van een seconde. Zou je diezelfde verbinding met zenuwweefsel maken dan zou het signaal er uren over doen. Het zenuwstelsel is uiterst traag. En in noodgevallen telt elke seconde. Vanuit het ruggenmerg gaan niet alleen signalen naar de armspieren, maar ook naar de hersenen. Pas als ze daar, na nog een aantal trage schakelingen, zijn aangekomen, beginnen we pijn te voelen. Hoe dat gaat is een vraag apart, maar één ding is duidelijk: als je op die pijn moet wachten voor je in actie komt is je vinger verbrand.

Voor de pijn die ons tot zorg en voorzichtigheid maant is tijd minder kostbaar, maar verder is er niet zoveel verschil. Het is natuurlijk mooi als er uit de omgeving van een wond met enige regelmaat zenuwsignalen naar de rest van het lichaam gaan die daar de boodschap ‘doe maar even rustig’ brengen, maar waarom we daar ook nog pijn bij zouden moeten voelen is onduidelijk. Zo gauw we het lichaam zien als een apparaat dat gereguleerd wordt door een ingewikkeld netwerk van zenuwbanen (en nog wat andere regelsystemen) wordt pijn een overbodig begeleidend verschijnsel. In dit perspectief — een legitiem biologisch perspectief — is het probleem van de lepralijder niet dat hij geen pijn voelt, maar dat een deel van zijn zenuwstelsel het laat afweten zodat zijn gedrag niet adequaat wordt bijgestuurd.

Vanuit dit perspectief is pijn theoretisch overbodig, en het is nog onzichtbaar ook. We kunnen allerlei reacties van het lichaam meten — zenuwactiviteit, hartslag, bloedvaten die zich verwijden of vernauwen, hormoonspiegels die veranderen, en zo nog heel wat — maar de pijn zelf, het gevoel dat bij ons met al die veranderingen gepaard gaat, kunnen we niet zien. We kunnen alleen maar vragen of iemand pijn heeft. En het antwoord geloven. Of niet natuurlijk.

Onderzoekers hebben lang gezocht naar de plek in het zenuwstelsel waar pijn wordt waargenomen. Dat onderzoek heeft tot niets geleid. Preciezer: dat onderzoek heeft geleid tot het inzicht dat zo’n plek er niet is. In zekere zin zitten we vaak nog vast in de cartesische idee dat er signalen uit het lichaam naar een soort hoofdkantoor in de hersenen gaan waar onze geest zetelt. Die geest interpreteert de inkomende signalen en denkt erover na, om vervolgens via andere zenuwbanen opdrachten te versturen die her en der tot aangemeten actie leiden. Maar dat hoofdkantoor is er niet. Inkomende en uitgaande zenuwbanen zijn in één groot netwerk met elkaar verknoopt.

De gangbare gedachte is meer en meer dat pijn te maken heeft met de toestand waarin het zenuwstelsel als geheel verkeert. Dat is natuurlijk nauwelijks een antwoord; het is meer een manier om te zeggen dat we het niet weten. Maar het geeft wel aanleiding tot een in dit verband belangrijke gedachte: als het optreden van pijn wordt bepaald door het zenuwstelsel als geheel dan zijn verschillen tussen menselijke zenuwstelsels en die van

andere dieren relevant voor de vraag of die andere dieren pijn ervaren zoals wij dat doen. En er zijn vrij grote verschillen, zowel in bouw als in relatieve omvang.

Volgens Masson treden emoties op in een gedeelte van onze hersenen dat we met de meeste andere hogere dieren gemeen hebben. Maar dat is misleidend. Activiteit in die ‘primitieve’ hersendelen leidt tot de fysiologische en gedragsmatige reacties die onze emoties begeleiden, maar waar onze emoties zelf optreden, als er al een plek is waar dat gebeurt, weten we niet. Fysiologisch gezien zijn emoties overbodig. Het zijn begeleidende verschijnselen, en op dit moment sluit niets uit dat je hele grote hersenen — ónze grote hersenen — nodig hebt om ze te voelen.

Kortom, biologisch gezien is het goed mogelijk dat dieren geen pijn hebben in situaties waarin wij dat wel zouden hebben, hoewel ze zich hetzelfde gedragen. We weten dat er een overeenkomst in gedrag is, maar we weten niet of die relevant is. We weten dat er hersenverschillen zijn maar we weten niet of die relevant zijn. We weten dus niet of de analogieredenering van vergelijkbaar gedrag naar vergelijkbare emoties erg veel hout snijdt. Dat geldt voor pijn, maar het geldt, om dezelfde redenen, voor alle andere gevoelens.

Theoretisch is het denkbaar dat andere dieren niet voelen wat wij voelen. En het is wetenschappelijk gezien niet juist om op die vraag vooruit te lopen. Maar dat betekent niet dat het in elk opzicht verkeerd is om die vraag voorlopig te beantwoorden. Als je kans op leed een reden vindt om omzichtig met een levend wezen om te gaan, dan gebiedt de voorzichtigheid dat je ook bij andere dieren uitgaat van die kans. Niets van wat wij weten sluit zulk leed namelijk uit.

5.4 Besluit: waar gaat het om

In zekere zin gaat het in de discussie waarin Masson zich mengt, om de strijd tussen twee vanzelfsprekendheden: het vanzelfsprekende bestaan en belang van emoties bij (misschien wel alle) levende wezens, en de vanzelfsprekende onbruikbaarheid van beschrijvingen en verklaringen van (dier)gedrag in termen van emoties. Masson kiest zonder reserve voor dat eerst standpunt en laat aan de hand van een zee aan voorbeelden zien hoe onwijs het is om te blijven twijfelen aan de emotionele aard van onze medeschepselen. Dat is een mooi standpunt, en er is veel voor te zeggen, maar het is ook een simplistisch standpunt, vanwaaruit het erg makkelijk spotten is met die domme biologen die nog maar steeds ‘ho, ho’ blijven roepen als het erom gaat dieren gevoelens toe te schrijven.

Er zijn vast biologen (en anderen) die met dogmatische nadruk stellen dat dieren geen gevoelens hebben. Punt. Met dat standpunt hoeven we weinig geduld te hebben. Het is op niets gebaseerd, het is dus onwetenschappelijk, en nog dom ook. Wie wil snieren dat het de lieden in kwestie mooi uitkomt zo te denken omdat ze dan de proefdieren over wier ruggen ze hun boterham verdienen, kunnen aandoen wat ze willen, sniert op goede

gronden.

Het probleem is dat we al snierend — Masson is daar goed in, trouwens — uit het oog verliezen dat emoties voor een serieuze bioloog die wetenschappelijk verantwoord probeert te werken en denken, echt een probleem vormen. Wie even niet als vanzelfsprekend aanneemt dat emoties de rol spelen die hen wordt toegedicht, ziet soms dingen die Masson en de zijnen liever niet zouden zien: dingen die ons aan het twijfelen zouden kunnen brengen, zoals bijvoorbeeld de pijn die volgt op het gedrag dat die pijn geacht werd verklaren. En als die twijfel eenmaal rijst is hij niet zomaar meer weg te krijgen.

In de wetenschap is alles tijdelijk — 't is net het echte leven — zowel de twijfel ('dat zoeken we nog even uit') als de zekerheid ('zo keken we daar vroeger — lees: gisteren — tegenaan'). Er komen heus nog wel weer nieuwe visies op de relaties tussen emoties, hersenen en gedrag. En misschien zijn daar wel visies bij die het schijnbaar onoverbrugbare toch nog weten te overbruggen. Maar op dit moment zijn we zover niet, en dat laat ons weinig keus: Wie eist dat we dieren behandelen als wezens met net zulke emoties als wijzelf hebben, kiest er wijselijk voor bij twijfel voorzichtig te zijn. Dat zou de wereld voor dieren een stuk leefbaarder kunnen maken. Maar wie eist dat de wetenschap er a priori van uitgaat dat dieren emoties hebben en dat fysiologische theorieën het primaat van die emoties dienen te erkennen, brengt de wetenschap om zeep. Of de wereld daar leefbaarder van wordt, is nog maar de vraag.

6 De Zin van dierproeven

Niemand van ons zou graag proefobject zijn bij het onderzoek waar nu dieren voor worden gebruikt:

- een klodder shampoo in je oog, en dan maar uren wachten voor die er weer wordt uitgehaald om te kijken of er blijvende schade aan je slijmvliezen is toegebracht;
- een buisje in je schedel met daardoor een elektrode waarmee op momenten dat dit de onderzoeker behaagt een impuls aan een of meer hersencellen wordt gegeven;
- een bewuste infectie met het aids-virus.

En bij dit alles is er maar één troost — als je te veel tekenen van pijn vertoont krijg je een verdovend middel, tenminste als de proefopzet dat toelaat — en één zekerheid — na afloop zul je snel en pijnloos worden gedood. Je moet wel erg overtuigd zijn van de zin van zulk onderzoek voor je je daarvoor opoffert. Maar met dieren — konijnen, ratten, chimpansees — gebeurt dit alles dagelijks. Er zijn mensen die menen dat dit weliswaar niet leuk is allemaal, maar dat het minder erg is om dieren zulke dingen aan te doen omdat dieren minder lijden. Op het moment zelf is het misschien even vervelend voor ze, maar ze onthouden het niet. Ze houden er dus ook niet de trauma's aan over die mensen overhouden aan leed dat ze wordt aangedaan. Er zijn zelfs mensen die geloven dat dieren veel minder pijn lijden dan wij.

Ik heb me ooit eens uitgebreid beziggehouden met theorieën over pijn en stress, de belangrijkste bronnen van leed die in discussies over dierproeven aan bod komen. Uit niets blijkt dat dieren minder last zouden hebben van wat ze in zulk onderzoek wordt aangedaan dan mensen zouden hebben in vergelijkbare omstandigheden. Erger nog, zelfs waar het mensen betreft — en daar weten het een en ander van — blijkt het erg moeilijk om te voorspellen hoeveel pijn of ander leed een bepaalde behandeling zal opleveren. We zijn dus absoluut niet in staat om aan te geven wat het voor dieren betekent om onderzoeksobject te zijn en bloot te staan aan allerlei ingrijpende behandelingen. Dat wil zeggen: op basis van de beschikbare wetenschappelijke kennis kunnen we daar niets over zeggen. Voor wie afgaat op haar gezonde verstand en enige invoelendheid is het zonneklaar dat dieren in experimenten allerakeligst lijden. Maar op zulke 'inzichten' zal ik me hier, voorzichtigheidshalve, niet beroepen. Ook voor wie zich niet, uit angst voor 'anthropomorfismen', in het dier verplaatsen wil, zijn er redenen genoeg om tegen

dierproeven te zijn. Over die redenen wil ik het hier hebben.

6.1 *Dieren of mensen*

Ik denk niet dat er andere morele plichten bestaan dan die welke we onszelf, elk voor zich, opleggen. Dat is een keus, zij het als altijd een keus met consequenties. Wie iets kiest dat te ver afwijkt van wat zijn medemensen prettig vinden — en maar weinigen vinden het prettig wanneer iemand ervoor kiest zich geen plichten op te leggen — loopt het risico van allerlei aardigs te worden uitgesloten. Het ligt waarschijnlijk trouwens niet zo in onze menselijke aard zonder plichten door het leven te gaan. Een niet ongewone keuze is dat we onszelf opleggen dat we leed moeten voorkomen of waar leed onvermijdelijk is, dat we zulk leed zo veel mogelijk moeten verzachten. Ik vind dat een mooie gedachte waar ik graag in mee ga. Zo'n plicht zou kunnen betekenen dat we af moeten zien van dierproeven zolang we niet weten hoeveel leed die veroorzaken. Maar dat kan het hele verhaal niet zijn. Veel dierproeven worden gedaan omdat de kennis die eruit voortkomt in de toekomst kan helpen om leed te voorkomen of te verzachten. Je zou kunnen vinden dat je het leed dat ze wellicht veroorzaken moet afwegen tegen het leed dat ze helpen verminderen.

Alleen, dat rechtvaardigt het gebruik van dierproeven nog niet. De conclusie uit die overweging is alleen dat proeven die meer leed voorkomen dan ze kosten moreel door de beugel kunnen. Dus als je tien proefobjecten doelbewust aids geeft om zo, onder gecontroleerde omstandigheden, zorgvuldig opgezet onderzoek te kunnen doen naar het gehele ziekteverloop, en de kennis zo verkregen stelt je in staat om honderden of duizenden gevallen van aids te voorkomen of te genezen, dan zou dat onderzoek moreel in orde zijn.

Maar die overweging rechtvaardigt het gebruik van menselijke proefobjecten niet minder dan dat van dierlijke. Waarom zouden we geen onderzoek op mensen doen? Een bijkomend voordeel zou zijn dat die weten dat ze meewerken aan iets heel moois, dat hun dood voor velen leven betekent, en dat ze zeker tot in lengte van dagen vol dankbaarheid zullen worden herdacht. Waarom dan toch chimpansees gebruikt? Die weten van niets, de troost van een zinvolle opoffering kunnen we ze niet geven. En bovendien, als de chimpansees, die immers op dit moment met uitsterven worden bedreigd, het voor het zeggen hadden dan zouden ze beslist andere onderzoeksprioriteiten stellen. In hun ogen moeten onze geslachtsziekten een luxeprobleem zijn.

Of zou er een reden zijn dat mensen zich, desgevraagd, niet voor zulk onderzoek beschikbaar zouden stellen? Maar dan gebruiken we andere dieren alleen omdat die niet protesteren. Als toestemming van een proefobject een voorwaarde is voor onderzoek waarmee je diep in het leven van zo'n 'object' ingrijpt, dan kun je geen onderzoek doen aan organismen die je niet om toestemming kunt vragen. En als toestemming geen voorwaarde is dan valt slecht in te zien waarom je geen mensen tegen hun wil zou kunnen gebruiken.

Nu zou Kant hebben gezegd dat we mensen — anders kennelijk dan al het andere — nooit als middel tot een doel mogen inzetten. Ik vind het een mooie gedachte anderen als doel en niet of in elk geval niet uitsluitend als middel te zien, maar hij verplaatst ons probleem alleen maar, want ik zie niet in waarom je in dit opzicht een grens tussen mensen en andere dieren zou trekken. En als je die grens niet trekt helpt dit principe je niet om proeven op dieren te verkiezen boven proeven op mensen.

6.2 *Verwantschap*

Ik zei net dat we niet weten hoeveel dieren lijden onder het onderzoek waarvoor ze worden gebruikt. Daarbij liet ik één ding buiten beschouwing: hoe erg een bepaalde hoeveelheid pijn uit moreel oogpunt is, hangt er misschien van af wat voor organisme die pijn ondergaat. Je zou kunnen vinden dat een koolmees met pijn minder erg is dan een mens met precies evenveel pijn. Ik vind dat niet, althans niet op voorhand, maar dat terzijde. Waarom zou je zoiets vinden? Een reden zou kunnen zijn dat we met mensen meer verwant zijn dan met andere dieren. Ze staan ons in dat opzicht behoorlijk letterlijk nader. En dat is niet zo maar een kwestie van smaak, nee, dat is een hard biologisch gegeven. Alleen, Nederlanders staan ons nader dan Chinezen. Vinden we dan ook dat een onderzoek beter met Chinezen dan met Nederlanders zou kunnen worden gedaan? En dan bedoel ik niet of we dat stiekem heel diep in ons hart vinden, maar of we openlijk vinden dat dat moreel gezien beter zou zijn? De meeste mensen zullen zeggen van niet. Dus met verwantschap op zich kom je er niet echt.

Je zou hier natuurlijk heel gewichtig over de soortgrens kunnen gaan doen. Wat daarbinnen ligt is eigen, wat daarbuiten ligt is anders en dus minder. Misschien vinden veel mensen dat, maar dan mogen ze heel blij zijn dat bijvoorbeeld de Neanderthaler is uitgestorven. Want als die nog leefde zouden we ons er veel bewuster van (moeten) zijn dat soortgrenzen niets absoluuts hebben, en dus eigenlijk niet zoveel betekenen.

De vraag waarom we, waar dat maar enigszins kan, wel dieren maar geen mensen voor onderzoek mogen gebruiken is dus moeilijk te beantwoorden. De enige rechtvaardiging die hout zou snijden is dat mensen om de een of andere reden beter zijn, belangrijker zijn, dan dieren. Er zijn mensen die dat vinden. Bijvoorbeeld omdat hun geloofsovertuiging hen leert dat de mens een speciale opdracht en dus een speciale verantwoordelijkheid, en dus een speciaal recht heeft. Maar voor wie die geloofsovertuiging niet aanhangt kan dat geen argument zijn.

Rechtvaardigen dat dieren als proefobject mogen worden gebruikt, ook als ze daar zelf niet in toestemmen, is dus niet zo eenvoudig. Makkelijker is het om uit te leggen dat mensen dat toch vinden. Dieren staan emotioneel verder van ons af dan soortgenoten. Dat dat voor veel voorstanders van dierexperimenten een rol speelt kan bijvoorbeeld blijken uit het feit dat velen voor geen goud hun eigen huisdieren voor onderzoek zouden afstaan. Eigen huisdieren staan emotioneel veel dichterbij dan onbekende mensen die in verre

landen wonen. Hoe dan ook, dit soort inzichten kunnen proefdiergebruik begrijpelijk maken, verklaren, maar rechtvaardigen kunnen ze het niet.

Gegeven dat we niet weten hoeveel bepaalde dieren onder bepaalde behandelingen lijden, denk ik dat we voorlopig geen dierproeven moeten doen. Als ze er inderdaad niet onder zouden lijden stellen we daarmee de bevrediging van onze nieuwsgierigheid uit, dat is alleen maar een beetje jammer. Maar als ze wel ernstig zouden lijden onder onderzoek dat ze nu ondergaan, dan voorkomen we ernstig leed door op te houden met dierexperimenten, en dat zou grote winst zijn. We moeten dus ‘een beetje jammer’ afwegen tegen ‘ernstig leed’. En dan kies ik voor het eerste. Maar alweer: zie ik daarmee niet over het hoofd dat geen dierexperimenten doen ook ernstig leed laat bestaan dat we anders zouden voorkomen? Leed van zieke mensen en dieren? Ik denk dat dat meevalt.

6.3 Doodsoorzaken

Medici en biologen zijn op dit moment naarstig op zoek naar een effectieve behandelingsmethode voor allerlei soorten kanker. Dat lijkt een zeer zinnige onderneming. Kanker is op dit moment onze belangrijkste gemeenschappelijke vijand, doodsoorzaak nummer één (hoewel, het zou me geen moment verbazen als er wereldwijd veel meer mensen dood gingen aan bijvoorbeeld aids of malaria... maar laten we ons daar even niet om bekreunen; voor m'n verhaal maakt het verder niet veel uit). Stel je eens voor dat je alle mensen die nu aan kanker lijden en die het eind van hun leven voor zich zien, gekweld door angst, verdriet, en pijn, veel pijn soms, zou kunnen vertellen: ‘Mevrouw, meneer, we hebben het gevonden! Neemt u deze pil een week lang driemaal per dag in en uw ziekte is over, voorbij, weg, om nooit meer terug te komen!’ Dat zou toch mooi zijn. Een heleboel leed de wereld uit. Toch denk ik dat we daar niet te optimistisch over moeten doen. En dan heb ik het niet over de vraag of die blijde dag ooit zal komen; dat weten we gewoon niet. Maar zelfs als het kon ... zou de wereld er dan een prettiger oord door worden?

Laten we eens kijken wat er gebeurd is met een vorige ontdekking die toen minstens zo ingrijpend was als de ontwikkeling van een anti-kankerpil nu zou zijn. De uitvinding van de antibiotica. Opeens konden allerlei mensen die ten dode waren opgeschreven genezen worden. Weg ziekte, weg pijn, weg langzaam verwijnen aan nare koorts en akelige ontstekingen. Is de wereld daar beter van geworden? Beseffen we wat een dreiging daarmee van ons afgewenteld is? Zijn we blijere en optimistischer mensen dan onze voorouders die als de dood voor een longontsteking moesten zijn? Welnee. Wij zijn nu even bang voor kanker als zij het waren voor een flinke koorts. En dat is ook heel begrijpelijk. Wat voor hen doodsoorzaak nummer één was, is voor ons een overkomelijke ziekte. Even wat antibiotica. En in plaats van dankbaar voor zo'n levensredder te zijn, zijn we boos als we voor een een potje pillen moeten bijbetalen. Minder leed? We hebben wel iets anders aan ons hoofd. Kanker, hart- en vaatziekten, milieurampen, en ga nog maar

even door.

En stel u nu eens voor dat die kankerpil zou worden ontwikkeld. Hoe zal het dan gaan? Net zo denk ik. Kanker wordt iets voor even naar de dokter, en dan in de rij staan bij de apotheek ('Kunnen ze hier niet eens wat meer personeel in dienst nemen? Uren moet je wachten'). En dan weer naar huis en bang zitten wezen voor wat *dán* doodsoorzaak nummer een zal zijn: een kwaal waar we nu nog niets van weten. Een aids-variant die al via een eenvoudige handdruk kan worden overgedragen. Een infectieziekte die bestand is tegen alle antibiotica. Een nieuwe malaria-variant. Wie zal het zeggen.

Impliciet zit achter het streven om in gezamenlijke inspanning, voorbijgaand aan het leed van proefdieren, doodsoorzaak nummer één op te lossen de gedachte dat wat nu doodsoorzaak nummer twee is, doodsoorzaak nummer twee zal blijven. En dat gebeurt waarschijnlijk niet. Het enig effect van medisch onderzoek is dat de volgorde waarin aandoeningen op de lijst van doodsoorzaken staan verandert. We laten onze vijanden stuivertje wisselen. Veel wijzer worden we daar niet van.

De voorstanders van uitgebreid, weinig diervriendelijk onderzoek gaan ervan uit dat er een tijd zal komen waar in alle nare ziektes overwonnen zijn. Een tijd waarin iedereen oud wordt en dan snel en met relatief weinig pijn overlijdt. Dat zou natuurlijk kunnen. Maar de vraag is hoe reëel die verwachting is. Impliciet gaan we ervan uit dat er een eindige rij van ziektes en aandoeningen bestaat die je één voor één de das kunt omdoen. Daarbij vergeet je licht dat er nieuwe ziektes ontstaan — aids is daar een voorbeeld van — en dat klachten die vroeger niet of nauwelijks voorkwamen omdat men doorgaans niet oud genoeg werd om er last van te krijgen, steeds frequenter zullen worden.

6.4 Oud worden

Maar we worden nu toch veel ouder dan mensen vroeger werden? Ja, dat is waar. Alleen moeten we dat niet in de eerste plaats op het conto van het medisch onderzoek schrijven. Er zijn heel wat gezondheidsdeskundigen die op grond van uitgebreid statistisch onderzoek verdedigen dat de toename van onze levensverwachting voor het overgrote merendeel gevolg is van een aantal simpele hygiënische maatregelen, en van een verbetering van onze voeding. Dat scheelde jaren, zo geen decennia. Het medische onderzoek van vandaag kan daar uren of minuten (op het gemiddelde) aan toevoegen. Weegt het leed dat we dieren mogelijkerwijs aandoen daar tegenop? En dan nog iets: is levensvreugde een kwestie van levensduur? Voor een deel natuurlijk wel. Wie geen tijd van leven heeft, heeft ook geen tijd van vreugde. Maar met een gemiddelde van boven de zeventig hebben we wat dat betreft toch niet veel te klagen hier in het westen.

Maar sta dan tenminste stil bij al die mensen die ondraaglijk lijden onder het verlies van een te jong gestorven vriend, broer of zus. Ja, daar sta ik bij stil. Ik kan er zelfs over meepraten. Maar wat doen we aan dat leed? Zorgen dat niemand meer te jong sterft? 'Te jong' is altijd gerelateerd aan de gemiddelde (of in elk geval de modale)

levensverwachting. Wie nu op zijn veertigste ‘te jong’ overlijdt, zou met diezelfde leeftijd een paar eeuwen terug op een lang en welbesteed leven hebben teruggekeken. Wie nu de gezegende leeftijd van tachtig haalt zal over een paar eeuwen misschien als een ‘helaas te jong gestorven genie’ worden herdacht. ‘Te jong’ is iets heel relatiefs. Het enige dat helpen zou is onderzoek dat ertoe leidt dat iedereen even oud wordt. Maar dat lijkt me gezien het feit dat mensen nu eenmaal van elkaar verschillen — en dat is een van de dingen die ze zo leuk maken — zo goed als uitgesloten.

Kortom, medisch onderzoek verandert niets aan de menselijke conditie, althans niet in termen van leed en geluk. We kunnen er dus goed buiten, en daarmee vervalt de belangrijkste reden om dierexperimenten te doen. Laten we ermee ophouden en de vrijkomende tijd, geld en energie besteden aan zorg en aandacht voor wie verdriet heeft, ziek is, hulpbehoevend is. Want hoe meer geld we zijn gaan uitgeven voor nieuwe kennis, hoe minder aandacht we hebben gekregen voor mensen die het moeilijk hebben. Tegenover geldverslindende onderzoeksprojecten — al dan niet gefinancierd middels een leuke loterij zonder nieten — staan verpleeg- en ziekenhuizen die kampen met gebrek aan personeel zodat wie daar verpleegd wordt tot sint-juttemis op een po kan wachten, en niemand tijd heeft voor de oude mevrouw die op kamer acht langzaam en alleen ligt dood te gaan. We gaan allemaal dood, we hebben allemaal ons eigen ongelijke portie leed te dragen, en het enige dat het leven echt aangener kan maken is wederzijdse hulp bij het dragen van wat ondanks alles in een of andere vorm onvermijdelijk is.

7 Dierethiek

In 2006 deed de partij voor de dieren voor het eerst aan de verkiezingen mee. Op haar website vatte ze haar beginselen als volgt samen:

De Partij voor de Dieren vindt dat dieren — evenals mensen — levende wezens zijn met bewustzijn en gevoel en daarom evenals mensen het morele recht hebben op een respectvolle behandeling door de mens. Dit houdt in dat dieren, zowel in het wild levende als gehouden dieren, naar hun eigen aard moeten kunnen leven en niet zonder een noodzakelijk of redelijk doel door de mens in hun welzijn mogen worden aangetast. Beschaving uit zich immers in de wijze waarop mensen met andere levende wezens op deze aarde en met de natuurlijke omgeving in het algemeen omgaan. Het opkomen voor de kwetsbaren in onze samenleving — waaronder dieren — vormt een wezenlijk uitgangspunt van onze beschaving.

Dat samenvatten levert een boeiend mengsel op van feitelijke en morele uitspraken over elk waarvan in het verleden heel wat afgetwist is en in de toekomst heel wat afgetwist zal worden. Is het waar dat dieren gevoel hebben? Is het waar dat dieren bewustzijn hebben? Is het waar dat beschaving zich uit in de wijze waarop mensen met andere levende wezens omgaan? Is het waar dat dieren een moreel recht hebben op een respectvolle behandeling? Is het waar dat ze naar hun eigen aard moeten kunnen leven? En, waarachtig de minst belangrijke vraag niet: Volgt het een inderdaad uit het ander?

7.1 Dieren en dingen

Het probleem dat zulke vragen oproept is zo moeilijk te begrijpen niet. We hebben nog onlangs grote hoeveelheden pluimvee zien ‘ruimen’ en eerder verdwenen op soortgelijke manier enorme aantallen varkens in de ovens van destructiebedrijven. Vogelgriep en varkenspest waren de aanleiding, maar de doodsoorzaak waren ze niet. De doodsoorzaak was een economische overweging. Dit soort ziekten zijn te genezen of zelfs te voorkomen, maar ingeënte vogels en varkens zijn niet te onderscheiden van besmette soortgenoten. Ze zijn dus onverkoopbaar en er zit niets anders op dan ze te ‘ruimen’. Een varken inenten is net zoiets als een stoel repareren voor je hem bij het afval zet.

Maar is een varken wel een stoel? Varkens zijn onderworpen aan rijen intelligentietests, en ze blijken behoorlijk slim. Mijn tv liet me ooit zien hoe ze computerpuzzeltjes oplosten waar zelfs mensenkinderen echt even over na moeten denken. Ze blijken het als huisdier alleraardigst te doen. Varkens zijn, op hun manier,

intelligente en aanhankelijke mededieren, en wie het ‘schrijnend’ noemt dat ze als bedrijfsafval worden afgevoerd wanneer dat economische het beste uitkomt, drukt zich, zo lijkt het, erg voorzichtig uit.

Toch is het de vraag of dat inderdaad niet slechts zo lijkt. Een computerprogramma dat zélf een puzzel oplost, is gauw geschreven. Een robot die zichzelf in de spiegel ‘herkent’ en de vervlek opmerkt die een experimentator op zijn motorkapje geschilderd heeft, lijkt me heel wel mogelijk — die spiegeltest wordt bij zoogdieren als teken van ‘zelfbewustzijn’ opgevat. En er is niet eens zo heel veel fantasie voor nodig om de speelgoedbeer die door zijn kleine baasje of bazinnetje geknuffeld wordt tevreden te zien kijken. Is zo’n varken écht intelligenter dan een paar regels computercode, écht gevoeliger dan een lappenpop, en wat betekent dat dan voor de manier waarop we met varkens omgaan?

Ooit was de wereld in de ogen van haar bewoners een bezield geheel, bewoond door kleinere bezielde gehelen. En laten we wel wezen: dat is ze voor hele volksstammen nog. Maar de afgelopen eeuwen is het Westerse wereldbeeld sterk gemechaniseerd: daarin bestaat de wereld uit dingen die via domme regels inwerken op andere dingen. Descartes, die volgens velen de aanstichter van deze omslag in het denken was, zag alleen nog ruimte voor de ziel als bewoner van een uithoekje van het menselijk lichaam. Wat die ziel daar deed, en hoe ze zich met haar vleselijke woning verstond, was onduidelijk, en is dat sindsdien grotendeels gebleven: het lichaam-zielprobleem.

Inmiddels beschikken we over computers die analyseren en redeneren op een manier die we goed menen te snappen. We weten meer over de bouw van hersenen, en zien daarin voldoende parallellen met de bouw van computers om ons voor te kunnen stellen dat óns denken en óns redeneren op een ‘mechanische’ manier door hersenen kunnen worden uitgevoerd. Daarmee lijkt een stukje van het lichaam-zielprobleem opgelost: het denken en redeneren van de ziel is gaan samenvallen met de elektrische activiteit van de hersenen. Maar er blijft nog een boel over. We zijn ons bewust van de wereld om ons heen, en van onszelf als onszelf. Hoe dát werkt weten we echt niet. Het lichaam-zielprobleem is een hersenen-en-bewustzijnprobleem geworden.

7.2 Hersenen en bewustzijn

Descartes was niet de enige boosdoener. Het moderne wetenschappelijke onderzoek naar diergedrag, de ethologie, heeft veel te danken aan de opkomst van het behaviorisme in de psychologie. Een behaviorist is iemand die zich niet bekreunt om ziel of bewustzijn, en alleen kijkt naar gedrag, en naar de manier waarop gedrag verandert onder invloed van — meetbare — uitwendige en inwendige prikkels. Die aanpak werd gretig overgenomen door de grondleggers van de moderne ethologie, waaronder de zeer gezaghebbende Nederlander Nico Tinbergen. Tinbergen heeft nooit ontkend dat dieren een bewustzijn zouden kunnen hebben, maar hij ging er in zijn onderzoek, simpel samengevat, van uit dat

je diergedrag niet moet verklaren in mentale termen als het daarzonder ook gaat. Descartes en Tinbergen moeten het in stukken over het lot van dieren in onze materialistische maatschappij dan ook vaak ontgelden.

En intussen balanceert het varken tussen mens en stoel. Maar het tij keert. Het behaviorisme in de psychologie is passé. Het boeiendste, meest tot de verbeelding sprekende onderzoek aan diergedrag van de afgelopen decennia is uitgevoerd door antropologen die, nog net niet participierend, observeerden hoe grote mensapen samenleven: vrouwen als Dian Fossey en Jane Goodall die er geen probleem in zagen hun studie-objecten als subjecten te zien. Fossey en Goodall komen niet uit de harde wetenschap waar de ethologie in wortelt. Als menswetenschappers — en dan ook nog vrouw! — zijn ze door biologen lang met opgetrokken wenkbrauwen aangestaard, maar inmiddels besloten ook ‘echte’ ethologen als Marian Dawkins en Donald Griffin dat het tijd werd om het bewustzijn van dieren weer eens wat centraler te stellen. Alleen, hoe doe je dat?

Geen frustrerender onderwerp dan ‘bewustzijn’. Dat komt deels doordat het, zoals mijn leermeester Van der Steen dat ooit formuleerde, een ‘paraplubegrip’ is: het betekent in allerlei contexten net weer iets anders, en wie dat negeert kan discussies flink wat ingewikkelder maken dan nodig is. Maar met dat inzicht alleen zijn we er nog lang niet. We kennen het bewustzijn allemaal van zo dichtbij als je iets maar kennen kunt, van binnenuit. We zijn bewustzijn. Maar leg maar eens uit wat het is, wat voor verschil het maakt, hoe het zijn zou als het ontbrak.

Het bewustzijn van anderen is onzichtbaar. We dichten het ze toe. We doen dat, zeker aanvankelijk, op puur emotionele gronden: we zouden ons ellendig voelen als ze het niet bleken te hebben. Maar pas op, we dichten de mensen die ons na staan — geografisch, chronologisch of emotioneel — een omvangrijker en gevarieerder bewustzijn toe dan mensen waar we ‘niks’ mee hebben. Wie ooit een poosje ver weg is geweest, heeft daar ontdekt dat mensen elders net zo divers zijn als mensen hier, is daardoor verrast en wellicht zelfs verrast door die verrassing. Wie een film ziet over Inuit, Koerden, Nigerianen of Mongolen, gemaakt door een van die mensen zelf, wordt verrast door de verscheidenheid aan emoties, ideeën, grappen en diepe gedachten van de geportretteerden — ‘zeker lang in het westen geweest, die cineast’, hoorde ik mezelf bij zo’n film ooit denken. Kennelijk ga ik er graag van uit dat mensen in streken waar het leven zwaarder is dan hier, een minder tere ziel hebben dan ik en de mijnen. Het leed in verre landen wordt een stuk dragelijker bij de zekerheid dat de mensen daar er minder last van hebben dan ik hebben zou — dragelijker voor mij, welteverstaan — en daarvoor is nodig dat hun bewustzijn en de daarmee verbonden zielenroerselen op een minder hoog peil staan. Ze lijken meer op de dieren, wier leven immers vaak ook maar kort is en pijnlijk eindigt.

* * *

7.3 Cirkels van inleefbaarheid

We zijn omgeven door een reeks concentrische cirkels — het beeld is van de Australische ethicus Peter Singer — van mensen, van onze naastbij staande vrienden en familieleden, via vager vrienden, kennissen, stad- of land- of cultuurgenoten, tot, heel in de verte, de mensen die we hoogstens kennen van statistieken, of een enkele foto in de krant. En naarmate mensen in verder weg gelegen kringen bivakkeren, kennen we ze minder gevoel, minder emotie, minder intelligentie, minder bewustzijn en minder waarde toe. Singer kwam met dat beeld om duidelijk te maken dat er in de loop van de geschiedenis toch iets aan de dimensies veranderd was. Lag de grens tussen beschermwaardig en vrij uitbuitbaar ooit niet veel verder weg dan de horizon, en was alles wat daarachter leefde vogelvrij, later moest men toch minstens onverstaanbaar zijn, er onoorbare gewoonten op nahouden, of tot een ander ras behoren om buiten de boot te vallen, en nog weer later waren zelfs zulke verschillen niet genoeg: we schaften de slavernij af en ontwikkelden universele rechten. Singer betoogt vervolgens dat er geen enkele reden is om na een gebrek aan verwantschap, een vreemde taal, een andere huidskleur, niet ook een soortverschil als moreel relevant onderscheid af te schaffen. Buiten die laatste cirkel met menselijke Verweggistanen liggen nog veel meer cirkels, met mede-primaten, mede-zoogdieren, mede-gewervelden, enzovoort, die ook binnen het bereik van onze morele zorg gebracht moeten, en bij voortschrijdende beschaving ook zullen, worden.

Singers beeld is mij sympathiek, en ik help hem zijn idealen graag hopen, maar in zijn model zit één klein missertje. Singer ging er klaarblijkelijk van uit dat de mate van (biologische) verwantschap aardig aangeeft in welke kring iemand zal belanden, en dat klopt niet. Voor heel wat mensen zijn er al aardig wat kringen met mannelijke verwanten in de eerste tot en met de zoveelste graad gepasseerd voor de eigen dochters aan de beurt zijn, en bij zeer velen duiken de eerste dieren al op lang voor de laatste mens omsloten is. Soms verschijnen die al in een der eerste kringen. Denk aan de dieren die in bepaalde godsdiensten heilig zijn, denk aan de paarden en honden die menig half-barbaars stamhoofd hoger achtte dan zijn vrouw en ander personeel, maar denk ook aan de huisdieren die we duur diereneten voeren en voor wie we alle dierendoktersrekeningen betalen vóór we ons afvragen wat we over hebben voor de hongerigen in Darfur. Huisdieren krijgen niet voor niets een naam: het teken bij uitstek van opname in de gemeenschap. De straal van onze morele kringetjes is een samenkooksel waarin een mistige, haast uit het niets gepostuleerde, zielsverwantschap een minstens zo grote rol speelt als die o zo makkelijk meetbare familieverwantschap.

Het menselijk denken en voelen leidt al gauw tot een rommeltje. Wetenschap en filosofie komt de schone taak toe daar zo nu en dan, zo hier en daar, weer eens wat opruiming in te houden. Ik vrees alleen dat dit hier nauwelijks lukken wil. Je zou dan moeten duidelijk maken dat sommige oordelen en besluiten rationeler, beter gefundeerd, beter doordacht dan andere zijn. Kan systematisch denken over bewustzijn ons hier helpen?

Een dergelijke aanpak vooronderstelt het een en ander: allereerst natuurlijk dat er

over bewustzijn zelf iets zinnigs te zeggen valt, en verder toch minstens ook dat duidelijk is waarom en hoe bewustzijn relevant is voor iemands morele status.

7.4 Dierethiek

Sla een willekeurig boek over bewustzijn en/of moraal op en u ziet dat aan geen van beide voorwaarden voldaan is. Ik koos voor *Animal Consciousness and Animal Ethics – Perspectives from the Netherlands*, omdat dit toevallig in mijn kast staat, en omdat ik daarmee twee vliegen in één klap sla. De auteurs komen er niet uit. Sommigen kiezen ervoor dieren (enig) bewustzijn toe te kennen. Ze doen dat (Lijmbach) bijvoorbeeld omdat fenomenologische filosofen als Plessner en Buytendijk dat zo'n eeuw geleden ook deden, al blijft onbesproken waarom we die daarin zouden volgen. Ze doen het (Wemelsfelder) omdat ze zelf onderzoek aan het opzetten zijn waarin dat uitgangspunt fraaie inzichten belooft, wat lief is, maar je al gauw in cirkeltjes doet rondhollen. Of ze doen het (Van Rooijen) omdat we op grond van evolutionaire en fysiologische overeenkomsten tussen mensen en sommige andere dieren alle reden hebben ook gevoelsmatige overeenkomsten tussen hen en ons te vooronderstellen. Maar anderen (Bermond) betogen op grond van fysiologische verschillen tussen mensen en dieren dat dieren de betrokken gevoelens juist helemaal niet kunnen hebben. 'Wie het weet mag het niet zeggen' zei mijn tante Bets altijd als zij een raadseltje opgaf.

Vorstenbosch concludeert in zijn bijdrage dus kennelijk terecht dat er geen doorslaggevende wetenschappelijke redenen zijn om juist wel of juist niet in bewustzijn bij dieren te geloven. Toch meent hij dat die sceptische conclusie — wij weten het niet, en meer valt er voorsnog niet over te zeggen — het eind van het verhaal niet hoeft te zijn. Aan Helm ontleent hij het idee van een 'geloofsstrategie': naast de dingen die je gelooft omdat je dat nu eenmaal niet kunt helpen, zijn er allerlei dingen die je kunt besluiten te geloven. Geloofsstrategieën zijn er in soorten. Sommige eisen duidelijke aanwijzingen voor je iets gelooft, andere staan geloof pas toe als flink wat pogingen de opvatting in kwestie met zorg te ontcrachten mislukt zijn; bij sommige gaat het vooral om wat je gegeven beschikbare aanwijzingen wel en niet geloven moet, bij andere vooral om wat je wel en niet geloven mag; en zo zijn er nog wat variabelen. Volgens Helm zou je zulke geloofsstrategieën kunnen kiezen en, in elk geval volgens Vorstenbosch, is die keuze deels contextafhankelijk en zullen of moeten daarbij morele overwegingen een rol spelen. Een voorbeeld daarvan geeft hij zelf: hij hoopt dat rechters als het gaat om hun geloof wat betreft hun verdachten in hun professionele bestaan een veel strengere geloofsstrategie zullen hanteren dan in hun privéleven. Waarom hij dat hoopt is onduidelijk. Wat doet het ertoe wat de rechter gelooft, zolang die zijn vonnis maar laat afhangen van de vraag of de schuld van de verdachte wettig en overtuigend is aangetoond?

Waarom Vorstenbosch het idee van Helm omarmt, vermeldt hij niet, en waarom de lezer dat zou moeten doen dus evenmin. En dat is kenmerkend voor dit boek, voor deze hele discussie en zelfs voor dit soort discussies in het algemeen. In vrijwel elk stuk vind je

vrij cruciale elementen in het betoog die terloops, in een bijzinnetje, worden opgevoerd: ‘Het lijdt uiteraard geen enkele twijfel dat zoogdieren pijn ervaren, maar ...’; ‘Al kunnen dieren natuurlijk niet vooruitkijken, niet plannen of zich dingen voornemen, toch ...’; dat soort uitspraken. Nergens wordt daarbij dan uitgelegd waarom dat uiteraard of natuurlijk zo is, waaruit dat blijken zou, wat daarvoor pleit. De auteur gaat ervan uit dat de lezer het ook zal vinden en dat het geen betoog behoeft. Maar als je al die dingen even niet vanzelfsprekend of natuurlijk vindt dan storten zulke verhalen in elkaar als puddinkjes waarin de kok geroerd heeft met een afgelikte lepel.

De eerste twee delen van het boek — bewustzijn in een filosofisch en bewustzijn in een wetenschappelijk perspectief — maken in elk geval duidelijk dat over bewustzijn bij dieren geen enkele consensus bestaat. Als het alleen maar ging om een wetenschappelijke discussie konden we het bij die conclusie laten. Maar ergens daar ver van ons bed, buiten gehoorsafstand, buiten reukafstand, leven nog steeds miljoenen varkens in omstandigheden waar de meesten van ons liever niet te veel van willen weten. Ze worden behandeld als kapotte stoelen die in de weg staan, en besproken als een schadepost voor veehouder en vaderland. Wat doen we eraan?

Wie neigt tot een aanzienlijk scepticisme krijgt nogal eens het verwijt dat hij inconsequent of zelfs flink onwaarachtig is: je spreekt je nergens over uit, maar je doet wel van alles en dat verraadt dat je wel degelijk dingen gelooft. Je loopt van hier naar daar dus je gelooft kennelijk dat de grond zich niet zo maar voor je zal openen; je eet geen vlees dus je gelooft kennelijk dat dieren kunnen lijden. Dat soort kritiek negeert het onderscheid tussen ‘geloven’ en ‘ergens tot nader orde van uitgaan’. Ik weet niet wat de vloer zal doen, maar ik heb zin in koffie dus ik ga mij een kopje halen; het alternatief is snakkend blijven zitten, en dat lokt me niet. Ik weet niet of dieren lijden, maar ik heb geen zin aan dat leed bij te dragen als ze dat inderdaad doen, dus ik mijd de slager. Dat lijkt wat op Vorstenbosch’ en Helms verhaal over geloofsstrategieën, alleen gaat het niet om geloof maar om gedrag, om een gedragsstrategie. Net als bij de rechter die er in zijn hart wellicht van overtuigd is dat die vent voor hem een boef is, maar die hem toch vrijsprekt omdat het bewijsmateriaal juridisch niet deugt.

Het derde deel van *Animal Consciousness* gaat expliciet over ethiek. Ik ben geen liefhebber van dat genre. ’t Is niet dat ik de morele oordelen van hun auteurs niet deel — met sommige ben ik het van harte eens — maar er valt niet méér aan te beleven dan oordelen die je als lezer al dan niet kunt delen; argumenten zijn er niet, al doet men nog zo z’n best die te suggereren. De bijdragen aan dit boek bevestigen dat oordeel. Het vaste stramien van vrijwel elk verhaal is dat men visies weergeeft van een of meer auteurs, vervolgens betoogt dat die visies consequenties hebben die men niet lust en dus ethisch onaanvaardbaar vindt, en dan overstapt op visies van anderen die die consequenties niet hebben, die men daarom wél aanvaardt, en die men daarom algemeen aanvaardbaar acht. Dat is een erg indirecte manier om op te schrijven wat je wel en niet goed vindt plus de gratuite mededeling dat anderen dat oordeel moeten delen, waarbij de verwijzingen naar nog weer anderen slechts dienen om te laten zien dat je belezen, dus waarachtig niet van

de straat bent. Een kleine samenvatting:

Esteban Rivas kiest voor een radicale positie: alle wezens met gevoel dienen gelijk behandeld te worden, dus dienen alle mensen en andere dieren gelijk behandeld te worden. Hij bespreekt enkele ethische theorieën die niet zo ver gaan en verwerpt ze omdat ze niet zo ver gaan.

Jan Grommers constateert dat de Europese en nationale regelgeving de nadruk legt op het vermijden van onnodig leed en het bevorderen van een bestaan in redelijke harmonie met de omgeving. Dat klinkt mooi, maar het leidt tot eindeloze discussies waarin onze zorg voor het welzijn van dieren volgens Grommers geleidelijk verwordt tot de verplichting aantoonbare inbreuken op dat welzijn te vermijden. Dat vindt hij te weinig dus hij concludeert dat die benadering ethisch niet deugt.

Frans Brom begint eveneens bij de Nederlandse wetgeving die het welzijn van dieren beschermwaardig acht, wat natuurlijk onmiddellijk leidt tot verwarrende discussies tussen mensen die ieder onder ‘welzijn’ zo het hunne verstaan. Brom meent daarom dat het begrip ‘welzijn’ verhelderd moet worden, en hij doet dat door uiteen te zetten wat hij daaronder verstaat. Welaan, dat weten we dan.

Ook Henk Verhoog en Thijs Visser vinden van alles over wat we dieren wel en niet mogen aandoen. Zij zoeken het vooral in de ‘integriteit’ en het ‘wezen’ van dieren, of zelfs van soorten, die wij intact moeten laten. Wat dat ‘wezen’ precies is, blijft duister — zo duister als verhalen over wezenlijkheden maar zijn kunnen — maar het is het product van een ‘langdurig evolutionair en/of sociocultureel proces (in het geval van gedomesticeerde dieren) van aanpassing aan een bepaald milieu’. De auteurs zijn tegen genetische modificaties, en al helemaal tegen de inbreng van soortsvreemde genen. Kennelijk is dat proces niet langdurig genoeg?

Opmerkelijk is overigens dat vrijwel alle ‘ethische’ bijdragen het belang van het bewustzijn flink relativiseren; wat wij vooral dienen te respecteren is de ‘integriteit’, het ‘wezen’, de ‘eigenheid’, of de ‘intrinsieke waarde’ van dieren, en daarin speelt bewustzijn nauwelijks een rol. Zouden de auteurs zoiets ongrijpbaars als ‘bewustzijn’ toch nog te concreet vinden? Zijn ze bang dat er straks iemand komt die aantoonst dat dieren het niet hebben? En dekken ze zich daartegen alvast maar in door te schuilen achter nog weer ongrijpbare zaken, waarvan het echt onmogelijk is te laten zien dat ze niet bestaan?

En voor wie schrijven deze ethici eigenlijk? Voor mensen die vinden dat we met dieren zo ongeveer mogen doen wat we willen of wat de markt ‘nu eenmaal’ dicteert? Maar die worden door dit soort warrige wazigheden toch alleen maar gesterkt in hun overtuiging?

Ik zie wel eens een dier. Een kat op straat die me een kopje geeft. Of een bok in Artis die me met een kopstoot duidelijk maakt dat dit haar terrein is. En ik kan me niet voorstellen dat ik zo’n beest ooit in de nek zou grijpen om het te doden en op te eten. Ik ben het met de meeste ethici in deze bundel dan ook van harte eens dat onze

landbouwhuisdieren veel en veel en veel beter behandeld zouden moeten worden dan nu gebruikelijk is. Maar het kopje van die kat, en zelfs die kopstoot in Artis, sterkt mij meer in die morele mening dan duizend loze woorden. Ik vrees dat dat kenmerkend is voor morele oordelen. De rechtvaardigingen komen altijd achteraf en als je dat eenmaal in de gaten hebt is het een koud kunstje ze onderuit te halen.

8 Waarden – een kwestie van smaak

In onze kwaliteitskrant no. 1 steggelden ooit twee hooggeleerde heren over de herkomst en grond van onze morele overtuigingen. Mij verbaasde dat niet. Hooggeleerde A suggereerde dat we bij de evolutie te rade moesten gaan. Hooggeleerde B wist genoeg van evolutiebiologie om te weten dat je die gronden daar niet vindt. Hij zocht ze in het humanisme. Waarschijnlijk wist hooggeleerde A weer genoeg van humanisme om te weten dat je ook daar tevergeefs zoekt.

Wat me wel verbaasde is dat beiden van mening leken dat er iets te zoeken viel, dat er iets is waarvoor wij waar dan ook te raden moeten gaan, dat normen en waarden dingen zijn die je met enige zorg aan ‘iets’ kunt ontlelen, op ‘iets’ kunt baseren. Wat zijn het eigenlijk voor dingen die ontleend, gebaseerd, gefundeerd, moeten worden?

Het ligt zo voor de hand: een samenleving functioneert niet zonder regels die botsingen voorkomen, en die ons gedrag voor anderen voorspelbaar maken. Voor een deel zijn daar wetten voor. Die zijn in samenspraak vastgesteld en nauwkeurig opgeschreven. Wie ze overtreedt loopt het risico gestraft te worden; de sancties zijn vooraf bekend. Je hoeft het niet met die wetten eens te zijn en je mag vrijelijk voorstellen ze te veranderen of af te schaffen. De procedures daarvoor liggen in wetten vast. (En terzijde: dat geldt voor de grondwet eveneens; te eisen dat men de daarin verankerde waarden onderschrijft is dus strijdig met de principes van ons rechtssysteem zelf.)

8.1 Regels en normen

Daarnaast zijn er ongeschreven regels. Hoe die tot stand kwamen is minder duidelijk, hoe je ze zou kunnen veranderen ook, en de sancties zijn een stuk vager, zij het niet noodzakelijk lichter. Maar verder is er een grote overeenkomst: je moet je aan al die regels houden, maar het staat je vrij ze onjuist te vinden en ernaar te streven ze te veranderen.

Wetten, en de regels voor het maatschappelijk verkeer, hebben iets willekeurigs. Ze hadden best anders kunnen zijn. We zouden ook links kunnen rijden, of elkaar niet de hand maar de neus geven. Er zijn landen waar men dat daadwerkelijk doet, en als we er ooit komen passen we ons daar, hoogstens soms wat giechelend, aan aan.

Hoe anders ligt dat bij normen en waarden, althans bij normen en waarden in de morele zin waarin ethici zich daarmee bezighouden. Dat je je moraal zo maar zou

aanpassen is onvoorstelbaar. Waarden zijn per definitie dingen waar je vierkant achter staat. Ze kunnen mensen dan ook tot grote moed en prestaties bewegen. Als het regels zijn, dan zijn het regels waar uitzonderlijk veel gezag achter zit, meer dan een juridisch systeem, of een systeem van maatschappelijke gebruiken, ooit bij elkaar kan sprokkelen.

De klassieke gedachte is dan ook dat normen en waarden uit hogere sferen komen: ze werden geacht van God gegeven te zijn, of een van ons onafhankelijk bestaan te leiden in een waardenwereld naast of boven de bekende wereld van feiten en gebeurtenissen. Om ze direct te kunnen kennen moest je over een speciale gevoeligheid, over priesterlijke gaven, beschikken. De leek, die zulke gaven ontbeerde, had een moraal uit de tweede hand.

Maar die klassieke gedachte, die in vele vormen nog steeds wordt aangehangen, postuleert allerlei zaken waarvan het bestaan vrij onvaststelbaar is. Zijn er geen platvloersere interpretaties denkbaar?

8.2 Voorkeuren

Mij doen normen en waarden sterk denken aan allerlei andere voorkeuren waarmee ik door het leven ga. Ik ben dol op gatenkaas, op Perzische klassieke muziek, op mijn zoon. Iets heroïsch heb ik nooit gedaan — ik ben van na de oorlog — maar mocht het er ooit van komen dan zouden dit soort zaken, en vooral mijn zoon, mij zeker inspireren. Ik zou het vreselijk vinden te moeten leven in een wereld waarin ze ontbraken. Net zo goed als ik het vreselijk vind om te moeten leven in een wereld waarin mensen elkaar het leven benemen, en waarin dieren voor proeven worden gebruikt.

Met kaas en muziek houdt de ethiek zich niet zo bezig, ouderliefde is een grensgeval, maar respect voor medemensen en andere dieren vallen, in elk geval inhoudelijk, zonder twijfel in het 'ethische' domein.

Als ik morele normen en waarden heb, dan zijn zulke normen en waarden voorkeuren. En voorkeuren laten zich niet 'funderen', of 'rechtvaardigen'. Die heb je, of je hebt andere. Daar valt van alles en nog wat aan te verklaren, en wellicht kun je daar zelfs de evolutie bij gebruiken, maar dat is dan ook meteen het eind van het verhaal.

Ik schreef niet voor niets 'als ik normen en waarden heb'. Er is een verschil tussen mijn soort voorkeuren, en de normen en waarden van mensen die de hunne zo graag gefundeerd of gerechtvaardigd zagen. U mag van mij mijn lievelingsmuziek gejammer en mijn zoontje een etter vinden. U mag van mij vóór dierproeven zijn. Ik kan me voorstellen dat ik daar in een andere fase van mijn leven ook anders over denken zal. Voorkeuren veranderen. Gefundeerde normen en gerechtvaardigde waarden echter liggen vast. Wie ze heeft wil daarin gelijk hebben, en als het even kan nog krijgen ook.

Als normen en waarden niet meer zijn dan voorkeuren dan valt er goed over te praten — zo goed als er te praten valt over kazens, muziek, en het bijzondere van kinderen

— maar te twisten, te redeneren, te argumenteren, valt er niets.

8.3 Moreel relativisme

Soms zijn wij getuige van een ‘moreel’ debat, over abortus of euthanasie bijvoorbeeld, of over dierproeven. Maar de term ‘debat’ is misleidend. In een echt debat verander je van mening omdat de argumenten je overtuigen. In een moreel ‘debat’ verander je hoogstens van mening omdat je nog eens beter naar allerlei situaties kijkt, en ze ‘proeft’ — ongeveer zoals je waardering voor Bach verandert doordat je meer van zijn muziek hoort en meer over hem leest. Of die waardering daardoor groter wordt of juist gaandeweg verdwijnt is van tevoren niet te zeggen. Een moreel ‘debat’ eindigt er dan ook niet mee dat men het eens is. Het stopt omdat men niets meer te zeggen weet, of het graag eens over wat anders zou hebben.

Normatieve ethiek verschilt dus niet van esthetiek (ook al geen wetenschap in enige betekenisvolle zin des woords). Maar daarmee zijn niet alle problemen opgelost. De hier geschetste manier van kijken leidt tot ‘moreel relativisme’: er is geen onafhankelijke standaard die ons in staat stelt de juistheid van morele waarden vast te stellen; de vraag of gene waarde beter is dan deze wordt er zelfs betekenisloos door.

Mensen die niet zo houden van moreel relativisme zullen dan ook tegenwerpen dat je zo het recht verspeelt op te komen voor onderdrukten, hier of elders. Toen het artikel verscheen dat mij tot dit verhaal inspireerde was de vraag actueel of de toenmalige minister van ontwikkelingssamenwerking, de heer Pronk, het morele recht had op te komen voor Afrikaanse homo’s. Maar precies dezelfde overwegingen gelden als het gaat om opkomen voor de rechten van vrouwen in vrouwonvriendelijke milieus, de rechten van kinderen, of de rechten van dieren, om maar eens wat heikele zaken te noemen.

Mijn antwoord intussen zou zijn: nee, dat recht heeft de minister niet. Praten over ‘morele rechten’ is net zoiets als praten over ‘esthetische rechten’ of ‘culinaire rechten’. In dit soort contexten heeft het woord ‘recht’ geen enkele betekenis. De minister kan zich wellicht beroepen op internationale overeenkomsten die hem ‘rechten’ in een eigenlijke zin des woords geven — alleen, dat was de vraag niet.

Los daarvan: ik ben heel blij als hij zich inzet voor een betere behandeling van homoseksuelen. Ik leef graag in een wereld waarin mensen kunnen vrijen met de partner van hun (wederzijdse) keuze. ’t Zou natuurlijk fijn zijn om die steun kracht bij te kunnen zetten door naar morele rechten en plichten te verwijzen. Uit retorisch oogpunt is dat soms heel effectief. Maar helaas betekent het niets. En er is één troost: ‘jammer’ hier is ‘gelukkig’ elders. Zo’n retorische truc kan soms ook tegen je gebruikt worden, en dan is het juist weer heel prettig te weten dat het onzin is. Moreel relativisme verzwakt je eigen stellingname zeker, maar het verzwakt die van mensen met andere smaken evenzeer. Per saldo verandert er dus ook weer niet zó heel veel. Hoewel, ...

Moreel relativisme staat in een kwade reuk vanwege de angst dat een samenleving zonder gedeelde moraal als los zand uiteen zal vallen. Hoeveel morele diversiteit kan een samenleving zich eigenlijk veroorloven? Niet al te veel, waarschijnlijk. Ook daarin verschilt ‘moraal’ niet van andere kwesties van smaak. Als u afschuwelijk vindt wat uw buur juist prachtig vindt, lopen de ruzies over geluidsoverlast, tuinonderhoud en verbouwinkjes die het uitzicht bederven snel uit de hand. Al kan het helpen dat u en uw buur rekening houden met zulke smaakverschillen, en dat lukt u beiden beter als u uw eigen voorkeuren wat kunt relativiseren. In die zin kan enig relativisme dus positief bijdragen aan de harmonie waar we uiteindelijk allemaal wel bij varen.

Maar aan de vraag hoe verschillend onze waarden nog kunnen zijn zonder dat het ons opbreekt, gaat een andere vooraf: leidt moreel relativisme noodzakelijk tot meer ‘morele’ diversiteit? Ik denk dat dat zo’n vaart niet lopen zal. Onze voorkeuren mogen dan ongefundeerd zijn, helemaal willekeurig zijn ze niet, zeker niet wanneer ze ons voortbestaan raken. De meeste mensen houden van zoet, en gegeven de voedingswaarde van zoete dingen in de leefwereld van onze verre voorouders is die voorkeur begrijpelijk. Ik heb nog nooit iemand horen vrezen dat mensen zo maar van alles en nog wat lekker gaan vinden als je ze vertelt dat hun voorkeur voor zoet niet meer is dan een kwestie van smaak. Voor veel van onze ‘morele’ voorkeuren zal dat niet anders liggen. Een weerzin tegen moord en doodslag vind je ook bij mensen die het leven niet als van God gegeven, of om andere redenen heilig, beschouwen.

Mensen zijn weliswaar tot veel wreed en zinloos geweld in staat, maar je moet ze er wel eerst voor motiveren. De haat tussen Hutu’s en Tutsi’s, tussen Bosniërs en Serven, zit niet zomaar van nature in de mens. Die is met zorg gekweekt door lieden die garen menen te kunnen spinnen bij maatschappelijke ontwrichting. En het is juist de klassieke, absolute moraal die zich goed leent voor zo’n kweek.

Een groeiend moreel relativisme zal zeker morele diversiteit onthullen, maar dat is dan de diversiteit die er al was. Misschien zal het die diversiteit ook nog iets vergroten, maar de kans dat onze gemeenschap daardoor zal worden ontwricht lijkt me niet zo groot. Zeker niet gegeven de evidente voordelen: het verdwijnen van het absolute morele gelijk dat al menige gemeenschap gespleten heeft.

9 Schoon ondergoed voor de Ziel

Ooit zond de evangelische omroep een film uit over twee joodse mannen, twee vrienden, die elkaar na de oorlog in Canada weer ontmoeten, en flink wat bij te praten hebben. Ze kennen elkaar uit het vooroorlogse Polen, waar ze samen aan een jeshiva studeerden. Een van hen brak die studie af omdat hij van het geloof vervreemde. De ander bleef zijn traditie trouw, en hun naoorlogse gesprek is voor een deel een twistgesprek — zo heette de film dan ook — over de zin en de waarde van de godsdienst.

De orthodoxe man benadrukt het morele belang van het geloof. Als onze morele overtuigingen niet gegrondvest zijn in iets hogers, iets universeels, dan zijn het niet meer dan persoonlijke voorkeuren. Wat zou men nog kunnen zeggen tegen iemand als Hitler als elke verwijzing naar iets dat ons en hem te boven gaat onmogelijk is? ‘Ik vind het belangrijk om te leven, hij vindt het belangrijk dat ik sterf ... nou en?’

De ander vertelt dan over een vrouw die hij na de oorlog in Parijs ontmoette: een Poolse humaniste die Joden hielp onderduiken, gewoon omdat ze geloofde dat mensen elkaar moeten helpen.

Zonder dat nu direct zo graag te willen weten waren beide mannen het over een ding eens: zonder geloof in iets groters komt de mens niet tot goede daden als het moeilijk en riskant is iets goeds te doen, en zonder dat ‘groters’ staan we met de mond vol tanden tegenover iemand die het goede afwijst. Wat dat groters precies is, God, De Mens, of nog iets anders, doet er niet zoveel toe.

De grote verliezer in hun debat is de scepticus die zoiets groters ontbeert, en die niet inziet hoe de oordelen die men ‘moreel’ noemt meer dan persoonlijke voorkeuren kunnen zijn. Echt vreemd is dat overigens niet. De scepticus nam aan het twistgesprek geen deel. Hij is als voorbeeld van evidente verdwazing zo handig, dat hij maar zelden als gespreksgeenoot wordt uitgenodigd.

Is er zoiets mogelijk als een sceptische moraal? En wat kan een aanhanger daarvan zeggen tegen booswichten? Die vraag is niet alleen interessant tegen de achtergrond van het twistgesprek uit deze film. Hij is van belang omdat er van allerlei kanten om meer moraal geroepen wordt, en omdat ethiek bezig is een bloeiende bedrijfstak te worden. Maar ik begin met een in mijn ogen belangrijk onderscheid: dat tussen wat ik zal noemen ‘moraal’ en ‘ethiek’. En voor de zekerheid: ik gebruik die woorden hier in mijn eigen

betekenis, als etiketten voor een onderscheid dat mij belangrijk lijkt.

9.1 Moraal

Mensen hebben oordelen over wat ze doen of deden, en over wat anderen hebben gedaan. Ze vinden het verstandig of overhaast, lomp, gewiekst of juist bepaald onhandig, in de roos of nèt ernaast. Maar los van dat alles kunnen ze iets goed of fout vinden, en dat noem ik moraal.

In de cultuur waarin ik opgroeide wordt de mens geacht een geweten te hebben, een apart zintuig dat waarneemt of iets goed of fout is. Het geweten levert morele oordelen. Het moet daartoe gevormd worden — een kwestie van religieuze opvoeding — maar hoe het dat oordelen volbrengt is verder in nevelen gehuld.

Mensen vinden niet alleen iets over de dingen die ze doen en die ze anderen zien doen, ze vinden ook iets over dat vinden. Ze hebben ideeën over wat voor soort oordeel een ‘moreel’ oordeel is. Sommigen menen dat het hier gaat om een gevoel, een emotionele reactie, hoe belangrijk die verder ook voor hen zijn kan. En die gedachte spreekt mij wel aan. Anderen denken dat er meer aan vast zit, dat er kennis of inzicht aan te pas komt — religieuze inzichten bijvoorbeeld, zoals die van het geweten waarmee ik ben opgegroeid. En velen menen dat er systeem zit in hun eigen ‘morele’ oordelen, dat ze verschillende dingen hetzelfde beoordelen omdat die dingen iets gemeen hebben, en dat een beter inzicht in wat het dan is dat ze gemeen hebben hen kan helpen om van weer andere dingen vast te stellen of ze goed of fout zijn.

Vanzelf spreekt dat niet. Hebben we niet allemaal wel eens een boek, een plaat, een filmadvies gekregen van iemand die ons heel goed kent, en die weet wat we mooi, belangwekkend, ontroerend en opwindend vinden, terwijl het gebodene behoorlijk tegenviel? Als het erop aankomt zijn emotionele oordelen heel eigenzinnig, en onvoorspelbaar. Echt systeem zit er niet in, of misschien moet ik zeggen: de factoren die bepalen wat je mooi, belangwekkend, ontroerend of opwindend vindt zijn zo divers en onnavolgbaar dat het systeem erachter, als dat er al is, niet valt te formuleren. Uiteindelijk is er maar één manier om vast te stellen hoe je iets beleven zult: het daadwerkelijk beleven. En ik zie niet in waarom dat bij morele oordelen anders zou liggen.

9.2 Ethiek

Sommige mensen menen niet alleen dat er systeem zit in hun morele oordelen, maar ook dat dat systeem henzelf overstijgt. Daar ergens begint wat ik ‘ethiek’ zal noemen: het uitwerken van een systeem voor morele oordelen in de overtuiging dat je daar jezelf én anderen houvast mee biedt.

Hoe ver men meent dat ethiek het persoonlijke overstijgt kan van geval tot geval

verschillen. Sommigen achten hun eigen ethiek universeel. Die overtuiging vind je vaak in ‘fundamentalistische’ kringen. En fundamentalisten heb je in allerlei smaken: christenen, moslims, socialisten, humanisten. Maar binnen en buiten al die geloven vind je ook mensen die hun ethiek beperkt achten tot leden van hun eigen groep, hun eigen geloof, hun eigen volk, hun eigen kaste, klasse of dorp.

Dat zulke ideeën ontstaan en succes hebben is op zich niet onbegrijpelijk. Mensen leven in groepen, en groepen functioneren het beste als er enige eenheid zit in hoe men zich daarbinnen gedraagt. Als een ethisch systeem bijdraagt aan de uniformering van gedrag dan is dat heel erg handig. Ook religieuze, of culinaire, tradities kun je zo verklaren.

De vraag is hoogstens wat religies, culinaire principes, en ethieken doen binnen een samenleving als de onze die alles behalve homogeen en uniform is, waarbinnen verschillende ethieken en andersoortige tradities naast elkaar bestaan. Hoe meer houvast en zekerheid ze mensen geven binnen hun eigen, soms kleine, groep, hoe groter de kans dat ze leiden tot ruzie en verkettering tussen groepen. Veel van de brute conflicten die de wereld op dit moment teisteren zouden wel eens het gevolg kunnen zijn van te veel ethiek. Zou een beetje minder niet heel leefbaar zijn?

Ik vind moraal heel mooi, gewoon omdat ik denk dat een leven waarin niet alleen de maag, de neus en de portemonnee, maar ook het hart (of waar morele gevoelens anders zitten mogen) bepaalt wat je doet en laat, op den duur een stuk bevredigender is, en omdat ik gemerkt heb dat de omgang met mensen die hun hart laten spreken een stuk prettiger is dan met mensen die door andere organen worden geregeerd. Maar een roep om meer ethiek baart mij zorgen. Te veel ethiek leidt tot dingen die niemand echt wil. Dat noemde ik al. Bovendien kan geen enkele ethiek echt leveren wat men ervan verwacht.

9.3 De onmacht van ethische systemen

Ethiek is een poging systeem te brengen in een wolk van losse morele oordelen. Echt lukken wil dat nooit. De meeste ethische systemen kennen een basisregel als ‘gij zult niet doden, of een basisprincipe als ‘de heiligheid van het leven’. Die betekenen nooit wat je op het eerste gezicht zou denken. Zulke regels en principes worden van harte onderschreven door mensen die de vroegtijdige dood van sommige anderen in bepaalde omstandigheden wenselijk, betreurenswaardig maar onvermijdelijk, of gewoon niet erg belangwekkend vinden. Vind maar eens iemand die, om maar eens wat te noemen, tegen de doodstraf, tegen abortus, tegen euthanasie, tegen legergeweld en wapenhandel, tegen snelverkeer en tegen riskante productieprocessen is. Dat lukt niet. De meeste anti-abortionisten in bijvoorbeeld de VS zijn voor de doodstraf, de meeste voorstanders van euthanasie in bijvoorbeeld ons eigen land zijn daar juist zeer tegen. Enzovoort.

Als je ethici confronteert met dit soort tegenwerpingen, dan komen ze met elegante uitvluchten. De serieuste daarvan is dat je nooit af kunt gaan op één principe of regel

alleen. Het goede is veelvormig, en die vormen zijn maar al te vaak niet verenigbaar. Niet alleen het leven is een goed op zich, vrijheid bijvoorbeeld is dat in menig ethisch systeem ook, en de vrijheid van de een is soms onverenigbaar met het leven van de ander. En naast vrijheid zijn er nog ontplooiingskansen, eerlijkheid, eigendom, en rijen ongelijksoortige persoonlijke en collectieve rechten. Dat moet allemaal tegen elkaar worden afgewogen en zulk afwegen is precies wat de ethiek ons volgens ethici leert. En vraag ze dan niet om even kort samen te vatten hoe dat gaat zodat jij dat als niet-ethicus ook kan, want daar is het een veel te subtiële kunst voor.

Veel ethische systemen begonnen hun bestaan als een heldere een eenvoudige theorie. De utilitaristische benadering is een goed voorbeeld. Die begon met het idee dat goed is wat zo veel mogelijk mensen zo veel mogelijk genoeg deed. Dat idee opent de weg voor overzichtelijk rekenwerk om vast te stellen wat je in een bepaald geval zou moeten doen. Maar binnen de kortste keren werden de aanhangers van deze benadering geconfronteerd met allerlei uitkomsten die ze toch echt niet bleken te kunnen aanvaarden: ‘Als je tien mensen het leven kunt redden door negen andere, waaronder je eigen kinderen, te doden, doe je dat dan?’ Vrijwel niemand zegt daar van harte ‘ja’ op. Dus moesten de regels ingewikkelder worden gemaakt, waarna er weer nieuwe tegenwerpingen kwamen, die opnieuw tot aanpassingen leidden. En dat proces gaat tot op de dag van vandaag door. Hoe meer problemen je een ethisch systeem voorlegt, hoe ingewikkelder, en onbruikbaar, het wordt.

Wat ethici na veel denk- en schrijfwerk in een concreet geval als conclusie uit hun ethische analyse laten komen is dan ook uiteindelijk nooit meer dan hun persoonlijke morele oordeel. Voorzover hun theorieën dat oordeel lijken te ondersteunen komt dat omdat hun verhaal daar naartoe geschreven is. Bij zorgvuldige analyse blijken zulke verhalen altijd vol redeneerfouten en andere loopjes met de logica te zitten.

9.4 Ethiek als leermiddel

Uit ethisch-theoretische bouwwerken laat zich niets afleiden. Maar dat maakt ze nog niet onbruikbaar. Ethici kunnen heel best een stapje terug doen. Ze zouden kunnen zeggen (en velen doen dat vast ook graag): ‘Kijk eens, ethiek is geen theorie zoals de wetenschap die kent waar je wat gegevens in stopt en waar dan een conclusie uitrolt die waar is als de gegevens kloppen. Dat pretendeer ik ook helemaal niet. Maar mijn ethische theorie helpt me wel om op een systematische manier alle aspecten van een concreet geval te bezien en zo tot een veel afgewogener oordeel te komen dan ik aanvankelijk wellicht had. Ethiek is geen rekentuijg maar een leermiddel.’

Dat klinkt aardig, tot je naar parallellen zoekt op andere oordeelsterreinen. Wie veel en vaak naar muziek van, pak weg, Bach luistert, daarover leest, zich door een musicus laat wijzen op allerlei aspecten die je eerst niet hoort, maar na wat oefening wel, zal waarschijnlijk anders over die muziek gaan oordelen. En er is een zin waarin dat oordeel

‘beter’ is geworden: het berust op meer. Maar is het ook een ‘juister’ oordeel? Als dat zo was zou er sprake moeten zijn van een cumulatie van muzikale inzichten. Hoe breder of dieper (of hoe je dat ook maar noemen wil) de gronden waarop je een bepaald stuk waardeert, hoe kleiner de kans dat die waardering nog eens flink zal veranderen. Maar als ik kijk naar mijn eigen muzikale ontwikkeling dan is er van zo’n cumulatie van inzichten geen sprake. Mij leven zit vol met muziek die een poosje mooi, een tijdje niet om aan te horen, vervolgens even echt heel schitterend, en daarna weer nauwelijks de moeite waard lijkt. Voor andere terreinen van de esthetiek geldt hetzelfde. En niets wijst erop dat die waarderingsgolven nog voor mijn eigen levenseinde gedempt zullen raken.

Wie tijd van leven heeft, en lang genoeg met een open oor naar muziek blijft luisteren, met een open oog naar beeldende kunst blijft kijken, met aandacht blijft eten, en met een open hart blijft letten op wat mensen doen en laten zal zijn waarderings op een volstrekt willekeurige manier zien variëren. Je kunt verstand hebben van muziek, van schilderkunst, van keukengeheimen, van het doen en laten van mensen die zich moeizaam een weg door het leven zoeken, maar verstand van wat mooi en lelijk, leuk en lekker, goed en kwaad is, daar geloof ik niet zo in. Niet omdat die kennis te hoog gegrepen is, maar gewoon omdat er niets is waar je kennis van zou kunnen hebben.

Er is uiteindelijk maar één manier waarop je het gevoel kunt krijgen dat je echt iets aan ethische lessen, ethische gesprekken, een moreel debat, gehad hebt: Sluit je ogen, je oren, je neus en je hart. Houd op met nadenken. Zet je gevoel stil. En houd je angstvallig vast aan je laatst verworven ‘inzicht’.

9.5 Moreel scepticisme

Bij ‘sceptische moraal’ denken velen aan iemand die alles om het even vindt en nergens belang aan hecht. Zo’n geestesgesteldheid is denkbaar, maar alleen in een totale depressie, of een totale verlichting. Het eerste gun ik niemand, het tweede is voor de meeste stervelingen onhaalbaar.

Waar ik voor pleit is de scepticus die zijn eigen oordelen serieus neemt, zonder ze ooit aan anderen te willen opleggen: ‘Ik vind dit nu goed, en zal daar zo mogelijk naar handelen, maar ik besef dat ik morgen iets anders goed kan vinden, al zijn er oordelen waarvan ik me dat nauwelijks kan voorstellen. Hoe dan ook, dan zien we dan wel weer’. Zo iemand streeft niet naar systematisering van morele ‘inzichten’ en naar de mogelijkheid anderen voor te schrijven wat zij vinden moeten (hoe graag hij dat soms ook zou willen, eerlijk is eerlijk). Hij zal graag meepraten over moeilijke vragen, en in de loop van een gesprek ook zeker zo nu en dan van mening veranderen, maar dat eerder in het besef dat van mening veranderen een kwestie is van geestelijke hygiëne, schoon ondergoed voor de ziel, dan dat er sprake zou kunnen zijn van verworven inzichten.

Tegen schurken kan de scepticus maar een ding doen: zijn afschuw verwoorden en proberen ze waar mogelijk te dwarsbomen. Wie wel beschikt over ethiek kan daar slechts

één ding aan toevoegen: ‘en ik heb gelijk’ — maar of een schurk daar erg van schrikken zal ...?

10 Normatieve ethiek

Ik ben grootgebracht met het idee dat de wereld is geschapen door een algoede God die ons met zijn Bijbel, in de vorm van geboden, verboden en inspirerende gelijkenissen, een leidraad voor het leven meegaf. Die leidraad leerde ons wat goed was. En om meteen maar één misverstand weg te werken: voor de Grieks-filosofische vraag of wat God wil ook echt goed is, was geen ruimte. Het goede viel logisch noodzakelijk samen met de wens van God.

Die algoede God verdween als een Cheshire Cat geleidelijk uit mijn leven, en de grijns van mijn kat, die de rest nog lang overleefde, was het idee van een ergens hecht verankerd moreel goed. Die grijns begon pas te verbleken toen ik in 1989, na mijn promotie als wijsgerig bioloog, werd aangesteld als bestuurssecretaris en coördinator van het Instituut voor Ethiek van de Vrije Universiteit, ofwel het IEVU. Als promovendus had ik me, onder andere, beziggehouden met de vraag of zich uit evolutiebiologische kennis morele waarden lieten afleiden. Ik constateerde dat dit niet kon, en ontleedde de redeneringen van lieden die dat wel degelijk mogelijk achtten en die verhalen schreven waarin ze het meenden te doen. Hun redeneringen deugden niet omdat ze, elk op eigen wijze, een stap van feiten naar normen maakte zonder die stap te kunnen rechtvaardigen.

De IEVU-ethici die mij aanstelden, deelden mijn conclusie en achtten mij kennelijk deskundig genoeg voor mijn nieuwe baan. Maar wat ik als theoretisch bioloog aan ethiek bedreef was meta-ethiek. Eenmaal in dienst van het IEVU werd ik geacht normatief ethisch onderzoek te doen, en ik merkte al snel dat ik niet wist hoe dat zou moeten. Ik kreeg van mijn begeleiders, twee hoogleraren van het instituut, een stoomcursus normatieve ethiek waarbij ik in rap tempo een kastplank vol boeken over de grondslagen en aanpak van het vak las. Echt overtuigen deden die boeken me niet. Op de een of andere manier leek elk van de auteurs te beschikken over een hoge hoed waaruit hij zijn kennis over het goede haalden, al hielden ze die hoge hoed wel allemaal zorgvuldig buiten beeld. Waarin ze verschilden was de manier waarop ze de inhoud van die hoed tevoorschijn toverden en de precieze inhoud van die hoed. Hoe meer ik las, hoe raadselachtiger het werd waar al die ethici om mij heen nu toch hun kennis aan ontleenden. Tot inhoudelijk normatief-ethisch onderzoek kwam ik niet en dat maakte mijn twee hoogleraren zichtbaar ongelukkig. Mij speet dat, want ik was zeer op ze gesteld.

Na vier jaar verliet ik het instituut omdat mijn functie, met mijn nadrukkelijke instemming, werd wegbezuinigd. Ik vertrok met het knagende gevoel dat ethiek nergens over ging, en een al even knagende twijfel over dat gevoel vanwege die hoogleraren op wie

ik zeer gesteld raakte en die ik leerde kennen als intelligente, integere en bezonnen mannen met een grote maatschappelijke betrokkenheid. Ethici, zo moest ik wel concluderen, waren moreel hoogstaande mensen die zich oprecht en consciëntieus bezighielden met zeer wezenlijke persoonlijke en maatschappelijke dilemma's ... op basis van een volslagen illusie. En dat is een raar idee.

Sindsdien lees ik van tijd tot tijd een boek over ethiek, steeds in de hoop dat het mij van dit vreemde raadsel zal bevrijden. Maar tot nu toe zonder resultaat. Een zoveelste poging deed ik onlangs, toen drie hoogleraren ethiek – Govert den Hartogh, Frans Jacobs en Theo van Willigenburg (voortaan HJW) – hun *Wijsgerige ethiek: Hoofdvragen, discussies en inzichten* (Damon, 2013) publiceerden. Als een zo ervaren en deskundig gezelschap mij hier niet helpen kan, kan waarschijnlijk niemand dat. Ik heb hun boek dan ook met veel aandacht gelezen, een aantal hoofdstukken zelfs vele malen opnieuw. In het vervolg doe ik verslag van die leesopgave.

Vanuit mijn perspectief gezien bestaat HJW's *Wijsgerige ethiek* uit drie delen:

1. Een inleidend deel waarin ze schetsen waar ethiek over gaat, welke mogelijkheden het vak biedt, en wat er mis is met relativistische ideeën over moraal als per samenleving wisselend bestanddeel van een cultuur.
2. Een reeks hoofdstukken waarin allerlei stromingen en scholen in de (normatieve) ethiek worden besproken – dat deel blijft hier buiten beschouwing; het wordt pas interessant als je ethiek niet als het najagen van illusies ziet, en om maar even op mijn conclusie vooruit te lopen: van die overtuiging wisten HJW mij niet te bevrijden.
3. Twee hoofdstukken over meta-ethiek, waarin wordt uiteengezet hoe we morele uitspraken dienen te begrijpen, en hoe we morele besluiten kunnen rechtvaardigen. Vooral op dit laatste deel zal ik in het vervolg uitgebreid ingaan.

Maar laat ik eerst kort uiteenzetten hoe ik zelf tegen ethiek en moraal aankijk: de visie die ik zal gebruiken als nulhypothese in mijn vergelijkend onderzoek. De vraag wordt dan of HJW voldoende argumenten presenteren om die nulhypothese op te geven ten gunste van hun visie.

10.1 Mijn ideeën

Ik ga ervan uit dat morele oordelen teruggaan op gevoelsreacties op handelingen en situaties. Termen als 'morele intuïtie' of 'moreel inzicht' mijd ik liever. Ze suggereren te makkelijk dat er iets te weten en te doorgronden valt, dat het universum een buiten ons gevoelsleven bestaande morele dimensie heeft waarover die gevoelsreacties ons iets vertellen. Dat we zulke gevoelsreacties hebben, lijkt me duidelijk. HJW ontkennen dat ook

geenszins. Ze menen alleen dat ze een primitief begin vormen van wat pas na veel moeite een echte ethiek kan worden. Daar moet dus nog het nodige bij. Maar andere bronnen van moraal zie ik niet. Wie ze wel meent te zien en ze als gezaghebbend in een moreel debat wil inbrengen, zal wat mij betreft eerst hun bestaan moeten aantonen. De bewijslast ligt bij hen, en wel om de simpele reden dat zij een extra grootheid postuleren.

De morele oordelen van mensen vertonen een enorme overlap, en dat is goed te begrijpen. Gevoelens zijn het product van fysiologische processen, en mensen komen fysiologisch nauw overeen. Over verreweg de meeste mogelijke menselijke handelingen zullen verreweg de meeste mensen min of meer gelijklopend oordelen – ze zullen ze allemaal afkeuren, allemaal toejuichen, of allemaal toelaatbaar achten. Zo bezien is de wereld een vat vol opgeloste morele problemen, maar omdat ze opgelost zijn, zien we ze niet. We zien alleen de schaarse uitzonderingen. De ethische literatuur gaat over de zeldzame gevallen waarin die eensgezindheid uitblijft. En helaas zijn dat dus net ook de gevallen waarin onze morele gevoelens geen uitweg bieden.

Onze morele gevoelens hebben alles te maken met het functioneren van menselijke samenlevingen. Zulke samenlevingen vereisen dat we elkaar heel en in leven laten, dat we elkaar de spullen niet uit handen rukken, dat we in allerlei situaties hecht samenwerken, elkaar helpen, elkaar voor gevaren behoeden, dat we onze toezeggingen nakomen en elkaar niet bedriegen, en dat we ons seksuele verkeer zo regelen dat we – mannen zowel als vrouwen – erop kunnen vertrouwen dat we de ouder zijn van de kinderen waarvoor we zorgen. En terzijde, dat laatste is voor vrouwen zo'n probleem niet: die zijn moeder van het kind dat ze gebaard hebben. Maar voor mannen vereist vertrouwen in hun vaderschap de zekerheid dat de vrouw met wie ze paren dat alleen met hen doet. Ik vermoed dat de soms schrijnende maatschappelijke achterstelling van vrouwen vooral, zo niet uitsluitend, daarop terug te voeren is. Hoe dat laatste ook zij, het hoeft ons geen moment te verbazen dat moed en opofferingsgezindheid vrijwel overal als deugden worden gezien, en dat diefstal, moord, overspel, vooral overspel van vrouwen, en bedrog vrijwel altijd heftig worden veroordeeld – al zijn er zeker detailverschillen in de invulling van die moreel geladen termen. Zulke oordelen en het daarmee overeenkomende gedrag dienen het gemeenschappelijke belang, en daarmee het individuele belang van iedereen die tot de gemeenschap behoort.

Het zou trouwens goed zo kunnen zijn dat de grote mate van overeenkomst tussen en binnen samenlevingen aan de wortel ligt van het idee dat het onderscheid tussen goed en kwaad iets objectiefs is en dat het op de een of andere manier in het universum is ingebouwd. In zekere zin is het dat ook, zij het dat we preciezer kunnen zijn over waar in dat universum het ingebouwd is: in de evolutionair gevormde menselijke geest, en nergens anders.²

² Maar natuurlijk, tussen oordelen enerzijds en zenuwpulsen en hormoonconcentraties anderzijds gaapt een in elk geval vooralsnog onoverbrugbare kloof. Daarmee belanden we bij een van de grootste raadselen waar ons denken over lichaam en geest door geplaagd wordt. Dat raadsel ga ik niet oplossen, vrees ik.

We kunnen nu ook zeggen wat kenmerkend is voor ‘morele’ oordelen: ze hebben betrekking op gedrag dat voor het functioneren van onze samenleving van belang is. Daarom zien we moed als deugd, en muzikaliteit, hoezeer we daar ook van kunnen genieten, niet.

Morele oordelen hebben veel weg van artistieke, literaire, muzikale en culinaire oordelen: allemaal komen ze voort uit onze emotionele reacties; allemaal zijn ze een kwestie van ‘smaak’. En om die koe maar meteen bij de hoorns te vatten: over smaak valt niet te twisten, maar soms kun je er best iets over zeggen. Morele argumentatie is, net als literaire of culinaire argumentatie, een categoriefout: een combinatie van termen die zich niet laten verenigen. Dat het onjuist is een toevallige voorbijganger de hersens in te slaan, laat zich al evenmin argumentenderwijze aantonen, als de literaire hoogstaandheid van het oeuvre van Louis Couperus of de culinaire verdienste van Paul Bocuse. Maar je kunt soms heel wel aangeven waarom je een bepaald gerecht zo waardeert, waarom een bepaald boek je zo aanspreekt, of wat je zo bewondert dan wel juist afkeurt in een bepaalde manier van doen.

Cruciaal hier is het wezenlijke onderscheid tussen argumenten en redenen. Als *A* een geldig argument voor *B* is, kun je *B* niet afwijzen zonder *A* te ontkrachten³ of te pareren.⁴ Maar wanneer *A* een reden is voor *B*, en niet meer dan dat, kun je *A* heel wel aanvaarden en *B* toch afwijzen: *A* is een reden voor *B* wanneer geloof in *A* het aanvaarden van *B* begrijpelijk(er) maakt zonder dat aanvaarden ook op te leggen. Je kunt *B* dus afwijzen zonder *A* te ontkrachten of te pareren, en dat maakt een enorm verschil. Wat ethici aanduiden als ‘morele argumenten’ zijn in feite nooit meer dan redenen in deze zin.

Door elkaar te informeren over de redenen voor onze morele standpunten maken we die standpunten inleefbaar voor onze gesprekspartners, en dat is op zich al winst. Bovendien kán het voorkomen dat de een een reden geeft die de ander bij nader inzien zo aanspreekt dat die zijn standpunt bijstelt. Dat maakt de winst nog weer heel wat groter. Een moreel gesprek is dus alleen al daarom heel zinvol. En verder kun je daarin natuurlijk vrijelijk argumenteren over feiten. Morele gevoelens worden opgewekt door een situatie zoals wij die zien. Informatie over aspecten die ons ontgingen kan dus tot andere gevoelens leiden. Maar een debat waarin je morele redenen als argumenten opvoert, en van je gesprekspartner eist ze te ontkrachten of te pareren als hij of zij je conclusies afwijst, is tijdsverspilling.

Wellicht sputtert u inmiddels heftig. Uit de breed gedragen morele generalisatie dat mensen doodmaken verkeerd is, laat zich toch ‘logisch’ afleiden dat het verkeerd is meneer Pietersen dood te maken ...? Laat ik iets meer zeggen over morele generalisaties.

‘Mensen doden is verkeerd’ laat zich makkelijk interpreteren als een universele

³ ‘O zeker, *A* impliceert *B*, maar *A* is onwaar, en wel hierom ...’

⁴ ‘Jawel, *A* is waar, en geeft zeker steun aan *B*, maar *C* is eveneens waar en *C* impliceert niet-*B*’ – uiteraard lukt dat pareren alleen als het om niet-deductieve argumenten gaat, want anders zou ‘*A* en *C*’ een contradictie worden.

uitspraak: 'Voor elke entiteit geldt: als die entiteit een mens is, is het verkeerd die entiteit te doden'. Maar bij die interpretatie zijn er erg weinig mensen die deze uitspraak onderschrijven. Je zou daarvoor niet alleen principieel tegen moord en doodslag moeten zijn, maar ook tegen elke vorm van oorlog en gewapend verzet, tegen elke vorm van zelfverdediging die het risico van een overleden aanvaller met zich brengt, tegen abortus en euthanasie, tegen de doodstraf, en misschien zelfs voor de zekerheid ook maar tegen elke andere activiteit – denk aan race- en bokswedstrijden, snelverkeer, skiën en bergbeklimmen – die vroeg of laat gegarandeerd tot dodelijke ongelukken leidt. Ik ken geen mensen die 'mensen doden is verkeerd' zo opvatten. In feite interpreteren we zo'n morele generalisatie dan ook meestal als de – belangrijke – romps van een veel complexere uitspraak: 'Mensen doden is verkeerd, behalve wanneer ...' en dan volgen er allerlei uitzonderingen, zonder dat die lijst ooit af komt. Achter zo'n schijnbare morele generalisatie staat geen punt; hij eindigt met een komma,⁵ hij heeft een 'open eind'.⁶ Uit uitspraken met een open eind laat zich helemaal niets onbetwistbaar afleiden. Je zou hoogstens een probabilistische conclusie kunnen trekken, maar aangezien morele discussies haast per definitie gaan over ongewone situaties, is dát een uiterst riskante strategie.

Los hiervan, zo'n universele generalisatie is nog in een ander opzicht onvolledig: 'Mensen doden is verkeerd' lijkt een uitspraak waarin aan een bepaald type handeling ('mensen doden') een eigenschap ('verkeerd zijn') wordt toegeschreven – alsof er maar twee zaken – handelingen en eigenschappen van handelingen – in het geding zijn. En dat is onzin. In die zin ontbreekt de beoordelaar, de persoon *P* wiens gevoelsmatige morele overtuiging verwoord wordt. Zou *P* inderdaad iemand zijn wiens gevoel correct en compleet werd weergegeven door het korte zinnetje 'Mensen doden is verkeerd', dan is een conclusie over het doodmaken van meneer Pietersen, aannemende dat meneer Pietersen een mens is, snel getrokken: 'Meneer Pietersen doodmaken is verkeerd ... *naar de morele overtuiging van P*'. Alleen, dat leert ons meer over *P* dan over onze omgang met meneer Pietersen. Kortom, voor zover zich over moraal al laat argumenteren, levert ons dat alleen enig inzicht in de psychologie van *P* op.

Ik gaf al aan dat we het over morele vragen in de overweldigende meerderheid van de gevallen waarover je morele vragen zou kunnen stellen eens zijn. Over de kern, de romps, van zo'n uitspraak over de onwenselijkheid van het doden van medemensen bestaat geen enkel meningsverschil. Vandaar wellicht dat de afwezigheid van *P* in gangbare formuleringen van die kern ons niet al te snel opvalt. Verschillen zien we pas als we het stuk na de komma invullen, als we de uitzonderingen beginnen aan te geven. Hoort oorlogvoeren daar thuis? Moeten we daar abortus, of euthanasie opvoeren? Pas dán roept de een even heftig 'ja' als de ander 'nee' roept.

Hoe zeldzaam de situaties waarin onze evolutionair ontwikkelde moraal ons in de

⁵ Ik geloof dat het Harry Kuitert, ooit hoogleraar ethiek aan de VU, was die dat zo uitdrukte.

⁶ Hier citeer ik een van Kuiterts opvolgers.

steek laat ook zijn, vroeg of laat komen we daar allemaal in terecht. En het zou natuurlijk verduveld handig zijn als we een nette en voor ieder overtuigende manier hadden om de zich dan openbarende verschillen in oordeel weg te werken. Een ethiek die dat kan zou in een serieuze behoefte voorzien. Een samenleving stelt nu eenmaal grenzen aan wat voor morele smaken daarin bevredigend te combineren zijn. Soms lukt het nog anderen iets toe te staan dat je zelf toch eigenlijk niet door de beugel vindt kunnen, en ik zal ervoor blijven pleiten dat vooral steeds opnieuw te proberen. Maar er zijn grenzen waarvoorbij dat mensen echt niet langer lukt. En dat zijn de grenzen waar minderheden in een democratie het onderspit beginnen te delven. Waar meerderheden geloven dat zij moreel gelijk hebben, zullen zij denken dat die minderheden iets heel verkeerd willen dus dat het niet erg is hen dat te verbieden.

Mij lijkt het zaak dat meerderheden (en minderheden!) beseffen dat van gelijk hebben geen sprake is. En het grappige is dat dat besef zelfs van groot moreel belang is:⁷ een samenleving die ervan doordrongen is dat ‘moreel gelijk’ een *contradictio in terminis* is, zal waarschijnlijk langer blijven zoeken naar een compromis, naar een oplossing die voor iedereen (even) aanvaardbaar is, dan een samenleving die in morele waarheden gelooft. Ik zie moreel relativisme (in de hier gestipuleerde zin) dan ook niet zomaar als een mogelijke, en zelfs gegeven de feiten als de meest passende houding, ik zie het als een groot moreel goed! Over dat morele goed hebben HJW het nergens. Dat lijkt te komen doordat ze bij relativisme automatisch en direct aan cultureel relativisme denken, en dat is echt iets anders dan het morele relativisme waarover ik het hier heb. Maar nu loop ik vooruit op mijn verhaal. Tijd voor hun verhaal.

10.2 HJW over ethiek

Bij ethiek gaat het volgens HJW om ‘reflectie op de wijze waarop wij met elkaar dienen om te gaan’ (9),⁸ en daarbij dient zich natuurlijk meteen de vraag aan of zo’n reflectie tot veel zinnigs leidt: valt vast te stellen hoe we met elkaar horen om te gaan, en zo ja, heeft die vaststelling dan gezag, of kunnen we die gewoon naast ons neerleggen? HJW stellen die vragen. En in feite beantwoorden ze ze deels al direct – ‘In dit boek laten we zien dat je op morele vragen antwoorden kunt geven die klóppen en antwoorden die níét kloppen’ (10), al nuanceren ze dat meteen ook weer flink: ‘We zullen zien dat moraal vaak een kwestie is van grijstinten in plaats van zwart-wit overtuigingen en we zullen zien dat we het heel vaak niet weten en soms zelfs niet kunnen weten’ (11). Die nuancering moeten we echter niet verkeerd begrijpen: die onzekerheid ‘... ontslaat ons niet van de verplichting om te blijven zoeken, ... Want het morele oordelen is geen lichtzinnige vraag. Het gaat om wezenlijke beslissingen over hoe we met elkaar omgaan en hoe we ons leven en samenleven inrichten’ (11). Ethiek ‘... is een wijze van systematische reflectie en kritische

⁷ Ik bedoel uiteraard ‘dat ik dat besef van groot belang acht’.

⁸ Ten overvloede: dit soort nummers zijn paginanummers.

bevraging waar niemand omheen kan die zichzelf werkelijk serieus neemt' (12).

We moeten onderscheid maken tussen descriptieve ethiek, normatieve ethiek en meta-ethiek. Waar de normatieve ethiek probeert vast te stellen wat we in een bepaalde situatie moeten doen, vertelt de descriptieve ethiek ons welke antwoorden anderen eerder of elders op die vraag gaven, en dwingt de meta-ethiek ons na te denken over de vraag wat die normatief-ethische vraag eigenlijk betekent, en of en hoe we kunnen vaststellen wat daarop het antwoord is.

HJW zijn er overduidelijk van overtuigd dat morele vragen in principe een algemeen geldig antwoord hebben, dat helder is hoe je dat antwoord kunt achterhalen voor zover het te achterhalen valt, en dat dat antwoord van groot belang is. Die overtuigingen deel ik geen van drieën, dus ik ben heel benieuwd welke argumenten ze daarvoor aanvoeren. Het wordt al snel duidelijk dat ik mezelf daarmee geen makkelijk taak stel. Het boek is niet geschreven voor twijfelaars zoals ik. Daarvoor loopt het te vaak vooruit op conclusies die ik graag eerst even met zorg beargumenteerd zag:

Bij haar zoektocht naar de normen die we hoog te houden hebben, gaat normatieve ethiek ervan uit dat er zoiets is als correcte en incorrecte antwoorden op de belangrijke vragen naar wat goed en juist is. Er bestaat dus zoiets als morele 'waarheid': niet elk antwoord op een morele vraag ('Is dit moreel aanvaardbaar?') kan er mee door en niet elke maatstaf is een goede morele maatstaf. (18)

Voor HJW is dit een aanloopje naar wat voor hen toch kennelijk de kernvraag is: hoe komen we tot een bevredigend antwoord op morele vragen?

Normatieve ethiek is een wijsgerige discipline en dat betekent dat het enige middel dat we hebben om correcte en incorrecte antwoorden op morele vragen van elkaar te onderscheiden, bestaat in diep nadenken en het putten uit het gedachtegoed van grote denkers. Ethiek heeft geen formele methoden om iets te bewijzen zoals de wiskunde. Het enige wat in de ethiek telt is het gewicht van de argumenten die men gebruikt ... (18)

Dat denkproces begint met onze morele intuïties – directe, nog niet doordachte, emotionele reacties met een normatieve lading. De auteurs beloven in hoofdstuk II nader in te gaan op de aard en de betrouwbaarheid van die intuïties, maar de hoofdstukken in hun boek zijn genummerd van 1 tot 13, dus II komt in dat rijtje niet voor. Hoofdstuk 2 gaat over cultureel relativisme en hoofdstuk 11 (stel dat 'II' een zetfout is) over zorgethiek. Ach, zonder diepere inzichten in intuïties komen we vast ook een eind, al wijs ik er graag nog eens op dat ik het woord liever zou mijden om dat het een voorafschaduw van echte kennis suggereert waarvan naar mijn idee geen sprake kan zijn. Hoe dan ook, normatieve ethiek begint met die intuïties, maar analyseert ze uitgebreid en kritisch, en destilleert er normen en waarden uit: 'Het is de taak van de ethiek om morele intuïties zodanig te verhelderen, dat duidelijk wordt welke normen en waarden daarmee worden uitgedrukt, wat deze normen en waarden betekenen en waarom ze belangrijk zijn' (20). Die normen en waarden zien HJW kennelijk als dingen die ergens op de een of andere manier bestaan, en die, zij het waarschijnlijk vaak nog onvoldoende doordacht, in onze

morele intuïties tot uiting komen.

Hoe dat verhelderen gaat, laten HJW zien aan de hand van een voorbeeld, althans dat zeggen ze. Het draait om een besluit van een Amerikaans milieuagentschap geen gebruik te maken van de uitkomst van nazi-experimenten met fosgeengas op Franse krijgsgevangenen. HJW: ‘De meesten van ons hebben de intuïtie dat het niet klopt om dat te doen, maar waarom precies: dat is moeilijker onder woorden te brengen’ (21). Aangezien fosgeen nog altijd in verschillende contexten gebruikt wordt, is het zaak zicht te hebben op de toxiciteit ervan. Het Duitse onderzoek van destijds vertelt daar veel over, en het schijnt zeer nauwkeurig gedocumenteerd te zijn. Het besluit die gegevens niet te gebruiken betekent dat er nu opnieuw experimenteel onderzoek moet worden gedaan. Dat is duur, en het zal tot een hoop dierenleed leiden. Maar het bezwaar van gebruik van de nazi-gegevens is dat je daarmee die experimenten alsnog lijkt te legitimeren, terwijl ze toch echt heel laakbaar waren. De krijgsgevangenen werden uitsluitend als ‘middel’ ingezet, en niet als doel op zich (de terminologie is ontleend aan Kant). Nu hebben ook dieren een intrinsieke waarde, aldus de auteurs:

De integriteit en het welzijn van dieren telt, ook al is dat misschien moeilijk te vergelijken met de integriteit en het welzijn van mensen. Maar wanneer we beter zouden begrijpen waarom de integriteit en het welzijn van dieren telt, zouden we misschien een andere kijk krijgen op het al dan moreel aanvaardbaar zijn van het gebruik van de gegevens van medische experimenten uit de Tweede Wereldoorlog. (22)

Wat er zo verhelderend is aan dit voorbeeld, ontgaat me. Het illustreert dat zaken zo hun voors en tegens hebben, maar dat is niet echt nieuws. Kants klaarblijkelijke afkeer van de inzet van mensen als gebruiksvoorwerp kan ik goed meevoelen, maar het feit dat hij en ik een afkeur delen, maakt mijn vertrouwen in mijn eigen gevoel groter nog kleiner. Mij dunkt dat de integriteit en het welzijn van dieren telt om de zelfde reden als waarom die van mensen van belang is. Ik zie niet in waarom het leed van dieren minder zwaar zou wegen dan dat van mensen.⁹ En of gebruik van die Duitse gegevens dat akelige onderzoek legitimeert, of juist wellicht nog enige zin geeft aan de afgrijselijke dood van de betrokken krijgsgevangenen, ontgaat me al evenzeer. Maar wat dat betreft is dit voorbeeld, en de uitwerking ervan, exemplarisch voor alles wat HJW in hun boek aan concrete inzichten in ‘morele’ kwesties bieden: ze laten zien dat er over die kwesties van alles en nog wat te zeggen valt. De lezer zal wat zij aanvoeren zonder moeite met allerlei andere overwegingen kunnen aanvullen, en doorslaggevend wordt het nooit.

Kennelijk kwamen de auteurs zelf ook tot het gevoel dat hun verhandeling niet echt op de oplossing van morele problemen afstevent:

Is elk moreel oordeel uiteindelijk niet erg subjectief? Op die vraag zal in het volgende hoofdstuk uitgebreid worden ingegaan. Nu al zal echter duidelijk zijn dat wie argumenten tracht aan te voeren voor zijn of haar morele oordeel, als vanzelfsprekend een louter

⁹ Wat mij betreft zou je alleen dieren voor proeven mogen inzetten als je datzelfde onderzoek zonder aarzeling op jezelf en je meest dierbare vrienden en verwanten zou uitvoeren als die dieren toevallig even niet beschikbaar waren

subjectief perspectief overstijgt. Ethische reflectie is bedoeld om goede van minder goede antwoorden op morele vragen te onderscheiden. We willen niet zomaar een antwoord. We willen weten hoe het echt zit. We willen weten wat juist is. Daarom geven we redenen voor ons standpunt en we luisteren naar wat de ander in te brengen heeft. We laten ons aanspreken door de wederzijds aangevoerde redenen. We kijken of die redenen voor ons en de ander aanleiding zouden moeten geven om het eigen standpunt aan te passen of niet. Ethische reflectie is in de kern een dialogische bezigheid: we praten er met elkaar over, we wisselen argumenten uit, we leggen op tafel wat ons beweegt en wat we belangrijk vinden. We proberen te overtuigen en soms worden we zelf overtuigd. (24)

Hier lopen twee dingen door elkaar: ‘argumenten’ uitwisselen kan ertoe leiden dat gespreksdeelnemers hun ideeën bijstellen, en dat kan ertoe leiden dat die standpunten naar elkaar toe bewegen (al is het tegenovergestelde natuurlijke evenzeer denkbaar). Wanneer dat gebeurt, lost dat in elk geval het probleem van maatschappelijke onenigheid op. Morele kwesties spelen vooral daar waar zich nieuwe mogelijkheden voordoen (een snelle, simpele, en veilige abortus; een pijnloze, effectieve en efficiënte euthanasie; allerlei dure, maar behoorlijk veilige, cosmetische ingrepen; ongekend ingrijpende maar aardig beheersbare geslachtsveranderingen, om maar eens wat kwesties op het terrein van de medische ethiek te noemen). Zulke kwesties leiden nogal eens tot heftige maatschappelijke debatten, en dan is het fijn wanneer de scherpe kantjes daarvan kunnen worden weggewerkt. Maar of oplossingen voor zulke kwesties iets te maken hebben met ‘hoe het echt zit’ blijft volstrekt in het duister. Mijn probleem is dat niet – ik betwijfel of er bij morele vragen sprake is van ‘hoe het echt zit’, maar HJW zouden ervan wakker moeten liggen. Verder dan beloften komen ze niet: ‘Het creëren van ethische systemen ... verhoogt ons inzicht en het helpt ons om bij complexe praktische problemen helderheid te scheppen over de morele kwintessens’ (25)

Wat leren we in dit hoofdstuk verder nog? We kunnen bij ons morele oordelen op minstens drie aspecten letten: de *gevolgen* van een handeling, het karakter van een handeling (beantwoordt die aan bepaalde *normen*, komen er bepaalde *waarden* in tot uitdrukking, nog los van de gevolgen?) en de *houding* en het *karakter* van de handelende persoon. Er zijn een aantal stromingen die op grond van één zo’n aspect een complete theorie proberen te ontwikkelen: het consequentialisme, dat naar de gevolgen van ons handelen kijkt, de deontologie die zich richtten op normen en waarden, en de deugdethiek die allereerst naar de handelende persoon kijkt. HJW zien daar weinig in; zij zien die stromingen als pogingen dezelfde berg van verschillende kanten te beklimmen, en menen dat we vooral bij alledrie te rade moeten gaan. Die beeldspraak is misschien niet echt heel gelukkig gekozen. Als alle drie de routes naar dezelfde top leiden, maakt het niet uit welke je neemt, maar betekent gebruik van méér dan een route gegarandeerd een omweg. Als de gekozen route wel iets uitmaakt voor waar je terechtkomt, is het ‘goede’ kennelijk een berg met meer dan één top. En het precieze verband tussen die drie aspecten verdient wellicht ook wat meer aandacht dan het hier krijgt. Wordt een handeling met louter toejuichenswaardige gevolgen minder wenselijk als degene die hem verricht juist iets heel akeligs beoogde? Wordt een handeling die flink wat ellende teweegbrengt er aangenamer

door wanneer hij voorkwam uit een in andere situaties zegenrijke norm? Ik zie dat even niet.

In het voorbijgaan staan HJW ook nog even stil bij de vraag wat morele kwesties nu precies onderscheidt van andere. Een afbakening op inhoudelijke gronden blijkt lastig, maar geen nood:

Als de afbakening van het morele domein op inhoudelijke gronden niet goed wil lukken, zouden we het kunnen proberen met meer formele criteria. Veel morele theorieën gaan ervan uit dat je alleen moreel kunt oordelen vanaf een onpartijdig standpunt, maar onder meer de zorgethiek heeft daar vraagtekens bij geplaatst ... Daarnaast zijn er nog twee onderscheidende kenmerken die vaak aan morele oordelen worden toegeschreven.

1. *Relatief sterke bindingskracht*: morele oordelen en de normen die daarmee tot uitdrukking worden gebracht hebben meestal een groter gewicht en dus meer bindingskracht dan de meeste etiquettenormen en veel juridische normen;
2. *Sterke universele geldigheidsaanspraak*: morele oordelen en de normen die daarmee tot uitdrukking worden gebracht hebben een universele geldigheidsaanspraak die juridische normen en etiquettenormen niet hebben. (30)

Die bindingskracht herken ik beslist, althans waar het mijn morele oordelen betreft. Al moet ik vaak tot mijn teleurstelling merken dat anderen zich er weinig van aantrekken. Op die geldigheidsaanspraken kom nog terug waar het over relativisme gaat.

Tot slot van het eerste hoofdstuk vatten HJW hun visie op ethiek nog eens samen onder het hoofdje 'De goede redenen benadering'.¹⁰ Ethiek bedrijven betekent in samenspraak zoeken naar de redenen die voor morele standpunten pleiten, om die redenen vervolgens tegen elkaar af te wegen en zo na te gaan welke standpunten het best onderbouwd zijn. Naar hun idee gaat dat proces ergens heen: het brengt ons dichterbij de morele waarheid. Voorwaarde daarbij is wel dat die samenspraak het karakter van een coöperatieve onderneming heeft waarin het streven is om de waarheid te achterhalen. Hij mag dus niet ontaarden in een debat waarin het erom gaat het te winnen.

Of er wel echt een morele waarheid bestaat, en of die inderdaad te kennen is, al is het maar door hem beetje bij beetje te benaderen, laten ze vervolgens toch weer open. Ze komen daar in de slothoofdstukken – over meta-ethiek – van hun boek op terug, zo zeggen ze. Maar of deze slag om de arm meer dan pro forma is, betwijfel ik. Als die vragen ze echt zorgen baarden, zouden ze ermee aan de slag gaan voor ze beginnen aan de bespreking van de vele benaderingen in de ethiek waar we naar hun idee onze inspiratie voor het morele debat uit kunnen en moeten putten.

Maar om deze bespreking van hoofdstuk 1 te besluiten met een positieve noot: hun bezwaar tegen debatten die erop gericht zijn ze te winnen, deel ik van harte.

* * *

¹⁰ Ze zullen 'goede-redenenbenadering' bedoelen, maar over spellingsnormen gaat dit boek niet.

10.3 HJW en het relativisme

Het tweede hoofdstuk van HJW draagt de titel 'Relativisme'. Dat is wat misleidend. Het hoofdstuk gaat over cultureel relativisme, niet over wat ik eerder aanduidde als moreel relativisme. De cultureel relativist is een geliefde stroman van ethici. In *Ethics: A Contemporary Introduction* van Harry Gensler dat ik onlangs toevallig opsloeg, stelt de auteur ons voor aan Ima Relativist. Ima verdedigt daar de stelling dat we ons maar het beste kunnen conformeren aan de moraal van onze samenleving, in welke samenleving we toevallig ook leven, omdat 'goed' en 'sociaal aanvaard' synoniemen zijn. Ima is dus iemand die zelf niets vindt, die zelf geen morele intuïties heeft, geen voorkeuren, geen eigen beeld van in wat voor wereld ze het liefst zou leven. Ik ben zo'n Ima nog nergens in het echt tegengekomen.

HJW beginnen hun bespreking van het (cultureel) relativisme in feite al in het eerste hoofdstuk, waar ze opmerken dat morele overtuigingen worden gekenmerkt door een sterke universele geldigheidsaanspraak. Dat dat kenmerk vaak aan morele oordelen wordt toegeschreven, herken ik zonder meer, maar de vraag zou moeten zijn of dat terecht is. Ik probeer mij te gedragen naar mijn eigen oordelen, maar het idee dat anderen zich aan mijn oordelen zouden moeten conformeren, komt eerlijk gezegd niet bij me op. Ik hoop uiteraard dat ze tegen voor mij cruciale kwesties net zo aankijken als ik, en als ze er nieuwsgierig naar zijn vertel ik ze graag waarom ik er zo tegenaan kijk maar verder dan dat zou ik toch niet willen gaan. En het lijkt er sterk op dat HJW dat wel willen:

Morele overwegingen over de juiste omgang met elkaar of over het goede leven trekken zich weinig tot niets aan van de landsgrenzen of de grenzen van gewoonte en cultuur. Het Nederlandse recht geldt alleen op Nederlands grondgebied ..., in België geldt het Belgische recht en in Frankrijk het Franse recht ... Morele normen en waarden gelden echter ook over de landsgrenzen heen. Dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen is niet iets wat alleen in Nederland geldt. Het geldt ook in België, Frankrijk, Spanje, Marokko, ja zelfs in streken waar meisjes en vrouwen als minderwaardig worden gezien en daar ook naar worden behandeld. De norm van gelijke behandeling en respect geldt daar net zo sterk als hier in Nederland. We nemen onszelf niet serieus wanneer we zeggen dat het echt zo is dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen, maar we tegelijkertijd een uitzondering maken voor meisjes en vrouwen in een andere cultuur. We kunnen niet werkelijk menen dat een zo belangrijke morele norm als de norm van gelijke behandeling en respect alleen zou moeten gelden voor westerse vrouwen. (31)

De suggestie in deze passage is dat cultureel relativisten wel zo'n onderscheid tussen vrouwen hier en vrouwen elders maken. De cultureel relativisten waar HJW hun pijlen op richten doen dat inderdaad, al lijkt het me niet echt een noodzakelijke leerstelling van het cultureel relativisme. Maar belangrijker nog is de vreemde overgang in de zin 'We nemen onszelf niet serieus wanneer we zeggen dat het echt zo is dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen, maar we tegelijkertijd een uitzondering maken voor meisjes en vrouwen in een andere cultuur'. Wie meent dat het echt zo is dat mannen en vrouwen gelijke behandeling en respect verdienen, is geen relativist in welke zin dan ook, maar cognitivist (over cognitivisten later meer), en als zo iemand vervolgens een

uitzondering maakt voor vrouwen, of voor mannen, elders, neemt hij zichzelf inderdaad niet erg serieus. Kennelijk kost het HJW zoveel moeite zich in relativisten te verdiepen, dat ze ze alleen kunnen zien als cognitivisten met een afwijking.

Dat onvermogen blijft ze parten spelen: ‘Wanneer we een morele waarde hoog houden, dan kan het ons niet onberoerd laten dat anderen daar anders over denken of die morele waarde zelfs met voeten treden. Als ons dat koud laat, nemen wij die waarde niet serieus’ (32) Waarom zou het relativisten onberoerd moeten laten als anderen over iets wat zij belangrijk vinden heel anders denken? Moreel relativisme is iets anders dan morele indifferentie. Door die twee te verwarren maak je van een ‘moreel relativist’ iemand zonder morele normen en waarden – een wel erg gemakkelijke manier om zo iemand buiten spel te zetten.

Als gezegd, het tweede hoofdstuk is geheel aan het relativisme gewijd. ‘Het belangrijkste argument voor cultureel relativisme’, aldus HJW aan het begin daarvan, ‘is de vaststelling dat er diepgaande verschillen zijn tussen de normen en waarden die in verschillende culturen worden aangehangen’ (39).

De auteurs betogen vervolgens – terecht, maar als tegenwerping irrelevant – dat die verschillen soms minder groot zijn dan ze lijken, omdat verschillen in gedrag kunnen voortkomen uit verschillen in feitelijke vooronderstellingen, bijvoorbeeld ten aanzien van een leven na de dood (dat Hopi zo aangenaam achten dat ze euthanasie bij bejaarden als een deugd zien). En ze wijzen – alweer even terecht als irrelevant – op het bestaan van morele universalia, al menen ze dat het lijstje daarvan ‘erg minimaal’ (40) is. De vraag is of dat terecht is. De meeste, zo niet alle, culturen bijvoorbeeld kennen begrippen als ‘moord’, ‘diefstal’, ‘mishandeling’, ‘verkrachting’, ‘belediging’, enzovoort, en wijzen wat daaronder valt af. En de meeste, zo niet alle, culturen kennen begrippen als ‘eerlijkheid’, ‘betrouwbaarheid’, ‘hulpvaardigheid’, ‘moed’, enzovoort, en juichen wat daaronder valt toe. Verschillen zijn er in de precieze definitie van die begrippen, en daarmee van hun extensie – van op welke handelingen die begrippen precies wel en niet van toepassing zijn. De overlap is doorgaans groot, maar verschillen zijn er. En voor iemand die probeert te begrijpen wat het betekent om in een andere cultuur te leven is het uiterst relevant zich van die verschillen bewust te zijn. Voor de culturele antropologie is dit relativisme een belangrijk methodologisch inzicht.

Sommige cultureel relativisten gaan een stap verder en stellen dat er geen cultuuronafhankelijke, absolute, criteria zijn om te beoordelen of de ene cultuur een ‘betere’ moraal kent dan een andere. Ik onderschrijf dat van harte, maar als je je dat besef wat haastig eigen maakt, zou je vervolgens kunnen gaan denken dat mensen slechts een ding rest: zich conformeren aan de normen van hun eigen cultuur – en dan kom je terecht bij de Ima Relativist van Gensler. Voor die conclusie bestaat geen echte aanleiding. We moeten het dan wellicht zonder absolute criteria stellen, maar we hebben altijd allemaal onze eigen voorkeuren nog. En het simpele feit dat anderen die wellicht niet delen is nog

volstrekt geen reden die voorkeuren dan maar op te geven (gesteld dat dat al zou kunnen).

HJW houden vast aan cultuuroverstijgende criteria: het bestaan van verschillen betekent niet dat de normen elders even 'juist' zijn als de onze, per slot menen we ook niet dat het inzicht dat de aarde plat is even goed is als ons inzicht dat de aarde een bol is (41). Dat laatste klopt maar is irrelevant omdat het bij de vorm van de aarde om feitelijke uitspraken gaat, en die zijn waar of onwaar los van wat wie dan ook vindt, terwijl dat voor morele uitspraken vooralsnog op geen enkele manier is hardgemaakt.

'Cultureel relativisme', zo menen HJW, 'is lange tijd de algemene opvatting geweest in de culturele antropologie ... [met] ... een normatieve conclusie. Als wij geen enkele reden hebben om aan de normen van onze cultuur meer gezag toe te kennen dan aan de normen van andere culturen, dan valt het niet te verdedigen dat wij onze normen aan anderen opleggen' (41). HJW vinden dat geen onsympathiek idee, maar het lijkt volgens hen wel aan een innerlijke tegenstrijdigheid: 'Uit het vermeende inzicht dat er geen universele normen zijn die hier en elders gelijke geldingskracht bezitten wordt geconcludeerd dat we tolerant moeten zijn en respect moeten tonen voor verschillen. Maar dan is er blijkbaar toch tenminste één norm die, hoewel niet overal aanvaard, toch universele geldigheid bezit. Is die tolerantienorm zelf ook niet volstrekt cultuurrelatief? ... Hoe kun je menen dat er geen universele normen zijn en vervolgens toch een universele norm van respect en tolerantie prediken?' (41-42).

Het antwoord op die laatste vraag is simpel. Een cultureel relativist die respect en tolerantie predikt, zou wat hij predikt kunnen zien als een voorstel, niet als een voorschrift, laat staan als universele norm, en dat is een vrij wezenlijk verschil. HJW menen te hebben laten zien dat cultureel relativisten niet consistent zijn in hun relativisering van morele waarheid. Maar of dat klopt is niet na te gaan omdat de cultureel relativisten die zij opvoeren hun eigen bedenkfel zijn. Cultureel relativisten van vlees en bloed ontbreken in hun verhaal, en ze citeren zodat we als lezer met eigen ogen hun inconsistenties kunnen zien, doen ze nergens. Maar zelfs al deden ze dat wel, dan zou een in het cultureel relativisme inherente noodzaak voor een dergelijke inconsistentie niet zijn aangetoond. Bij een cultureel relativist die tevens moreel relativist is (in mijn zin des woords) zul je de door HJW gesuggereerde inconsistentie niet aantreffen.

Wijzer tonen HJW zich waar ze een lans breken voor pluralisme en fallibilisme. De pluralist erkent dat morele waarden niet altijd allemaal kunnen worden gerealiseerd. HJW illustreren dat aan de hand van eenvoudige agrarische samenlevingen waarin een waarde als persoonlijke keuzevrijheid minder prominent zal zijn omdat er nu eenmaal weinig te kiezen valt. Erg overtuigend is dat voorbeeld natuurlijk niet. De beroepsmogelijkheden in zo'n samenleving zijn beperkt, en het aantal potentiële huwelijkspartners, bijvoorbeeld, zal ook niet heel erg groot zijn, maar binnen die beperkingen valt er nog altijd iets te kiezen, en je zou kunnen betogen dat die beperkingen elke vrijheid daarbinnen juist extra belangrijk maakt, maar dat terzijde. De fallibilist erkent dat er een verschil is tussen geldigheid en zekerheid: je kunt zeker weten dat een

bepaalde waarde de doorslag zou moeten geven zonder al zeker te weten welke waarde dat dan is. Zelfs moreel absolutisten zullen moeten erkennen dat ze niet alwetend zijn. En dat getuigt van een bescheidenheid die ik mooi vind.

Over die ethiek als kennis in ontwikkeling gaan HJW nog even door:

Wij ontwikkelen bepaalde morele gevoeligheden en ideeën op grond waarvan wij gaan inzien dat veel gedachten die wij er vroeger op nahielden onjuist zijn. We komen dan tot de overtuiging dat we het ‘vroeger’ bij het verkeerde eind hadden en nu bij het juiste eind. (Misschien ontwikkelt ons inzicht zich zodanig dat we straks ontdekken dat we het nu nog steeds niet of niet helemaal bij het juiste eind hebben.) (43)

...

Als we het cultureel relativisme aanvaarden, kunnen we in zulke historische ontwikkelingen [de in onze samenleving toegenomen gelijkheid van man en vrouw] alleen verandering maar geen vooruitgang zien. We kunnen niet zeggen dat ... feministen ... gelijk hadden, we kunnen niet eens erkennen dat de ‘argumenten’ die zij gebruikten echte argumenten waren. We hebben ook de mogelijkheid opgegeven om een gefundeerde kritiek op bijvoorbeeld het consumentisme in onze eigen cultuur te leveren. (44)

Dat we in die veranderingen alleen veranderingen kunnen zien, klopt. Maar dat sluit niet uit dat je als individu, van welk geslacht dan ook, blij kunt zijn met die veranderingen. Ook een relativist – en dan bedoel ik een moreel relativist, en niet de fictieve en karikaturale cultureel relativist van HJW – heeft morele voorkeuren, per slot. Het enige wat hij niet doet is zeggen dat hij met die voorkeuren gelijk heeft. Hij kan ook heel goed gefundeerde kritiek leveren op bijvoorbeeld het consumentisme in onze eigen cultuur, bijvoorbeeld door te wijzen op de consequenties daarvan die hij onwenselijk acht, en wie weet zelfs op consequenties waarvan hij weet dat anderen die onwenselijk zullen vinden, wat allicht meer indruk maakt. We moeten alleen wel leren leven met enig besef van wát we hierin wel en niet goed kunnen funderen: over de feitelijke vraag welke consequenties bepaald gedrag heeft, valt rationeel en gefundeerd te twisten, over de (on)wenselijkheid van die consequenties niet. HJW:

De inzet van onze morele discussies ... is het morele gelijk, en we kunnen die inzet niet opgeven zonder onze eigen morele overtuigingen en gevoelens te verloochenen. Met die vaststelling is het cultureel relativisme echter nog steeds niet weerlegd: misschien berust die veronderstelling waarop de hele praktijk van het morele oordelen rust, namelijk dat er een ‘moreel gelijk’ bestaat, zelf wel op drijfzand. [Dat leidt tot] ... een belangrijke meta-ethische vraag: wie heeft in deze discussie de bewijslast? ... Op deze meta-ethische vraag komen we in hoofdstuk 12 en 13 terug. (44)

Echt moeite om zich te verdiepen in de denkwereld van het relativisme hebben HJW klaarblijkelijk niet gedaan. Ik zou niet weten in welke zin ik mijn morele overtuigingen en gevoelens verloochenen door af te zien van een moreel ‘gelijk’. Waar het om gevoelens gaat, is gelijk hoe dan ook niet aan de orde, en waar het ‘overtuigingen’ betreft zou het opgeven van het morele gelijk alleen een verloochening betekenen als je bij je eigen overtuigingen denkt aan dingen die ‘waar’ zijn. En al riskeer ik daarmee mezelf hinderlijk vaak te herhalen: dat ‘waarheid’ hier aan de orde zou kunnen zijn, is vooralsnog niet aangetoond.

De vraag naar de bewijslast voor het bestaan van morele waarheden is dan ook beslist relevant en het siert de auteurs dat ze die stellen. Ze verwijzen naar de hoofdstukken 12 en 13 waarin ze daarop terug zeggen te komen. Helaas maken ze die toezegging niet waar. Ook de hoofdstukken 12 en 13 zijn geheel geschreven vanuit de vooronderstelling dat er morele waarheden bestaan. De vraag is daar slechts hoe we die precies te pakken krijgen. Daarover zo meer.

Tot slot van hun hoofdstuk over het cultureel relativisme constateren HJW ‘alvast het volgende’: Het cultureel relativisme stelt culturen en morele systemen teveel voor als losse, afzonderlijk eilanden, maar in werkelijkheid zijn er talrijke raakvlakken en overlappingsen tussen bijvoorbeeld de westerse en de Japanse cultuur, waardoor het wel degelijk mogelijk is om met Aziaten zinvol te praten over de waarde van persoonlijke autonomie of individuele vrijheid.

Mij rest hier slechts het volgende te constateren: De auteurs creëren opnieuw een schijntegenstelling. Waarom zou een cultureel relativist moeten menen dat er geen raakvlakken en overlap tussen morele systemen bestaan, en dat er daartussen, i.t.t. daarbinnen, niet te praten valt? Het lijkt haast alsof de auteurs ervan uitgaan dat relativisten ernaar streven de morele verschillen tussen gemeenschappen en individuen hoe dan ook in stand te houden – alsof ze die verschillen wenselijk vinden ... In plaats van een *moreel* relativist die zo is toegerust dat bestrijding het uiterste van hun filosofische vaardigheden vergt, creëren HJW zich als tegenstander een uiterst naïeve *cultureel* relativist die het al bij voorbaat tegen ze aflegt. Daarmee strooien ze zowel zichzelf als de lezer zand in de ogen.

In de volgende hoofdstukken bespreken HJW verschillende stromingen in de normatieve ethiek die elk zo hun aardige en onhandige kanten blijken te hebben, en die we naar hun idee vooral moeten gebruiken als bron van inspiratie, van potentiële argumenten, maar die elk te eenzijdig zijn om recht te doen aan ‘onze’ morele intuïtie – een instantie die vaak als autoriteit wordt aangeroepen maar die in feite niet heel veel meer is dan de buikspreekpop van de auteurs. Het woordje ‘onze’ verhult dat enigszins omdat alleen een lezer met zeer nadrukkelijke, en zeer nadrukkelijk van die van de auteurs verschillende, morele overtuigingen zullen merken dat dat ‘onze’ niet op hen slaat. Ik sla die hoofdstukken hier over omdat ze een beeld van de ethiek vooronderstellen waarvan ik graag eerst aangetoond zag dat het hout snijdt. De auteurs beloofden daar in hun slothoofdstukken over meta-ethiek meer over te zeggen. Laten we daar daarom eens wat beter naar kijken.

10.4 Meta-ethiek I: morele uitspraken

Een heel precieze omschrijving van meta-ethiek geven HJW niet, maar ze stellen een aantal vragen, vragen over ethiek, die naar hun idee door de meta-ethiek beantwoord zouden moeten worden:

[Wat is] ... de semantische functie van het morele spreken: doen we daarmee beweringen over feiten of heeft het morele spreken een andere rol?

[Hoe zit het met] ... de psychologie van het morele spreken: welke mentale toestand wordt daarin tot uitdrukking gebracht? Een cognitieve overtuiging over de werkelijkheid, of een geheel andere mentale toestand, zoals een emotie of een verlangen?

[Wat is] ... de metafysische status van het object van het morele spreken: bestaan morele eigenschappen van handelingen en standen van zaken (hun juistheid, goedheid, aantrekkelijkheid of verwerpelijkheid) in de werkelijkheid, en, zo ja, zijn het dan eigenschappen zoals alle andere eigenschappen of van een geheel eigen soort?

[En dan zijn er nog] ... epistemologische vragen ... Als morele oordelen over morele feiten gaan en morele feiten *sui generis* zijn, hoe kunnen we zulke feiten dan kennen? (323)

Mij doen deze vragen denken aan de ‘conceptuele analyse’ waarmee ik me in mijn jaren als theoretisch bioloog bezighield. Het ging daarbij om vragen als ‘Wat betekenen (biologische) uitspraken over de genetische bepaaldheid van kenmerken?’, ‘Wat zeg je precies als je een bepaald kenmerk, gen of organisme een bepaalde fitness toeschrijft?’, ‘Wat bedoelen biologen, medici, psychologen, als ze het over “pijn” of “stress” hebben?’ Zulke vragen kun je beantwoorden door te kijken hoe de betrokkenen begrippen gedefinieerd en gebruikt worden. Vaak blijkt dan dat er enige spanning zit tussen definitie en gebruik en dat betekent dat een van beide zou moeten worden aangepast.

Wetenschappelijke kennis helpt soms om te besluiten welke aanpassing het handigst is. Neem het begrip ‘genetisch bepaald’. Velen denken daarbij aan een kenmerk dat zich manifesteert in organismen met een bepaald gen, en afwezig is bij organismen die dat gen missen. En die interpretatie dringt zich ook regelmatig aan je op bij uitspraken van biologen. Maar in feite bestaan zulke kenmerken en zulke genen niet. Elk kenmerk van elk organisme is het gevolg van een complexe ontwikkeling waarin alle genen en het complete milieu van het organisme een rol spelen. Je kunt echter in allerlei gevallen wel genen aanwijzen die verantwoordelijk zijn voor een specifiek *verschil* tussen twee individuele organismen. Mijn creoolse buurman is een stuk donkerder dan ik als gevolg van een aanwijsbaar genetisch verschil tussen hem en mij. Maar als je mijn huid na een lange sombere winter vergelijkt met die van mijn tweelingbroer die diezelfde periode in het zonnige zuiden bivakkeerde, heeft het evidente verschil in kleur niets met genetische verschillen te maken. Over het al dan niet genetisch bepaald zijn van mijn huidskleur op zich is geen zinnig woord te zeggen, gewoon omdat de vraag niets betekent. ‘Genetisch bepaald’ kan dus alleen betekenisvol worden gebruikt wanneer het betrekking heeft op een specifiek verschil.

Zo’n analyse helpt je om zinnige van onzinnige feitelijke uitspraken te onderscheiden, en in het geval van zinnige feitelijke uitspraken vast te stellen wat je zou moeten weten om te weten of ze waar zijn. Kun je zo ook met morele uitspraken aan de slag?

Het lastige is natuurlijk dat van wetenschap redelijk duidelijk is wat we daarmee

beogen, terwijl dat van ethiek nog maar helemaal de vraag is. Wetenschap is per definitie uit op kennis over de werkelijkheid, en wetenschappelijke uitspraken worden gedaan met in elk geval de bedoeling dat ze iets interessants vertellen (dus niet al per definitie waar of onwaar zijn), dat ze iets feitelijks vertellen (terminologische kwestie, hoe relevant ook, zijn ook zo interessant niet), en dat ze waar zijn. Wetenschappelijk uitspraken hebben dus, je kunt haast zeggen van zichzelf al, een semantische functie.

Morele uitspraken daarentegen doen mensen met heel verschillende intenties. De een beoogt iets mee te delen over een zijns inziens bestaande morele werkelijkheid (ethiek als wetenschap van goed en kwaad, zeg maar) – ‘abortus is moord’ – een ander beoogt iets mee te delen over zijn of haar beleving van die werkelijkheid – ‘abortus stoot mij zeer tegen de borst’ – en nog weer een ander bedoelt een wens te verwoorden – ‘ik zou graag zien dat mensen geen abortus plegen’ – of een gebod uit te vaardigen – ‘gij zult geen abortus plegen’. Wie weet is deze opsomming nog verre van volledig. En dan kan wat iemand bedoelt ook nog van gelegenheid tot gelegenheid verschillen. De laatste drie opties – beleving, wens, gebod – zijn zonder meer legitiem. Of de eerste dat ook is, hangt ervan af of er zo’n morele werkelijkheid is, maar voor de vraag naar de semantische of de psychologische functie van morele uitspraken doet dat er nog niet zoveel toe. Dat wordt pas relevant bij vragen naar de metafysische en epistemologische status van datgene waar die uitspraak over bedoelt te gaan.

Je zou natuurlijk kunnen besluiten om ethiek zo te definiëren dat er slechts één interpretatie van morele uitspraken mogelijk is. En het ligt voor de hand dat dan zo te doen dat alleen je eigen visie als echte ethiek geldt (even aangenomen dat die met één interpretatie volledig valt af te dekken). Aan het begin van hun eerste hoofdstuk, waar ze ethiek kenschetsen als ‘reflectie op de wijze waarop wij met elkaar dienen om te gaan’ en vrijwel in een adem meedelen dat je op morele vragen een antwoord kunt geven dat ‘klopt’, doen HJW iets wat daar op z’n minst naar zweemt. Als je dat ‘reflecteren’, dat ‘dienen’ en dat ‘wij’ interpreteert zoals HJW ze gaandeweg invullen, kunnen uitspraken als die hierboven over wat je tegen de borst stuit of wat je graag zou zien nauwelijks nog als ethische uitspraken gelden. Laten we HJW zo welwillend mogelijk lezen, en aannemen dat ze dat niet bedoelden. Alleen, zonder zo’n radicale oplossing zitten we met het probleem dat ethiek – anders dan wetenschap – en dat morele uitspraken – anders dan wetenschappelijke – geen algemeen aanvaard doel hebben. ’t Is maar net wiens ethiek en wier uitspraken je bedoelt. En dat betekent dat de aan het begin van dit hoofdstuk gestelde kernvragen van de meta-ethiek helemaal niet beantwoord kunnen worden.

Maar misschien kunnen we nog even verder met een methodologische analyse van morele uitspraken. Per slot zouden we ook daarvan graag weten of ze een ‘feitelijke’ betekenis hebben, zo ja, wat je dan moet weten om hun waarheid vast te stellen, en zo nee, welke betekenis ze dan eventueel nog wel zouden kunnen hebben.

‘Meneer Jansen helpen sterven is goed’ wordt een betekenisvolle uitspraak wanneer morele kwaliteit – met een waarde ergens op de schaal van ‘uiterst lofwaardig’ via

‘indifferent’ tot ‘uiterst laagbaar’ – een kenmerk is dat elke handeling heeft. En als valt vast te stellen welke morele waarde een bepaalde handeling heeft, valt na te gaan of een morele uitspraak over die handeling waar is. Als morele waarde iets reëls is dat zich netjes laat meten, dan kunnen we ethici opleiden die zulk meetwerk voor ons doen. Als morele waarde iets reëls is dat zich om praktische redenen lastig laat meten, zouden we al onze energie moeten richten op betere technieken voor de bepaling ervan. Gaat het om iets reëls dat om principiële redenen onkenbaar is, dan wordt moreel juiste beslissingen nemen helaas een kwestie van puur toeval. En als een moreel juist besluit niet genomen kan worden omdat ‘moreel juist’ het *flogiston*¹¹ van de filosofie is, dan bestaan moreel juiste beslissingen helemaal niet, en kunnen we ons de moeite van het zoeken besparen.

In dat laatste geval hebben we alleen nog meningsverschillen die makkelijk tot akelige conflicten kunnen uitgroeien, en die daarom hoe dan ook moeten worden weggewerkt. Voor zover ethiek daaraan kan bijdragen gaat het om de ethicus als bemiddelaar en compromissenzoeker, en om ethiek als Haarlemmer olie. En hoe mooi zo’n rol ook wezen mag voor wie bescheiden genoeg is, de rol die HJW ambiëren is het duidelijk niet. Zo bezien zouden de metafysische en kentheoretische status van morele uitspraken dus wel zo ongeveer de kernvragen van de meta-ethiek, en zeker ook die van hun boek moeten zijn. Maar in hun lijstje staan ze onderaan. ’t Is niet dat HJW ze onbelangrijk vinden, maar, zo zullen we zien, ze krijgen weinig aandacht omdat HJW het antwoord al lang weten.

HJW beginnen hun exploratie van de meta-ethiek met een uitgebreid exposé over het cognitivisme en het non-cognitivisme. Het verschil daartussen laat zich redelijk kort samenvatten:

Volgens het cognitivisme geven morele oordelen uitdrukking aan een overtuiging. Overtuigingen kunnen waar of onwaar zijn, en daarom zijn volgens cognitivisten morele oordelen ook te onderscheiden in ware en onware oordelen. Volgens het non-cognitivisme daarentegen geven morele oordelen uitdrukking aan non-cognitieve mentale toestanden zoals emoties en verlangens. (333)

Kortom, cognitivisten menen dat we met onze morele uitspraken een mededeling doen over de wereld buiten ons, terwijl non-cognitivisten denken dat het om mededelingen over, of uitingen van, onze binnenwereld, onze emoties of onze wensen, gaat. En dan volgt een passage die in verschillende opzichten interessant is:

Cognitivisten sluiten daarmee aan bij de fenomenologie van het morele oordelen, dat wil zeggen bij de wijze waarop wij dat oordelen van onszelf en van elkaar begrijpen. ... Het oordeel claimt ook iets te zeggen over wat het geval is: het beledigen van iemands diepste godsdienstige overtuiging is verkeerd! Ook al is het een normatief oordeel over wat het geval zou moeten zijn, kan het wel degelijk waar of onwaar zijn. Wat mij interesseert is immers niet alleen dat mijn moreel oordeel mijn oordeel is, maar primair dat het een juist oordeel is, dat het klopt. (324).

¹¹ ... of de ether, of de *vis vitae* ...

Mogelijk hebben ze met dat ‘aansluiten bij de fenomenologie van het morele oordelen’ volkomen gelijk. Veel, en wie weet zelfs de meeste, mensen pretenderen met hun morele uitspraken iets te zeggen over ‘wat het geval is’, en voor veel, zo niet alle, (normatieve) ethici geldt dat al zeker. Door die conclusie in de eerste persoon – ‘de wijze waarop *wij* oordelen’, ‘wat *mij* interesseert’ – te verwoorden, geven HJW tevens aan dat ze die vele en wie weet zelfs meeste mensen daarin zonder meer volgen. Ook daarin geloof ik ze graag. De vraag is alleen wel wat er zo relevant is aan de op zich juiste constatering die HJW in deze passage doen.

Elders in het boek benadrukken de auteurs dat ethiek geen oord is waar meerderheden het voor het zeggen hebben. Dat de meerderheid, HJW inclus, cognitivist is, zegt dus niets, maar die conclusie zoeken we in het boek tevergeefs. En dat maakt het vervolg interessant: ‘Het cognitivisme lijkt dus recht te doen aan de fenomenologie van het morele oordelen: zulke oordelen gaan ergens over en kunnen waar zijn of onwaar’ (324). Het begin van dit citaat is een onproblematische herhaling van die eerdere en mogelijk terechte constatering, maar de zin na de dubbele punt is ronduit dubbelzinnig. Herhalen ze hier de overtuiging van het cognitivisme? Of gaat het hier – en daar lijkt het sterk op – om een conclusie uit het voorgaande die vanwege de juistheid daarvan zelf eveneens juist is? Die laatste interpretatie wordt bevestigd door het vervolg: ‘De vraag is echter wat zulke oordelen waar maakt of onwaar, dat wil zeggen: op grond waarvan kunnen we zeggen dat zo’n oordeel juist is of onjuist?’ Zo’n vraag kun je stellen, maar hij veronderstelt iets, en ‘dé vraag’ wordt het pas als je al besloten hebt dat morele oordelen uitspraken zijn die juist of onjuist zijn, en waarvan de juistheid het dus verdient te worden onderzocht. Dat klaarblijkelijk genomen besluit komt hier geheel uit de lucht vallen. Uit het feit dat het cognitivisme aansluit bij deze of gene fenomenologie volgt het in het geheel niet.

Als HJW eenmaal hebben vastgesteld – al blijft onduidelijk op grond waarvan – dat morele oordelen juist of onjuist kunnen zijn, volgt natuurlijk de vraag hoe je de juistheid van een bepaald oordeel kunt nagaan. En dan zijn er verschillende mogelijkheden. Volgens naturalistische realisten – of vollediger: naturalistisch-realistische cognitivisten – wordt die juistheid ‘... bepaald door de vraag of dat oordeel een getrouwe weergave biedt van de morele feiten’ (325). Zij menen namelijk ‘... dat morele eigenschappen geïdentificeerd kunnen worden als, of gereduceerd kunnen worden tot, natuurlijke eigenschappen die we kunnen vaststellen zoals we normaal gesproken natuurlijke verschijnselen vaststellen, door waarneming of door wetenschappelijk onderzoek’ (325). Het voordeel van die visie is volgens HJW dat die geen speciale metafysische of epistemologische status voor morele eigenschappen vergt, maar daar staat een groot nadeel tegenover: stel dat je van een handeling of stand van zaken hebt vastgesteld dat die een bepaalde eigenschap, namelijk goed zijn, heeft, hoe kom je dan van die ‘feitelijke’ constatering tot de conclusie dat die handeling of stand van zaken aanbeveling verdient? Hoe kom je van feit naar norm?

Niet-naturalistische realisten (niet-naturalistisch realistische cognitivisten) hebben

dit laatste probleem niet. Zij geloven weliswaar ook dat morele uitspraken morele eigenschappen koppelen aan handelingen of standen van zaken, maar volgens hen zijn dat geen natuurlijke eigenschappen. Het gaat om eigenschappen die we niet met onze zintuigen kunnen waarnemen, maar die we constateren met een aparte morele faculteit, onze morele intuïtie, die ons op de een of andere manier ook meteen informeert over de aanbevelenswaardigheid van de dingen die die eigenschappen hebben. Volgens HJW sluit deze vorm van realisme ook op dit punt aan bij die al eerder van stal gehaalde fenomenologie van ons morele oordelen. Opnieuw kunnen we de vraag stellen wat daarvan de relevantie is. En opnieuw blijft een antwoord uit.

Na naturalistische en niet-naturalistische realisten passeren nog allerlei andere stromingen de revue: particularisten, constructivisten, non-cognitivisten zoals de emotivisten en de prescriptivisten. En in de loop van dat verhaal komen steeds meer criteria naar voren waarmee HJW die stromingen beoordelen. Ik streef niet naar volledigheid, maar de belangrijkste hebben we met het volgende wel te pakken. Volgens HJW pleit het voor een visie wanneer die

- aansluit bij de fenomenologie van het morele oordelen,
- morele feiten geen aparte metafysische en kentheoretische status toekent,

(die twee zaken we al gebruikt worden)

- zorgt voor een juiste 'direction of fit' tussen morele uitspraken en de werkelijkheid waarover ze gaan (dat klinkt nu misschien wat cryptisch, maar wat het betekent zien we verderop nog)
- aangeeft hoe de juistheid van een moreel oordeel kan worden vastgesteld,
- ervoor zorgt dat morele uitspraken geüniversaliseerd kunnen worden,
- betekenisvolle samengestelde morele uitspraken mogelijk maakt (uitspraken als 'wanneer X goed is, is Y goed' of 'ik vraag me af of X goed is'),
- morele argumentatie en een moreel debat mogelijk maakt,
- aangeeft waar de normativiteit van morele uitspraken vandaan komt,
- aangeeft waar morele oordelen hun gezag aan ontleen.

Je kunt je uiteraard van elk van die kenmerken afvragen of een visie op de aard van morele uitspraken dat kenmerk heeft, maar waarom een bevestigend antwoord voor zo'n visie pleit, blijft geheel in het vage. De meest voor de hand liggende interpretatie is dat dit de eisen zijn die HJW zelf aan een meta-ethische visie stellen omdat ze menen dat de ideeën over herkomst, gebruik en betekenis van morele oordelen die aan deze criteria ten grondslag liggen correct zijn en dus door een meta-ethiek onderbouwd dienen te worden. Het voordeel van zo'n aanpak is beslist dat hun visie als beste uit de bus komt. Maar die conclusie berust dan wel op een cirkelredenering. En daarmee ontnem je de meta-ethiek

de enige rol die het vak zou kunnen spelen: onderzoeken of *prima facie* ideeën over moraal en ethiek houdbaar zijn als je daar eens wat kritischer naar kijkt – een rol vergelijkbaar met die van de conceptuele analyse in de theoretische biologie die ik aan het begin van dit hoofdstuk illustreerde. Wat overblijft is theoretische gewichtigdoenerij.

Onbegrijpelijk is deze aanpak niet. De auteurs hebben een heel beroepsleven in de ethiek achter zich. Ze hebben deelgenomen aan talloze morele debatten. Ze hebben voor zichzelf een uiterst verfijnd instrumentarium voor zulke debatten ontwikkeld en zijn op grond van eigen ervaring daarmee overtuigd geraakt van de effectiviteit ervan. Die ontwikkelingsgang vind je in hun boek terug. Dat biedt, na een inleiding (die we al bespraken), een reeks hoofdstukken waarin allerlei ethische theorieën worden uiteengezet en van commentaar voorzien. Je kunt die hoofdstukken nauwelijks lezen zonder onder de indruk te raken van de kennis van zaken van de auteurs en van de bezonnenheid waarmee ze die kennis gebruiken. Wie echt meegaat in hun betoog zal het dan ook niet verbazen dat ze aan een meta-ethiek, een schets van de grondslagen van hun vak, allerlei eisen stellen: zo'n meta-ethiek moet recht doen aan hun ervaring en aan wat zij zien als de kennis van zaken die zij in de loop van hun leven hebben opgedaan.

Kortom, HJW presenteren hun eigen visie op ethiek in feite al grotendeels in het begin van hun boek, en het lange en complexe hoofdstuk over meta-ethiek voegt daar niet echt iets aan toe. In die visie kunnen morele uitspraken waar of onwaar zijn, en wordt de morele waarheid stapje voor stapje steeds dichter benaderd door meer en meer argumenten voor en tegen een bepaalde handelswijze, voor en tegen de wenselijkheid van een bepaalde stand van zaken, aan te dragen. De enige vraag die dan nog enigszins open blijft is hoe morele argumenten handelingen en standen van zaken rechtvaardigen. Daar gaat hun laatste hoofdstuk over.

Bij herlezing van het bovenstaande vroeg ik me, uiteraard, steeds opnieuw af of ik HJW hiermee geen onrecht deed. Ze verdelen meta-ethische opvattingen in cognitivistische en non-cognitivistische. Cognitivisten geloven dat er over de morele status van handelingen en standen van zaken iets te 'weten' valt, non-cognitivisten geloven dat niet. Uit mijn inleiding kunt u al opmaken dat die laatsten me aanspreken. HJW kiezen duidelijk voor de eersten. Ik suggereer in het bovenstaande dat ze het non-cognitivisme afwijzen omdat het hun visie niet is, al doen ze dat dan wel met zoveel omhaal van woorden dat het even duurt voor je in de gaten hebt dát ze dat doen. Maar doen dat echt? Ik besloot nog eens gedetailleerder te kijken naar wat ze over non-cognitivisten zeggen.

10.5 HJW over het non-cognitivisme

HJW beginnen hun bespreking van het non-cognitivisme met de Britse filosoof Alfred Ayer. Volgens diens 'emotivisme' kunnen we een moreel oordeel het beste opvatten als boegeroep of gejuich. Ze zijn bedoeld om een positieve of negatieve emotie van de spreker uit te drukken en om bij de toehoorder een soortgelijke emotie op te roepen (333). Een

dergelijke opvatting verlost je van allerlei epistemologische en metafysische problemen die het realisme plagen, maar hij heeft één groot bezwaar, aldus HJW: hij maakt morele discussies onmogelijk (een van hun eerder genoemde, en naar mijn idee wel erg partijdige criteria). Je kunt alleen nog nagaan of een eventuele ‘opponent’ (de aanhalingstekens zijn van HJW) volledig geïnformeerd is over de betrokken feiten en consistent is in de gevoelens die deze feiten bij hem oproepen (334). Met die laatste conclusie ben ik het graag eens, al denk ik niet dat je van gevoelens kunt eisen dat ze consistent zijn. De mijne zijn het zelden, maar dat terzijde.

Volgens HJW is Ayers emotivisme

... een nogal primitieve variant van het non-cognitivisme. Er is vooral kritiek mogelijk op de causale theorie van betekenis die hij evenals andere emotivisten aanhangt. De betekenis van een term of een zin is het vermogen van die term of die zin om bij de hoorder een bepaalde reactie op te roepen. De betekenis van emotieve termen was dan primair het vermogen van die term om bij de hoorder een emotie (of een dispositie om op een bepaalde manier te handelen) op te roepen. Echter, alle mogelijke uitdrukkingen kunnen dat vermogen hebben. ‘Er loopt een dolle stier op de weg’ of ‘dit glas port is vergiftigd’ of ‘brand!’ zijn zinnen die dezelfde emotie oproepen maar ze betekenen niet hetzelfde. Je kunt de betekenis van termen of zinnen dus niet identificeren met hun causale effecten.

Hier gaat het nodige mis – en dat nog afgezien van de vraag of Ayer en andere cognitivisten hier recht wordt gedaan. Je kunt per slot best beogen iets te bewerkstelligen met je oordeel, zonder meteen ook te denken dat het gewenste causale effect van de uitspraak waarin je dat oordeel naar voren brengt naadloos samenvalt met de betekenis van die uitspraak. Ik neem toch haast aan dat ook HJW wel eens iets zeggen met het doel daarmee iets te bewerkstelligen.

Los daarvan, al zou je, hoe primitief dat ook is, ‘betekenis’ opvatten als het vermogen van een taaluiting een bepaalde reactie op te roepen, dan nog snijdt HJW’s kritiek geen hout. Die reactie kan een emotie zijn – en in bepaalde situaties is dat wellicht zelfs de enige beóógde reactie. Maar dat sluit niet uit dat die taaluiting daarnaast ook een bepaald beeld, of een bepaalde feitelijke overtuiging oproept. Ook dat is een effect van die taaluiting, een ‘reactie’ dus. Het is denkbaar dat de voorbeeldzinnetjes van HJW allemaal eenzelfde emotie – schrik, angst – oproepen, maar daarnaast roepen ze ook, en logisch gezien éérst, een bepaald beeld – die dolle stier, de vergiftigde port, een brandend huis – op. Als je meegaat in de aan Ayer toegeschreven opvatting over betekenis, maken zowel beeld als emotie deel uit van hun betekenis, en aangezien de beelden zullen verschillen, verschillen die betekenissen. Je kunt de betekenis van die voorbeeldzinnetjes inderdaad niet identificeren met de opgeroepen emotie alleen, maar niets dwingt Ayer daartoe. Dus dat identificatie van betekenis met causaal effect een probleem zou zijn omdat allerlei verschillende taaluitingen dan ten onrechte eenzelfde betekenis krijgen, is nog geenszins aangetoond.

Ayer betoogde dat normatieve uitspraken, opgevat als uitspraken over morele eigenschappen van handelingen of standen van zaken, niet analytisch – niet louter op

logische gronden waar of onwaar – en dus synthetisch zijn. Maar aangezien hun waarheid niet empirisch vaststelbaar is, zijn ze – als mededeling – zinloos (in de door hem beoogde zin des woords). Ze moeten dus, willen ze ergens toe dienen een andere functie hebben. Vandaar het idee dat ze niet bedoeld zijn om te informeren, maar louter om te motiveren.

HJW brengen hiertegen de eveneens Britse filosoof John Austin in stelling. Austin, aldus HJW, maakt onderscheid tussen twee soorten ‘taaldaden’:

- een perlocutionaire taaldaad is een poging iets te bewerkstelligen – bijvoorbeeld een bepaalde emotie bij de toehoorder op te roepen, of hem tot een bepaalde handeling te bewegen
- een illocutionaire taaldaad is een poging iets over te brengen, een mededeling, een verzoek, een belofte.

Volgens HJW is

Beweren, claimen dat iets waar is, [...] gewoon één soort illocutionaire daad uit talloos vele. Het logisch positivistische idee dat alleen zulk taalgebruik zinvol is, wordt door Austins analyse dus volledig ondermijnd. Als je Austins terminologie toepast op ‘emotieve’ betekenissen, dan zien we dat je gevoel uitdrukken een heel gewone illocutionaire daad is. (333-334)

En ze menen dat Ayers ideeën daarmee onderuitgehaald zijn. Ik vrees dat ik dat niet helemaal kan volgen. Volgens Ayer was er iets mis met morele uitspraken opgevat als feitelijke mededelingen over een externe werkelijkheid, niet met morele uitspraken gedaan met de wel degelijk perlocutionaire bedoeling eenzelfde gevoel bij de toehoorder op te roepen.

Overigens belanden we hiermee wel in een analytisch-filosofische discussie die toch vooral historisch interessant is. De nú relevante vraag is of we morele uitspraken mogen opvatten als mededelingen over een op de een of andere manier buiten ons als individu bestaande werkelijkheid, en zo niet, of een interpretatie van zo’n uitspraak als poging tot beïnvloeding van de toehoorder dan niet veel zinvoller is. Mij lijkt dat zo’n gek idee nog niet. En weerlegd is dat met het verhaal over Austin nog in het geheel niet. Daaruit zou hoogstens kunnen volgen dat Ayers filosofische gereedschap gebreken vertoont, maar dat is alleen relevant als diens voorstel voor de interpretatie van morele uitspraken alleen zinnig zijn kan als zijn gereedschap deugt. En van een dergelijk verband is geen sprake.

Een derde Britse filosoof, Richard Hare, meende eveneens dat morele uitspraken geen beweringen (kunnen) zijn, en stelde voor ze op te vatten als aanbevelingen of voorschriften (335). Volgens HJW heeft die interpretatie het voordeel dat hij aansluiten bij de in hun rijtje criteria al genoemde ‘direction of fit’ die inherent is aan normativiteit. Van feitelijke uitspraken verwachten we dat ze kloppen met de werkelijkheid, terwijl we met normatieve uitspraken juist een aanpassing van de werkelijkheid aan onze uitspraken op het oog hebben, en dat is precies wat aanbevelingen en voorschriften tot uitdrukking brengen. Bovendien biedt zo’n voorschrift, zo’n uitspraak over wat het geval behoort te

zijn, het voordeel dat er iets te veralgemenen valt. Wie vindt dat je meneer Pietersen behoort te helpen, zal (althans volgens de auteurs) van alle mensen in dezelfde omstandigheden als meneer Pietersen vinden dat ook zij geholpen horen te worden. En uit zulke veralgemeningen in combinatie met feitelijke uitspraken over de omstandigheden van, pak weg, mevrouw Jansen, valt dan weer iets af te leiden over de plicht haar te helpen. Hare's prescriptivisme maakt dus moreel argumenteren, en daarmee morele discussie, mogelijk.

Maar Hare's opvattingen lopen volgens HJW alsnog vast bij samengestelde morele uitspraken als de volgende:

‘Als het verwerpelijk is je kat te mishandelen, is het ook verwerpelijk hem te doden.’

‘Ik vraag me af of het verwerpelijk is je kat te mishandelen’ (337).

Daar valt wel iets op af te dingen. ‘Ik vraag me af of *mishandel de kat niet!*’ is een rare zin die ik Hare inderdaad nog zo snel niet zie opschrijven, maar je kunt je heel wel afvragen of je met een bepaald voorschrift instemt. En zo zou de eerste uitspraak heel wel iets kunnen uitdrukken als ‘wanneer dit voorschrift geldt, geldt dat voorschrift ook’ – bijvoorbeeld omdat er een logisch verband is, wat hier zou gelden wanneer doodmaken mishandelen impliceert (inderdaad, dat doet het niet noodzakelijk: als iets pas mishandeling mag heten wanneer het met leed gepaard gaat, kun je doden zonder te mishandelen). Maar interessanter is de vraag hoe HJW zouden reageren als Hare hun kritiek zou pareren met een belangstellend ‘Nou, èn?’ Stel dat bepaalde samengestelde morele uitspraken in een prescriptivistische context niets betekenen, pleit dat dan tegen het prescriptivisme, of tegen die uitspraken? HJW halen een berg meta-ethiek overhoop, en dat in elk geval schijnbaar met de bedoeling hun eigen meta-ethische uitgangspunten te toetsen, maar elke meta-ethische opvatting die botst met hun uitgangspunten verwerpen ze en wel vanwege die botsing. Wat wordt hier nu eigenlijk aan wat getoetst?

Een voordeel van het non-cognitivisme, zo leren we in een volgende paragraaf (onder het hoofdje ‘Internalisme’, blz 338 e.v.) is dat het beter dan cognitivistische benaderingen verklaart dat mensen gemotiveerd zijn om ook zelf te handelen naar hun morele oordelen. Maar daar laten HJW zich niet door uit het veld slaan. Aan het eind van die paragraaf suggereren ze de mogelijkheid dat wie tot het inzicht komt dat een handeling of stand van zaken moreel (on)juist is – en om zulke inzichten draait het in een cognitivistisch perspectief – ‘normaal gesproken’ gemotiveerd zal raken op een daarbij aansluitende manier te handelen. Maar wie aan dat idee wil vasthouden heeft dan wel een zeer bepaalde morele psychologie nodig. Die van Hume, zo betogen ze vervolgens uitgebreid, voldoet in dit opzicht niet. ‘Kennis als zodanig is neutraal, zei Hume. Kennis motiveert niet’ (340). Dus als morele uitspraken, mits juist, ‘kennis’ zijn, kunnen ze niet motiveren. En dat brengt HJW dan bij het ‘meta-ethische trilemma’ van de Australische filosoof Michael Smith. Dit trilemma brengt drie opvattingen samen ‘die alles overziend de beste papieren hebben, maar die niet samen waar kunnen zijn’ (341):

‘1. Morele oordelen geven uitdrukking aan ... cognitieve mentale toestanden’ (341) –

aan het idee dat je iets weet dus;

‘2. Morele oordelen zijn intrinsiek motiverend’ (342); en

‘3. Overtuigingen die uitdrukking geven aan cognitieve mentale toestanden kunnen op zich niet motiveren tot handelen’ (344).

Wie, zoals HJW, hoe dan ook aan uitspraken 1 en 2 wil vasthouden, zal uitspraak 3 onderuit moeten halen. Ze suggereren dat dat kan door morele eigenschappen op te vatten als ‘secundaire kwaliteiten’. Een filosofisch standaardvoorbeeld van een ‘secundaire kwaliteit’ is kleur. Wij zien de wereld in welbepaalde kleuren. Wij zien zelfs het spectrum van het zonlicht als een opeenvolging van een beperkt aantal discrete kleuren, terwijl de natuurkunde ons leert dat het daarbij om een continuüm van golflengten gaat. De natuurkunde leert ons dus dat kleuren niet ‘echt’ bestaan. Dat we ze toch zien, komt doordat de lichtgevoelige cellen in onze ogen maar op een klein stukje van dat continue spectrum reageren, waarbij ze dat spectrum in, in natuurkundig opzicht, willekeurige stukjes opknippen. De kleuren die wij zien ‘bestaan’ alleen zolang wij bestaan, en ze bestaan alleen in onze ogen. Andere dieren zien andere kleuren, en dat niet in de zin dat ze onze kleuren mogelijk anders ervaren dan wij dat doen (de klassieke filosofische vraag of jij jouw ‘rood’ net zo ziet als ik het mijne), nee, ze zien kleurpatronen waar wij egale vlakken zien, ze zien dingen als gelijk gekleurd die in onze ogen qua kleur verschillen en ze zien kleurverschillen waar wij die niet zien. Kleuren bestaan alleen in de ogen van de toeschrijvers, en in principe zijn ze in elk (type) oog weer anders.

Een oplossing van het meta-ethisch trilemma zou dan volgens HJW kunnen bestaan in een theorie die morele eigenschappen opvat als secundaire kwaliteiten, maar dan ‘... met het verschil dat niet ontkend wordt dat secundaire kwaliteiten, zoals kleuren, echt bestaan, ook al zouden ze zonder onze affectieve en conatieve reacties op de werkelijkheid niet bestaan’ (343). Terzijde: die ‘conatieve reacties’ staan voor het motiverende aspect van die secundaire kwaliteiten.

Kortom: we beschouwen het goed of slecht zijn van een handeling of stand van zaken als een secundaire kwaliteit. Secundaire kwaliteiten zijn mede het product van ónze manier van waarnemen en ervaren, en omdat ze uit ons voortkomen, kunnen ze ons motiveren. Maar tegelijkertijd houden we vol dat die kwaliteiten écht bestaan, dus dat onze waarneming ervan echte kennis van een buiten ons bestaande werkelijkheid impliceert.

Mij dunk dat het trilemma hiermee in elk geval is teruggebracht tot een dilemma: om vast te kunnen houden aan het idee dat morele uitspraken ware uitspraken zijn moet je van morele eigenschappen echt bestaande eigenschappen maken, en om vast te kunnen houden aan het idee dat morele kennis niet alleen informeert maar ook motiveert, moet je van morele eigenschappen secundaire kwaliteiten maken, eigenschappen als kleuren dus die níet bestaan in de dingen waaraan je ze toeschrijft, maar alleen in je eigen fysiologisch bepaalde ervaring van die dingen (met alle waarschijnlijk niet beoogde subjectiviteit van

dien). HJW stellen voor beide te doen.

Hoe wanhopig moet je aan je eigen inconsistente gelijk willen vasthouden om zo'n evidente contradictie als 'oplossing' te kunnen presenteren?

10.6 Meta-ethiek II: rechtvaardiging

HJW besluiten hun boek met een hoofdstuk over morele rechtvaardiging. Ze constateren dat we voortdurend morele oordelen vellen en dat we dat niet zomaar willen doen: 'we streven naar morele oordelen die kloppen', en dat vergt een 'gerechtvaardigde overtuiging'. Overtuigingen zijn het probleem niet, die hebben we ruimschoots, maar hoe rechtvaardig je die? Daar zijn volgens HJW twee modellen voor. In het ene herleid je je morele oordelen, eventueel via een keten van tussenstappen, tot uitgangspunten waarvan je zeker kunt zijn – je creëert dus een moreel bouwwerk met een betrouwbaar fundament. In het ander rechtvaardig je elk van je morele oordelen door te laten zien – en waar nodig te zorgen – dat al je morele oordelen onderling samenhangen – ook hier dus een samenhang geheel, zij het een dat je misschien beter als breiwerk dan als bouwwerk kunt karakteriseren.

Het eerste model werkt niet echt, aldus de auteurs, omdat onbetwifelbare uitgangspunten niet bestaan; het tweede werkt wel, maar vergt enige aanpassing: sommige morele oordelen in het coherente netwerk verdienen meer initieel vertrouwen dan andere, en die fungeren daarmee dan toch enigszins als vaste punten in het netwerk die de betrouwbaarheid daarvan versterken. Althans, zo begrijp ik hun verhaal. Het zou erop neerkomen dat je het ontbreken van een fundament compenseert door je gebouw een zeer hechte samenhang mee te geven. Ik vrees dat het gevolg daarvan toch echt zal zijn dat een zo gebouwd huis keurig intact in veen of drijfzand zal wegzakken, in plaats van eerst al scheefzakkend te verbrokkelen. Een hele troost voor de bewoners.

Ook in dit hoofdstuk draaien HJW om de hete brei van de morele waarheid heen. 'Een moreel oordeel heeft, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, een bepaalde cognitieve inhoud, ...' (352) lezen we, maar voor ik iets als 'mocht je willen' heb kunnen roepen, zwakken ze die bewering al weer af: '... of pretendeert in elk geval die te hebben'. Oké, daarmee wordt die bewering impliciet dus toch weer een vraag: is die pretentie terecht? Volgens de auteur is die dat wanneer we op goede gronden tot de overtuiging zijn gekomen dat dat oordeel waar is. We moeten dus maar eens goed naar die gronden kijken.

Even later lezen we: 'Moreel oordelen is een verantwoordelijke taak. ... Daarom is het van belang dat die oordelen juist zijn, en daar kunnen we alleen op vertrouwen als we die oordelen zo goed mogelijk proberen te rechtvaardigen' (354). Dat is natuurlijk maar half waar. We mogen onze oordelen alleen als juist beschouwen als ze *voldoende* gerechtvaardigd zijn; 'zo goed mogelijk' is niet noodzakelijk goed genoeg. Het is per slot heel wel denkbaar dat twee diametraal tegenovergestelde oordelen allebei zo goed mogelijk gerechtvaardigd zijn, en dat wordt een wel erg wankel basis voor een

verantwoordelijke taak.

Overigens en terzijde, hoe verantwoordelijk de taak van de morele oordelaar nu precies is, wordt niet helemaal duidelijk. Volgens HJW heeft een moreel oordeel ‘... een grote sociale betekenis. We kwalificeren er mensen mee, maar we diskwalificeren ze ook. We veroordelen of prijzen mensen om hun handelingen. Blaam of lof, respect of disrespect, veroordeling of vrijspraak: het zijn gewichtige sociale handelingen’ (354). Mij lijkt er nog wel enig verschil te zitten tussen ‘blaam of lof’ enerzijds en ‘veroordeling of vrijspraak’ anderzijds. Bij blaam of lof kan het inderdaad gaan om morele oordelen (als die blaam of lof ons handelen betreft), maar ’t zal vaak zo zijn dat sommigen ons lof toezwaaien terwijl anderen ons handelen afkeuren en zolang die eerste groep niet al te klein is, is dat niet echt iets om verdrietig van te worden. Met enige blaam en disrespect leren de meeste mensen redelijk leven. Vrijgesproken of juist veroordeeld worden telt een stuk zwaarder, en als sommigen ons veroordelen en opsluiten terwijl anderen ons vrijspreken en weer vrijlaten, wordt het een rommeltje. Het is dus maar goed dat het daarbij om juridische en niet om morele oordelen gaat, en dat de grondslagen daarvoor netjes zijn geboekstaafd. Het bestaan van wetgeving is op zich al een duidelijke aanwijzing dat je er met ethiek vaak niet echt uitkomt. En voor de oordelen waartoe wij komen ‘in een sociale rol, als docent, journalist, arts of opvoeder’ (355), waarmee HJW het belang van zulk oordelen even later nog eens onderstrepen, geldt dat grosso modo eveneens. Ook daar zijn normen die er echt toe doen vaak netjes vastgelegd.

In de paragraaf over mijn eigen ideeën betoog ik dat bijna alle mensen ten aanzien van bijna alle denkbare handelingen wel zo ongeveer tot dezelfde morele oordelen komen. Echt morele onenigheid is een zeldzaamheid, en die heeft bijna altijd betrekking op nieuwigheden waar ons evolutionair gevormde morele instinct niet zo direct grip op heeft: de morele rafeltjes die het dagelijks reilen en zeilen van een gemeenschap niet of nauwelijks raken. Het belang van ethiek is dus heel betrekkelijk, al voelt dat beslist anders wanneer je in een situatie belandt waarover de betrokkenen moreel heel verschillend oordelen.

Willen we redenen hebben om te vertrouwen op onze morele oordelen, dan zullen die op de een of andere manier verbonden moeten zijn met min of meer vaste punten in ons morele bouw- of breiwerk. Volgens HJW zijn er twee denkbare bronnen voor een dergelijke vastigheid: zelf-evidentie en ervaring. Even later voegen ze ‘transcendentale argumenten’ nog aan dit rijtje toe. Aan zelf-evidentie zitten naar hun idee teveel problemen, dus die mogelijkheid verwerpen ze al snel. En transcendentale argumenten stuitte naar hun idee ook op fundamentele bezwaren. Maar ervaring lijkt hen een serieuze optie.

Voor ze daaraan beginnen wijden ze eerst nog uitgebreid uit over het idee van een overtuigingenbreiwerkje. Ze zien daar klaarblijkelijk allerlei voordelen in die mij ontgaan omdat het risico van een breiwerk van cirkelredeneringen me erg groot lijkt, maar dat probleem laat ik graag even liggen. Hun verhaal is zelf een breiwerk waaraan ik soms

begin nog eind kan onderscheiden. We pakken de draad weer op waar ze constateren dat zo'n coherent netwerkje van morele oordelen zónder vaste punten niet betrouwbaar genoeg is – een keurig intact wegzakkende woning spreekt ook hen niet echt aan. Ergens zullen we dus die vaste punten vandaan moeten halen.

Externalisten schrijven de gerechtvaardigdheid van een overtuiging toe aan de betrouwbaarheid van het proces dat tot die overtuiging leidde. Internalisten brengen daartegenin dat die betrouwbaarheid op zich geen garantie biedt. Als we aannemen dat geen kenproces absoluut betrouwbaar is, klopt dat natuurlijk ook. Je kunt dan hoogstens zeggen dat een overtuiging waarschijnlijk klopt. Extra controle, van die overtuiging zelf, of van de werking van het kenmechanisme in dit specifieke geval kan nooit kwaad. Laat ik eerlijk zijn, ik ben HJW nu erg interpreterend aan het lezen; als ik ze zin voor zin lees, raak ik het spoor snel bijster. Op de een of andere manier denk ik dat dat niet helemaal alleen aan mij ligt.

Ik pik de draad weer op waar HJW het emotiebegrip onder de loop nemen. Emoties zeggen iets over ons, maar ook over iets anders. Als we bang zijn, zijn we bang voor iets (hoe onbestemd dat iets ook zijn mag, zou ik daar graag aan toevoegen ...). En dan maken HJW de stap naar morele intuïties: 'Morele emoties, ook wel morele intuïties genoemd, kunnen we nu begrijpen als spontane reacties met een sterk waarderend karakter (positief of negatief) op situaties waarin morele waarden op het spel staan' (374). Maar zijn ze betrouwbaar? Volgens HJW spelen emoties op verschillende manieren een rol bij het moreel oordelen:

1. 'Onderzoek laat zien dat wij in alledaagse situaties varen op een automatisch moreel kompas dat onderdeel is van een meer algemeen vermogen tot onmiddellijke preferentievorming en tot evaluatieve kleuring van onze omgeving. ... En gelukkig maar! We zouden onmogelijk kunnen functioneren zonder dit soort automatische evaluaties' (375).
2. 'Emoties zoals sympathie, bezorgdheid, verontwaardiging of onbehagen bewerkstelligen een bepaalde betrokkenheid ... die een meer gedetailleerde en doorwrochte evaluatie mogelijk maakt' (375). Ze doen dat door onze aandacht te richten op de betrokken situatie.
3. 'Emoties en intuïties kunnen een positieve rol spelen bij de beoordeling van complexe situaties waarbij we onbewust allerlei prikkels, hints en data verwerken, die door onze bewuste (maar trage en beperkte) informatieverwerkingscapaciteiten en redeneervermogens worden gemist. ... Dit mechanisme is vooral aangetoond bij experts' (375).

Dat laatste illustreren ze uitgebreider, maar dan wel alleen waar het gaat om feitelijke vragen. Hoe het nu zit met *morele* intuïties wordt niet duidelijk. En de conclusie dat er ook morele experts (zijzelf bijvoorbeeld?) bestaan, wordt aan de lezer overgelaten. Het eind van dit laatste hoofdstuk is dan ook weinig bevredigend:

Een echte scepticus zou kunnen volhouden dat deze inzichten in onze feitelijke morele oordeelsvorming niets bewijzen. Zeker, dit is de manier waarop wij leven: meestal laten we ons leiden door onze spontane reacties, soms weten we het even niet en dan gaan we op zoek naar goede redenen, en soms moeten we ons voor anderen verantwoorden voor onze daden, en ook dan zoeken we naar rechtvaardigende redenen, of die nu feitelijk ons handelen hebben bepaald of niet. In die gevallen zoeken we alleen een lokale coherentie te herstellen, waarbij we het geheel van onze spontane overtuigingen in stand houden. Onze morele oordeelsvorming komt dus overeen met de ‘hybride theorie’ waartoe onze bespreking ... ons leidde. Zo doen we dat, maar, vraagt de scepticus, met welk recht doen we het? Misschien berusten al onze spontane reacties wel op vooroordelen’ (382).

HJW raken door deze zelf opgevoerde, en zelf bedachte, scepticus duidelijk geïrriteerd: ‘Het probleem van deze globale scepsis is dat op basis daarvan niet te leven valt’ (382), zeggen ze, om vervolgens op te merken dat die scepticus zo’n betoog afsteekt ‘bij de borrel’ en vervolgens overgaat ‘tot de orde van de dag’ waarin hij net als ieder ander vrijelijk morele uitspraken doet. En dat klopt natuurlijk. Maar wat ze niet vermelden, en mogelijk niet beseffen is dat die scepticus die morele uitspraken doet zonder de pretentie daarmee een voor alles en iedereen geldende waarheid te verwoorden. En in plaats van de scepticus een alternatief te bieden door te laten zien waar zij dan zelf hun morele gelijk vandaan halen, geven ze hem een borrel in de hand in de hoop dat hem dat in onze ogen voldoende onbenullig maakt. De reactie van de scepticus ligt voor de hand:

Proost, heren ...! En neem er zelf ook een.

10.7 Besluit

Ik begon mijn verhaal met mijn eigen (meta-)ethiek. Misschien kan ik die nu zorgvuldiger en gedetailleerder samenvatten dan ik eerder deed. Wat dat betreft heb ik beslist iets van HJW geleerd.

Ik denk dat moraal begint bij een onaangenaam gevoel van afkeur of een prettig gevoel van instemming dat door een handeling of een situatie wordt opgeroepen. Het onaangename karakter van een negatief moreel gevoel doet me aarzelen om zelf zo’n afgekeurde gedragswijze te volgen, en het aangename gevoel van een positief oordeel motiveert me om het als goed ervaren voorbeeld te volgen. Mijn morele oordelen geven uiting aan dat gevoel. Wat ik beoog met het uitspreken van zo’n oordeel kan verschillen. Soms doe ik dat om te laten zien dat ik uit het goede hout gesneden ben, soms om uit te leggen waarom ik iets doe, soms om iets aan te bevelen of een aanbeveling kracht bij te zetten, en soms in een poging dat gevoel op anderen over te dragen, en vaak zal het gaan om een combinatie van een of meer elementen uit deze opsomming.

Hoe het komt dat bepaalde handelingen of toestanden zo’n ‘moreel’ gevoel opwekken, weet ik niet. Het heeft ongetwijfeld te maken met hoe we als mens in elkaar zitten. Een kwestie van fysiologie dus. Dat we zo in elkaar zitten is mogelijk evolutionair te verklaren: veel van onze morele gevoelens motiveren ons tot sociaal handig gedrag. Maar zo’n verklaring roept onmiddellijk de vraag op waarom we ons van elementen in dat mechanisme bewust zouden moeten zijn. Moeder Natuur heeft zo op het eerste gezicht immers geen enkele reden om de aansturing van ons gedrag via bewuste gevoelens te laten lopen. Voor discussies daarover is dit de plek niet. Maar dat mensen op van alles instemmend, onthutst, bewonderend, geërgerd of blij verrast, afkeurend, en soms ook

gewoon geheel neutraal reageren, staat buiten kijf. De vraag was of er meer aan de hand is dan dat. Kunnen we die reactie beschouwen als kennis, en meer in het bijzonder kennis van iets buiten ons? Ik ben geneigd die vraag negatief te beantwoorden, en aangezien je ook zonder dat idee van ‘kennis’ prima kunt uitleggen wat mensen doen, is het aan de voorstanders van dat ‘kennis’-idee om te beargumenteren waarom zij met zo’n op het eerste gezicht overbodige hypothese komen.

’t Is duidelijk dat HJW de noodzaak van zo’n uitleg voelen. En ze halen, zo lijkt het, werkelijk alles uit de kast om die uitleg te geven. Maar ’t lukt niet. Althans, ik vond in hun boek niet alleen geen argumenten die mij overtuigden, ik vond er zelfs geen argumenten die me ook maar enigszins aan het twijfelen brachten. En dat ze aan het eind van hun boek de scepticus, die kennelijk alsmaar in hun oor had zitten fluisteren dat ze nu toch echt eens moeten uitleggen hoe het toch zit met die morele werkelijkheid waar ze zo vol van zijn, geërgerd met een borrel het bos in sturen, illustreert misschien beter dan elk volmondig toegeven, dat ze zelf ook beseffen die werkelijkheid niet hard te kunnen maken.

Relax, heren! Ethiek is zo belangrijk niet, en voor maatschappelijke problemen die écht moeten worden opgelost bestaan andere benaderingen.

Ethiek gaat over het rafelrandje van een groot geheel aan morele eensgezindheid dat menselijke samenlevingen nu al pak weg een miljoen jaar bijeenhoudt. Aan dat rafelrandje kan het soms heftig toegaan. Denk aan de debatten over abortus en euthanasie die soms hoog opliepen en de betrokkenen heftig beroerden. Denk ook aan het nu bij ons ‘woedende’ debat over de multiculturele samenleving, of het al even levendige debat over de toelaatbaarheid van homoseksueel gedrag elders (en waarachtig soms zelfs hier). Tot een oplossing in de zin van toegenomen morele eensgezindheid leiden zulke debatten niet. Over abortus discussiëren we inmiddels niet meer, maar dat betekent niet dat we het erover eens zijn. We hebben iedereen alle ruimte gegeven te zeggen wat hij of zij voelt – wat beslist opluchtte – en de kwestie vervolgens wettelijk geregeld. Maar het ongenoegen zal vast weer oplaaien als voldoende mensen in een van die altijd weer optredende politieke verschuivingen een mogelijkheid zien die wet veranderd te krijgen. Met euthanasie gaat het diezelfde kant op. En het zal met andere rafeltjes niet anders gaan.

We zullen het moeten doen met morele voorkeuren die niet meer zijn dan dat, en met gesprekken waarin we elkaar proberen over te halen tot onze eigen kijk op zaken. Informeren en discussiëren kunnen we daarbij alleen voor zover het over feiten gaat. Waar het normen en waarden betreft, kunnen we maar een ding: benieuwd blijven naar wat anderen vinden, uitleggen wat we zelf vinden en waar echt iets besloten moet worden, zoeken naar een compromis waarbij iedereen zich gehoord voelt.

Ik heb in het voorgaande mijn best gedaan het verschil tussen HJW en mij zo gedetailleerd uiteen te zetten. Maar vergis u niet: zo heel groot is dat verschil nu ook weer niet.

Ik geloof niet in morele kennis, JHW wel, maar ze benadrukken ook keer op keer hoe

lastig het is die kennis te verkrijgen, en met hoeveel onzekerheid die omgeven is, en omgeven blijft. Het echte verschil is dus dat tussen ‘onkenbaar want niet bestaand’ en ‘in principe wel bestaand maar zo goed als onkenbaar’, en dat maakt in de praktijk weinig uit.

Ik geloof niet in moreel gelijk, JHW wel, maar ik heb als elk mens wel mijn eigen normen en waarden, en ik ben als elk mens blij met iedereen die ergens net zo tegenaan kijkt, of zich door mij laten overhalen in mijn richting op te schuiven. Praktisch scheelt dat zo veel niet.

Ik geloof niet in een moreel debat en morele argumenten, JWH wel, maar zij beseffen terdege dat tegenover elk argument andere staan die een andere conclusie steunen, en daarmee wordt het verschil tussen hun argumenten en mijn redenen weer flink wat kleiner.

Ik zie morele ‘ontwikkeling’ als een ‘random walk’ en zet ‘ontwikkeling’ daarom graag tussen aanhalingstekens: je verandert van positie, maar je gaat nergens echt heen. JWH zien die gang als een echte ontwikkeling die de waarheid steeds dichterbij benadert. Het verschil tussen die twee wordt in feite pas zichtbaar als je een eindpunt zou bereiken waar je verder blijft omdat je weet hoe het echt zit. Ik denk dat dat punt nooit bereikt zal worden, en JHW beseffen terdege dat we dat punt in elk geval nu nog niet bereikt hebben. Dat meningsverschil betreft dus slechts een, mogelijk verre, toekomst; voor nu maakt het weinig uit.

Het enige verschil dat blijft is dat JHW bij hun morele uitspraken denken dat ze daarmee gelijk hebben, of in elk geval meer gelijk dan met eerdere morele uitspraken over dezelfde kwestie. Maar zolang zij dat gelijk niet al te nadrukkelijk uitspreken, zult u van dit verschil weinig merken.

Kortom, zolang we niet al te hard op onze meta-ethische uitgangspunten tamboereren kunnen we nog aardig door één deur.

11 *De mens is een bijzonder dier*

Eerder verschenen in *Intermediair*, 22e jaargang, no. 34 – 22 augustus 1986 (bij het softwarematig omzetten van de tekst zijn de noten bij dit verhaal helaas verloren gegaan)

Behoort het verklaren van menselijk gedrag tot het vakgebied van de biologie? Daarover bestaan nogal uiteenlopende opvattingen. Waar deze onenigheid vandaan komt? Het lijkt hoofdzakelijk te maken te hebben met de manier waarop je tegen de mens aankijkt. Ziet men zichzelf en soortgenoten slechts als een dier of als een meer bijzonder schepsel? Bart Voorzanger tracht enige orde aan te brengen in de chaos van begrippen die het debat over de sociobiologie vertroebelen.

Theekopjes zijn heel bijzonder. Ze onderscheiden zich op geheel eigen wijze van borden, schalen, theepotten en koffiekopjes. Toch hebben ze alle eigenschappen die nodig zijn om serviesgoed te mogen heten. Zo ongeveer stel ik me ook voor – en dat is ook precies wat je van een bioloog zou verwachten – dat de mens zich tot de dieren verhoudt. De mens is een bijzonder dier, net als alle andere dieren.

Die typisch biologische visie heeft minstens twee wortels. In de eerste plaats is het moeilijk het woord ‘dier’ zo te definiëren dat alle organismen die je als bioloog ‘dier’ zou willen noemen ook ‘dier’ gaan heten. Vanwege de grote diversiteit van het dierenrijk zul je zo’n definitie in zeer algemene termen moeten formuleren en dán wordt de mens bijna onvermijdelijk ook dier. In de tweede plaats hebben biologen vrij sterk de mentaliteit van doe maar gewoon, blaas je niet op, waarom zou een mens zo bijzonder zijn?

Die vraag was lange tijd niet meer dan gespreksstof voor feestjes die niet wilden vlotten, maar zij heeft inmiddels weer wat aan actualiteit gewonnen. Pogingen van sociobiologen om menselijk gedrag – liefst evolutionair – te verklaren, worden door anderen, biologen en niet-biologen, met kracht afgewezen. Weliswaar niet met het argument dat de mens geen dier is, maar de mens wordt door tegenstanders van een al te biologische benadering wel als een heel bijzonder dier beschouwd – veel bijzonderder dan andere dieren.

Met het debat dat hierover gevoerd wordt (het zogeheten sociobiologiedebat) zijn twee dingen mis. Het is verwarrend omdat centrale begrippen in dat debat vaag en ambigu zijn. Dat maakt die begrippen bij uitstek geschikt om er grootse en meeslepende

dingen mee te zeggen, maar voor echt heldere uitspraken lenen ze zich niet. Bovendien is een debat over mens-dierverschillen minder ter zake dan men denkt, omdat het interessante verschil er niet een is tussen onderzoeksobjecten maar tussen benaderingswijzen van disciplines

11.1 Parallele begrippenparen

De begrippen die een hoofdrol spelen in het sociobiologiedebat treden meestal op in paren van tegengestelden: natuur tegenover cultuur, biologisch tegenover sociaal, genetisch bepaald tegenover omgevingsbepaald, aangeboren tegenover aangeleerd. Die vier paren worden vaak samengebald tot een grote tweedeling, waarbij natuurlijk, biologisch, genetisch en aangeboren aan de ene kant komen te staan en cultuur, sociaal, omgevingsafhankelijk en aangeleerd samen aan de andere kant. De eerste groep wordt vaak aan dieren, de tweede aan de mens gekoppeld. Dat is vervelend om twee redenen: die tegenstellingen zijn niet allemaal even zuiver en bovendien vallen ze niet samen. We nemen ze één voor één onder de loep.

Natuur en cultuur hebben beide verschillende betekenissen en bijna al die betekenissen zijn vaag. Natuur betekent soms: alles wat buiten is, planten en dieren, bergen, beken en woestijnen. Maar wat die dingen precies gemeen hebben, is onduidelijk. Natuur kan de keerzijde van het bovennatuurlijke zijn. In die zin zijn huizen ook natuur, wat ze in de eerste betekenis duidelijk niet waren, hoewel ze zo ongeveer per definitie buiten zijn. Natuur kan ook betekenen: alles wat niet, of niet bewust, door mensen gemaakt of bewerkt is. Of woestijnen in die zin natuur zijn, is onduidelijk, tenzij we de toevoeging 'bewust' benadrukken. Woestijnen zijn weliswaar voor een deel het gevolg van menselijke activiteiten, maar ze zijn zeker niet bewust gecreëerd. Maar als we dat bewust té zeer benadrukken, zijn sommige steden ook natuur. Ze zijn soms, net als woestijnen, het onbedoelde effect van menselijk handelen. En de zeer bewust en met zorg gekweekte tulpen waar ons land mee geurt zijn duidelijk niet natuur in deze zin.

Natuurlijk kan ook een synoniem zijn van 'spontaan'. Zo kunnen we onderscheid maken tussen het natuurlijke gedrag van ijsberen en de volslagen dwangmatige rondjes die de ijsbeer in Artis steeds maar weer zwemt en loopt, en tussen de natuurlijke ontplooiing van een boom die de ruimte heeft en de plat verwrongen takkenbos van een boom in een rotsspleet. Aan onnatuurlijkheid in dit voorbeeld hoeft dus helemaal geen mensenhand te pas te komen. Kortom, wie iets natuurlijk noemt heeft nog heel wat uit te leggen voor het duidelijk is wat hij bedoelt.

Ook bij cultuur doen zich zulke problemen voor. Vaak is het een verzamelnaam voor alles wat mensen – al dan niet bewust – maken: huizen, gereedschappen, kleren, sieraden, boeken, enzovoort. Aan de veelgehoorde stelling dat menselijk gedrag niet biologisch verklaard kan worden omdat het cultureel en niet zo maar natuurlijk is, ligt echter een wat dieper cultuurbegrip ten grondslag. Cultuur verwijst hier naar leerprocessen (die we

overigens bij allerlei andere dieren ook zien), en naar betekenissen die mensen aan alles om hen heen geven. Denken over betekenissen in deze zin is mijn vak niet, maar ik zal proberen te schetsen wat ik me erbij voorstel.

Wat voor de één een onbenullig doosje of een middelmatig boek is, kan voor een ander reuze belangrijk zijn, bijvoorbeeld omdat het de enige herinnering is aan een verloren familielid of het eerste geschenk van een geliefde. En voor de volledigheid: zoiets geldt niet alleen voor eenvoudige gebruiksvoorwerpen, maar ook voor bijvoorbeeld gewoonten, talen, religies. En verschillen in betekenistoekenning vind je niet alleen tussen individuen, maar ook tussen groepen.

Helaas zie ik niet goed hoe je in dit verband over een cultuur-natuuronderscheid zou moeten denken. In de eerste plaats zit ik met het volgende, praktische probleem. Voorstanders van de opvatting dat cultuur als een betekenisstelsel moet worden gezien, lijken er soms van uit te gaan dat zoiets bij dieren – dus ‘in de natuur’ – niet voorkomt: dieren zouden wel signalen gebruiken, maar symbolen – dingen waarvan de betekenis los staat van hun aard – komen bij hen volgens sommigen niet voor. Daar ga ik niet zo maar in mee.

We weten niet of dieren betekenis geven aan wat hen omringt, dus weten we niet of cultuur in deze zin nu wel of niet bij andere dieren dan de mens voorkomt. Daarnaast is er een conceptueel probleem. Ik kan me bij betekenis geven met enige moeite wel iets voorstellen, maar wat zou ‘niet betekenis geven’ moeten zijn? Iets onbelangrijk vinden? Iets nemen zoals het is? En wat zou het tegenovergestelde van cultuur in deze zin zijn? Vóór het zin kan hebben in termen van dit cultuurbegrip over mensen en dieren te praten, moet er nog wel het een en ander verhelderd worden. Hoe dan ook, als we een indeling in cultuur en natuur maken, moeten we goed bedenken welke betekenissen we daarbij op het oog hebben, want dat bepaalt welke dingen in onze tweedeling passen. En als we een tweedeling hebben gemaakt moeten we ons daar ook verder aan houden. We moeten dus niet eerst chimpansees bij natuur onderbrengen omdat ze buiten leven, en vervolgens beweren dat ze geen symboolgebruik kunnen kennen omdat ze geen cultuur hebben. Cultuur gedefinieerd in termen van symboolgebruik is immers niet het tegenovergestelde van natuur in de zin van ‘buiten’.

11.2 Niveauverschil

Biologie is een vak. Onder biologie in deze zin vallen: vragen, theorieën, hypothesen, beschrijvingen, manieren van benaderen. Een theorie die niet biologisch is, kan van alles zijn: fysisch, theologisch, psychologisch, chemisch, antropologisch, enzovoort. Het verwarrende is dat die vaknamen soms ook als namen voor dingen, verschijnselen, worden gebruikt. De regels voor dat gebruik zijn alleen niet zo duidelijk. Spieren zijn heel biologisch in deze zin van het woord. Komt dat doordat biologen onderzoek aan spieren doen? Dat mag even zo lijken tot je bedenkt dat ook fysici onderzoek aan spieren doen –

die dingen hebben interessante mechanische eigenschappen – en dat psychologen heel zinnige dingen over de (spier)kramp in mijn schouders kunnen zeggen.

Dat vertegenwoordigers van vak *X* onderzoek aan verschijnsel *Y* doen maakt *Y* dus nog niet tot een *X*-isch fenomeen. Zijn spieren misschien biologisch omdat ze onderdeel zijn van een levend wezen? Als dat zo is, hoe kunnen een oecosysteem en een voedselketen dan biologisch zijn, als ze dat zijn? Het zijn geen onderdelen van levende wezens. Ook gedrag is geen onderdeel van een dier. Het zou dus niet-biologisch moeten zijn. Maar wat is het dan wel? Misschien moeten we biologisch net iets ruimer interpreteren: als betrekking hebbend op levende wezens en dus ook op de mens en zijn gedrag.

Hoe we het ook wenden of keren, biologisch wordt nooit iets dat tegenover sociaal kan staan. Toch speelt juist die tegenstelling een grote rol bij tegenstanders van de sociobiologie. Menselijk gedrag is volgens velen hunner vooral sociaal bepaald, en dus is het niet biologisch. Strikt genomen gaat het hen niet om een tegenstelling maar om een niveauverschil. Uitgangspunt is een hiërarchie van niveaus in de werkelijkheid: ... - fysisch - chemisch - biologisch - (psychisch) - sociaal - ... Op elk van die niveaus zouden zich verschijnselen voordoen die niet in termen van processen op onderliggende niveaus verklaard kunnen worden. Nu is het duidelijk dat de chemie ons van weinig nut is als wij het leven en denken van een spitsmuis proberen te doorgronden, maar of dat een tekortkoming van de huidige scheikunde is of een fundamentele beperking die ons door het wezen der dingen wordt opgelegd, zou ik niet weten. Gelukkig doet dat er ook niet toe.

Belangrijker is het volgende. De term 'biologisch' in de reeks ... chemisch - biologisch - sociaal - ... verwijst niet naar het vak biologie, maar naar iets, dat de bioloog 'fysiologisch' zou noemen. En interacties tussen mensen zijn net zo min (of net zo zeer) fysiologisch als die tussen andere dieren. Dus als het essentiële verschil tussen het sociale en het biologische een argument is om het verklaren van sociaal gedrag voor te behouden aan een apart vak, dan zal dat een vak moeten zijn dat zich zowel met het gedrag van mensen als met dat van andere dieren bezighoudt.

11.3. Genen en omgeving

Maar de tegenstellingen zijn nog niet op. Men maakt vaak onderscheid tussen genetisch bepaalde en omgevingsbepaalde kenmerken, waarbij de eerste typerend voor dieren en de laatste typerend voor de mens worden geacht. In de biologie bestaat dit onderscheid tussen twee typen kenmerken niet. Genetische bepaaldheid en omgevingsbepaaldheid hebben betrekking op kenmerksverschillen tussen individuen. Verschillen in oogkleur tussen mensen zijn volgens de gangbare theorie in die zin genetisch bepaald. Weliswaar is de oogkleur van een individu het product van heel veel genen en heel veel omgevingsfactoren, maar het verschil in oogkleur tussen twee individuen is het gevolg van een, relatief klein, genetisch verschil.

Bij huidskleur ligt dat net iets anders. Soms zijn huidskleurverschillen net als

oogkleurverschillen genetisch bepaald, maar ze kunnen ook wel omgevingsbepaald zijn. Een beetje zon maakt van een bleekneus een gebronsde verschijning. Het huidskleurverschil tussen de bleekneus en zijn broertje die net van een tropische vakantie terug komt is omgevingsbepaald, terwijl het even grote verschil tussen de bleekneus en zijn buurman van Noord-Afrikaanse afkomst genetisch bepaald kan zijn.

Vaak spreekt men van omgevingsbepaalde kenmerken wanneer kenmerksverschillen binnen een populatie vooral het gevolg zijn van omgevingsvariatie binnen die populatie. Dat is verwarrend. Als het waar zou zijn dat kenmerken van mensen vaker dan die van andere dieren in deze zin omgevingsbepaald zijn dan zegt dat hoogstens iets over de grote verscheidenheid aan omgevingen waaronder mensen voorkomen, maar nog niets over de manier waarop hun eigenschappen tot stand komen.

11.4 Aangeboren of aangeleerd?

Aangeboren verwijst naar alle kenmerken die een individu bij zijn geboorte heeft, ongeacht wat voor factoren tot die kenmerken hebben geleid. Soms noemt men kenmerken die pas later zijn ontstaan aangeleerd, maar leren speelt niet altijd zo'n grote rol. Viervingerigheid ten gevolge van een ongeluk is niet aangeléerd. Het is misschien beter om van aangeboren en later verworven eigenschappen te spreken. Dat levert ons een nette tweedeling op. Alleen, de tegenstelling tussen aangeboren en verworven eigenschappen is vrij willekeurig. Geboren worden is voor sommige organismen een ingrijpende gebeurtenis, maar niet voor alle, en zeker niet voor alle organismen de enige ingrijpende gebeurtenis. Wat zou men bijvoorbeeld bij vlinders aangeboren eigenschappen moeten noemen? De kenmerken van de rups op het moment dat die uit het ei kruipt? Of ook die van de vlinder vlak na de verpopping?

Wellicht wordt het idee dat gedragskenmerken van dieren vooral aangeboren en die van mensen vooral aangeleerd zijn, gedragen door het grote belang dat leren heeft voor het zich ontwikkelende mensenkind, en dan vooral leren van soortgenoten. Maar we moeten ervoor oppassen de mens in deze té uniek te achten. Heel veel dieren verwerven eigenschappen die ze bij hun geboorte nog niet hadden, en bij veel dieren gaat het daarbij om verwerving langs een weg die we bij mensen 'leren' noemen.' We zouden hoogstens kunnen twisten over de vraag of dieren, net als mensen (soms) begrijpen wat ze geleerd hebben. Helaas, zal dat een twist zijn over iets dat we nu onmogelijk te weten kunnen komen.

Kortom, ook aan de laatste twee paar tegenstellingen kunnen we geen argumenten ontnemen om de mens van de andere dieren te onderscheiden, en evenmin om aan te geven wat het onderzoeksterrein van de bioloog, en wat dat van de sociale wetenschapper is. Meer in het algemeen kunnen we stellen dat de dichotomieën die nu de revue passeerden rammelen, en bovendien weinig met elkaar te maken hebben. Het opmerkelijke is dat niet alleen veel tegenstanders van een (socio)biologische benadering van de mens zich op deze

dichotomieën stapel beroepen, maar veel voorstanders evenzeer. Zij beklemtonen hoezeer menselijk gedrag genetisch bepaald is (en dat betekent niets zoals we zagen) en hoe weinig invloed cultuur wel heeft, om te concluderen dat de mens hier onder de dieren is en dus vooral door biologen bestudeerd moet worden. Welnu, dat de mens hier onder de dieren is baart mij geen zorgen, maar verder is deze redenering net zo weinig zinnig als het uit hetzelfde hout gesneden argument tégen een biologische benadering van menselijk gedrag.

11.5 Onderzoek aan mensen

We hebben nu nog steeds geen antwoord op de vraag wat de (socio)biologie ons zou kunnen leren over menselijk gedrag. Integendeel, we hebben alleen gezien dat een discussie over verschillen tussen mensen en dieren ons niet verder helpt. Maar wat moeten we dan? Ik heb in het begin gesteld dat het verschil in benaderingswijze tussen verschillende disciplines me relevanter leek dan het verschil tussen mogelijke onderzoeksobjecten. Ik zal proberen nu een korte schets te geven van wat ik kenmerkend acht voor de biologie, en met kenmerkend bedoel ik hier kenmerkend ten opzichte van de sociale wetenschappen. De evolutiebiologie krijgt om twee redenen aparte aandacht: het is een vak met een bijzonder karakter en het ondervindt de laatste tijd zeer veel belangstelling.

Een bioloog streeft naar zo algemeen mogelijke uitspraken. Weliswaar – en dat is verwarrend – gaan die uitspraken vaak over minutieuze details – de bouw van een gewricht, een worteltopje, een celwand – maar als het even kan wel graag over zoveel mogelijk gevallen: alle gewrichten, alle kniegewrichten of, als ook dat niet haalbaar is, toch op z'n minst over alle menselijke kniegewrichten. Een verhandeling over wat nu zo typerend is aan de cyperse katten in de binnentuinen van de Amsterdamse Oosterparkbuurt, zul je in biologische geschriften niet gauw vinden. Niet dat zo'n klein groepje dieren geen onderwerp van onderzoek kan zijn, al zal de echte natuurfreak zijn neus ophalen voor zo iets verwordens als een huiskat in een stadstuin. Maar als zulk onderzoek plaatsvindt dan gebeurt dat toch meestal met het doel om uitspraken – hoe hypothetisch ook – over dierpopulaties in het algemeen te doen.

Dat streven naar algemeenheid is begrijpelijk. Het is het handelsmerk van de exacte natuurwetenschappen, waaraan sommige biologen zich met graagte spiegelen, wellicht vanwege het maatschappelijk aanzien van die vakken. En bovendien heeft de bioloog vele miljoenen plante- en diersoorten onder zijn beheer. Wil hij die maar enigszins leren kennen dan heeft aandacht voor detailverschillen binnen een soort bepaald geen hoge prioriteit.

Bij de sociale wetenschappen ligt dat net iets anders. Weliswaar vind je ook hier voorstanders van het zoeken naar algemene wetmatigheden, maar hun visie is voor vakgenoten minder vanzelfsprekend dan voor de bioloog. Bovendien zal het hoogstens

gaan om wetmatige uitspraken over mensen in het algemeen, niet over grotere groepen. Kortom, de groepen waar sociaal-wetenschappelijke theorieën over gaan zijn gemiddeld heel wat kleiner. Wie dus geïnteresseerd is in verschillen tussen mensen onderling of tussen grote of kleine groepen van mensen, heeft meer aan menswetenschappelijke dan aan biologische theorieën.

Een tweede kenmerk van biologisch onderzoek is de emotionele afstandelijkheid. Biologen doen vaak bewust hun best om zich niet in te leven in hun onderzoeksobject. Hun beschrijvingen kunnen daardoor heel gedetailleerd en secuur zijn, maar ze zijn ook wat gevoelloos en ze lijken soms vrij expliciet de mogelijkheid te ontkennen dat het onderzoeksobject gevoel heeft. Ook hier geldt dat de sociale wetenschappen grondig, zij het niet absoluut, van de biologie verschillen. In de hoofdpersonen van een antropologische beschouwing over welke vreemde volksstam dan ook kun je je gemakkelijker inleven dan in de hoofdpersoon van een biologische beschrijving van je eigen gedrag.

Biologische theorieën kunnen ons vaak niet meer bieden dan verklaringen van zeer algemene verschijnselen, en biologische beschrijvingen zijn, hoewel soms uiterst gedetailleerd, heel afstandelijk. Veel meer dan academisch vermaak kan de biologie ons dus niet geven. Zodra onze belangstelling voor mensen wordt ingegeven door praktische problemen, door zorg om medemensen die in de kou staan, om individuen of groepen die zijn achtergesteld, hebben we aan de biologie heel weinig.

Eigenlijk is het heel raar dat er mensen zijn die wél veel heil verwachten van de biologie. Dat zou het gevolg kunnen zijn van een verabsolutering van de – heuristische – uitgangspunten van biologisch onderzoek. Biologen beschouwen hun onderzoeksobjecten primair als fysiologische systemen en niet als bezielde individuen. Voor sommige biologen is dat een spijkerharde waarheid: organismen *zijn* – ingewikkelde – organische machines. Voor anderen is het meer een voorlopige aanname: laten we eens *doen alsof* organismen apparaten zijn en kijken hoever we daarmee komen. Dat laatste spreekt me meer aan, het is voorzichtiger en doet geen beroep op een onwankelbaar geloof in iets dat we niet kunnen weten. Het geeft ons bovendien de vrijheid om in een andere context andere uitgangspunten te kiezen en te zien wat dát aan interessants oplevert.

In beide gevallen is de consequentie wel dat allerlei begrippen uit de menswetenschappen niet in de biologie thuishoren. Begrippen als betekenis, bedoeling, gevoel, kunnen niet in biologische termen worden gedefinieerd zonder dat ze (een essentieel element van) hun oorspronkelijke betekenis verliezen. Sommigen, en met name biologen uit de eerste groep die ik zojuist noemde, menen dan ook dat die begrippen helemaal nergens naar verwijzen. Dit komt voort uit wat men wel een biologistische visie noemt: de gedachte dat wat de biologie – althans voor zover het levende wezens betreft – niet aankan, ook niet bestaat en ons dus niet bezig hoeft te houden. Die visie wordt door tegenstanders afgewezen met een beroep op het bijzondere karakter van de mens. Ik geloof niet zo in die bijzonderheid, en ik heb eerder in dit verhaal al duidelijk gemaakt

waarom argumenten voor dat bijzondere karakter me niet overtuigen. Ik denk bovendien dat biologistisch getint onderzoek heel leerzaam kan zijn. Dat neemt niet weg dat ik ernstige bezwaren heb tegen een biologistische wereldbeschouwing.

Rest de vraag: kun je als bioloog om zo'n wereldbeschouwing heen zonder je los te maken van traditioneel biologisch onderzoek? Ik denk het wel. Je kunt geen wetenschap bedrijven zonder een uitgangspunt, zonder op z'n minst voorwaardelijke aannamen over het karakter van je onderzoeksobjecten. Een van de vele mogelijk zinnige opties is een biologistisch uitgangspunt. Wie daarvoor kiest bedrijft per definitie, biologisch onderzoek. Maar een bioloog die buiten zijn professionele activiteit tegen mensen en andere dieren aan blijft kijken alsof het fysiologische machines zijn, maakt dezelfde fout als de schaker die vurig monarchist wordt omdat de koning in liet schaakspel zo belangrijk is: hij negeert de grens tussen spel en leven. En net zo goed als een anarchist zich als schaker aan de regels van het schaakspel kan houden, kun je als bioloog biologist zijn zonder ook maar een ogenblik te geloven dat mensen en andere dieren inderdaad alleen maar fysiologische apparaten zijn. Je hoeft alleen maar te accepteren dat er over mensen en dieren meer te weten valt dan de biologie ons leren kan.

11.6 Evolutiebiologie: verklaringen achteraf

Een aantal opzienbarende recente biologische – preciezer: sociobiologische – theorieën over de mens vindt zijn oorsprong in de evolutiebiologie. Kenmerkend voor de sociobiologie is dat ze haar onderzoeksobjecten vooral ziet als het product van een genoom (alle genen van een organisme tezamen). Uiteraard heeft een genoom een omgeving nodig om een organisme te kunnen maken, maar die omgeving wordt door sociobiologen vaak gezien als iets dat er nu eenmaal zijn moet maar dat verder geen invloed heeft op de richting van de ontwikkeling van een individu. Verklaringen van menselijk gedrag die op deze uitgangspunten zijn gebaseerd lopen vast op de veelvormigheid van menselijk gedrag. Voor sommige sociobiologen is dat een reden om cultuur voor de mens en eventueel voor een paar andere, zogenaamd hogere dieren als aparte variatiebron in hun theorieën in te voeren.

Ik ben daar niet zo voor. Allereerst past het cultuurbegrip zoals men dat elders hanteert niet in de biologie omdat allerlei aspecten ervan - denk aan de betekenissen die mensen aan alles om hen heen geven – niet biologisch gedefinieerd kunnen worden. In de tweede plaats is het cultuurbegrip dat deze biologen hanteren een raar samensmeltsel van kenmerken van organismen en aspecten van hun omgeving. Het lijkt me handiger die twee uit elkaar te houden. En in de derde plaats is de reden dat men met sociobiologie vastloopt op de veelvormigheid van menselijk gedrag niet dat men de cultuur niet in rekening brengt, maar vooral dat men de rol van de omgeving systematisch onderwaardeert. De grote gedragsvariatie die sociobiologen met een genetische preoccupatie niet de baas kunnen, zouden ze heel wel kunnen toeschrijven aan een verschil in omgeving waarin mensen opgroeien, althans als ze bereid waren in te zien dat

omgevingsverschillen een grote invloed kunnen hebben. Dat inzicht is nergens in strijd met, of wezensvreemd aan de gangbare biologie.

Kortom, sociobiologen zouden er goed aan doen hun eigen theorieën beter uit te werken in plaats van moeilijke woorden bij andere vakken te lenen. Zo zouden ze de indruk vermijden dat ze plotseling verstand hebben gekregen van zaken die ze helemaal nooit hebben bestudeerd. En bovendien geeft hen dat de gelegenheid eens beter te kijken hoe het zit met effecten van omgevingsvariatie bij allerlei andere dieren dan de mens.

11.7 *Evolutionaire reconstructies*

Er kleeft nog een probleem aan evolutiebiologie, en wel een probleem dat niet alleen bij populaire versies de kop op steekt. Evolutionaire verklaringen geven antwoord op de vraag hoe en waarom organismen geworden zijn zoals ze zijn. Dat antwoord zal altijd behoorlijk speculatief zijn. De grote verscheidenheid aan reconstructies van ons eigen evolutionaire verleden laat dat zien. Bovendien kun je aan de verschillende reconstructies van het verleden zien hoezeer die afhangen van hoe men het heden ziet. Soms wordt een geschetste ontwikkeling enigszins bevestigd door paleontologisch materiaal, maar verder dan enigszins gaat dat niet. Er is dus altijd een grote speelruimte voor de fantasie en de preoccupaties van de wetenschapper die aan het reconstrueren slaat.

Een aardig voorbeeld hiervan vormt het verschil tussen de reconstructies van menselijke evolutie van Edward Wilson, de grondlegger van de moderne sociobiologie en die van Nancy Tanner, een cultureel antropologe. Wilson ziet de actieve en competitieve man als kernfiguur van onze soort. Dat beeld is voor een man misschien ook wel moeilijk te vermijden als hij aan een grote-mannen-universiteit werkt en alleen grote-mannen-kranten leest. Tanner heeft wat verder om zich heen gekeken en geeft vrouwen en mannen elk een cruciale rol. In tegenstelling tot Wilson benadrukt ze het kleine verschil tussen mannen en vrouwen bij de mens, in vergelijking met mensapen. Een probleem is nu dat beiden in staat zijn om de schaarse paleontologische en archeologische gegevens in hun verhaal in te passen. Bijvoorbeeld, de scherpe stenen die bij Wilson wapens heten waarmee mannen elkaar te lijf gingen, zijn bij Tanner gereedschap geworden voor het verzamelen en bewerken van plantaardig voedsel. Wie van beiden gelijk heeft – als een van beiden gelijk heeft – laat zich slecht op basis van oude stenen en botten alleen beslissen. Ons belangrijkste houvast is de betrouwbaarheid van hun schets van *Homo sapiens* nu.

Problemen die zich voordoen bij de reconstructie van de evolutionaire ontwikkeling van de mens doen zich in principe ook voor bij willekeurig welke andere diersoort. Voor de interpretatie van fossiele resten is kennis van nu levende dieren onontbeerlijk. Evolutiebiologie wordt vaak beschouwd als de basis van de biologie. Wat men zich daarbij voorstelt, weet ik niet. In elk geval is de conclusie die met name sociobiologen aan deze geprivilegieerde positie van de evolutiebiologie verbinden, namelijk dat men iets pas

begrijpt als men het evolutionair verklaard heeft, niet houdbaar. Men kan iets pas evolutionair verklaren als men het behoorlijk goed kent. Evolutionaire reconstructies vormen geen onafhankelijke bron van kennis over de mens. En alweer dat geldt voor andere organismen evenzeer.

De hoofdvraag in dit verhaal was van welke vakken we de meest relevante en interessante inzichten in het gedrag van mensen kunnen verwachten, en vooral wat de rol van de biologie in dit verband zou kunnen zijn. Gangbare ideeën over verschillen tussen mensen en dieren kunnen ons hier niet veel verder helpen. Van meer belang voor ons probleem is het verschil tussen de biologie en de sociale wetenschappen. Het zal duidelijk zijn dat de laatste ons veel interessants te bieden hebben als het gaat over het gedrag van mensen. Voor zover onze vragen over mensen worden ingegeven door een belangstelling voor, en een persoonlijke betrokkenheid bij medemensen hebben we van de biologie in het algemeen weinig te verwachten. (Datzelfde geldt overigens ook voor vragen over mede-dieren.)

Evolutiebiologie – en meer in het bijzonder de sociobiologie – brengt ons nog minder nieuws. Een evolutionaire verklaring vooronderstelt een gedegen kennis van dat wat verklaard moet worden. Een verklaring van menselijk gedrag vooronderstelt dus een beeld van dat gedrag, of ruimer, een mensbeeld, en kan daarom nooit de juistheid van dat beeld bevestigen. Een evolutionaire reconstructie kan, voor wie daar gevoel voor heeft, heel amusant zijn. Maar laten we ervoor zorgen dat we onszelf, en onze medemensen zelf, altijd serieuzer blijven nemen dan die reconstructies. Het is per slot maar wetenschap.