

Ethiek als Fictie

een evolutionair bezwaar, een pragmatische oplossing



Utrecht University

Yuri van der Horst

5536219

Faculteit Geesteswetenschappen

Departement Filosofie en Religiewetenschap

Afdeling School Liberal Arts

22 Juni 2018

Eerste beoordelaar: Prof. Dr. Teun Tieleman

Tweede beoordelaar: Dr. Menno Lievers

Inhoudsopgave

Samenvatting	3
Inleiding	4
Hoofdstuk 1: de genealogie van morele overtuigingen	5
Hoofdstuk 2: de status van ethiek als fictie	10
Ruse: ontkrachten van morele waarheid	10
Street: een probleem voor moreel realisme	12
Joyce: een argument tegen epistemisch conservatisme	14
Hoofdstuk 3: het bezwaar van onhoudbare implicaties	18
Hoofdstuk 4: een pragmatische oplossing	22
Conclusie	25
Bibliografie	26

Samenvatting

Harari's bestseller is niet voor niets een provocatief boek. Het schetst een wereld die grotendeels fictief is. De morele overtuigingen waar we zo aan vast houden zijn wetenschappelijk te verklaren en lijken daarmee hun waarde te verliezen. Hoe kunnen we per slot van rekening toestaan dat onbelangrijke toevallige gebeurtenissen uit het verleden zoveel autoriteit over ons dagelijks leven hebben dat ze ons voorschrijven wat te doen? De zoektocht naar de waarheid lijkt onmogelijk; hoe zien we het verschil tussen illusie en werkelijkheid? Toch hoeft het allemaal niet verloren te zijn. Ook in een illusoire werkelijkheid is er nog het goede. Alleen wat dat is, wordt dan niet meer bepaald door theorie, maar door praktijk. Genealogische kennis over de aard van ethiek kan verschillende implicaties hebben voor de status van ethiek, van mild tot zeer sceptisch. In het meest sceptische geval biedt pragmatisme een uitkomst om moraliteit te waarborgen. De functionaliteit van ethiek is tegelijkertijd een reden om er niet in te geloven en er toch aan vast te houden.

Inleiding

In 2014 verscheen Yuval Noah Harari's *Sapiens, A Brief History of Humankind*, dat sindsdien wereldwijd razend populair is geworden. Het boek geeft een beschrijving van de geschiedenis van de mens vanuit een wetenschappelijk oogpunt, met name vanuit de evolutionaire biologie. Wat opvallend is, is dat Harari alles wat niet natuurlijk is, fictief noemt. Nog opvallender is dat Barack Obama en Bill Gates hebben toegezegd de omslag te willen verrijken met een lovende uitspraak terwijl Harari zowel Microsoft als de Verenigde Staten in zijn boek reduceert tot spinsels van onze collectieve verbeelding. En zo ook ethiek. Nu is Harari niet de eerste die een dergelijke uitspraak doet, maar wel de meest gelezen. Des te belangrijker is nu de vraag: wat dan?

Als ethiek slechts een spinsel is van onze collectieve verbeelding, is het dan nog houdbaar? Die vraag gaan we beantwoorden in twee stappen: (1) wat zegt Harari over ethiek, en (2) wat betekent dat voor ethiek? *Sapiens* is geen filosofisch boek, maar het heeft wel filosofische implicaties. We nemen dit boek als ontologisch uitgangspunt voor onze definitie van ethiek, enerzijds omdat het zo populair is, anderzijds omdat Harari zich laat dienen door inzichten uit verschillende wetenschappelijke disciplines, waaronder evolutionaire biologie, sociologie, antropologie en psychologie. Vragen over de aard en de status van ethiek in het algemeen, zijn bij uitstek meta-ethische vragen. Het idee van ethiek als fictie is in dit domein dan ook niet onbekend, al zullen we zien dat het verschillende implicaties kan hebben. Aan de hand van een meta-ethische analyse van *Sapiens* kijken we wat de gevolgen zijn van Harari's natuurwetenschappelijke wereldbeeld voor onze morele overtuigingen en het morele discours. Uiteindelijk komen we tot de conclusie dat we ethiek het best pragmatisch kunnen benaderen.

In hoofdstuk 1 definiëren we ethiek als fictie aan de hand van Harari's *Sapiens*. We zullen zien dat een evolutionaire verklaring van ethiek de basis is van ethiek als fictie. In hoofdstuk 2 kijken we naar drie verschillende strategieën die gebruik maken van een evolutionaire verklaring van ethiek en wat dat kan betekenen voor de status van ethiek. In hoofdstuk 3 kijken we naar het bezwaar op deze argumenten dat de filosofische implicaties niet beperkt zijn

tot morele oordelen en meer onkrachten dan we lief hebben. En in hoofdstuk 4 kijken we in hoeverre we dit bezwaar kunnen beantwoorden door een pragmatische benadering van ethiek te hanteren.

Hoofdstuk 1: de genealogie van morele overtuigingen

Harari (2014) onthoudt zich zoveel mogelijk van morele uitspraken, dat is volgens hem dan ook geen wetenschappelijke aangelegenheid (p. 304). Wetenschap is beschrijvend, religies en ideologieën zijn voorschrijvend; gescheiden maar toch verbonden, doordat de eerste enkel bestaat bij de gratie van de laatste (Harari, 2014, p. 305). Maar dat is niet de enige manier waarop *fact* en *value*, of *is* en *ought* verbonden zijn. Informatie over de oorsprong van een overtuiging kan invloed hebben op de status van die overtuiging (Wielenberg, 2016). De kennis dat Coca-Colareclames invloed hebben uitgeoefend op mijn overtuiging dat Coca-Cola de beste cola is, kan ervoor zorgen dat ik mijn overtuiging iets versoepel, of zelfs helemaal over boord gooi. Op dezelfde manier is er een debat gaande over wat de genealogie van morele overtuigingen betekent voor de aard en de status van die morele overtuigingen, waarbij met name een beroep wordt gedaan op evolutionaire invloed (Joyce, 2016). Harari laat zich niet zo duidelijk uit over hoe we onze morele overtuigingen moeten waarderen, hij geeft vooral een natuurwetenschappelijke verklaring voor onze idealen.

Harari (2014) begint zijn geschiedenis van de mens grofweg 70.000 jaar geleden, wanneer de cognitieve revolutie het begin van cultuur inluidt (p. 3). Een van de middelen die het *Homo sapiens* mogelijk zou hebben gemaakt om meester te worden over andere soorten van de genus *Homo* en uiteindelijk de gehele planeet - merk hier het evolutionaire karakter van deze verklaring op - is de capaciteit tot verbeelden. Geloven in een collectieve mythe zorgde er namelijk voor dat grotere aantallen individuele *Homo sapiens* konden samenwerken en samenleven als een groep (Harari, 2014, p. 30). Zowel voor primaten als voor mensen, zowel 70.000 jaar geleden als nu, geldt dat de maximale 'natuurlijke' grootte van een groep rond de 150 individuen ligt, waar 'natuurlijk' inhoudt dat men verbonden is door intieme relaties of door onderlinge roddels (Harari, 2014, p. 29). Om grotere groepen individuen te handhaven werden er mythes, of ficties, in het leven geroepen, die gezamenlijk deel uitmaken van de verbeelde werkelijkheid, het cement van elke sociale orde (Harari, 2014). Een gezamenlijk geloof in het bestaan van, bijvoorbeeld een riviergeest, zou er dus voor zorgen dat twee vreemdelingen met elkaar

kunnen samenwerken. Maar ficties moeten we niet alleen begrijpen als geesten en spoken, maar ook de Universiteit Utrecht, de Europese Unie en een democratie zijn ficties, of sociale constructen, die alleen bestaan omdat we er in geloven. Harari maakt geen significant onderscheid tussen archaïsche natuurreligies en hedendaagse instituties wanneer hij ficties beschrijft: “There are no gods in the universe, no nations, no money, no human rights, no laws and no justice outside the common imagination of human beings” (Harari, 2014, p. 31). Met deze uitspraak komen we in de buurt van het ethische domein.

Voorlopig hebben we twee premissen: (1) efficiënt samenwerken heeft bijgedragen aan de evolutie van *Homo sapiens*, en (2) geloof in ficties heeft bijgedragen aan efficiënt samenwerken. In dit geval zou het geloof in ficties dus hebben bijgedragen aan de evolutie van *Homo sapiens*. Maar wat zijn ficties en wat betekent het om te geloven in ficties? Naast voorbeelden zoals Google, de Verenigde Staten, Christendom, geld, liberalisme, communisme en de universele rechten van de mens, geeft Harari (2014) inhoud aan ficties door deze te contrasteren met een objectieve werkelijkheid: “Ever since the Cognitive Revolution, Sapiens have thus been living in a dual reality. On the one hand, the objective reality of rivers, trees and lions; and on the other hand, the imagined reality of gods, nations and corporations” (p. 36). De verbeelde werkelijkheid wordt dus onderscheiden van de natuurlijke werkelijkheid. Een belangrijk verschil: de natuurlijke werkelijkheid bestaat ongeacht of we er in geloven, oftewel, de natuurlijke werkelijkheid is *mind-independent*, terwijl de verbeelde werkelijkheid alleen maar kan bestaan als we er in geloven, oftewel, de verbeelde werkelijkheid is *mind-dependent*. Harari (2014) stelt dat, voor een verbeelde werkelijkheid om te kunnen bestaan, moeten mensen geloven dat deze werkelijkheid objectief is in plaats van fictief, of met andere woorden, natuurlijk is in plaats van verbeeld (p. 126). De fictieve werkelijkheid moet dus gezien worden als een objectieve werkelijkheid om te kunnen (voort)bestaan, of anders gezegd, om invloed uit te kunnen oefenen op ons dagelijkse leven. Harari stelt dus dat het geloven in de objectiviteit van onze fictieve idealen ons een evolutionair voordeel heeft gebracht, of anders gezegd, hij verklaart het geloven in idealen aan de hand van natuurlijke selectie.

Had de inhoud van onze idealen, wat we wel en wat we juist niet waarderen, zo moeten zijn? Of hadden onze idealen er ook heel anders uit kunnen zien? Harari (2014) schrijft dat veel van onze waarden hun oorsprong vinden in praktisch en economisch voordeel, om vervolgens gerechtvaardigd te worden op natuurlijke of bovennatuurlijke gronden. Zo schrijft Harari over de slavernij en de daaruit voortvloeiende rassenongelijkheid in Amerika: “people don’t like to say that they keep slaves of a certain race or origin simply because it’s economically expedient. [...]. Religious and scientific myths were pressed into service to justify this division” (Harari, 2014, p. 157). Dat dit voor slavernij zo geldt, daar zullen weinig mensen meer van op kijken, maar wie durft te stellen dat we het nu wel bij het juiste eind hebben bevestigd eerder het patroon dan zich daadwerkelijk te onderscheiden. Op geografische, biologische en economische krachten na noemt Harari het: “just a coincidence that most people today believe in nationalism, capitalism and human rights” (p. 267). De geschiedenis zou ons leren dat onze morele oordelen en overtuigingen ontspruiten uit een combinatie van toevalligheden en vervolgens kristalliseren tot objectieve waarheid, een natuurlijk en onvermijdelijk proces. Samengevat: “This network of artificial instincts [that enabled millions of strangers to cooperate effectively] is called ‘culture’” (p. 181). Dat wil zeggen, ficties zijn niet natuurlijk (*artificial*), maar voelen wel natuurlijk (*instincts*), zijn evolutionair te verklaren (*to cooperate effectively*) en hun inhoud is contingent (*cultures*).¹

Nu weten we wat Harari schrijft over ficties, maar valt ethiek ook onder fictie? Volgens een wetenschappelijk wereldbeeld wel. Harari (2014) noemt meermaals dat ethiek een onderdeel is van religies en ideologieën, of met andere woorden, dat ethiek onderdeel van de fictieve werkelijkheid is. Een strikt wetenschappelijk wereldbeeld is doorgaans moreel anti-realistisch. Dat wil zeggen dat het bestaan van een objectieve morele waarheid ontkend wordt. Dat komt mede doordat morele eigenschappen nooit ontdekt zijn in de natuur. Mackie’s (1977) *queerness* argument tegen moreel realisme stelt dan ook, dat als morele eigenschappen echt bestaan in de wereld, dan moeten dat wel hele merkwaardige dingen zijn, “utterly different from anything else in the universe” (p. 19), die vooralsnog ons blikveld ontgaan zijn. Dat kan natuurlijk,

¹ Harari (2014) schrijft specifiek: “cultures [...] emerge accidentally” (p. 270).

de objectieve morele waarheid kan simpelweg nog niet ontdekt zijn. Maar als morele overtuigingen vervolgens wel verklaard kunnen worden aan de hand van inzichten uit de evolutionaire biologie, dan geniet die verklaring binnen een wetenschappelijk wereldbeeld de voorkeur; totdat er overtuigende redenen zijn iets anders te geloven. Verliest ethiek daarmee autoriteit? Is een morele reden dan nog belangrijker of überhaupt anders dan een economische reden? Wat dan? Argumenten die een evolutionaire verklaring van moraliteit gebruiken om dan wel de rechtvaardiging, dan wel de objectiviteit van morele overtuigingen te ontkrachten worden *evolutionary debunking arguments*, of *EDAs* genoemd. In de volgende hoofdstukken gaan we naar vergelijkbare *EDAs* in de literatuur kijken en naar het belangrijkste bezwaar daarop. Aan de hand daarvan concluderen we welke implicaties Harari's wereldbeeld wel en niet heeft. Een van de bezwaren op *EDAs* in het algemeen wil ik hier alvast noemen. Namelijk het bezwaar dat de empirie niet klopt, of dat *EDAs* alleen maar van belang zijn als we een natuurwetenschappelijk wereldbeeld accepteren (Wielenberg, 2016). Laten we het wereldbeeld en de inzichten uit Harari's *Sapiens* voor dit onderzoek aannemen, en aannemen dat het objectief voorstellen van contingente fictieve waarden ons een evolutionair voordeel heeft gebracht.

Hoofdstuk 2: de status van ethiek als fictie

EDAs zijn argumenten die de evolutionaire oorsprong van waardeoordelen inzetten om de rechtvaardiging van die waardeoordelen te ondermijnen (Kahane, 2011; Vavova, 2014; Wielenberg, 2016). Deze argumenten worden doorgaans op drie verschillende manieren ingezet: (1) om morele waarheid te ontkrachten, (2) om moreel realisme te ontkrachten, en (3) om morele rechtvaardiging te ontkrachten (Lillehammer, 2003; Joyce, 2016a). Elk van deze strategieën concludeert dus iets anders over de status van ethiek. In dit hoofdstuk gaan we deze drie strategieën vergelijken met het beeld van ethiek dat Harari in *Sapiens* schetst. Ik zal de drie strategieën illustreren aan de hand van (1) Michael Ruse (1986, 2006), (2) Sharon Street (2006, 2010) en (3) Richard Joyce (2006, 2016a).

Ruse: ontkrachten van morele waarheid

Op het eerste gezicht lijkt Ruse in te stemmen met wat Harari schrijft over moraliteit als fictie. Zo schrijft Ruse (2006) herhaaldelijk “substantive morality is a kind of illusion, put in place by our genes, in order to make us good social cooperators” (p. 21); oftewel, ethiek als fictie om beter samen te werken. En de vermeende objectiviteit die ethiek lijkt te hebben, heeft zij niet (Ruse, 1986, p. 235). Morele overtuigingen zouden slechts gevoelens zijn, met als uitzondering dat ze objectief lijken, wat de hele bestaansreden is van normatieve, dat wil zeggen voorschrijvende, ethiek. Elke beargumenteerde fundering voor morele oordelen is volgens Ruse (1986) derhalve overbodig en onwaar (p. 236). Anders dan Harari schrijft Ruse de vermeende objectiviteit echter toe aan de wil van onze genen. Waar Harari enkel stelt dat het geloof in een objectieve ethiek evolutionair voordeel heeft gebracht, stellen Ruse en co-auteur Wilson (1986) dat we onderworpen zijn aan “genetically based processes of development that predispose the individual to adopt one or a few forms of behaviours as opposed to others” (p. 180). Met andere woorden, onze morele overtuigingen zijn volgens Ruse (1986) een product van onze genen, met als doel: voortplanting (p. 235). Moraliteit is een functie van de menselijke natuur (p. 245), en Ruse (1986) ontkent dan ook dat moraliteit een cultureel product is. Over de status van morele overtuigingen schrijft Ruse (1986) “morality has no

more (and no less) status than that of the terror we feel at the unknown - another emotion which undoubtedly has good biological adaptive value” (p. 234). Moraliteit bevat geen waarheid en behoeft dus ook geen rechtvaardiging; een causale verklaring is het enige dat over moraliteit gezegd kan worden en ook het enige wat erover gezegd hoeft te worden, aldus Ruse (Ruse, 1986; Ruse & Wilson, 1986).

Dit betekent voor Ruse niet dat de moraliteit die onze genen ons doen geloven, ook zo had moeten zijn; ook Ruse (2006) stelt dat evolutie zich niet in de richting van ‘het goede’ ontwikkelt, of zelfs überhaupt een doel heeft, maar dat de inhoud van onze morele overtuigingen contingent is (p. 24). Moraliteit is het product van onze genen met als doel om samenwerking mogelijk te maken. Ruse kan dan ook in alle eerlijkheid een moreel scepticus genoemd worden. Harari lijkt voorzichtiger te zijn. Ruse (2006) verbindt moraliteit met het idee van de *selfish gene*, het idee dat onze genen onze keuzes beïnvloeden ten behoeve van voortplanting, ook als dit ten koste gaat van het individu of van de groep. De inhoud van morele oordelen is volgens Ruse dus ook genetisch ingegeven. Harari zegt slechts dat het geloven in een objectieve moraliteit, ondanks dat deze niet bestaat, evolutionair voordeel heeft opgeleverd. Harari (2014) drukt expliciet uit dat de studie naar onze genen, en elke andere wetenschap wat dat betreft, geen antwoord kan geven op de vraag wat zou moeten, dat is weggelegd voor religies en ideologieën (p. 304). De vraag is echter, waarom zouden we nog iets moeten moeten? Voor Ruse geldt: omdat we van onze genen iets moeten moeten.

Ruse reduceert ethiek dus tot een emotie, tot een non-cognitieve eigenschap, en derhalve een eigenschap die niet waar of onwaar kan zijn. Ruse verklaart het hebben van deze emotie aan de hand van biologisch altruïsme, of specifiek *reciprocal altruism*: een biologisch mechanisme dat ons onbekenden doet helpen. Dit mechanisme zou een verklaring kunnen geven voor psychologisch altruïsme, waardoor ethiek als het ware buiten spel wordt gezet (Ruse & Wilson, 1986; Kitcher, 2005). Dat er zoiets bestaat als moraliteit of een morele waarheid is dan niet meer nodig om morele intuïties te verklaren (Kitcher, 2005). Sterker nog, het idee dat er moraliteit bestaat, is een metafysische illusie, opgelegd door onze genen, die we volgens Ruse (1986)

moeten ontmaskeren (p. 245). Dit is een van de meest sceptische van de verschillende posities die kunnen volgen uit *EDAs*.

Street: een probleem voor moreel realisme

Strategieën die stellen dat morele overtuigingen onterecht aanspraak maken op de aard van realiteit - iets 'is' niet goed of slecht - zijn milder en laten ruimte over voor een vorm van ethiek die nog steeds autoriteit kan hebben over ons handelen. Street (2006) heeft het in *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value* gemunt op waarderealisme: het idee dat we dingen waarderen omdat ze waardevol zijn (in plaats van andersom), oftewel het idee dat waarde *mind-independent* is.

Waar Harari stelt dat het geloof in de objectiviteit van waarden in het algemeen een evolutionair voordeel heeft opgeleverd, bouwt Street haar argument op rondom specifieke waarden die evolutionair geselecteerd zijn. Street (2006) stelt als empirische premisse dat natuurlijke selectie een belangrijke invloed heeft gehad op onze basale evaluatieve oordelen (p. 113). Deze basale oordelen, of proto-oordelen zoals Street (2006) het noemt, kunnen we begrijpen als “an unreflective, non-linguistic, motivational tendency to [...] experience one thing as ‘calling for’ or ‘counting in favor of’ something else” (p. 119). Evolutie heeft invloed gehad op deze basale motivatie in zoverre dat oordelen die bijdragen aan reproductie en samenwerking het hebben gewonnen van oordelen die reproductie en samenwerking tegenwerken (Street, 2006). Deze proto-oordelen, zo luidt de tweede premisse, beïnvloeden vervolgens weer de inhoud van onze weloverwogen evaluatieve oordelen. Street (2006) concludeert dus dat natuurlijke selectie indirect invloed uitoefent op wat we waarderen: “had the general content of our basic evaluative tendencies been very different, then the general content of our full-fledged evaluative judgements would also have been very different” (p. 120). Deze relatie, de indirecte relatie tussen natuurlijke selectie en onze evaluatieve oordelen, vormt volgens Street een probleem voor moreel realisten.

Street schotelt de realist aan de hand van deze empirische premisse een filosofisch dilemma voor. Of er is wel een relatie tussen de evolutionaire invloed op de inhoud van onze evaluatieve oordelen en de onafhankelijke evaluatieve

waarheid die waarderealisten postuleren, of er bestaat geen relatie. In dit laatste geval, in het geval dat er geen relatie bestaat tussen evolutionaire invloed en de onafhankelijke evaluatieve waarheid, zou evolutionaire invloed onze oordelen in alle waarschijnlijkheid vooral verwijderen van de evaluatieve waarheid (Street, 2006, p. 121). De poel van alle mogelijke waardeoordelen is volgens Street zo gigantisch, dat het wel heel onwaarschijnlijk toevallig zou zijn als onze evolutionair beïnvloedde waardeoordelen zouden samenvallen met de waarheid (Street, 2006, p. 122). De waarderealist die een relatie ontkent zou dus moeten erkennen dat al onze waardeoordelen waarschijnlijk onwaar zijn, of zij moet een verklaring geven waarom onze waardeoordelen toevallig waar zijn. Als de waarderealist echter stelt dat er wel een relatie is tussen evolutionaire invloed en de onafhankelijke waarheid, dan heeft deze ook een probleem volgens Street. In dit geval zou de evolutionaire invloed onze waardeoordelen richting de evaluatieve waarheid bewegen. Volgens Street (2006) is de waarderealist gebonden aan een *tracking* relatie: “the evaluative judgements that it proved most selectively advantageous to make are, in general, precisely those evaluative judgements which are true” (p. 126). Het probleem hiervan is dat deze verklaring het volgens Street (2006) aflegt tegen een *adaptive link* hypothese (p. 127). Namelijk de verklaring dat we bepaalde dingen als waardevol aanschouwen, omdat deze onder de omstandigheden waarin onze voorouders leefde bijdroegen aan reproductie, oftewel de verklaring dat onze waardeoordelen zich aanpassen aan de omstandigheden. Deze verklaring behoeft binnen de wetenschap, zoals we eerder al hebben besproken, de voorkeur omdat het niet het bestaan van extra onafhankelijke waarheden hoeft te veronderstellen (Street, 2006, p. 129). Op basis van dit argument stelt Street dat de evaluatieve waarheid niet onafhankelijk van ons kan bestaan. Op de vraag wat er eerder was, waarde of waardering, antwoordt Street dus dat er geen waarde bestond, totdat levende wezens evolutionair geselecteerd werden op het waarderen van bepaalde zaken, zaken ter bevordering van reproductie en samenwerking bijvoorbeeld, en dat de waardering voor deze zaken door de tijd heen op zichzelf zijn komen te staan als waarden (pp. 155-156).

Wat betekent dit nu voor de status van ethiek en hoe verhoudt Harari zich tot dit argument? Anders dan Ruse, die volkomen afrekenet met morele waarheid, stelt Street dat een morele waarheid niet onafhankelijk van ons bestaat, maar

wel kan bestaan als product van de mens. Ze stelt dan ook een vorm van constructivisme voor als kijk op wat ethiek is, namelijk een geconstrueerde morele waarheid (Street, 2010). Street is minder moreel sceptisch dan Ruse omdat ze een bepaalde mate van morele waarheid toelaat. Welk moreel oordeel juist is, is volgens Street (2010), dat oordeel dat volgt uit het geheel van dingen dat een wezen waardeert (p. 367). Wat moreel juist is, is dus niet simpelweg wat iemand waardeert, maar dat wat volgt uit alles wat iemand waardeert. Doordat deze waarheid niet noodzakelijk hetzelfde is voor iedereen, en zelfs per persoon uniek kan zijn,² is deze positie *agent-relative*, dat wil zeggen, wat voor iemand moreel juist is om te doen, is relatief aan die persoon zelf. Dat waarden *mind-independent* zijn betekent voor Street dus dat ethiek persoonsgebonden is. Voor Harari geldt dat niet zo. Ethiek mag dan fictief zijn, ze is intersubjectief en bestaat als collectieve overtuiging van een groep individuen (Harari, 2014, p. 131). Morele waarheid is in *Sapiens* dus niet onafhankelijk van de mens, maar het is ook niet afhankelijk van een individu. Ethiek is duidelijk wel een construct in *Sapiens*, maar eerder cultuur-relatief dan agent-relatief. En zelfs tegen deze vorm van relativeren, tegen het idee dat culturen zo fundamenteel van elkaar verschillen dat morele geschillen daarmee gerechtvaardigd zijn, is Harari (2014) kritisch (pp. 338-339).

Joyce: een argument tegen epistemisch conservatisme

Joyce lijkt nog voorzichtiger over wat genealogische kennis precies ontkracht. De reden waarom iemand een bepaalde overtuiging heeft, geldt namelijk niet als bewijs dat die overtuiging waar is. Joyce (2006) acht het dan ook “unlikely that genealogical discoveries could directly reveal many of our beliefs to be false” (p. 180). In plaats van een probleem voor morele waarheid, argumenteert Joyce (2006) dat genealogische informatie een probleem oplevert voor de rechtvaardiging van morele overtuigingen, en pleit dan ook voor een agnostische houding ten opzichte van morele waarheid (p. 181). In later werk maakt Joyce (2016a) zijn positie nog milder en stelt hij dat genealogische kennis een reden geeft om kritisch te kijken naar waarden die we als vanzelfsprekend achten, oftewel *EDAs* bieden een argument tegen epistemisch conservatisme.

² Dit volgt uit Streets (2010) voorbeeld van *Ann* (p. 367)

Joyce (2006) gaat uit van de empirische premisse dat de mens is uitgerust met een “specialized innate mechanism (or series of mechanisms) whose function is to [...] categorize the world in morally normative terms” (p. 181). Het uitdrukken van sociale emoties (liefde, boosheid, schuld, etc.) in concepten zou hebben geleid tot morele taal en uiteindelijk tot een moreel gevoel (Joyce, 2006). Het hebben van een dergelijke morele faculteit was, aldus Joyce (2006), bevordelijk voor samenwerking, wat op diens beurt weer bevordelijk was voor overleven. Joyce geeft dus een evolutionaire verklaring voor het bestaan van morele concepten en een moreel gevoel. Wat belangrijk is voor het argument dat Joyce maakt, is dat deze verklaring voor het bestaan van morele concepten onafhankelijk is van het wel of niet bestaan van een morele waarheid. “Whether we assume that the concepts *right* and *wrong* succeed in denoting properties in the world [...] the plausibility of the hypothesis concerning how moral judgment evolved remains unaffected” (Joyce, 2006, p. 183). Men kan betekenisvol morele oordelen hebben ongeacht of er een morele waarheid bestaat, in tegenstelling tot het concept ‘kind’, dat zijn functie zou verliezen in een wereld waar geen kinderen bestaan (Joyce, 2006, p. 182). Joyce stelt hiermee dus al dat ethiek, ook als het ‘slechts’ fictie is, een functie heeft. Ook als de concepten ‘goed’ en ‘slecht’ nergens naar verwijzen, betekent dat niet dat we ze niet kunnen gebruiken, of zelfs niet zouden moeten gebruiken. Dit lijkt al op een pragmatisch argument voor het behoud ethiek, maar daar komen we later uitgebreid op terug.

Wat betekent Joyce’ hypothese voor de status van ethiek? In *The Evolution of Morality* stelt Joyce (2006) dat, omdat onze morele overtuigingen tot stand zijn gekomen door een proces dat niet sensitief is voor de waarheid, we agnostisch moeten zijn over hun waarheid (p. 181). Joyce’ argument vormt een kritiek op rechtvaardiging van morele overtuigingen. Omdat we nooit kunnen weten of morele overtuigingen naar een waarheid verwijzen, zijn morele overtuigingen altijd ongerechtvaardigd. Dit ondermijnt dus de overtuiging, maar ontkracht het niet. Dit lijkt meer op wat Harari doet, die door de objectiviteit van de fictieve werkelijkheid te ontkrachten, het idee ondermijnt dat deze werkelijkheid juist en gerechtvaardigd is. In latere essays stelt Joyce (2016a) dat *EDAs* een argument vormen tegen epistemisch conservatisme, het idee dat bestaande prominente

morele opvattingen het voordeel van de twijfel genieten, oftewel, “innocent until proven guilty” (p. 152). Mensen gaan er van nature vanuit dat hun morele overtuigingen een goede indicator zijn van de morele waarheid; we bevragen onze morele opvattingen niet snel, zo stelt Joyce (2016a). De hypothese dat het ontstaansproces van onze morele opvattingen niet sensitief is voor de waarheid zou ons echter kritischer moeten maken tegenover onze morele basisopvattingen. Joyce probeert daarmee de bewijslast te verschuiven naar hen die het vertrouwen in de rechtvaardiging van de status quo wensen te herstellen. Joyce maakt zichzelf met deze positie eerder kritisch dan moreel sceptisch, omdat hij hiermee juist veronderstelt dat rechtvaardiging wel mogelijk is, en omdat hij het moreel debat hiermee eerder aanwakkert dan het in zijn geheel te ondermijnen, zoals wat Ruse doet.

Ondanks dat Joyce’ hypothese anders is dan het beeld dat Harari schetst, lijkt *Sapiens* het meest overeen te komen met Joyce’ conclusie. Harari legt meer de nadruk op de noodzaak van het geloven in de objectiviteit van waarden, maar beiden stellen dat een idee van goed en slecht noodzakelijk is geweest voor effectief samenwerken. Waar Joyce misschien nog agnostisch is over het objectief bestaan van morele eigenschappen, lijkt Harari dit stellig te ontkennen. Toch is ook Harari voor het behoud van ethiek, sterker nog, hij schrijft dat we niet meer zonder kunnen. Waar Joyce (2006) schrijft dat ethiek vooral vroeger noodzakelijk was, en open laat of het nog steeds nodig is (p. 107), schrijft Harari (2014) dat we een fictieve orde niet alleen nodig hebben om samen te werken, maar dat we onmogelijk meer zonder kunnen (pp. 132-133). Omdat een fictieve orde, met eigen morele waarden, alleen causaal effectief kan zijn wanneer het door veel mensen tegelijk geloofd wordt, en pas kan veranderen, of verdwijnen, als het overgrote deel haar geloof verandert. En omdat er een nieuwe, krachtigere fictieve orde voor nodig is om zulke grootschalige verandering teweeg te brengen, is er als het ware geen ontsnappen aan. “When we break down our prison walls and run towards freedom, we are in fact running into the more spacious exercise yard of a bigger prison” (Harari, 2014, p. 133). Joyce plaatst zich in het debat over de status van ethiek als een *moral error theorist*, of specifiekere, een *moral fictionalist*. Wat dit inhoudt zal worden besproken in hoofdstuk 4, wanneer we ingaan op hoe we ethiek het beste kunnen bedrijven. Voorlopig is het

voldoende om te weten dat Joyce, ondanks zijn *evolutionary debunking*, pleit voor het ‘net alsof blijven doen’ van ethiek. “The fictionalist recommends maintaining [our bankrupt moral theory] with the status of a convenient falsehood” (Joyce, 2016b, p. 219). Ondanks de realisatie dat onze morele overtuigingen onvoldoende gegrond zijn, wil Joyce vasthouden aan het morele debat; in hoofdstuk 4 gaan we kijken hoe we dit het beste kunnen doen. Het argument dat wordt ingezet om de waarheid van ethiek te ondermijnen, geeft tegelijkertijd de waarde aan die ethiek heeft en verzekert daarmee haar voortbestaan; ethiek heeft een praktisch nut.

We hebben gezien dat een evolutionair biologische verklaring voor onze morele oordelen verschillende filosofische implicaties heeft. (1) Ruse stelt dat er geen sprake is van morele waarheid, (2) Street stelt dat morele waarheid relatief is, en (3) Joyce stelt dat er geen ware rechtvaardiging is voor morele waarheid. Dit is echter niet het enige wat er over *evolutionary debunking* gezegd is. In het volgende hoofdstuk gaan we kijken naar het bezwaar dat *EDAs*, als we de empirische en filosofische beweringen accepteren, veel grotere en onacceptabele gevolgen hebben dan slechts het ontkrachten van een morele waarheid.

Hoofdstuk 3: het bezwaar van onhoudbare implicaties

Evolutionary debunking is, mede dankzij de in 2006 gepubliceerde werken van Joyce en Street, een zeer populair thema in de meta-ethiek, zowel onder voor- als tegenstanders (Wielenberg, 2016). Er is dan ook vanuit veel verschillende hoeken kritiek geleverd op wat genealogische informatie precies ontkracht. Op de argumenten van Ruse, Street en Joyce zijn verscheidene kritieken geformuleerd die hun conclusies in meer of mindere mate proberen te ondermijnen. Voor dit onderzoek is het niet nodig en niet mogelijk om uitgebreid in te gaan op alle verschillende kritieken. In een globaal overzicht kunnen we zien welke bezwaren wel en welke niet op dit onderzoek van toepassing zijn. Voor dit overzicht gebruiken we Wielenbergs (2016) overzicht van kritieken op EDAs. Dit overzicht kunnen we opdelen in drie categorieën. Onder de eerste categorie vallen kritieken die stellen dat de empirie niet klopt, of specifieker, kritieken die de mate van evolutionaire invloed bevragen. Onder de tweede categorie vallen kritieken die de evolutionaire invloed accepteren, maar de filosofische implicaties ervan bevragen. Dergelijke kritieken stellen op verschillende manieren dat er nog steeds een morele waarheid kan bestaan, ook als er sprake is van evolutionaire invloed. Onder de derde categorie vallen kritieken die zowel de empirische als de filosofische componenten accepteren, maar die stellen dat dit onhoudbare implicaties heeft, en dat de argumenten aan de hand daarvan niet kunnen kloppen.

De vraag die we in dit onderzoek proberen te beantwoorden is: wat als ethiek slechts fictie is? De vraag is niet of Harari's wereldbeeld klopt, de vraag is wat het betekent voor ethiek als dit wereldbeeld klopt. De eerste categorie kritieken is dus niet van toepassing op deze onderzoeksvraag omdat we het natuurwetenschappelijke wereldbeeld uit *Sapiens* al aannemen, zij het niet hypothetisch. De bewijslast voor dit wereldbeeld ligt dus niet bij dit onderzoek. De tweede categorie kritieken is nog wel van toepassing op dit onderzoek; deze kritiek komt erop neer dat, zelfs als ethiek slechts bedacht is, het nog steeds gebaseerd kan zijn op de werkelijkheid. Bij deze categorie kritieken wil ik echter niet zo lang stil staan als bij de derde categorie kritieken, simpelweg omdat de grootte van dit onderzoek het niet toelaat om beide wegen voldoende recht te doen. Wielenberg (2016) vat twee versies van een

gelijksoortige kritiek samen, uiteengezet door Fitzpatrick (2015) en Mogensen (2015). Wielenberg (2016) concludeert dat beiden beargumenteren dat “the debunkers have failed to establish the crucial premise that moral facts do not help to explain our moral judgements” (p. 507). Oftewel, ondanks de evolutionaire invloed op onze morele oordelen kunnen er nog steeds morele feiten bestaan die niet-incidenteel onze morele overtuigingen sturen. Of deze kritiek (en de verdediging tegen deze kritiek)³ overtuigend is, wil ik voor nu in het midden laten. Ik stel voor dat we voor dit onderzoek aannemen dat er misschien niet zoveel aan de hand is, dat er een goede mogelijkheid bestaat dat de implicaties van *Sapiens* het morele debat onberoerd laten, en dat we ons vervolgens richten op *the worst case scenario*, waarin al onze morele overtuigingen slechts spinsels zijn van onze verbeelding zonder enige referentie naar de natuurlijke wereld.

De kritieken uit de derde categorie uiten een bezwaar dat *EDAs* onhoudbaar zijn omdat deze argumenten, wanneer goed begrepen, niet alleen morele overtuigingen ondermijnen, maar alle overtuigingen ondermijnen, inclusief het eigen argument zelf. Wielenberg (2016) noemt vijf auteurs die een dergelijk argument hebben gearticuleerd, waarvan ik hier de twee meest relevante zal behandelen (pp. 508-509).⁴ Shafer-Landau (2012) formuleert de premisse en conclusie van *EDAs* als volgt: “If moral realism is true, and if evolutionary forces have thoroughly shaped our moral faculties in doxastically discriminating ways, then it would be a massive coincidence were our moral faculties reliable” (p. 22). Vervolgens beargumenteert hij dat evolutionaire krachten op dezelfde manier alle andere domeinen van kennis heeft beïnvloed, en geeft als voorbeeld perceptuele kennis. Het zou net zo goed een evolutionair voordeel hebben opgeleverd om de wereld waar te nemen op de manier dat wij doen, dan om de wereld op een hele andere manier waar te nemen. Als dit zo is, stelt Shafer-Landau (2012), dan kunnen we ‘moreel’

³ Zie Severini (2016) voor een kritiek op het specifieke argument van Mogensen (oftewel een *debunking* van een *debunking* van een *debunking*).

⁴ Clarke-Doane (2012) beargumenteert dat het epistemisch onmogelijk is om tegelijkertijd een moreel anti-realist en een wiskundig realist te zijn; zijn argument is echter minder gericht op het ontkrachten van *EDAs*. Tropman (2014) maakt een argument dat specifiek op Streets *EDA* is gericht en stelt dat deze ook constructivisme ontkracht, wat Street als alternatief voorstelt voor moreel realisme. Crow (2016) beargumenteert dat Streets *EDA* ook atheïsme ontkracht, wat in tegenstrijd zou zijn met anti-realisme. De argumenten uiteengezet door Shafer-Landau (2012) en Vavova (2014) zijn meer gericht op *EDAs* in het algemeen.

vervangen door ‘perceptueel’ in de premisse en de conclusie van *debunkers*, wat zou betekenen dat onze perceptuele faculteit onbetrouwbaar is, en dat is een conclusie die voor velen te ver gaat (p. 22). Shafer-Landau (2012) stelt dat dit niet alleen opgaat voor het perceptuele domein, maar voor alle domeinen die kennis opdoen en aanspraak maken op de waarheid (p. 23). Als we *EDAs* accepteren, dan leidt dat tot een algemeen scepticisme wat we niet willen accepteren, en daarom moet er volgens Shafer-Landau wel iets mis zijn met dit type argumenten. Vavova (2014) stelt ook dat *EDAs* onmogelijk waarderealisme kunnen ontkrachten zonder te vervallen in een algeheel sceptisch argument tegen kennis. “[W]e cannot determine if we are likely to be mistaken about morality if we can make no assumptions at all about what morality is like” (Vavova, 2014, p. 92). Als we door evolutionaire invloed niks kunnen zeggen over wat morele waarheid is, dan kunnen we ook niet zeggen of deze waarheid wel of niet overeen komt met onze door evolutie beïnvloede morele overtuigingen. Als we niks mogen aannemen over ethiek, stelt Vavova (2014), dan kan ethiek overal over gaan, en als ethiek overal over kan gaan, dan hebben we geen idee van haar inhoud, en zonder enig idee van haar inhoud kunnen we er nooit iets zinnigs over zeggen, *EDAs* niet uitgesloten (p. 93).

Deze en andere bezwaren houden een debat gaande, en het laatste zal er nog niet over gezegd zijn. Joyce heeft, zoals we eerder al zagen, door de tijd heen zijn conclusies bescheidener gemaakt, en Street (2006) lijkt niet alles op evolutionaire invloed te willen berusten “[u]ltimately, the fact that there are *any* good scientific explanations of our evaluative judgements is a problem for the realist about value” (p. 155). Wielenberg (2016) stelt dat bij deze minimale opvatting van *evolutionary debunking* de kritiek van Vavova al niet meer opgaat (p. 509). “Still, these sorts of arguments put pressure on proponents of *EDAs* to explain why their arguments do not apply beyond the normative realm [...] or to explain why such generalizations are not problematic” (Wielenberg, 2016, p. 509). Als antwoord op deze bezwaren kunnen we dus proberen te beargumenteren dat Harari’s wereldbeeld en *EDAs* in het algemeen zich strikt beperken tot het morele domein, of we kunnen proberen te beargumenteren waarom het bezwaar van algeheel scepticisme niet ondermijnend is voor dit wereldbeeld, oftewel waarom de implicaties toch houdbaar zijn. We hebben goede redenen om aan te nemen dat het natuurwetenschappelijke wereldbeeld

van Harari inderdaad dreigt over te slaan in een scepticisme over kennis en waarheid in het algemeen. Harari (2014) stelt namelijk niet alleen dat waarden fictief zijn, maar ook dat elke institutie, waaronder dus ook de wetenschap, onderdeel is van de fictieve werkelijkheid. Laten we er dus van uit gaan dat de argumenten van de bezwaren kloppen. Kunnen we beargumenteren waarom dit niet problematisch is? In het volgende hoofdstuk gaan we kijken hoe we pragmatisch om kunnen gaan met een wereldbeeld dat niet alleen tot moreel scepticisme, maar zelfs tot een algemene vorm van scepticisme leidt.

Hoofdstuk 4: een pragmatische oplossing

Zoals gezegd gaan we uit van het ergste geval; op de kritiek antwoorden we ‘*we bite the bullet*’. We accepteren de kritiek en komen tot de conclusie dat we sceptisch moeten zijn over morele kennis en elke andere vorm van kennisneming die sensitief zou moeten zijn voor de waarheid. We zijn sceptisch omdat we nooit kunnen weten of onze kennis over een object correspondeert met het object; we kunnen niet weten of we de werkelijkheid kunnen representeren, omdat we beïnvloed zijn door krachten waarvan we niet kunnen weten of deze sensitief zijn voor het correct representeren van de werkelijkheid. Het probleem dat Vavova opwerpt voor *EDAs* is in een andere vorm ook door Heidegger opgeworpen over de wetenschap en het objectief kunnen representeren van de werkelijkheid. “The elaboration of the area in its fundamental structures is in a way already accomplished by prescientific experience and interpretation of the domain of being to which the area of knowledge is itself confined” (Heidegger, 1927/1996, p. 8). Met andere woorden, de wetenschap kan nooit werkelijk objectief zijn omdat we al een pre-theoretisch voorbegrip hebben van het object van onderzoek. Objectieve kennis zou dus onmogelijk te onderscheiden zijn van subjectieve kennis.

Als we ons weer richten op het morele domein, dan zien we verschillende theorieën volgen uit het de sceptische positie. De minder populaire positie stelt dat we geheel of gedeeltelijk afstand moeten doen van het morele discours; morele overtuigingen zijn tenslotte niet alleen onwaar maar leiden ook tot “elitism, authoritarianism, conflict, and war” (Olsen, 2014, p. 179). Fictionalisme stelt voor om het discours te behouden zoals het is, uit praktische overwegingen:

The fictionalist’s answer, in brief, is that realist moral discourse should be retained, even though it is strictly speaking false, because it is useful. (The ‘should’ here is pragmatic, not moral). It is useful to engage in the pretence that positive moral claims are true, even while believing that they are false. (Nolan, Restall & West, 2005, p. 310)

Harari (2014) stelt dat een collectief geloof noodzakelijk is voor een fictie om te bestaan, of specifieker, om causaal effectief te zijn. Het probleem dat Joyce (2016b) terecht opwerpt is dat het praktisch nut van ethiek dus ook afhankelijk is van het geloof erin (p. 219); als ethiek ontkracht is, vervalt daarmee haar nut. We kunnen het probleem als volgt weergeven:

- P1: onze morele overtuigingen hebben alleen nut als we geloven dat ze waar zijn
- P2: we kunnen niet weten of onze morele overtuigingen de werkelijkheid representeren
- P3: als we niet kunnen weten of onze morele overtuigingen de werkelijkheid representeren zijn onze morele overtuigingen ongerechtvaardigd
- P4: als onze morele overtuigingen ongerechtvaardigd zijn kunnen we niet geloven dat ze waar zijn
- C1: onze morele overtuigingen kunnen geen nut hebben

In dit argument kunnen we het morele weglaten en dan hebben we het grotere probleem van een algeheel scepticisme. P4 lijkt meer een empirische premisse te zijn die hier als hypothese gesteld wordt. Maar laten we deze premisse voor waar aannemen. P1 en P2 nemen we ook aan en P3 gaan we proberen te ontkrachten. Als we P3 succesvol kunnen ontkrachten valt daarmee de voorwaarde voor P4 weg waardoor P1 en P2 niet meer tot de conclusie kunnen leiden.

Pragmatist Richard Rorty (1980) zegt zelf niks meer substantieels toe te voegen aan de kritiek van Heidegger en anderen (p. 13). Het probleem, stelt Rorty (1980), is de afwezigheid van “foundations of knowledge” (p. 6). Rorty stelt dan ook voor dat we rechtvaardiging van kennis niet af laten hangen van haar correspondentie met de werkelijkheid, maar dat we haar rechtvaardigen aan de hand van de praktijk: “justification is not a matter of a special relation between ideas (or words) and objects, but of conversation, of social practice” (p. 170). We moeten de rechtvaardiging van overtuigingen dus niet zoeken in termen van ‘contact met de realiteit’, maar in termen van ‘wat goed voor ons is om te geloven’ (Rorty, 1980, p. 176). Zo stelt ook Harari (2014): “truth is a poor test

for knowledge. The real test is utility” (p. 289). Rorty heeft het niet specifiek over morele kennis, maar zijn voorstel is zonder meer van toepassing op het morele domein. Het nut en de sociale praktijk te laten gelden als legitimatie voor morele overtuigingen is logisch aangezien het nut en de sociale praktijk ook als argument worden gebruikt om het morele discours te behouden. Sterker nog, aanhangers van *evolutionary debunking* stellen zelfs dat de sociale praktijk de oorzaak is van de ontwikkeling van ethiek.

Waarom hebben we morele overtuigingen?	Wanneer zijn morele overtuigingen gerechtvaardigd?
ethiek bestaat in de realiteit	overtuiging correspondeert met de realiteit
ethiek heeft nut	overtuiging correspondeert met het nut

Het is logisch dat een juiste representatie van de werkelijkheid een morele overtuiging waar maakt wanneer, en alleen wanneer, we denken dat we morele overtuigingen hebben omdat er morele eigenschappen bestaan in de werkelijkheid. Dan lijkt het ook logisch dat het praktisch nut van een moreel oordeel dit oordeel waar maakt wanneer, en alleen wanneer, we denken dat we morele overtuigingen hebben omdat ze nut hebben. Als we dit aannemen vervalt P3, omdat we een andere basis voor rechtvaardiging hanteren dan het wel of niet representeren van de werkelijkheid.

Dit argument komt niet zonder bezwaren. In principe verslaat dit argument zichzelf in het algemeen omdat het argument haar zeggingskracht verliest zodra we haar aannemen. Dit is duidelijk zichtbaar wanneer we het toepassen op ethiek. We moeten ethiek legitimeren omdat het nut heeft, maar het kan alleen nut hebben als het gelegitimeerd is. Het argument is *begging the question* als het de vraag ‘wat is goed om te geloven?’ beantwoordt met ‘dat wat goed is om te geloven’. Rorty biedt dan ook geen theorie, maar eerder een suggestie, en zo kunnen we deze benadering van ethiek ook opvatten. Het idee dat een absolute waarheid, of het goede leven niet bestaan kan beangstigend zijn, maar het hoeft zeker niet het einde te betekenen van alles wat we lief hebben.

Conclusie

Als we Harari mogen geloven is een belangrijk deel van ons leven fictief. Onze morele overtuigingen leren ons meer over onszelf dan over de stoffelijke wereld waarin we leven. En omdat we er zelf deel van uit maken is het maar moeilijk om te onderscheiden wat van ons komt en wat niet. Maar *Sapiens* mag dan een provocatief boek zijn, ethiek als fictie betekent allerminst dat we ethiek overboord moeten gooien of dat alles opeens door de beugel gaat. Want zelfs in de koude doelloze wereld, zonder God en zonder ziel, die de wetenschap ons wijs probeert te maken, zelfs daar kunnen we nog ergens in geloven. Hoe meer de wetenschap ons afneemt, hoe minder we ons laten leiden door theorie. Zelfs als de waarheid is dat er geen waarheid is, dan kunnen we onze morele overtuigingen nog rechtvaardigen aan de sociale praktijk.

Bibliografie

- Clarke-Doane, J. (2012). Morality and mathematics: The evolutionary challenge. *Ethics*, 122(2), 313-340.
- Crow, D. (2016). A Plantingian pickle for a Darwinian dilemma: Evolutionary arguments against atheism and normative realism. *Ratio* 29(2), 130-148.
- FitzPatrick, W. J. (2015). Debunking evolutionary debunking of moral realism. *Philosophical Studies* 172(4), 883-904.
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: A brief history of humankind*. London: Vintage.
- Heidegger, M. (1996). *Being and time*. (J. Stambaugh, Trans.). Albany, NY: State University of New York Press. (original work published 1927)
- Joyce, R. (2006). *The evolution of morality*. Cambridge, MA: Cambridge MIT Press.
- Joyce, R. (2016a). Evolution, truth-tracking, and moral skepticism. In R. Joyce (Ed.), *Essays in moral skepticism* (pp. 142-158). Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, R. (2016b). Moral fictionalism. In R. Joyce (Ed.), *Essays in moral skepticism* (pp. 219-239). Oxford: Oxford University Press.
- Kahane, G. (2011). Evolutionary debunking arguments. *Noûs*, 45(1), 103-125.
- Kitcher, P. (2005). Biology and ethics. In D. Copp (Ed.), *The Oxford handbook of ethical theory* (pp. 163-185). Oxford: Oxford University Press.
- Lillehammer, H. (2003). Debunking morality: Evolutionary naturalism and moral error theory. *Biology and Philosophy*, 18(4), 567-581.

- Mackie J. L. (1977). The subjectivity of values. In R. Shafer-Landau & T. Cuneo (Eds.), *Foundations of ethics* (pp. 13-22). New York, NY: Wiley- Blackwell.
- Mogensen, A. L. (2015). Evolutionary debunking arguments and the proximate/ultimate distinction. *Analysis*, 75(2), 196-203.
- Nolan, D., Restall, G., & West, C. (2005). Moral fictionalism versus the rest. *Australasian Journal of Philosophy*, 83(3), 307-330.
- Olson, J. (2014). Moral error theory, and then what?. In J. Olson (Ed.), *Moral error theory: History, critique, defence* (pp. 178-198). Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ruse, M. (1995). Evolutionary ethics: A phoenix arisen. In P. Thompson (Ed.), *Issues in evolutionary ethics*, (pp. 225-248). Albany, NY: State University of New York Press.
- Ruse, M. (2006). Is Darwinian metaethics possible (and if it is, is it well taken)? In G. Boniolo & G. De Anna (Eds.), *Evolutionary ethics and contemporary biology* (pp. 13-26). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Ruse, M., & Wilson, E. (1986). Moral philosophy as applied science. *Philosophy*, 61(236), 173-192.
- Severini, E. (2016). Evolutionary debunking arguments and the moral niche. *Philosophia*, 44(3), 865-875.
- Shafer-Landau, R. (2012). Evolutionary debunking, moral realism, and moral knowledge. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 7(1).

- Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, 127(1), 109–166.
- Street, S. (2010). What is constructivism in ethics and metaethics?. *Philosophy Compass* 5(5), 363 – 384.
- Tropman, E. (2014). Evolutionary debunking arguments: moral realism, constructivism, and explaining moral knowledge. *Philosophical Explorations*, 17(2), 126-140.
- Vavova, K. (2014). Debunking evolutionary debunking. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford studies in metaethics*, (vol. 9, pp. 76-101). Oxford: Oxford University Press
- Wielenberg, E. J. (2016). Ethics and evolutionary theory. *Analysis*, 76(4), 502-515.