

Het morele oordeel: verstandige reflectie of het juiste gevoel?

Over de rol van emoties bij morele oordelen

masterthesis filosofie

Tilburg University

Alda Pellemans

U 0174916

juni 2012

Inhoud

- 1 Inleiding: wat hebben emoties met morele oordelen te maken?
 - 1.3 Hoe zijn morele oordelen verbonden met overtuigingen en emoties?
 - 1.4 De rechtvaardiging van het morele oordeel
 - 1.5 Emoties in het dagelijks taalgebruik, in de psychologie en de filosofie
 - 1.6 Gevoels- en cognitieve opvattingen over emoties
 - 1.7 Verhouding tussen gevoel en ratio bij het morele oordeel als vraagstuk in de wijsgerige ethiek
- 2 David Hume: mensen als sensitieve natuurwezens
 - 2.1 Het beperkte kenvermogen en het problematische zelf; de rede ondergeschikt aan de passies
 - 2.2 De passies en de wil: vrijheid en motivatie
 - 2.3 Mensen als morele wezens: *moral sense* en de *common point of view*
 - 2.4 Het morele oordeel: de rol van emoties en verstand
 - 2.5 Hume als subjectivist, emotivist, utilitarist dan wel relativist? En: hoe kunnen rede en passie, overtuiging en verlangen bij elkaar komen?
- 3 Emoties nader beschouwd: intentionaliteit, morele waarden en vrijheid in de hedendaagse cognitieve benadering van emoties
 - 3.1 Intentionaliteit, cognitie en de 'redelijkheid' van emoties
 - 3.1.1 *Intentionaliteit: heeft een emotie altijd een object?*
 - 3.1.2 *Cognitieve inhoud*
 - 3.2 'Morele emoties': Ronald de Sousa en Patricia Greenspan over natuurlijkheid, subjectiviteit en het onderscheid tussen passende en ongepaste emoties
 - 3.3 Is de mens de auteur van zijn eigen emoties?
- 4 Het morele oordeel: een kwestie van het juiste gevoel of van verstandige reflectie?
 - 4.1 Het morele oordeel nader beschouwd
 - 4.2 Het tweefasenmodel van oordeelsvorming: eerst de intuïtie, dan de deliberatie
 - 4.3 Vuistregels en valkuilen
 - 4.4 Het morele kompas of de *internal ought*
 - 4.5 Het zuivere morele oordeel: het juiste perspectief, passende emoties en het belang van emotionele luciditeit
 - 4.5.1 *Simon Blackburn: redelijkheid volgens Hume*
 - 4.5.2 *Passende emoties en emotionele luciditeit*

*Le coeur a ses raisons, que
la raison ne connaît point.*
Blaise Pascal: *Pensées*

1 Inleiding: wat hebben emoties met morele oordelen te maken?

1.1 Thema en onderzoeksvraag

In deze thesis probeer ik een aantal filosofische vragen te beantwoorden over het morele oordeel, een belangrijk element in de ethiek. In de ethiek gaat het er om hoe we tot een antwoord komen op vragen als: wat moeten we doen? Hoe dienen we te handelen? Welke houding moeten we aannemen? Welke emoties zijn gepast? Waar kunnen we iemand verantwoordelijk voor houden? In de *wijsgerige ethiek* wordt bestudeerd wat de betekenis en de achtergrond is van dergelijke vragen, en wat de mogelijke antwoorden zijn. In de wijsgerige reflectie gaat het er niet om slechts één mogelijk juist antwoord te vinden, maar telt alleen de helderheid van de analyse, de kracht van de argumenten en de overtuiging die uitgaat van een samenhangend inzicht.¹

In deze thesis gaat het niet zozeer over vragen rond concrete morele problemen zoals we die dagelijks tegenkomen, maar om een dieper begrip en een bredere fundering van onze oordeelsvorming over dergelijke vragen. Het gaat om de aard en de betekenis van een morele houding en het morele oordeel: hoe komen we aan onze morele overtuigingen en motivaties, hoe zijn deze gefundeerd? Ik wil daarbij vooral aandacht besteden aan de vraag hoe we *weten* dat we het moreel gesproken bij het juiste eind hebben, en welke rol *emoties* spelen bij onze morele oordelen en overtuigingen.

Waarom die aandacht voor de emoties en niet eerder voor het verstand? Ik heb, zoals veel mensen in mijn omgeving, van jongs af aan meegekregen dat ik als het erop aankomt vooral mijn verstand moet gebruiken. Emotionele reacties en beslissingen zijn misschien wel menselijk en begrijpelijk, maar eigenlijk deugen ze niet helemaal: ze zijn vaak impulsief en eenzijdig en daarom zul je er achteraf spijt van krijgen. Dat geldt helemaal voor zwaarwegende keuzen en beslissingen, zoals een gerechtelijk vonnis of een morele keuze. “Emotionele betrokkenheid is voor een rechter niet goed. Je moet op een verstandige, zakelijke manier tot een besluit komen” zegt mr. Fred Salomon in

¹ Govert den Hartog, Frans Jacobs, Theo van Willigenburg: *Inleiding Ethiek*. Kant Academy, Utrecht 2010

de Volkskrant van 10 maart 2012. Dit citaat uit de mond van een ervaren kinderrechtter laat zien dat emotionele betrokkenheid kennelijk een valkuil is; rechter Salomon vindt dat je moet kiezen tussen hart en verstand en om die reden heeft hij zelfs besloten om in een andere sector van de rechtspraak te gaan werken. Mijn eigen ervaring is een andere: bij belangrijke besluiten maar ook bij morele oordelen is er meestal meteen een spontaan, gevoelsmatig besef welke kant het heen moet, of wat er wel of niet aan deugt. Daarnaast, en soms pas achteraf, zet je de boel nog eens op een rijtje. Je laat de voors en tegens de revue passeren, je gaat aan iemand anders uitleggen hoe het zit en zo valt het besluit op zijn plaats, of wordt duidelijk waarop dat gevoel van 'pluis of niet-pluis' gebaseerd was. Kennelijk is er een intern kompas aanwezig, iets wat door Robert Solomon 'the internal ought' wordt genoemd². Dit lijkt vergelijkbaar met wat ervaren artsen 'de klinische blik' noemen. Ook lijkt het erop dat moreel oordelen, zowel over jezelf als over anderen, vaak een tweefasen-proces is waarbij het snelle intuïtieve oordeel wordt gevolgd door een meer bezonken afweging van voors en tegens. Of zoeken we achteraf de redenen erbij, zodat we onszelf gelijk kunnen geven in onze eerste spontane ingeving? En hebben het gevoel en het verstand ieder hun eigen logica, zoals Blaise Pascal beweert, of kunnen ze elkaar ook onderling beïnvloeden?

Mijn centrale vraag is: kunnen morele oordelen op deugdelijke wijze gegrond zijn op emoties?

Bij de uitwerking zal ik eerst stilstaan bij het begrip *emotie*: wat houdt het in, wat vinden filosofen ervan en hoe kunnen we het in relatie brengen tot het morele? Met andere woorden, zijn er morele gevoelens? Een tweede onderwerp is het *moreel oordeel*: waarin onderscheidt dat zich van andere oordelen? En hoe komt een moreel oordeel tot stand? Na een verkenning van deze vragen in hoofdstuk 1 sta ik in hoofdstuk 2 wat uitvoeriger stil bij de ideeën van *David Hume*, die beargumenteert dat emoties, door hem passies genoemd, de basis zijn van het menselijk handelen, de moraal en van het sociale leven. Ik wil bekijken of deze theorie een solide basis biedt voor een goed inzicht in de rol van emoties op het morele vlak. In hoofdstuk 3 bespreek ik hedendaagse *cognitivistische* opvattingen waarin emoties worden gezien als persoonlijke inschattingen van een situatie in de wereld, met zowel een cognitieve als een gevoelsinhoud; in deze benadering zijn emoties niet alleen relevant maar zelfs onontbeerlijk voor (morele) oordeelsvorming. Als het aannemelijk is dat emoties altijd een rol spelen in moreel denken en spreken, hoe voorkomen we dan dat de problematische aspecten van emoties ons oordeel vertroebelen? Daarbij valt te denken aan een zekere mate van subjectiviteit en daarmee 'partijdigheid', naast passiviteit en

² Robert C. Solomon: *Emotions, ethics and the 'internal ought'*. In: *Cognition and emotion*, 1996, 10:5, pp 529-550

onvrijwilligheid. Of zijn dat misschien vooroordelen en zijn er ook betrouwbare emoties? In hoofdstuk 4 ga ik verder in op oordelen in het algemeen en het morele oordeel in het bijzonder. Hoe zit het met de veronderstelling dat oordelen en keuzen maken over het algemeen in twee fasen verloopt, met elk zijn eigen manier van denken: het snelle intuïtieve en het langzame, deliberatieve denken? Wat is het specifieke van moreel spreken en oordelen en wat is eigenlijk een 'goed' moreel oordeel?

De keuze voor deze vraagstelling heeft voor mij te maken met de achterliggende vraag waar het volgens mij in de hele wijsgerige ethiek om draait: wat betekent het om een mens te zijn, welke plaats hebben morele opvattingen in mijn leven en hoe houden ze verband met andere opvattingen.

1.2 Wat is een moreel oordeel en waar gaat dat over?

Drie belangrijke vragen³ maken duidelijk waar een moreel oordeel over kan gaan:

- over welke *mentale toestand* hebben we het als er een moreel oordeel wordt geveld of een moreel onderscheid wordt gemaakt? Gaat het om een cognitieve overtuiging, of om een verlangen of gevoel?
- geeft moreel spreken uitdrukking aan overtuigingen in verband met *feiten* of heeft het een andere rol? Kan een morele uitspraak waar of onwaar zijn?
- gaat het moreel spreken over reëel bestaande dingen in, of aspecten van, de werkelijkheid of is dat niet relevant?

Op de eerste twee vragen zijn twee antwoorden mogelijk. De *cognitivisten* beweren dat een moreel oordeel een cognitieve mentale toestand inhoudt, dus uitdrukking is van een bepaalde overtuiging. Deze kan waar of onwaar zijn, dus ook een moreel oordeel kan principieel waar of onwaar zijn. Als ik zeg dat vrouwenbesnijdenis ethisch ontoelaatbaar is geef ik daarmee uiting aan mijn overtuiging die gebaseerd is op ware of onware inzichten omtrent een fenomeen in de wereld.

De non-cognitivisten stellen dat een moreel oordeel geen uitdrukking geeft aan een overtuiging van wat het geval is, dus aan een cognitieve mentale toestand, maar aan conatieve en/of affectieve toestanden zoals verlangens, wensen, gevoelens of emoties. Er wordt een gevoel van goed- of afkeuring geuit over iets wat iemand doet of wat iemand vindt: een actie of een norm. Het verschil tussen beide toestanden zit in de *direction-of-fit*: de overtuiging richt zich naar de werkelijkheid, terwijl het er bij de norm om gaat dat de werkelijkheid zich moet richten naar de wens of het verlangen. Als een moreel oordeel alleen uitdrukking geeft aan gevoelens, emoties of verlangens is het niet relevant, maar ook niet mogelijk, om vast te stellen of het oordeel *waar of onwaar* is.

Een bijzondere variant van non-cognitivism is het *emotivisme*; hierin worden morele uitspraken

³ Den Hartog, Jacobs, Van Willigenburg, a.w: pp 252-300

gezien als *expressief*: ze drukken emoties uit, en als *evocatief/suggestief*: ze trachten de aangesprokene te beïnvloeden om dezelfde emotie te ervaren. Als ik zeg dat vrouwenbesnijdenis ethisch ontoelaatbaar is, geef ik uitdrukking aan mijn gevoel van walging en afschuw dat dit verschijnsel in mij oproept, en ik probeer hetzelfde gevoel bij anderen op te roepen.

Dit laatste element geeft aan dat er door noncognitivisten ook altijd een *volitief of wilsmoment* wordt onderscheiden: dit is bijvoorbeeld bij David Hume onlosmakelijk met de inhoud van het morele oordeel verbonden. Dit heet ook wel *motivationaleel internalisme*: de morele overtuiging gaat samen met een motivatie tot gedrag conform je overtuiging. Dit wilsmoment kun je ook zien als de 'plaats' waar zich de eis van een rechtvaardiging, dus een (tenminste) analoge aanspraak op geldigheid van het oordeel aandient.⁴

Rond de derde vraag is iedereen het er eigenlijk wel over eens dat een morele uitspraak niet zegt hoe de wereld feitelijk is maar hoe de wereld in elkaar zou moeten zitten. Er wordt daarbij, meestal impliciet, een standaard gebruikt van morele eigenschappen: kenmerken waarvan we vinden dat een persoon, een handeling of een toestand in de wereld, ze wel of niet zou moeten hebben. Je zou dat normatieve eigenschappen kunnen noemen. Zijn dat eigenschappen die echt bestaan, en als dat zo is, hoe kunnen we ze dan kennen? *Realisten* vinden dat je morele eigenschappen in de werkelijkheid kunt aanwijzen, bijvoorbeeld zoals je kleuren kunt zien. Aangezien we geen fysiek moreel zintuig hebben moet er iets anders zijn waardoor we dit kunnen. Een verklaring zou kunnen zijn dat we intuïtieve kennis van het moreel juiste en goede hebben, of dat we een gevoeligheid bezitten of kunnen ontwikkelen waardoor we in een split second 'zien' wat er mis is of waarom iets deugt.

Alternatief voor het realisme is het *constructivisme*: aanhangers daarvan vinden dat een moreel oordeel weliswaar uitdrukking geeft aan een morele overtuiging, maar dat onze morele overtuigingen de werkelijkheid niet representeren. De correctheid ervan berust dan ook niet op zorgvuldige observatie maar alleen op zorgvuldige argumentatie. Een overtuiging, ook als die op het morele vlak ligt, is waar als deze op beslissende wijze wordt ondersteund door redengevende overwegingen. Er is dan een positieve balans tussen redenen vóór en redenen tégen.

1.3 Hoe zijn morele oordelen verbonden met overtuigingen en emoties?

Terugkijkend op wat hierboven staat kunnen we zien dat er 3 opvattingen mogelijk zijn over de relatie tussen het morele oordeel en overtuigingen aan de ene kant, en emoties aan de andere kant. Die opvattingen sluiten elkaar deels uit.

1. *Morele oordelen geven uitdrukking aan overtuigingen*. Dit is een intuïtief, alledaags inzicht: als

⁴ Marcel Bekker, Bas van Stokkom, Paul van Tongeren & Jean-Pierre Wils: *Lexicon van de ethiek*. Van Gorcum Assen 2007

ik zeg dat vrouwenbesnijdenis moreel verwerpelijk is bedoel ik niet alleen dat ik dat zo voel, maar ook en vooral dat ik daarvan overtuigd ben. Ik ervaar dit zo, ook al komt er in dit geval heftig gevoel en 'willen' (dat er aan deze praktijk een einde komt) aan te pas. Eén van de argumenten hiervoor is dat je een moreel oordeel wilt kunnen bekritisieren, en dat kan eigenlijk alleen maar als er een overtuiging aan ten grondslag ligt die openstaat voor argumenten.

2. *Morele oordelen zijn intrinsiek motiverend*: er is een noodzakelijk verband tussen het vellen van een moreel oordeel en een motivatie om te handelen die strookt met de inhoud van dat oordeel. Dit wordt door vrijwel niemand meer in twijfel getrokken.

3. *Overtuigingen die uitdrukking geven aan cognitieve mentale toestanden kunnen op zichzelf niet motiveren tot handelen; dat kunnen alleen conatieve en affectieve mentale toestanden*. Dit is een tweeledig kernpunt in de theorie van David Hume: *overtuigingen* (beliefs) gaan over feiten, zijn rationeel kritiseerbaar en motivationeel inert; dus kennis op zich kan waar of onwaar zijn, maar motiveert niet. Wensen of verlangens (desires) daarentegen verklaren waarom we in beweging komen, hoewel ze op zich niet rationeel kritiseerbaar zijn; ze zijn er gewoon. Onze kennis of overtuigingen verklaren dus niet dát we handelen, maar kunnen wel verduidelijken waarom we dat op een bepaalde manier doen, bijvoorbeeld omdat we denken dat we zó ons doel het beste bereiken.⁵

1.4 De rechtvaardiging van het morele oordeel

We streven naar morele oordelen die kloppen, maar hoe en wanneer weten we wanneer we het bij het rechte eind hebben? Binnen het hele idee van moraliteit hoort ook het idee dat we een moreel oordeel adequaat moeten kunnen rechtvaardigen. Wat is een goede rechtvaardiging voor een moreel oordeel, waardoor wordt het oordeel geldig?

Wanneer we het begrip geldigheid gebruiken en we hebben het over iets met theoretische betekenis (begrip, oordeel, uitspraak, conclusie, argument) kunnen we een onderscheid maken tussen formele juistheid en 'inhoudelijke' waarheid. In het eerste geval is er een geldige redenering gevolgd om tot een bepaalde conclusie te komen, in het andere geval is nagegaan of de feiten in de werkelijkheid corresponderen met wat we erover zeggen.

In de moraal gaat het om andere vormen van gerechtvaardigdheid, om legitimiteit. We kunnen daarbij in *theorie* onderscheid maken tussen:

- individueel-subjectieve geldigheid die alleen voor een bepaald individu geldt;
- intersubjectieve of algemeen-subjectieve geldigheid, waarin tot uitdrukking komt wat feitelijk door een groep mensen, in een bepaalde tijd of binnen een bepaald geografisch

⁵ David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford UK 2009

gebied, algemeen als bindend wordt geaccepteerd;

- objectieve geldigheid, onafhankelijk van erkenning door bestaande subjecten

Morele uitspraken zullen heel vaak verwijzen naar de tweede vorm: 'ik vind, net als vrijwel alle mensen in Europa in de 21^{ste} eeuw, vrouwenbesnijdenis moreel verwerpelijk.' Dit geeft de bestaande positieve morele en veelal ook morele orde weer, het feitelijk geldende normatieve kader; dit is altijd cultureel bepaald en heeft vaak een lange voorgeschiedenis. Morele uitspraken verwijzen vaak ook naar 'objectieve' criteria, zoals de universele rechten van de mens; maar ook deze objectieve criteria maken vaak deel uit van een historisch, geografisch en maatschappelijk bepaald 'discours'.⁶

Ervaring leert dat alledaags, maar ook complex moreel oordelen vaak gebeurt op basis van intuïtieve morele emoties: spontane reacties met een sterk normatief karakter over het object van de emotie. Zulke intuïties hebben als kenmerken dat ze heel onmiddellijk zijn, dus niet van iets anders afgeleid; ook zijn ze heel standvastig, dus niet gemakkelijk te negeren en hebben ze een holistisch karakter: het gaat vaak om een totale kleuring en waardering, hetzij negatief, hetzij positief. De vraag is niet alleen hoe we weten dat deze spontane reacties terecht en betrouwbaar zijn, en dus niet gebaseerd op verkeerde stereotypen en vooroordelen; maar ook hoe we kunnen voorkomen dat we alleen nog verder zoeken naar elementen die een aanvankelijk vooroordeel versterken. Op basis van een fout getaxeerde 'initiële spontane plausibiliteit' kunnen we steeds verder de verkeerde kant uitgaan omdat we blind worden voor andere signalen.

Hoe kunnen we nagaan of onze spontane overtuigingen grond hebben? Cognitivisten die geloven in het vaststellen van ware feiten zullen zeggen: door een betrouwbare methode of proces te doorlopen waarbij je alle gegevens die wijzen op redenen voor of tegen op een rijtje zet en afweegt. Noncognitivisten zullen eerder zeggen: je moet het inzien, aanvoelen. De eerste zoekt de rechtvaardiging vooral van buiten, de tweede zoekt naar innerlijke overtuiging.

Verderop, in hoofdstuk 4 zal ik nader ingaan op de valkuilen bij spontane intuïties en morele gevoelens.

1.5 Emoties in het dagelijks taalgebruik, in de psychologie en de filosofie

Taalgebruik en begripshantering over emoties zijn verwarrend, zowel in het alledaagse taalgebruik als in de wetenschap en de filosofie. Wat het dagelijks taalgebruik betreft zijn er zelfs aanzienlijke verschillen tussen taalgebieden. In Nederlandse en Engelse woordenboekomschrijvingen lopen de betekenissen van emoties, gevoelens en sentimenten door elkaar heen. Zo kan volgens Encarta Dictionary een *sentiment* een 'mental feeling, een underlying feeling, een general feeling, een deep feeling of een appeal to feeling' zijn. Een *feeling* kan 'a sense of touch' zijn, maar ook 'something

⁶ Den Hartog, Jacobs, Van Willigenburg, a.w. p 291-302

physically or mentally experienced', 'an impression sensed', of 'an affection'. *Emotion* kan zowel 'feeling' als 'sentiment', 'sensation' en 'passion' betekenen. Het Frans maakt een duidelijk onderscheid tussen *émotion* en *sentiment*, een verschil dat lijkt op het onderscheid van Hume tussen heftige en kalme passies.

Wat in de neurowetenschappen een *gevoel* wordt genoemd, noemen veel cognitieve psychologen juist *emotie*. In de neurowetenschappen zijn *emoties*: onbewuste lichamelijke reacties en *gevoelens* de bewuste verwerking daarvan; bijvoorbeeld bij Damasio. Damasio noemt emoties actieprogramma's die grotendeels evolutionair zijn bepaald. Gevoelens zijn percepties van onze lichamelijke en psychische gesteldheid⁷. In psychologische emotietheorieën, bijvoorbeeld die van Nico Frijda⁸, wordt een andere terminologie gehanteerd. Emoties zijn volgens hem vormen van relationele actiebereidheid, hetzij in de zin van tendensen om een relatie met de buitenwereld tot stand te brengen, te onderhouden of te onderbreken, hetzij als een vorm van relationele bereidheid als zodanig. Emoties kunnen gepaard gaan met gevoelens: bewustzijnelementen die niet herleidbaar zijn tot zintuiglijke gewaarwordingen. Gevoel is een besef van versterkt of belemmerd functioneren, terwijl emotie een gevoelde actietendens is.⁹ Emoties zijn de manifestaties van het belangenbevredigingssysteem van het individu. Emoties geven uitdrukking aan de belangen van het individu en van de bevrediging ervan, ze geven weer waar het individu zich om bekommert.¹⁰

In de filosofie zijn emoties een veranderlijk begrip; de inhoud ervan hangt sterk samen met het vigerende mensbeeld. Emoties worden in relatie gebracht met andere begrippen zoals wil, rede, lichaam, geest, kennis en waarheid, waarvan de inhoud ook varieert. Vaak worden emoties tegenover de rede of het verstand geplaatst, soms ook tegenover de wil.

Bij de klassieken zien we dat Aristoteles emoties opvat als enerzijds intelligente reacties op de wereld, leidend tot min of meer voorspelbaar gedrag en als zodanig vatbaar voor argumentatie; maar er zijn ook gevaarlijke emoties die het oordeel proces in de war sturen. Descartes beschouwt

⁷ Antonio Damasio: *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein*. Wereldbibliotheek Amsterdam 2010 Pp 31-39, 79-87; zelfde auteur: *Het zelf wordt zich bewust*. Wereldbibliotheek Amsterdam 2010, pp 132-135

⁸ Nico H. Frijda: *De emoties. Een overzicht van onderzoek en theorie*. Bert Bakker Amsterdam 1988. O.a. pp 83-85 en 492-498

⁹ Frijda a.w., pp 257-258

¹⁰ Nico H. Frijda, Antony S.R. Manstead & Sacha Bem (ed): *Emotions and Beliefs*. Cambridge University Press 2000, p 5: "Emotions are defined as states that comprise feelings, physiological changes, expressive behavior, and inclinations to act".

emoties als veranderingen van het gemoed die ontstaan door een oorzaak buiten het 'rationele zelf'. Filosofen als Diderot en Voltaire zien emoties naast de zintuigen als de instrumenten bij uitstek voor kennisverwerving door ervaring. Hume en Smith werken daarna de begrippen *moral sense* en *moral sentiments* uit: in de visie van Hume zijn emoties de essentie van het sociale bestaan en van de moraliteit. In de 19^e eeuw voltrekt zich de scheiding tussen filosofie en psychologie. Emoties en gevoelens vallen binnen het domein van de psychologie; binnen de filosofie zijn het alleen nog fenomenologisch gerichte denkers en schrijvers als Heidegger en Sartre die aandacht voor emoties hebben. Zij beschrijven het belang ervan voor de intentionaliteit en voor het inzicht in morele waarden. In de jaren zestig van de 20^{ste} eeuw herleeft in de filosofie de belangstelling voor de emoties door de opkomst van de cognitieve opvattingen. Hierin wordt de relatie tussen emoties en oordeelsvorming die Hume zo expliciet aanbracht, opnieuw uitgewerkt.

1.6 Gevoels- en cognitieve opvattingen over emoties.

Filosofen hebben, met alle verschillen in accenten en benaderingen die mogelijk zijn, de emoties globaal op twee manieren opgevat:

- emoties staan als een voornamelijk lichamelijke ervaring *tegenover de rede*; in deze benaderingen staat de *gevoelscomponent* centraal;
- emoties staan niet los van overtuigingen of oordelen en hebben daarom een *verband met de rede*. Hier staat de *cognitieve component* centraal.

De *gevoelsbenadering* vinden we al bij Plato. In het scheppingsverhaal in de dialoog Timaeus krijgen de mensen een sterfelijke ziel die in de borst zetelt, met daarin de emoties, en een onsterfelijke ziel die in het hoofd zetelt, met de rede als voertuig. In de dialoog Phaedrus vinden we de beroemde allegorie van de wagenmenner, waarbij de teugels van de rede de goede en de slechte emoties van de mens in het juiste spoor moeten houden opdat de ziel zijn hoogste vorm van volmaaktheid kan bereiken. Door de meeste latere filosofen die het gevoelselement in de emotie centraal stellen, bijvoorbeeld Descartes, worden emoties geduid als de ervaring of het bewustzijn van een lichamelijke reactie op iets in de wereld. De vraag is dan hoe de persoon deze ervaringen kan duiden als bijvoorbeeld angst of juist blijdschap. Immers de lichamelijke sensaties bij beide emoties kunnen dezelfde zijn. Een ander probleem is de duiding van de emotie als in relatie staand tot iets in de wereld; welk 'iets' is dat dan en hoe weet of begrijpt de persoon dat?

In de *cognitieve benaderingen* van emoties worden emoties niet gezien als tegengesteld aan het denken en de rede, maar als gemoedstoestanden die mede gebaseerd zijn op een gedachte, of zelfs een oordeel, over een situatie of een object. Het zijn ervaringen met cognitieve inhoud. In deze traditie past het werk van Aristoteles, de Stoïcijnen, Spinoza, Hume en fenomenologen als Heidegger

en Sartre.¹¹ We zien in deze benaderingen, hoe uiteenlopend soms ook, twee belangrijke gemeenschappelijke opvattingen. Ten eerste worden emoties onderscheiden van lichamelijke verschijnselen omdat ze betrekking hebben op iets buiten het subject. Daarnaast hangen ze samen met belangen of waarden van degene die ze ervaart, ze hebben een evaluatief karakter. Emoties worden gezien als persoonlijke inschattingen van een situatie buiten het ervarende zelf.

1.7 Verhouding tussen gevoel en ratio bij het morele oordeel als vraagstuk in de wijsgerige ethiek.

Parallel aan de filosofische opvattingen over wat emoties zijn, zien we globaal drie filosofische antwoorden op de vraag welke rol emoties spelen op het morele vlak:

1. *Er is een samenspel en een balans tussen gevoel en ratio.* Aristoteles stelt in zijn *Ethica Nicomachea*¹² de voortreffelijkheid (*arête*) als hoge vorm van deugdzaamheid centraal. De menselijke ziel heeft twee aspecten die relevant zijn voor het handelen: het streef- en het redevermogen. De deugden van het streefvermogen noemt hij ethische of karakterdeugden, die van het redevermogen zijn de intellectuele deugden. Deugd is de actieve zelf-vervolmaking van de menselijke vermogens en de deugd wordt verwerkelijkt in adequaat beoordeelde concrete situaties. De ethische deugden structureren het streefvermogen en vormen door oefening en gewenning het morele karakter; karakter is het resultaat van vorming en opvoeding en daaruit komen de emotionele reacties voort. Deugdzame reacties behoren altijd het midden te zoeken tussen twee uitersten, aangezien het moreel slechte gekenmerkt wordt door ofwel een teveel, ofwel een te weinig van iets. Emoties zijn echter vatbaar voor een prescriptief oordeel dat ze matigt. Daarom is naast de karakterdeugden de *phronèsis* nodig: (morele) verstandigheid of praktische wijsheid. Bij het uitoefenen daarvan kijken we altijd naar een uniek, concreet geval en we zien dan dat het adequate oordeel niet gebaseerd is op logische afleiding, maar het resultaat is van afweging van alle aspecten en omstandigheden, met oog voor de ethische dimensie; er is bemiddeling tussen de vuistregels en de unieke situatie. Bijvoorbeeld: de goede arts die op basis van training en ruime ervaring praktische wijsheid bezit; net als bij een goede timmerman kent deze de vakmatige begrippen maar hij kan daar met wijsheid en inzicht van afwijken. Wij zouden dit nu de *klinische blik* noemen.

2. *De rede is (ook op het morele vlak) ondergeschikt aan de emoties.* Met name David Hume heeft zich bezig gehouden met de vraag hoe wij worden aangezet tot moreel handelen; bij hem staat dan ook de motivatie centraal en zijn belangrijkste stelling is dat wij worden geleid door onze emoties,

¹¹ Robert C Solomon: *Emotions, Thought and Feelings: what is a cognitive theory of emotions?* In: *Philosophy and the Emotions*. Ed by Anthony Hatzimoysis. Cambridge UK 2003

¹² Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Vertaald en toegelicht door Charles Hupperts en Bartel Poortman. Damon, Budel 2005. Boek II en VI

door Hume de passies genoemd. De rede is hierin machteloos want passief, en zij kan emoties noch handelingen tot stand brengen of tegengaan. Beroemde citaten van Hume zijn: “Reason is, and ought to be, a slave of the passions” en “An ought cannot be deriv’ d from an is”.¹³ Toch berust moreel oordeel en handelen niet alleen op onze particuliere voorkeuren, maar vooral op ‘moral sense’: gevoelens zoals welwillendheid, medemenselijkheid en sympathie die ‘natuurlijk’ zijn en algemeen voorkomen. Daaruit ontstaat een duurzame overeenstemming tussen de menselijke neigingen en beslissingen. Ook kan de rede een rol spelen bij het zoeken van de juiste middelen bij het beoogde doel, maar wat we uiteindelijk willen bereiken blijft ingegeven door de emoties.¹⁴

3. *Er is een onafhankelijke standaard voor ons morele handelen en deze berust op de rede.*

Het bekendste voorbeeld van deze benadering is Immanuel Kant: diens Categorische Imperatief vloeit voort uit de werking van de (praktische) rede. Een moreel oordeel dient volstrekt objectief en algemeen te zijn; het moet gebaseerd te zijn op besef van, en ontzag voor, de hoogste morele wet. Morele gevoelens bestaan wel, maar moeten worden geneutraliseerd omdat zij het morele oordeel kunnen corrumperen en relativiseren.

In deze thesis wil ik onderzoeken welke rol emoties spelen bij het morele oordeel. Ik ben dus op zoek naar de ‘oordelende’ of evaluatieve aspecten van emoties, en naar de ‘gevoelsmatige’ aspecten van morele oordelen.

De Schotse filosoof David Hume (1711-1776) is hierboven al een paar keer genoemd; met zijn baanbrekende denkbeelden over het belang van emoties bij ons denken en doen maar vooral ook bij het moreel oordelen is hij een voorloper en inspiratiebron voor hedendaagse opvattingen over emoties en moraal. Daarom wil ik een apart hoofdstuk wijden aan zijn werk.

¹³ David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford UK 2009
Verder geciteerd als *Treatise*

¹⁴ David Hume: *Treatise*;
David Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford/ New York 1998. Verder geciteerd als *Enquiry*

2 David Hume: mensen als sensitieve natuurwezens.

Hume bestudeert mensen als bewuste, doelgericht handelende wezens en als intentionele systemen. Hij wil de menselijke natuur op wetenschappelijke wijze beschrijven; voor hem maken denken, kiezen en moreel handelen deel uit van één en dezelfde natuurlijke omgeving die beschreven kan worden in termen van oorzaak en gevolg. Denken, moraliteit en deugdzaamheid worden door hem benaderd en uitgelegd als natuurlijke verschijnselen.

Hume trekt de grens bij de *beschrijving* van de basisprincipes van waaruit het menselijke doen en laten is te verklaren: hij probeert te ontdekken welke dat zijn en hoe ze werken. Hij wil zich niet begeven in speculaties over de vraag, waarom ze zijn zoals ze zijn. 'Philosophy cannot go beyond experience' is een van zijn motto's¹⁵. Wat hij wel wil is het afbreken van de traditionele opvatting van de mens als *animal rationale*, wiens werkelijke aard en aanleg schuilt in zijn vermogen om abstract en logisch te denken en te redeneren; een mens die pas goed functioneert als zijn verstand de overhand heeft over zijn emoties, door Hume *passies* genoemd. In de traditionele opvatting die Hume bestrijdt moeten iemands beslissingen en keuzen voortvloeien uit zuivere abstracte en rationele principes waarvan de geldigheid losstaat van de menselijke natuur en de beperkingen van de menselijke geest. Hume meent dat de traditionele metafysische filosofie de fout in is gegaan door te pretenderen dat de ultieme en oorspronkelijke onderliggende principes van de natuur ontdekt en begrepen kunnen worden. Hijzelf zoekt een manier van accuraat en juist redeneren die geen toevlucht zoekt in niet te verantwoorden speculaties.

2.1 Het beperkte kenvermogen en het problematische zelf; de rede ondergeschikt aan de passies

In het eerste boek van de *Treatise of Human Nature* verkent Hume de mogelijkheden en grenzen van het menselijk kennen en begrijpen. Ook problematiseert hij het idee van een identiek bestendig *zelf*.

Hij stelt om te beginnen dat de mens twee verschillende soorten voorstellingen kent: *indrukken* en *ideeën*. Indrukken definieert hij als de voorstellingen die zich levendig voordoen en zich met grote kracht aan de geest opdringen; hieronder verstaat Hume de sensaties, passies en gevoelens, in hun "eerste verschijning aan de ziel". Ideeën, anderzijds, zijn de wat meer vage beelden, en daaronder begrijpt hij alles behalve datgene wat de zintuigen waarnemen en wat men bij dit waarnemen voelt.

Hume noemt de *verbeelding* de faculteit van de geest waar men de indrukken aantreft, ontdaan van hun levendigheid, zodat ze hun status van impressie verliezen maar zonder idee te worden. Daarmee contrasteert hij het *geheugen* als de faculteit waar indruk en idee samenvallen, aangezien

¹⁵ David Hume: *Treatise*

ideeën slechts uit het geheugen tevoorschijn komen door middel van een indruk (geen zintuiglijke indruk maar een indruk van een idee; dit noemt Hume overigens een secundaire indruk, welke op haar beurt weer aanleiding geeft tot een idee, en mogelijk tertiaire indruk wordt, en zo verder, tot in het oneindige). Soms stelt de mens dus dingen samen die in werkelijkheid enkelvoudig zijn. Zo ontstaan valse ideeën, ideeën die niet bestaan in de natuur. Hume wil bij al onze ideeën kunnen onderzoeken of ze al dan niet 'vals' zijn. Ook stelt hij dat ons bewustzijn zelf geen ideeën kan verzinnen; het is een passief vermogen dat bij wijze van spreken alleen kan 'knippen en plakken' met behulp van de enkelvoudige indrukken die het binnen heeft gekregen.

Denken en redeneren kan betrekking hebben op *relaties tussen ideeën (relations of ideas)*, of op *relaties tussen feiten (matters of fact)*. Het menselijk verstand, ons vermogen om iets te kennen en te begrijpen, werkt door het vergelijken van ideeën of door het maken van gevolgtrekkingen op basis van het waarnemen van dingen in de wereld. Hume hanteert de volgende principes:

1. De enige manier om een solide basis te verkrijgen is via zintuiglijke ervaring en zorgvuldige observatie. Onze creatieve vermogens kunnen niet verder reiken dan 'the materials afforded to us by the senses and the experience'; daarom zijn ideeën afgezwakte kopieën van de indrukken waarvan ze een afgeleide zijn, maar waarop ze ook lijken en waarmee ze corresponderen.

2. Indrukken en ideeën kunnen zowel *enkelvoudig als complex of samengesteld* zijn. Bij een simpele indruk kan men de ervaring niet verder opdelen, zodat men bijvoorbeeld een kleur, geur of smaak specifiek denkt. Complexe ideeën zijn samengesteld uit enkelvoudige ideeën. Dit 'copy principle' is een op de empirie gebaseerd hulpmiddel om na te gaan of een idee al dan niet een cognitieve inhoud heeft.

3. Een parallel middel om de inhoud van een idee vast te stellen is: starten met de naam, de term of de definitie van een idee, en vervolgens de enkelvoudige ideeën opsporen die eraan ten grondslag liggen, met de oorspronkelijke zintuiglijke indrukken waarop die enkelvoudige ideeën gebaseerd zijn.

4. Ideeën en zintuiglijke indrukken zijn verbonden volgens bepaalde regels, namelijk door *associatieprincipes*: natuurlijk gegeven werkwijzen van onze geest die we ervaren als 'internal sensations'. Daarvan zijn er drie: gelijkenis, gelijktijdigheid of nabijheid, en oorzaak & gevolg.

Oorzakelijkheid is het sterkste associatieprincipe; het vormt de basis van al ons redeneren op basis van feiten. Oorzaken en gevolgen worden echter ontdekt door zintuiglijke ervaring en niet door redeneren. Causaliteit kan geen betrekking hebben op relaties tussen ideeën, immers gevolgen verschillen inherent van de daarbij gedachte oorzaken. Als we menen dat we oorzakelijke verbanden hebben waargenomen, kunnen onze conclusies nooit gebaseerd zijn op logisch redeneren of andere verstandelijke activiteiten. We beschikken namelijk alleen over ervaring op basis van waarneming van een aantal, misschien wel heel veel, soortgelijke gevallen. Er is een fundamentele ontbrekende schakel tussen het concrete geval en de algemene regel, of tussen verleden, heden en toekomst.

Deze schakel kan niet door ons verstand worden gelegd: “Reason can never satisfy us that that the existence of any one object does ever imply that of another, so that when we pass from the impression of the one to the idea or belief of the other, we are not determin’d by reason but by custom or by a principle of association”.¹⁶

In ditzelfde proces van gewoontevorming ontwikkelen we ook onze *beliefs* of overtuigingen, krachtige impressies van onze zintuigen en ons geheugen. Het verschil tussen *denken aan* een situatie *p* en het hebben van *de overtuiging dat p* zit in de levendigheid van de voorstelling die we ervan hebben: “belief is only a strong and steady conception of any idea, and such as approaches in some measure to an immediate impression”¹⁷. Een overtuiging is dus een bijzonder sentiment of een levendige voorstelling van iets, die tot stand komt door gewoonte. Het is geen activiteit van het cogitatieve deel van onze natuur, want het gaat niet om de inhoud van onze voorstelling maar om de manier waarop we ons iets voorstellen. Wil een overtuiging ergens op gebaseerd zijn dan moet er tenminste één feit zijn waargenomen, direct door de zintuigen of indirect in het geheugen. We vormen overtuigingen eveneens door associaties, met name door causale gevolgtrekkingen waardoor een gevoel van samenhang en van realiteit tot stand komt. Maar er komt ook een vorm van oordelen aan te pas: een nog verfijnder mechanisme om zintuiglijke indrukken en ideeën te accepteren of te verwerpen omdat ze al dan niet in ons hele systeem van denken en opvattingen passen. Dit systeem is feilbaar omdat het uiteindelijk is gebaseerd op individuele zintuiglijke indrukken die niet altijd kloppen.

Hume moet nu in het reine komen met het feit dat gewone mensen, zelfs kleine kinderen en sommige dieren, voortdurend evident en met succes bezig zijn om causale gevolgtrekkingen te maken; hij stelt ook vast dat we in staat zijn om te leren door ervaring. Dit is een continu proces van het leren begrijpen van oorzaken en gevolgen, waardoor we kunnen anticiperen en adequate gewoonten kunnen ontwikkelen. Het inductieprobleem waardoor we causaliteit niet kunnen bewijzen is dus een probleem voor de filosofen, niet voor gewone mensen in hun dagelijkse doen en laten.

Deze conclusie aan het eind van Boek I van de *Treatise* is Hume’s sceptische oplossing voor het filosofische probleem dat ons inzicht in oorzakelijkheid, en dus in de oorsprong van onze overtuigingen, zeer gebrekkig is. Aangezien we hiervoor helemaal afhankelijk zijn van onze per definitie beperkte en soms onbetrouwbare *ervaring*, zullen we altijd voorzichtig, bescheiden en behoedzaam moeten zijn in onze conclusies.

¹⁶ Hume: *Treatise* 1.3.7 § 6

¹⁷ Hume: *Treatise* 1.3.7 note 20

We geloven niet alleen op een vanzelfsprekende manier in een wereld van reëel bestaande objecten met causale relaties, maar we nemen ook zonder meer aan dat ieder persoon een eenheid is, met een soort mentale substantie, een *zelf*: een continu identiek *iets* als een rode draad tussen onze verschillende ervaringen. Hume stelt dat ook deze overtuiging niet gestaafd kan worden aangezien onze zintuigen niet kunnen vaststellen dat dit zelfde *iets* in de loop van de tijd voortbestaat. Immers, zo zegt hij, als ik mijn aandacht naar binnen richt neem ik bepaalde gedachten en gevoelens waar, maar ik vind geen ervaring die als de ervaring van het *zelf* als zodanig kan gelden.¹⁸ Net als bij causaliteit kunnen we het niet laten om een zeer constante en samenhangende reeks van momentgebonden percepties aan te zien voor een continue mentale substantie, een identiek zelf. Het werkzame principe dat dit effect bij ons teweegbrengt is het geheugen.

2.2 De passies en de wil: vrijheid en motivatie

In boek I van de *Treatise* zien we Hume aan het werk als een solitaire denker die tracht een wereld te scheppen, puur op basis van sensorische input. Uiteindelijk leidt dit tot een sceptische visie op de menselijke ratio en het menselijk kenvermogen, en als het ware tot het uiteenvallen van het zelf: wat bestaat is niet meer dan percepties, die weer percepties waarnemen.

In het tweede boek van de *Treatise* werkt Hume een bredere visie op het *zelf* uit: we zien een waarnemend subject dat niet alleen kan kennen en begrijpen maar ook emoties, een gevoelsleven heeft. Dit zelf wordt beschreven als een sociaal wezen dat deel uitmaakt van de wereld; de sleutel tot zijn ontwikkeling is niet het denken maar de emoties. Het zelf als object van reflectie is een persoonlijke identiteit in een sociale context.

Emoties of affecten worden door Hume *passies* genoemd: een verzamelterm voor alle secundaire impressies. Zij zijn afgeleid van oorspronkelijke impressies en ze zijn altijd op de één of andere manier gebaseerd op de ervaring van het aangename of de vermindering van het onaangename. Hume onderscheidt directe en indirecte passies; de directe zijn onmiddellijk afgeleid van een combinatie van aangenaam of onaangenaam gevoel, en het besef van goed en kwaad; voorbeelden daarvan zijn: verlangen en afkeer, verdriet en vreugde, hoop en vrees. Directe passies zien we dus altijd in paren met een tegengestelde lading. Bij indirecte passies treedt een verbinding op met andere eigenschappen van het subject; voorbeelden daarvan zijn trots, nederigheid, eerzucht, ijdelheid, liefde, haat, afgunst, medelijden, wreedheid en goedgeefsheid.

¹⁸ David Hume, *Treatise* I, § 4.6.4; hij noemt hier de menselijke geest: "a kind of theatre where several perceptions successively make their appearance, pass, repass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. (...) They are the perceptions only, that constitute the mind."

Verder onderscheidt Hume kalme en violente passies. Kalm betekent hier niet *zwak* en violent betekent niet *sterk*: het onderscheid heeft betrekking op de intensiteit waarmee ze beleefd worden. Violente passies zijn bijvoorbeeld liefde en haat, trots en nederigheid. Kalme passies zijn eigenschappen zoals welwillendheid en vriendelijkheid of juist ressentiment, maar ook de algemene geneigdheid tot het goede en afkeer van het kwade. Ze dienen meer te worden gezien als algemene karaktertrekken; in tegenstelling tot de violente passies zijn ze niet zozeer kenbaar door het directe gevoel dat ze oproepen maar door hun effecten op ons gedrag en ons oordeel. Daarom kunnen ze door een niet geoefende toeschouwer gemakkelijk worden verwisseld met de werking van het verstand, maar dat is volgens Hume een fatale vergissing. Menselijk oordelen en gedrag komen voort uit emoties; de rede of het verstand speelt daarbij een ondergeschikte rol.¹⁹

Hume heeft een nogal radicale visie op de reikwijdte en de invloed van de rede en het verstand. De rede op zichzelf kan nooit een keuze of een handeling teweegbrengen; er kan zelfs geen sprake zijn van een *conflict* tussen rede en emotie: 'Reason is, and ought to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them'²⁰. De passies zijn geheel eigenstandige 'bestaansvormen', naast en onderscheiden van de rede: "A passion is an original existence (...) and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification".²¹

In § 3.9.7 van Boek II zet Hume de 'algemene' passies, verlangen en afkeer naast de wil: "Desire arises from good consider'd simply, and aversion is deriv'd from evil. The *will* exerts itself, when either the good or the absence of the evil may be attain'd by any action of the mind or the body". Hij beschouwt de *wil* dus als een *gerichtheid* op het aangename als iets dat ik actief kan verwerven, of op pijn als iets dat ik actief kan vermijden. Verlangen en afkeer zijn op zichzelf *passieve* toestanden, passies die mij overkomen. De wil daarentegen heeft een actieve verschijningsvorm die maakt dat ik mezelf kan zien als oorzaak van bepaalde gebeurtenissen. De motiverende kracht van een emotie is haar invloed op de wil: violente passies kunnen een sterk onmiddellijk effect op de wil hebben, terwijl de kalme passies hun kracht vooral ontleen aan de bestendigheid waarmee ze onze gewoonten en 'gedragsrepertoire' bepalen .

De passies en de wil kunnen beide niet verder verklaard worden. Hier neemt Hume een soort Cartesiaans standpunt in: wat een passie maakt tot wat zij is, is precies het soort van kwalitatief gevoel dat bij die passie hoort en dat alleen uit de ervaring ervan voortkomt: ik ben blij als ik voel dat

¹⁹ David Hume: *Treatise* Boek II § 3.4.8

²⁰ *Treatise* Boek II § 3.3.4

²¹ *Treatise* Boek II § 3.3.5

ik blij ben. Ook voor de wil geldt dat hij niet verklaard of gedefinieerd kan worden; dat zou ook een zinloze exercitie zijn. “Will is an impression, impossible to define, that we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body or any new perception of our mind.”²² Net als oorzakelijkheid in Boek I is vrijheid geen inherente eigenschap van een object, maar iets dat wordt ervaren door degene die het aanschouwt, de toeschouwer.

Passies kunnen volgens Hume niet waar of onwaar zijn; maar ze kunnen wel iets te maken hebben met ware of onware overtuigingen. Dit kan op verschillende manieren worden opgevat; Hume bedoelt ermee dat je van een passie als zodanig niet op formeel-logische wijze de waarheid of onwaarheid kunt vaststellen. Een emotie is alleen onwaar, in de zin van irrationeel, wanneer ze gebaseerd is op feitelijke vergissingen of foute redeneringen. Dit is wat Hume beweert als hij zegt dat: “... passions can be contrary to reason only so far as they are *accompany’d* with some judgment or opinion. First, when a passion (...) is founded on the existence of objects which really do not exist. Secondly, when we choose means that are insufficient for the desired end, and deceive ourselves in our judgment of causes and effects.”²³ Hume brengt hier op twee manieren een scheiding aan tussen de domeinen van de kennis en het verstand, en dat van de passies of de emoties; niet alleen komen kennis en emoties op geheel andere wijze tot stand, ze hebben ook een totaal verschillend verband met de feitelijke toestand in de wereld; en verder kunnen alleen passies ons aanzetten tot handelen, het verstand als zodanig kan dat niet.

2.3 Mensen als morele wezens: *moral sense* en de *common point of view*

In zijn beschrijving van de mens als moreel wezen richt Hume zijn aandacht vooral op het motivatieprobleem: de vraag hoe wij komen tot moreel oordelen en handelen. Hij wil aantonen dat de grondslag van de moraal diep geworteld is in de menselijke natuur. Die grondslag is volgens hem de *moral sense*, de morele gezindheid. In de 18^e eeuw Britse moraalfilosofie woedde een strijd over de vraag naar grondslagen van de moraal.²⁴ De ethisch rationalisten gingen ervan uit dat de *rede* ons niet alleen kennis verschaft van de principes van goed en kwaad, maar ook de impuls geeft tot moreel handelen. Deze traditie gaat terug tot Plato en de scholastici. De sentimentalisten zagen niet de rede maar de *passies* en de *affektieve natuur* van de mens als de basis voor morele kennis en handelingsbekwaamheid. Deze affectieve natuur is de basis voor de *moral sense*: de zin voor morele juistheid of onjuistheid van handelingen en voor deugdzaamheid van personen, of het vermogen om

²² David Hume: *Treatise* Boek III § 3.1.2

²³ *Treatise* Boek II, § 3.3.6-7

²⁴ Edith Brugmans: *Moral sense*. In: *Lexicon van de Ethiek*. Van Gorcum, Assen 2007

ethische kwaliteiten te onderscheiden. Anthony Ashley Cooper, de 3^e Earl van Shaftesbury, muntte deze term; het begrip werd overgenomen door Thomas Hobbes en Bernard Mandeville, die er beiden een andere inhoud aan gaven dan Shaftesbury had gedaan. Hobbes betoogde dat morele kennis berust op emotionele projectie: moraal wortelt niet in onze natuur, maar vloeit voort uit gecultiveerd plichtsbesef, gelieerd aan lijfsbehoud op basis van een 'sociaal contract.' Bij Mandeville staat de menselijke drang tot zelfhandhaving centraal; ethiek is een vorm van zelfbegoocheling opgewekt door de passies.

De *moral sense*-leer wordt als volgt uitgewerkt door Francis Hutcheson: wij ervaren als vanzelf gevoelens van goed-of afkeuring bij het waarnemen van iets wat moreel excellent of moreel laag is, en ontwikkelen de daarbij behorende ideeën van deugd en ondeugd; ook hebben wij van nature een motief tot moreel handelen, namelijk *benevolence* of welwillendheid. Dit zijn natuurlijke vermogens waarmee God de mensen heeft uitgerust. Moreel handelen wordt gemotiveerd door een positieve affectie, opgewekt door de moral sense. Adam Smith kritiseert Hutcheson weer vanwege diens aanname van een soort passief orgaan dat als een neutraal medium de morele kwaliteiten detecteert. Smith betoogt dat moraal bestaat uit 'redelijke gevoelens' die ontwikkeld worden binnen een morele gemeenschap; dit zijn geen passieve 'meetinstrumenten' maar actieve morele principes van moreel kennen en handelen. Het meest oorspronkelijke en nauwkeurige criterium voor morele juistheid is volgens Smith *het morele oordeel van de onpartijdige toeschouwer*. Daarmee maakt Smith de menselijke moraal onafhankelijk van religieuze overtuiging of doctrine.²⁵

Dit is ook bij David Hume het geval, misschien nog radicaler dan bij Smith; Hume stelt dat er geen enkele a priori, bovennatuurlijke of metafysische, oorsprong of basis van de moraal aannemelijk is. We stuiten hier op de grenzen van de rede. Net als bij het menselijk kennen in Boek I en de passies in Boek II, komt in Boek III van de *Treatise* de vraag op: waar komt het morele besef dan wel vandaan? Volgens Hume zit het zo diep in de menselijke natuur dat wij God daarvoor niet nodig hebben. Ook moeten we het niet zien als een mentale faculteit of een soort zesde zintuig, maar is het een spontane receptiviteit waarvan ieder normaal mens de realiteit ervaart. Dit primaire feit is niet verder analyseerbaar. Iets goed of slecht vinden is een bepaald gevoel daarbij ervaren. "The approbation of moral qualities is not deriv'd from reason or any comparison of ideas, but proceeds entirely from a moral taste."²⁶ Zijn beroemde stelling is dat *ought of ought not* nooit afgeleid kunnen worden van *is of is not*: het constateren van een feit verschilt radicaal van het

²⁵ Edith Brugmans: *Over de moraalfilosofie van Adam Smith*. Proefschrift. Tilburg University Press 1980; pp 37-53

²⁶ *Treatise* Boek III, § 3.1.15

hebben van een waardeoordeel over dat feit.²⁷

Hume ageert tegen het reductionistische mensbeeld van bijvoorbeeld Hobbes en Mandeville: hij ziet hun ethiek als instrumentalistisch, zuiver gebaseerd op een instrumentele rede. Bij Hume is de moraal niet instrumenteel en ook zeker niet zuiver individueel, maar vooral maatschappelijk gefundeerd. Het is volgens hem een grote misvatting van de ethisch rationalisten dat de rede soeverein inwerkt op het morele handelen en dat de wil vrij instemt met richtlijnen en directieven van de rede. Al eerder, in Boek I van de *Treatise*, had hij betoogd dat de rede louter cognitief is en niet actief: zij registreert de feitelijke stand van zaken. Niet de rede, maar de passies zijn de bouwstenen van elk menselijk handelen, dus ook van het morele. Maar morele oordelen zijn meer dan louter expressieve uitingen van emoties: ze zijn ook publiek evalueerbaar en corrigeerbaar. Andere morele toeschouwers kunnen instemmen met de waargenomen aspecten van de realiteit of die corrigeren. Daarom wijst Hume in de *Enquiry* op het belang van een zekere distantie en van een *common point of view*. “(A man) must depart from his private and particular situation, and must choose a point of view, common to him with others. He must move to some universal principle of the human frame, and touch a string, to which all mankind have an accord and sympathy.” Het gaat hier om het *sentiment of humanity*, de medemenselijkheid. Dit heeft een tweevoudig effect: het roept een gevoel op waardoor mensen zich betrokken weten bij elkaars wel en wee; en het veroorzaakt een affectieve tendens om egocentrische passies te overstijgen en zich te spiegelen aan het oordeel en gevoel van de ander. Spontane gevoelens van sympathie en het besef van medemenselijkheid liggen ten grondslag aan de algemene standaard van de moraal; andere ingrediënten daarvan zijn het benodigde taalidoom alsmede de overtuigingen en principes waardoor we deugd en ondeugd van elkaar kunnen onderscheiden.²⁸ Naast de individuele impuls vanuit de *moral sense* heeft Hume dus oog voor het belang van objectivering en intersubjectieve bemiddeling van het ethisch oordeel of de morele evaluatie. Morele gevoelens hebben een objectief correlaat. Dit komt tot ontwikkeling door opvoeding, sociale omgang en conversatie. Hume wijst ook op het belang van dialoog en van het talig gestalte geven aan moreel onderscheid en waarden. Morele categorieën zijn als aspecten van het dagelijks leven net zo reëel als complexe zintuiglijke waarnemingen.

2.4 Het morele oordeel: de rol van emoties en verstand

We hebben nu gezien dat de moraal bij Hume 3 constituerende elementen heeft:

- de *moral sense*

²⁷ *Treatise* Boek III, § 1.2.27

²⁸ David Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, section 9 *Conclusion*.

Verder geciteerd als *Enquiry*

- de *sense of humanity*, het menselijk inlevingsvermogen; hierbij werkt Hume het idee van de *onpartijdige toeschouwer* uit.
- de rede 'op zijn Hume's': een genaturaliseerd instinct dat causale verbanden en matters-of-fact opspoor.

Het maken van een moreel onderscheid of het vellen van een moreel oordeel bestaat uit het corrigeren, via de rede, van natuurlijke gevoelens geproduceerd via de mechanismen van menselijk medegevoel. Morele oordelen zijn de uitingen van (morele) gevoelens; we (h)erkennen het goede door een aangenaam gevoel van goedkeuring, het slechte door een onaangenaam gevoel van afkeuring. We richten ons morele oordeel vooral op eigen en andermans karaktertrekken en pas in tweede instantie op concreet gedrag. De trekken die ons bevallen noemen we deugden, die we afkeuren ondeugden. Er is een bepaalde, eindige reeks van deugden: natuurlijke en artificiële. De natuurlijke deugden, bijvoorbeeld vriendelijkheid en zelfbeheersing, zijn nuttig en aangenaam ongeacht het sociale verband waarin mensen leven. De artificiële, zoals rechtvaardigheid en betrouwbaarheid, zorgen ervoor dat wij ons individuele en beperkte-groepsbelang in balans brengen met een steeds beter aangevoeld algemeen belang, de *common interest*. Ze ontwikkelen zich vooral door het leven in grotere groepen en complexe samenlevingen, waarin hoge eisen worden gesteld aan sociale samenwerking.

Moreel oordelen is een complex proces waarin de rede onze initiële passies verfijnt en corrigeert en waarbij onze affectieve responsen worden voorzien van rationele informatie²⁹. In de *Enquiry* vergelijkt Hume het morele waardeoordeel met de esthetische waardering: de rede kan wel de onderliggende schoonheidskenmerken, zoals proporties, onderscheiden, maar de schoonheidservaring zelf ontsnapt haar; die kun je alleen maar aanvoelen.³⁰ Bij het esthetisch oordeel zijn er toch ook wel onderliggende regels, bijvoorbeeld de Gulden Snede; hoe zit dat bij de moraal? Hume verzet zich tegen een moreel rationalisme dat zegt: morele regels zijn objectieve, *mind*-onafhankelijke gedragsvoorschriften met waarheidswaarden; moreel goed of fout handelen bestaat dus uit het zich wel of niet houden aan ware morele voorschriften of regels. Hij hamert erop dat zulke onafhankelijke regels voor goed of slecht niet bestaan; natuurlijk kunnen wij ons in de feiten vergissen, maar dat kan nooit de bron of de oorzaak van immoreel gedrag zijn. We kunnen dus immoraliteit niet afmeten aan de mate waarin iets afwijkt van een regel: "What is this rule of right? In what does it consist? How is it determined? By reason, you say, which examines the moral relations of actions. So that moral relations are determined by the comparison of actions to a rule.

²⁹ David Hume: *Treatise* boek III dl 1; *Enquiry* appendix I

³⁰ *Enquiry*, appendix 1, § 13

And that rule is determined by considering the moral relations of actions. Now is that not fine reasoning?"³¹

Eerder, in de *Treatise*, vinden we al een betoog over het onvermogen van de rede *alleen* om moreel goed en slecht te onderscheiden. Er is wel sprake van *matters of fact*, maar van een soort die vraagt dat je een specifiek vermogen hebt om ze te zien; morele evaluatie vraagt een bepaald soort gevoeligheid die voortkomt uit het corrigeren van onze initiële gevoelsreacties door de rede. De rol van de rede wordt dus niet uitgesloten maar deze wordt op haar plaats gezet. "Morals excite passions and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, thereof, are not conclusions of reason".³²

Samengevat is het morele oordeel bij Hume de resultante van een complex proces waarbij alle perspectieven, ook de eigen oorspronkelijke emotionele reactie, worden meegewogen. We komen zo tot een afweging die niet op een enkel, individueel perspectief berust, maar ook niet op een totaal onafhankelijk perspectief dat losstaat van elke menselijke cognitie of sensibilliteit. De emotie wordt niet zoals bij Kant uitgebannen maar kan actief meedoen om zichzelf te corrigeren. Morele gevoelens komen voort uit het verbreden van het perspectief buiten dat van de persoonlijke betrokkenheid. Het moreel oordeel is in essentie de uiting van een gevoel, namelijk dat van goed- of afkeuring. Het wordt mede gevormd uit de responsen van een onafhankelijke toeschouwer (*true judge*). Hume zegt dat we ons eigen oordeel niet kunnen gelijkstellen aan de *overtuigingen* van de ideale toeschouwer, want overtuigingen kunnen niet motiveren tot gedrag. Maar *ware* overtuigingen zijn wel een essentiële component van een goed moreel oordeel, mits ze worden verfijnd door onze morele sensibilliteit.³³

2.5 Hume als subjectivist, emotivist, utilitarist dan wel relativist? En: hoe kunnen rede en passie, overtuiging en verlangen bij elkaar komen?

Tijdens en na zijn leven is Hume fel bekritiseerd. Zo is hij beschuldigd van subjectivisme, omdat hij het bestaan van een *moral sense* als aparte cognitieve faculteit afwijst; dat zou inhouden dat morele kennis wordt herleid tot een affectieve *aandoening* door niet cognitief bemiddelde *gevoelens*. Ook zou Hume een emotivist *avant la lettre* zijn, omdat hij morele oordelen buiten het bereik van de rede zou plaatsen: het emotivisme ziet deugd en ondeugd, lof en blaam louter als expressie van iemands

³¹ *Enquiry*, appendix 1 § 9

³² *Treatise*, Boek III, § 1.2

³³ *Enquiry*, appendix I *Concerning moral sentiment*, § 30

gevoelens. Moreel relativisme is dan vanzelf het gevolg, er is immers geen standaard voor wat kan of niet kan.

Hoewel het hier te ver voert om deze kritiek afdoende te bespreken, lijken deze verwijten al bij een oppervlakkige beschouwing grotendeels misplaatst; zo zien we bij Hume duidelijk geen simplistisch subjectivisme, maar vooral intersubjectiviteit: ik, als moreel actor, moet eigenlijk een ideale toeschouwer worden. Wel blijft Hume ver van een zeker metafysisch 'exces' dat we zien in theorieën die inhouden dat we morele eigenschappen kunnen herleiden tot a priori inzichten, wetten of regels die onafhankelijk zijn van het menselijk kennis- en gevoelsleven.

Is Hume dan een utilitarist, die handelingen moreel waardeert vanuit de bevordering van het algemeen nut? Hume ziet de ethiek zelf inderdaad als nuttig voor het voortbestaan van het typisch menselijk leven. In de eindconclusie van Boek III van de *Treatise* zegt hij dat ethiek nuttig en aangenaam is. Er bestaat geen *sui generis* normativiteit en ook het goddelijke staat erbuiten. Het gaat Hume uiteindelijk om het menselijk geluk. Terwijl het klassieke utilitarisme het morele gehalte bekijkt van ofwel de handelingen zelf, of de regels die daarbij gevolgd worden, staat bij Hume vooral het morele karakter centraal. Hume ontwikkelt in wezen ook een klassieke deugdenethiek waarbij nuttige en aangename deugden verklaren waarom het systeem werkt.

Leidt zijn benadering dan misschien tot scepticisme en ethisch relativisme? Al door zijn tijdgenoten werd Hume algemeen als scepticist beschouwd, en hij heeft deze reputatie tot vandaag de dag.³⁴ In de 18^e eeuw werden scepticisten gezien als filosofen die ervan overtuigd waren dat we geen absolute zekerheid kennen en dat we ons oordeel over waarheid en onwaarheid dus moeten opschorten. Sommige hedendaagse filosofen beschouwen het loslaten van een absoluut standpunt over morele waarheid als een gevaarlijke vergissing in de wijsgerige ethiek.³⁵ We hebben gezien dat Hume sceptisch is over de rol van de rede, maar deze scepsis wordt geneutraliseerd door de werking van de natuur: de morele sensibiliteit is oorspronkelijk en natuurlijk. Hume geeft een verklaring voor het verschijnsel dat onze soort, de mens, niet alleen zijn eigen belang nastreeft maar dat doet met gevoel voor de medemens. Bovendien hebben we meestal inzicht in 'het goede' en weten we overeenstemming te bereiken over wat het juiste is om te doen. Sterker nog, Hume *verklaart* niet alleen hoe wij tot moreel handelen komen, maar propageert al doende een normatief concept van

³⁴ Tom L. Beauchamp (ed): *Philosophical Ethics. An introduction to Moral Philosophy*. Mc Graw Hill, Boston 2001; pp 256-268

³⁵ Bijvoorbeeld door Max Horkheimer in *Eclipse of Reason*: "Reason has liquidated itself as an agency of ethical, moral, and religious insight. Concepts as mind, spirit and cause (...) were effectively eliminated by David Hume, the father of modern positivism. (Oxford University Press, free download; p 18)

een deugdenethiek en zelfs van het goede leven. Dit is weliswaar strijdig met zijn credo dat wij het morele alleen als natuurlijk fenomeen kunnen beschrijven, maar het heeft met relativisme niets te maken.

Er zijn andere vragen te stellen bij de filosofische consistentie van Hume's betoog. Het is duidelijk dat hij op de één of andere manier een verzoening tot stand wil brengen tussen de motiverende kracht van de *emoties* en de corrigerende mogelijkheden van de *rede*. De vraag is of dat helemaal overtuigend is, nu hij eerst deze mentale toestanden zo nadrukkelijk uit elkaar heeft gehaald: ze zijn totaal verschillend wat betreft hun oorsprong, werking en invloedssfeer. Dat geldt dan vervolgens ook voor *het verlangen* en *de overtuiging*, als meest algemene uitingsvormen van emotie en rede. Wil de rede, direct of indirect, enige invloed op de emotie kunnen uitoefenen, dan moet er toch sprake zijn van iets als cognitieve 'doordringbaarheid' van emoties, of misschien zelfs van een cognitieve component. Hedendaagse filosofen en psychologen die zich hebben laten inspireren door Hume's waardering voor de rol van de emoties hebben dan ook veel aandacht voor de cognitieve aspecten ervan, en voor de relaties tussen verlangens en overtuigingen.

In de komende hoofdstukken zal ik dan ook de volgende vragen gaan behandelen:

kunnen emoties voor 'rede' vatbaar zijn? Wat zijn morele emoties?

En hoe maken we onderscheid tussen juiste en onjuiste, passende en ongepaste of misplaatste emoties ?

3 Emoties nader beschouwd: intentionaliteit, morele waarden en vrijheid in de hedendaagse cognitieve benadering van emoties

David Hume heeft reusachtig denkwerk verricht rond de relatie tussen emotie en moraal en rond de vaak problematisch geachte relatie tussen emotie en cognitie. Ook in de hedendaagse cognitivistische emotietheorieën wordt er een verband gelegd tussen emotie, cognitie en (morele) evaluatie. Aan de hand van deze benadering zal ik nu eerst proberen om duidelijk te krijgen hoe emoties zich verhouden tot gedachten en tot kennis. Vervolgens ga ik in op de morele relevantie van emoties. Daarbij doen zich de volgende vragen voor: hoe kun je nagaan of een emotie passend en juist is in een gegeven situatie? En hoe passief of juist vrijwillig zijn emoties: kan er sprake zijn van een moreel gehalte als het toestanden zijn die ons overkomen, zonder dat we daar invloed op kunnen uitoefenen?

3.1 Intentionaliteit, cognitie en de 'redelijkheid' van emoties

Het cognitivisme in de filosofische benadering van emoties heeft in de 20^{ste} eeuw de overhand gekregen op de 'feeling-centered' of gevoelsbenadering, waarin de emotie samenvalt met een lichamelijke gewaarwording. In hoofdstuk 1 viel te lezen dat de gevoelsbenadering werd gekritiseerd omdat deze de *intentionaliteit* van emoties niet goed verklaart, en bovendien niet goed kan aangeven waarom en hoe emoties niet alleen aanleiding tot, maar ook onderwerp van *beoordeling* kunnen zijn. Juist deze aspecten werpen licht op de relatie tussen emotie en moraal, en tussen emotie en oordelen in het algemeen.

In hedendaagse cognitieve emotietheorieën worden emoties niet gezien als tegengesteld aan het denken, maar als gemoedstoestanden die gebaseerd zijn op een gedachte: om van een emotie te kunnen spreken moet het subject zich verhouden tot een situatie of een object. Hoewel de diverse cognitieve emotietheorieën op onderdelen verschillen, is er toch een duidelijk rode draad: emoties worden gezien als mentale toestanden met cognitieve inhoud, die intentioneel gericht zijn op een object in de wereld.³⁶

³⁶ John Deigh: *Cognitivism in the theory of emotions* In: *Ethics* (104:4) 1994, pp 824-854;

Robert Solomon: *Emotions, Thoughts and Feelings: what is a 'cognitive theory' of the emotions*. In: Anthony Hatzimoyisis (ed): *Philosophy and the emotions*. Cambridge UK 2003;

Ronald de Sousa: *Emotion*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, free download.

3.1.1 *Intentionaliteit: heeft een emotie altijd een object?*

Intentionaliteit is het aspect van een mentale toestand waardoor het subject *op iets anders gericht* is. Intentionaliteit is volgens cognitivisten typisch voor emoties; ze hebben dus in het algemeen een object. Een lastige vraag is of intentionaliteit essentieel en noodzakelijk is voor alle emoties; veel auteurs menen dat er ook emoties zijn zonder object. Als ik bang ben, moet die angst dan per se gericht zijn op een persoon of een concrete aanwijsbare situatie? Of kan ik ook in het algemeen angstig zijn, zonder dat daar een oorzaak of aanleiding voor aan te wijzen is?

De emotieve of gevoelsbenadering heeft dit probleem niet: zij stelt emoties immers gelijk aan de lichamelijke sensaties van pijn en plezier. Als emoties niet meer dan lichamelijke gewaarwordingen zijn, zijn het per definitie geen intentionele toestanden.

De uitleg die cognitivisten geven aan het begrip *object* varieert. Zo zegt Anthony Kenny³⁷ dat elke emotie, bijvoorbeeld angst of medelijden, beperkt is in zijn mogelijke objecten; en het is nodig dat je meent dat het object de eigenschappen heeft die bij die emotie passen. Iets is een passend object voor een emotie doordat het subject meent of weet dat het een bepaalde aard of eigenschap heeft. Er kan dus een verschil zijn tussen het subjectieve beeld en de werkelijke eigenschappen van het object; een gladde slang is bijvoorbeeld ongevaarlijk, maar toch angstaanjagend voor iedereen die geen herpetoloog is. In deze visie op intentionaliteit wordt het begrip 'object' in sterke zin opgevat; daardoor vallen emotionele toestanden die niet op een identificeerbaar object, hoe vaag ook, gericht zijn buiten de definitie van emotie; dat zijn dan stemmingen of ongedefinieerde gemoedstoestanden.

Volgens Phil Hutchinson is dat een misvatting: emoties zijn altijd op iets of iemand gericht, er bestaan geen objectloze emoties. Het object kan wel sterk variëren, vooral in de mate van nabijheid en concreetheid. Een emotie als schaamte kan bijvoorbeeld betrekking hebben op het feit dat ik mijn gasten een totaal mislukte maaltijd voorzet; maar ook kan ik me schamen omdat ik op een feestje teveel heb gedronken en me flink heb laten gaan. Ik kan schaamte voelen als ik voor schut word gezet, maar ook wanneer dit gebeurt bij iemand anders, zelfs bij een totaal vreemde. Ik kan me plaatsvervangend schamen wanneer ik iemand een vreselijke blunder zie maken, maar ook als mijn pensioenfonds geld investeert in wapenhandel, of wanneer er mijn bedrijf of land iets gebeurt waar ik grote moeite mee heb. Ik kan zelfs schaamte voelen als er ellende en honger in de wereld is. Het object van de emotie is minder goed aan te wijzen naarmate het complexer en diffuser is, maar het is er wel; Hutchinson claimt dat dit bij alle emoties het geval is. Volgens hem betekent dit niet dat we altijd een soort van feitelijke reden kunnen aanwijzen voor onze emoties; bijvoorbeeld 'ik ben angstig omdat er pas een vriendin van mij in deze buurt is beroofd', of 'ik schaam me omdat de norm is dat vrouwen kunnen koken'. Het is eerder te verklaren uit het gegeven dat de emotionele mentale

³⁷ Geciteerd door Deigh, a.w

toestand de gewone alledaagse manier is waarop we in de wereld staan, hoe we ons tot de wereld verhouden. Mijn leefwereld is niet de objectieve, beschrijfbare wereld van de natuurkunde en het weerbericht of van de begrippen in het woordenboek; het is de wereld zoals ik hem direct ervaar en opvat. Ik zie de wereld, de dingen en de situaties altijd met normatieve eigenschappen die vast zitten aan de descriptieve eigenschappen. Als ik een situatie als beangstigend of als schaamtevol ervaar leg ik een interne relatie tussen hoe ik mijzelf opvat, hoe ik die situatie zie en mijn opvatting van gevaar of van schaamte. Als ik aan het woord *menselijkheid* denk associeer ik dat niet op de eerste plaats met de soort *homo sapiens* maar eerder met noties als waardigheid, compassie, zorg enzovoorts. Hutchinson noemt deze zienswijze ‘world-taking cognitivism’.³⁸ In deze opvatting krijgt het begrip *object* een bredere betekenis en wordt *intentionaliteit* gezien als de wijze waarop het object in de wereld staat.

Maar kan een reactie van angst, medelijden of schaamte ook niet volledig automatisch of instinctief zijn, zoals bijvoorbeeld dieren angst aan de dag leggen? Volgens Hutchinson, en dat zagen we ook al bij Hume, komt het leggen van zulke relaties niet alleen voort vanuit onze primair-menselijke natuur maar ook uit onze tweede natuur, die gevormd wordt door opvoeding en cultuur; Hutchinson gebruikt daarvoor het begrip *Bildung*. Hoe kunnen we dan onze reacties op de gevoelens van anderen verklaren? Door een negatieve reactie van anderen, op je uiterlijk of vanwege je gedrag, kun je een afkeer van jezelf ervaren, meestal in de vorm van schaamte. Dit gebeurt direct, zonder ingewikkelde interpretaties; door onze ‘tweede natuur’ leggen we vanzelf een relatie tussen de betekenis van afkeer, menselijke waardigheid en schaamte.

3.1.2 *Cognitieve inhoud*

Intentionaliteit van emoties houdt volgens cognitivisten ook in dat er cognitieve inhoud moet zijn. Wat wordt daar precies mee bedoeld? Een zwakke lezing van *cognitieve inhoud* houdt in dat er bij een emotie sprake is van een geestestoestand waarin iets denkbaars of gedachts zit: gedachten in algemene zin zoals iets voelen, zich voorstellen, zich herinneren. Het hebben van gedachten zonder dat je je daar uitgesproken bewust van bent is volgens Solomon het meest herkenbare ‘symptoom’ van een emotie. In deze algemene zin vinden alle cognitivisten dat emoties ook cognities zijn, namelijk mentale toestanden waarin het subject weet heeft van een object; het object moet dan wel ‘zwak’ worden opgevat, namelijk iets -wat dan ook- in de wereld. Zelfs bij deze ‘zwakke’ opvatting komen we al in conflict met Hume, die immers zegt dat emoties ‘impressies van reflectie’ zijn, die geen intrinsieke relatie met cognitie hebben en dus onafhankelijk van gedachten ontstaan. Emoties

³⁸ Phil Hutchinson: *Shame and Philosophy. An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics*. Palgrave Macmillan, New York 2008

kunnen wel vergezeld gaan van gedachten, maar die staan dan als het ware naast de emotie, ze zijn er niet mee verweven. En ook zijn bij Hume de indirecte passies geconditioneerd op basis van 'denkgewoonten'.

Emotionele toestanden die meestal als *stemming* worden aangeduid vallen overigens in het algemeen buiten het kader van de cognitieve benadering; de meeste auteurs lijken niet goed raad te weten met de ongerichtheid en ogenschijnlijke passiviteit die de stemming aankleven. Daarmee gaan ze grotendeels voorbij aan de motiverende werking die uitgaat van iemands algemene gemoedstoestand en aan het gegeven dat een stemming bepaalde emoties kan versterken of afzwakken. Dat geldt overigens niet alleen voor cognitieve filosofen; ook in het psychologische standaardwerk 'De Emoties' van Nico Frijda worden slechts enkele passages gewijd aan stemmingen. Ze worden omschreven als emoties die over het algemeen langer aanhouden dan de doorsnee emotie en geen betrekking hebben op een object of een gebeurtenis.³⁹

Een 'sterke' lezing van *cognitieve inhoud* houdt in dat er aan een emotie één of meer complete gedachten met propositionele inhoud verbonden zijn; dat kan een opvatting, een overtuiging, een evaluatie of een oordeel zijn. Cognitivisten zijn het er nagenoeg over eens dat cognitie en evaluatie essentieel zijn voor emotie, maar geven daar verschillende accenten aan. Robert Solomon ziet opvattingen of overtuigingen als voorwaarden waaruit we emoties kunnen verklaren. Veelal is zo'n opvatting niet puur beschrijvend maar eerder evaluatief; ze houdt een deels intuïtieve inschatting in. Door deze inschatting 'weten' we dat het object bepaalde en geen andere eigenschappen moet hebben: een slang wordt geëvalueerd als een potentiële bron van gevaar en dus ervaren we angst.

Is die angst *onredelijk*? Waarom vinden we een bepaalde emotie op het ene moment terecht en noemen zo'n emotie dan 'redelijk', en op het andere moment onterecht en dus 'onredelijk'? Zoiets kan gezegd worden van angst of boosheid, maar niet van kiespijn; er is dus meer aan de hand dan een puur zintuiglijke sensatie. We raken hier aan de vraag in hoeverre emoties waar of onwaar kunnen zijn, met andere woorden of onze intuïtieve inschatting klopt met de feitelijke situatie, met wat er echt aan de hand is. We kennen daar zelfs een speciale emotie voor: het besef van plausibiliteit, van pluis of niet-pluis. Bij Hume kan een emotie nooit waar of onwaar zijn, wel kunnen we goed of fout zitten met onze denkbeelden rondom die emotie. Van 'onredelijkheid' zou je daarom kunnen spreken als er überhaupt geen bestaand feit of redelijke gedachte achter zit ('zomaar' iets voelen of vrezen), maar ook als de gedachten erachter onzin of foute redeneringen bevatten. Mijn angst dat de slang bijt is niet onredelijk als de slang dat niet blijkt te doen, maar wel doordat ik het foute denkbeeld koester dat slangen per definitie bijten. Hume lijkt daarom gelijk te hebben als hij zegt dat emoties op zichzelf nooit feitelijk of logisch *waar* of *onwaar* kunnen zijn.

³⁹ Frijda, a.w, pp 70-71, 266 en 303

Als je in tegenstelling tot Hume aanneemt dat emoties mede gegrond zijn op overtuigingen, kun je het (ir)racionele van de emotie verklaren uit de kwaliteit van de overtuiging; je zit er in dit geval helemaal naast met je ideeën over slangen. Er zijn modern cognitivisten die, zoals we zagen, aannemen dat elke emotie in essentie een propositionele gedachte in zich heeft, of daarmee verbonden is. Die gedachte kan kloppen of niet. Dit is een eigenschap van een mentale toestand die alleen ervaren kan worden door rationele wezens, en de consequentie van deze opvatting zou dan ook moeten zijn dat we menselijke emoties zien als mentale toestanden waartoe alleen volwassenen met een goed werkend brein in staat zijn. Je hoeft geen filosoof of psycholoog te zijn om in te zien dat ook kinderen en bijvoorbeeld mensen met een verstandelijke handicap emoties kunnen hebben, en dat deze opvatting dus niet houdbaar is. Wel kan er discussie zijn over complexe emoties, zoals schuldgevoel. Naarmate emoties complexer worden is er ook een sterker verband met taligheid. Je kunt de taal zien als een systeem van gecodeerde gedachten dat mensen in staat stelt om een ingewikkeld stelsel van overtuigingen te onderhouden; op een gegeven moment in de persoonlijke ontwikkeling gaat dit systeem onze ervaringen mee sturen, oriënteren en vormen.

Adam Morton⁴⁰ vindt de hele discussie over waarheid en onwaarheid van emoties van beperkte waarde. Hij vindt dat je niet moet zoeken naar ‘goedkope’ waarheden als: is mijn angst voor spinnen of muizen terecht in de zin van *gebaseerd op ware overtuigingen*, maar dat je moet kijken waar het bij emoties echt om gaat. ‘Wanneer klopt een emotie’ wil zeggen: wanneer is ze waardevol? Dat is om te beginnen zo, als de percepties die ze bevat een *accurate* weergave zijn van de situatie waarin de persoon zich bevindt. Een accurate set van emoties geeft ook een rijk en gedetailleerd beeld van de mogelijkheden, associaties en opties om in deze specifieke situatie te handelen. Door waardevolle emoties word je dus qua ideeën en qua gedragsopties op het goede spoor gezet. Emotionele intelligentie houdt in dat je over een repertoire van gevarieerde en passende emoties beschikt, waardoor je objecten en situaties goed kunt inschatten en aanvoelt wat je beter wel en niet kunt doen. Dit houdt ook een vorm van empathische kennis in: een emotioneel intelligent persoon kan de emotionele reacties van anderen duiden zonder dat er iets uitgelegd hoeft te worden.

Ook Ronald de Sousa ziet emoties niet zozeer gekoppeld aan specifieke percepties maar eerder aan een bepaalde kijk op de wereld: de wijze waarop we iets onderscheiden in objecten en situaties, maar ook in redeneringen en andere strategieën om iets te begrijpen. Door de emotie worden bepaalde aspecten eruit gelicht en krijgen deze een bijzondere betekenis. Emoties geven dus aan hoe we de wereld zien, ze sturen onze percepties en onze motivatie. We maken ons een emotioneel repertoire eigen en zo verwerven we *paradigma's* waarmee we de realiteit benaderen, interpreteren

⁴⁰ Ronald de Sousa en Adam Morton: *Emotional Truth*. In: The Aristotelian Society, (76) 2002, pp 247-275

en evalueren.⁴¹

De dominante benadering in de hedendaagse cognitieve emotie-opvatting is dat emoties in elk geval een *evaluatieve* inhoud hebben: zij presenteren hun object in een positief of negatief licht en vormen daardoor een reden tot actie. Het idee dat emoties evaluaties met zich meebrengen is niet nieuw, het stamt al van Socrates en de Stoïcijnen. Patricia Greenspan zegt in dit verband dat emoties hoe dan ook kunnen worden begrepen als het geven van een impliciet oordeel over een situatie: er wordt een bepaalde betekenis aan toegekend die direct in verband wordt gebracht met een aangenaam of onaangenaam gevoel bij het subject. Dit 'oordeel' wordt vaker beter gezien en begrepen door de toeschouwers als door het subject zelf.⁴² Daarvoor is het niet nodig om te veronderstellen dat er in de emotie ook een propositionele gedachte zit: het gaat om een primair affectief element: zonder reflectie 'weet' je dat iets bijvoorbeeld gevaarlijk kan zijn.

Evaluatie houdt niet alleen in dat het object op een bepaalde wijze goed of slecht is. Er kunnen ook op een meer neutrale wijze eigenschappen worden toegekend; dit is een vorm van overtuiging of oordeel, dus er is sprake van cognitieve inhoud. Sommige cognitivisten zoals Martha Nussbaum en Robert Solomon beweren daarom zelfs dat een emotie een evaluatief oordeel is, een opvatting die *judgmentalisme* wordt genoemd .

Ik *concludeer* dat emoties een positieve of negatieve duiding aan een situatie geven doordat ze de aandacht vestigen op bepaalde aspecten en die afleiden van andere aspecten; ze zorgen er daardoor ook voor dat we ons dingen op een bepaalde manier herinneren en beperken het aantal mogelijke opties voor besluitvorming en actie. Emoties zijn ook in een bredere zin cognitief en intentioneel, zoals het 'world-taking cognitivism' van Hutchinson, Morton en de Sousa duidelijk maakt. Ze brengen iets aan het licht over de belangen, waarden en motieven van het subject, gebaseerd op diens persoonlijke ontwikkeling en sociale geschiedenis. Ook maken ze het mogelijk de emoties van een ander te begrijpen en diens gedrag te interpreteren waardoor je het eigen gedrag erop kunt afstemmen.

In het volgende deel van dit essay zal ik ingaan op de vraag wat morele emoties zijn en hoe we passende van ongepaste emoties kunnen onderscheiden.

⁴¹ De Sousa en Morton, a.w.

⁴² Patricia Greenspan: *Practical Reasoning and Emotion*. In: Alfred R. Mele & Piers Rawling (ed) *The Oxford Handbook of Rationality*. Oxford Un Press 2004; pp 206-221

3.2 'Morele emoties': Ronald de Sousa en Patricia Greenspan over natuurlijkheid, subjectiviteit en het onderscheid tussen passende en ongepaste emoties.⁴³

Adam Smith, Francis Hutcheson en David Hume zagen de morele sensibiliteit, samen met een aantal specifieke emoties, als basis en kern van het morele. Een aantal hedendaagse auteurs probeert die relatie opnieuw te funderen; Ronald de Sousa, een toonaangevend filosoof in de traditie van het emotioneel cognitivisme, betuigt zich daarbij kritisch-schatplichtig aan Hume. In zijn essay 'Moral Emotions' is de centrale vraag: kunnen emoties op legitieme wijze de basis vormen voor een moreel oordeel?

Hij onderscheidt globaal drie visies:

- de *eerste* is dat emoties als zodanig geen morele waarde hebben; daarvoor zijn ze te particulier en te ongewis. Voor morele keuzen, en zeker om te bepalen wat een moraal hoogstaande levenswijze is, zijn meer universele en onpartijdige standaarden nodig. De Sousa en veel andere filosofen beschouwen deze visie waarvan Immanuel Kant vaak als de belangrijkste exponent wordt gezien, inmiddels als grotendeels achterhaald; toch heeft ze als belangrijke verdienste de nadruk op het belang van onpartijdigheid en onbevooroordeeldheid in morele kwesties.⁴⁴
- de *tweede* visie houdt in dat er een aantal specifieke 'morele emoties' bestaat, zoals medeleven en sympathie. Deze leiden tot moreel bewustzijn en gedrag. Emoties hebben moreel gezien de overhand over het cognitieve en het rationele, omdat zij *motiveren* tot gedrag dat niet puur zelfzuchtig is, maar ook op de ander gericht. De vraag is hoe we de morele emoties kunnen onderscheiden van de amorele en immorele, en of er goede en verkeerde emoties zijn; daarvoor is immers geen onafhankelijk criterium.
- De *derde* benadering voert terug naar de visie van Aristoteles dat morele opvoeding inhoudt dat we 'leren om de juiste emotie in de juiste mate en op de juiste tijd te ervaren'. In beginsel zijn dan alle emoties intrinsiek van belang voor het morele. Deze traditie concentreert zich niet zozeer op de motiverende kracht van specifieke emoties, maar op hun intrinsieke waarde voor het menselijk leven, hun bijdrage aan het idee van wat we onder een goed leven verstaan.

⁴³ Ronald de Sousa: *Moral Emotions*. In: *Ethical Theory and Practice* 4 (2001), 109-126

⁴⁴ In werkelijkheid is Kants benadering van de emoties subtieler en gecompliceerder dan hier wordt weergegeven. Bijvoorbeeld: "There is no one (...) who, when one sets before him examples of honesty of purpose, of sympathy and general benevolence, (...) does not wish that he might also be so disposed. He cannot bring this about in himself, though only because of his inclinations and impulses." *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten/ Groundwork of the metaphysics of Morals*, ed/transl by Mary Gregor, Cambridge University Press 1997, p 59

De Sousa verdedigt die laatste visie. Hij begint met de vraag in hoeverre emoties te beschouwen zijn als *natuurlijke fenomenen*. Hij zet ze af op een schaal die loopt van ‘volledig natuurlijk / aangeboren’ tot ‘volledig beïnvloedbaar door het individu’. Als emoties volledig natuurlijk en aangeboren zijn, zijn ze te vergelijken met instincten; dan zijn ze moreel niet relevant, net als onze lichamelijke functies. Ze overkomen ons, we ondergaan ze, meer niet. Een stapje verder zouden we emoties kunnen zien als sociaal gedetermineerd. Op basis van een beperkt aangeboren vermogen tot pijn en plezier leren we dan een emotioneel repertoire dat onderworpen is aan strakke regels, binnen sociale conventies. Als emoties in deze visie al morele betekenis hebben, dan zijn het niet meer dan bouwstenen voor een totaal conventionele moraal. Daarbinnen is weinig tot geen ruimte voor morele autonomie of individuele beslissingen. In de derde visie zijn emoties voor een deel individueel, maar ook afhankelijk van de sociale omgeving, vergelijkbaar met de wijze waarop iemands karakter wordt gevormd of hoe we een taal aanleren. We verwerven dat alles in onze opvoeding, maar er is ook sprake van een zekere mate van individuele variatie en persoonlijke expressie. Aan het eind van het continuüm zien we emoties als volledig zelfgekozen; ze zijn de uitdrukking van onze eigen vrije wil.

Volgens De Sousa zijn de eerste en de laatste optie te onwaarschijnlijk om waar te zijn. De eerste sluit elke cognitieve inhoud en afhankelijkheid van emoties uit; deze is in veel experimenten genoegzaam aangetoond en ook door veel filosofen beargumenteerd. De laatste optie negeert volledig dat emoties ons tot op zekere hoogte overkomen, en dus in zekere zin passief zijn. De waarheid ligt dus ergens in het midden, bij tweede of de derde mogelijkheid. Het is niet mogelijk om objectief, voor elke tijd en plaats, vast te stellen welke van de twee de werkelijkheid weergeeft. Het hangt vooral van de maatschappelijke constellatie af of het accent meer ligt op het voldoen aan de sociale normen of dat er ruimte is voor individuele vrijheid en kritisch denken. David Hume was, zoals we gezien hebben, ervan overtuigd dat we een aangeboren morele natuur hebben die door opvoeding en beschaving kan worden verfijnd en versterkt. De Sousa blijft hier in essentie dus dicht bij Hume.

Uit het voorgaande volgt dat emoties, als ze inderdaad belangrijk of zelfs onmisbaar zijn voor ons morele oordeel, aan een aantal criteria moeten voldoen. Ten eerste moeten het meer zijn dan eenvoudige aangeboren neigingen: een bepaald niveau van *complexiteit* is dan vereist. Een tweede eis is een zekere mate van *universaliteit*. Als emoties natuurlijk zijn, zijn ze dan ook per se universeel? Een emotie als compassie voelen we ten opzichte van één of meer concrete personen, waarbij we niet bedenken of anderen onze compassie misschien meer verdienen. We gaan het verdriet van een vriend wiens kind sterft niet te vergelijken met het leed van iemand anders die ooit twee kinderen verloor; we voelen gewoon mee met onze vrienden. Een gevoel voor rechtvaardigheid heeft juist wel te maken met het vergelijken van situaties; het is dus universeler. Is het daarom moreel zwaarwegender? Beide typen emoties lijken hun eigen belang te hebben wanneer we een compleet

moreel wezen willen zijn. Een derde wezenlijk aspect is de verklaring voor het fenomeen *altruïsme*. Hume en anderen leggen een inherent verband tussen emotie en morele motivatie; voor Hume is het cruciaal dat mensen *van nature* begiftigd zijn met het gevoel van medemenselijkheid. Welke morele theorie je ook aanhangt, een basaal verschil in morele termen is of iemand op zichzelf dan wel op anderen gericht is. Als we emoties deels als natuurlijk beschouwen vinden we diverse antwoorden op de vraag waar altruïstisch gedrag vandaan komt; dit lijkt op het eerste gezicht niet te stroken met een natuurlijk streven naar het eigen belang. Eén verklaring is dat ook altruïstisch gedrag in wezen gericht is op eigen voordeel: soms omdat het ‘voor de bühne’ wordt gedaan maar vooral omdat het uiteindelijk een beloning oplevert, bijvoorbeeld een goed gevoel over jezelf. Ook zouden groepen die elkaar ondersteunen betere overlevingskansen hebben. Altruïstisch gedrag zou daarom evolutionair ontwikkeld zijn, dus we krijgen het van nature mee. Een andere mogelijke verklaring is dat altruïsme een bijproduct is van ons vermogen om ons in anderen te verplaatsen, waardoor we hun gedrag kunnen interpreteren en tot op zekere hoogte voorspellen. Er zijn, kortom, nogal wat aanwijzingen dat ook altruïsme een natuurlijke grondslag heeft.

Nadat de Sousa de dimensie van de ‘natuurlijkheid’ heeft besproken richt hij zich op de vraag, hoe *subjectief* morele emoties zijn. Is iemands ethische beleving afhankelijk van zijn subjectieve situatie of is die eerder afgeleid van achterliggende, algemeen erkende waarden? Hieronder ligt een cruciaal dilemma: ik kan geen moreel wezen zijn zonder emoties, maar kan ik mijn eigen emoties vertrouwen, vormen zij een betrouwbaar kompas? Ook hier hanteert De Sousa een oplopende schaal die begint bij het extreme subjectivisme van Spinoza en eindigt bij het totale objectivisme van Plato.

De eerste positie is dus die van Spinoza. Hij nam in zijn *Ethica* een compromisloos subjectivistisch standpunt in: “Uit alles blijkt duidelijk dat wij niets nastreven, willen, verlangen noch begeren omdat wij oordelen dat het goed is, maar integendeel, dat wij iets goed noemen omdat wij ernaar streven, het willen, verlangen en begeren.”⁴⁵ De hedendaagse versie van dit extreme subjectivisme is het al eerder genoemde emotivisme. Een probleem bij deze visie is dat een moreel standpunt dan nooit te bediscussiëren of te bekritisieren valt, aangezien het niet meer of minder is dan de uiting van een subjectief gevoel. Hierbij geldt, net als bij smaak, dat er niet over kan worden getwist. Daaruit volgt ook dat elke emotie, hoe particulier ook, in principe even geldig is als moreel argument: ‘Ik heb het gedaan omdat ik opeens het gevoel had dat ik het moest doen’. Het is moeilijk te accepteren dat daar nooit iets op af te dingen zou zijn.

Iets minder extreem is de tweede positie, die De Sousa ‘emotional foundationalism’ noemt. Daarvan zijn er ook weer drie varianten. De *eerste* is samen te vatten in de stelling: “morele gevoelens zijn psychologische motivators van ethisch gedrag”. Dit betekent dat een ethische

⁴⁵ Spinoza: *Ethica*. Wereldbibliotheek Amsterdam 1979, p 136

overtuiging alleen dan ons gedrag kan beïnvloeden wanneer zij gepaard gaat met de juiste emoties. De *tweede* variant houdt in dat 'moreel zijn' logisch geground is in het hebben van morele emoties. Het als zodanig bestaan van emoties, op zijn minst de primitieve emoties van pijn en plezier, en het kunnen ervaren van een elementaire voorkeur zijn twee basisvoorwaarden opdat moraliteit überhaupt kan bestaan of enige zin kan hebben. Daarvoor moet er bij het subject een emotie aanwezig zijn in de vorm van het besef dat er een verschil is, en dat dit verschil er voor het subject toe doet. Dit lijkt een gemeenplaats, maar is daarom niet minder waar. De *derde* variant houdt in dat wij morele gevoelens ontwikkelen vanuit een meer basale emotionele kern. We kunnen geen deugden cultiveren als daartoe geen enkele aanleg aanwezig is. Emoties die op zichzelf geen morele lading hebben kunnen zich ontwikkelen tot 'echte' morele emoties. Zo kan het instinctieve gevoel waarbij je je onwillekeurig verplaatst in iemand anders uitgroeien tot echte medemenselijkheid en kunnen schaamte en boosheid uitgroeien tot het besef van rechtvaardigheid. Overigens zien we hier ook aanzienlijke verschillen tussen uiteenlopende culturen.

Alle drie de varianten van 'foundationalism' zijn naturalistisch: ze zien natuurlijke factoren als oorspronkelijk verantwoordelijk voor onze motivatie om moreel te handelen, en voor het bestaan van moraliteit als zodanig. We herkennen hierin Hume's visie dat de passies zowel in psychologisch als in conceptueel opzicht de basis vormen voor de moraal. Ook wordt het probleem opgelost, hoe we onderscheid kunnen maken tussen morele en a- of immorele emoties: de elementaire emoties van pijn en plezier zijn intrinsiek aangenaam of juist onaangenaam; de meer complexe morele emoties spelen een bepaalde rol in het menselijk leven, ze zijn verfijnd en ingebed in de codes van een sociale groep, met gedeelde waarden als universele en stabiele principes die houvast geven tegen de steeds wisselende spontane gevoelsimpulsen.

De Sousa heeft veel sympathie voor deze naturalistische visie, maar blijft zitten met twee problemen. Het eerste is dat het naturalisme op zich geen goede verklaring heeft voor de relatie tussen morele emoties en morele opvattingen. We lopen hier aan tegen de vraag wat emoties nu precies zijn. Daarvoor moeten we naar de vierde positie die De Sousa de *axiologische hypothese* noemt: deze houdt in dat emoties *waarden* aan het licht brengen. Emoties zijn een manier om je tot de wereld te verhouden en die wereld waar te nemen. Zij laten ons de wereld op een bepaalde manier kennen; door de aard van de emotie ontdekken we de waarde van dingen, feiten en situaties. De emotie geeft ons toegang tot de relatief objectieve wereld van de menselijke waarden. We zitten hier heel dicht bij het 'world-taking cognitivism' van Hutchinson, dat inhoudt dat de 'emotionele toestand' een heel gebruikelijke manier is om in de wereld te staan en de dingen waar te nemen. Maar net zo min als andere manieren van perceptie is deze onfeilbaar! En daar komt het tweede probleem: hoe kunnen we de goede, 'waardevolle' emoties van de verkeerde, 'waardeloze' emoties onderscheiden? Die vraag kun je op twee manieren opvatten. De eerste is hoe je kunt vaststellen of

een emotie in de geven situatie juist is, in de zin dat ze functioneel aan haar doel beantwoordt. Dat is nog redelijk gemakkelijk te doen; het wordt veel moeilijker als je de tweede vraag wilt beantwoorden: is deze emotie moreel *passend en legitiem*? Een emotie als jaloezie kan heel *functioneel* en begrijpelijk zijn in een bepaalde situatie; misschien vindt ook de omgeving van de jaloezige persoon zijn reactie helemaal terecht, maar dat zegt nog niets over het morele gehalte ervan. Ook *sociale sancties* zijn geen onfeilbare criteria voor moreel gelijk; het kost niet veel moeite dat te bedenken als je de sancties op overspel of op de praktijk van vrouwenbesnijdenis in een aantal landen voor de geest haalt. Het feit dat een bepaald type emotionele reactie *evolutionair* geselecteerd is zegt wellicht iets over de voordelen ervan voor de overleving van de soort, maar opnieuw niets over de morele verdiensten. Tenslotte zou je nog een beroep kunnen doen op iemands *persoonlijke geschiedenis*, datgene wat zij in de loop van het leven heb geleerd als goed en kwaad te beschouwen. Maar de één heeft van jongs af aan een fijnzinnig gevoel voor moreel hoogstaand gedrag meegekregen, terwijl de biografie van de ander heel goed verklaart waarom hij er geen bezwaar tegen heeft om bijvoorbeeld mensen op te lichten.

Moeten we dan toch op zoek naar een universeel en onafhankelijk criterium, zoals de categorische imperatief van Kant? De Sousa heeft die ‘transcendente ‘oplossing al eerder verworpen. Hij ontwerpt een eigen positie die hij *axiologisch holisme* noemt. Hij gaat uit van het gegeven dat wij, op welk empirisch gebied dan ook, de indrukken die we vanuit een bepaald zintuig opdoen laten aanvullen en corrigeren door onze andere zintuigen en door het oordeel van ons verstand. Ook kunnen we de vertekening in de indrukken van één zintuig door datzelfde zintuig te laten corrigeren, zodat we bijvoorbeeld perspectief gaan zien. Dezelfde benadering kunnen we volgen bij het toetsen van onze emoties: we gaan na of ze ons op het goede spoor zetten door verschillende standpunten in te nemen. We doen een beroep op andere percepties en andere emoties. Deze methode van *reflexief evenwicht* is niet ongebruikelijk in de wetenschap of in de ethiek. Het verschil tussen wetenschap en ethiek is, dat de eerste het vooral zoekt in empirische oordelen terwijl we het in de ethiek moeten hebben van onze verschillende emotionele responsen. We moeten die dan beschouwen als op waarden gerichte percepties die niet geïsoleerd zijn van elk redelijk inzicht. Om de validiteit van een bepaalde morele emotie te beoordelen kunnen we dus een beroep doen op onze achtergrondkennis, op de rede en op andere emoties en percepties die deze emotie ondersteunen of tegenspreken. Daarmee zijn niet alle problemen opgelost: we moeten voortdurend bedacht zijn op ambivalenties en tegenstrijdigheden.

Ook Patricia Greenspan vindt dat emoties op een meer holistische wijze beoordeeld kunnen worden als ‘rationeel’ in de zin van wel of niet *passend* bij de omstandigheden. Dit gaat verder dan plausibiliteit in de Humeaanse zin: zijn de feiten in de wereld in overeenstemming met de opvattingen waarmee deze emotie gepaard gaat? In het alledaagse spraakgebruik willen we bij een

emotioneel geladen reactie nog wel eens zeggen dat iemand zijn verstand moet gebruiken; we bedoelen dan meestal dat je alle feiten en omstandigheden moet bekijken om te beoordelen of er gereede aanleiding is om de situatie zó te ervaren. Als we op zoek zijn naar passendheid in de zin van *emotional appropriateness* helpt dit soort feitelijke bewijsvoering echter niet. Zo kan ik me bijvoorbeeld zorgen maken over de uitslag van de borstkankerscreening, terwijl ik heel goed weet dat ik statistisch een risico van 'slechts' 12 % loop om die ziekte inderdaad te hebben. Toch zullen weinig mensen mijn bezorgdheid als irrationeel afdoen. Er zijn blijkbaar verschillende perspectieven mogelijk waardoor we dezelfde situatie op verschillende manieren kunnen taxeren, zonder dat dit als irrationeel of volstrekt buitensporig wordt ervaren. Elk van die perspectieven is gebaseerd op een emotie met evaluatieve gedachten, en dus niet zozeer op een strikt oordeel, gebaseerd op overtuigingen met een sluitende bewijsvoering. Het holistische van de benadering zit erin dat elk perspectief gezien wordt in de context van een als waardevol ervaren geheel waarbinnen we dingen nastreven of afkeuren.⁴⁶

3.3 Is de mens de auteur van zijn eigen emoties?

Impliciet is de vraag voorbij gekomen in hoeverre wij geleefd worden door onze emoties. In de discussie over morele relevantie van emoties wordt vaak als problematisch aspect ingebracht dat emoties vooral passief zijn: ze overkomen ons en we kunnen ze niet of nauwelijks beïnvloeden of corrigeren. Daarom wil ik deze kwestie hier nog een keer onder de loep nemen.

We hebben gezien dat Hutchinson en Solomon constateren dat het inderdaad vrijwel onmogelijk is om te beslissen om hier en nu een bepaalde emotie te hebben. Dat hoeft echter niet problematisch te zijn want emoties mogen dan min of meer onvrijwillig zijn maar, zo zeggen zij Nietzsche na, dat zijn gedachten ook. *Denken* is een georganiseerde activiteit, maar niet alle *gedachten* ontstaan op een georganiseerde wijze. Er zijn zo'n beetje drie manieren: ze komen *op afroep* als ik bijvoorbeeld een probleem wil oplossen of een vraag beantwoorden; ze kunnen ook *ongevraagd maar toch welkom* zijn (ik ben aan het dagdromen; of ik kan niet op een naam komen, ik laat het erbij zitten en opeens valt hij me in) en soms zijn ze zelfs totaal ongevraagd en ook *onwelkom* (er schiet iets door mijn hoofd zonder dat ik het wil; bijvoorbeeld pieker- of dwanggedachten).

Het probleem lijkt hier te zijn dat we vrezen dat onze verbeelding en onze emoties met ons op de loop gaan; bij onze gedachten ligt dat gevaar blijkbaar niet zo gauw op de loer. Volgens Solomon geldt voor zowel verbeelding en emoties als voor gedachten dat ze zich op allerlei manieren kunnen manifesteren; soms laten ze zich beheersen door onze wil, maar het gebeurt ook dat ze aan onze

⁴⁶ Greenspan, a.w.

controle ontsnappen of zelfs dat ze obsessief worden. Tot op zekere hoogte kunnen we echter ook onze emoties beïnvloeden of zelfs 'uitkiezen'.⁴⁷ Dit hangt niet alleen af van de situatie waarin we verkeren maar ook van het soort en de gradatie van de emotie. Er zijn mensen die zichzelf bewust in een staat van boosheid kunnen brengen om bepaalde dingen gedaan te kunnen krijgen. Een emotionele toestand als verliefdheid kun je stimuleren en toelaten of juist onderdrukken en de pas afsnijden. Er ligt dus een reeks van mogelijkheden tussen intentioneel en weloverwogen een gevoel oproepen en totaal passief 'door de bliksem worden getroffen'. Op het eerste gezicht lijken *stemmingen* bij uitstek passieve gemoedstoestanden; we plegen te zeggen dat mensen aan stemmingen onderhevig zijn. Stemmingen worden verbonden met invloeden waar het subject geen invloed op heeft, van belastende omstandigheden en hormonale processen tot al dan niet overgeërfd karaktertrekken.⁴⁸ Toch blijken ook stemmingen beïnvloedbaar: al is het waarschijnlijk niet zo dat je eenvoudigweg kunt beslissen om hier en nu melancholiek te worden, toch kun er je van alles doen om dit op te roepen, bijvoorbeeld bepaalde foto's gaan bekijken of muziek gaan beluisteren en daar misschien ook nog iets speciaals bij eten of drinken. Solomon gebruikt het beeld van de kapitein op een schip: wat onze emoties betreft zijn we misschien geen kapiteins maar toch wel de stuurlui.

Ook de Sousa ziet de veronderstelde passiviteit van emoties niet als wezenlijk anders dan de passiviteit van percepties: het is niet in onze macht om naar believen te bepalen hoe de wereld op een geven moment *is*. We kunnen net zo min volledig vrij kiezen om een bepaalde emotie te ervaren, als we naar eigen willekeur een bepaalde overtuiging kunnen aannemen.⁴⁹ Ook kan niemand zijn eigen gedachten volledig sturen en beheersen. Maar daarmee zijn we er natuurlijk niet; van gedachten is bekend dat ze kunnen worden bijgestuurd door andere gedachten: bewuste reflectie kan leiden tot een nieuw perspectief en tot een andere kijk op de zaak. Dit vraagt om een wilsinspanning, een bepaalde denkdiscipline die iemand zichzelf kan opleggen en eigen maken; in zoverre zijn mensen 'wilsbekwaam' ten opzichte van hun eigen gedachten. Hoe zit dat met hun emoties? Daarin ziet ook hij gradaties; in § 3.2 beschreef ik hoe De Sousa dit aspect van emoties benadert vanuit de dimensie 'nature of nurture', waarbij het 'aangeboren zijn' staat voor *grotendeels instinctief en dus onvrij*, en het 'aangeleerd zijn' staat voor *openstaand voor reflectie en dus vrij*. Hij vindt deze extremen beide te onwaarschijnlijk om waar te zijn, en dus moet de waarheid ergens in

⁴⁷ Robert C. Solomon: *What is a 'Cognitive Theory' of the Emotions* In: Anthony Hatzimoysis (ed): *Philosophy and the Emotions* Cambridge University Press 2003, pp 1-18

⁴⁸ Frijda a.w. p 466

⁴⁹ Robert Gordon: *The structure of emotions* Cambridge U Press 1987, cit door De Sousa: *Moral Emotions*, p 11

het midden liggen. Ook het type maatschappij waarin iemand leeft is van belang: dit bepaalt in hoeverre we in een sociaal-normatief keurslijf zitten dat omschrijft welke emoties als gepast worden beschouwd en hoe ze geuit mogen worden. We zijn een product van aanleg en opvoeding; het hangt van onze culturele en sociale bagage af hoe we onze emoties kunnen en mogen uiten, en hoeveel individuele expressie daar aan te pas komt.⁵⁰

Simon Blackburn denkt dat mensen in het algemeen, en sommige filosofen in het bijzonder, sterke vooroordelen koesteren ten opzichte van het domein van emoties en verlangens: ze associëren dat gebied met passionele en opgewonden toestanden, met in de war zijn, bevliegingen, sentimenten, impulsen en lustbeleving. Dat wordt dan afgezet tegen het domein van de cognitie, waarin kennis, waarheid en rede te vinden zijn. Emoties zouden subjectief, contingent, veranderlijk en relatief zijn, cognities daarentegen objectief, constant en absoluut. Emoties hebben te maken met retoriek, cognitie met denken. Emoties 'doen' iets met ons: ze kunnen ons treffen, prikkelen, opjatten en kwellen en soms worden we er zelfs door overweldigd en raken van slag. Emoties hebben duistere kanten en horen tot het 'lagere'; vroeger werden ze ook gezien als vrouwelijk en meer primitief. Als we in het cognitieve domein verkeren hebben we zelf de leiding en de controle, en voelen we ons autonoom; ten opzichte van de emoties zijn we passief of, in Kantiaanse termen, heteronoom. We vinden het daarom niet vreemd als iemand, ter verontschuldiging van een ongelukkige uiting, zegt dat het alleen maar een emotionele reactie was; je hoort in zo'n geval niet gauw dat hij het *alleen maar over de feiten*, of *alleen maar over de waarheid* had.⁵¹

Na zijn filippica ten gunste van de 'passions' gaat Blackburn verderop in zijn boek wat dieper in op de onvrije en passieve kanten van emoties. Hij kiest daarvoor, net als Hume, de invalshoek van de motivatie: hoe komen wij tot onze keuzen en besluiten? Er zijn allerlei dingen die ons bezighouden; je zou zeggen dat uit ons gedrag en onze keuzen blijkt wat ons het meest aan het hart ligt. Blackburn noemt dit onze *concerns*, misschien te omschrijven als het geheel van verlangens, belangen en waarden. *Concerns* kunnen actueel zijn of met het verleden te maken hebben; ze kunnen egocentrisch of op de ander gericht zijn en ze kunnen al dan niet van morele aard zijn. Uit het heterogene geheel van vaak tegenstrijdige concerns borrelen onze beslissingen op. Meestal kunnen we achteraf een redelijk sluitend verhaal vertellen waarom we het zó gedaan hebben en niet anders. Maar vanuit het tweede- of derde-persoonsperspectief zien we vaak dat er iets anders aan de hand is: iemand is beïnvloed door een aspect van de situatie terwijl hij dat niet in de gaten heeft. Kennelijk

⁵⁰ De Sousa: *Moral Emotions*, pp 124

⁵¹ Simon Blackburn: *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford University Press 2009, pp 88-89, 122-134

schiet onze zelfkennis nogal eens tekort, of is er zelfs sprake van zelfbedrog. Of misschien voelen we wel aan dat iets bepaalds een rol speelt, maar bagatelliseren we de werkelijke invloed ervan. Blackburn brengt in navolging van Damasio⁵² de hypothese naar voren dat veel basale emoties automatisch worden geproduceerd omdat bepaalde situaties somatisch 'gemarkeerd' zijn door lichamelijke sensaties van pijn of plezier. Bepaalde stimuli (de al eerder genoemde slang bijvoorbeeld) brengen vanzelf angst teweeg en de daarbij horende lichamelijke symptomen zoals kippenvel, transpiratie en benauwdheid. Juist door die 'somatische markers' kunnen basale emotionele reacties zoals boosheid, angst, vreugde en verdriet slechts tot op zekere hoogte worden aan- of afgeleerd; het lukt niet altijd om ze onder controle van onze 'hogere' mentale functies te krijgen. Hoe zit het dan met meer complexe emoties zoals afgunst of verliefdheid? Volgens Blackburn zijn die nauw gekoppeld aan de basale reacties; bij jaloezie en verliefdheid ervaren we bijvoorbeeld ook angst, boosheid, verdriet of vreugde, met de daarbij horende lichamelijke sensaties en expressies. Natuurlijk zit daar ook nog een cultureel aspect aan: verschillende culturen kennen uiteenlopende normen voor gepaste uitingen van bepaalde emoties. Maar het lichamelijke aspect verdwijnt daardoor niet: de somatische markers blijven werken als rode of groene stoplichten.

Waar De Sousa het passieve van de emoties vooral in verband brengt met onze sociale natuur, koppelt Blackburn het ook aan onze biologische basis.

In de hedendaagse cognitieve benadering van emoties worden emoties gezien als mentale toestanden waarin het subject zich verhoudt tot een object of een situatie en daarvan weet heeft. Emotie en cognitie zijn niet totaal wezensvreemd, maar aan elkaar gelieerd. Emoties bepalen hoe ik in de wereld sta en hoe ik deze beleef: ze zijn normatief en evaluatief. Ze beïnvloeden en sturen onze percepties en onze motivatie, ook op het morele vlak. Morele emoties hebben een natuurlijke basis en ontwikkelen zich binnen een bepaalde sociale en culturele omgeving. Ze hebben een zekere mate van complexiteit en universaliteit; door opvoeding en Bildung kan een mens sensitief worden voor de passendheid en legitimiteit van (morele) emoties. Emoties, zeker de basale en eenvoudige, kennen een zekere mate van passiviteit; complexe emoties verschillen echter niet principieel van cognitieve mentale toestanden aangezien beide een breed scala kunnen vertonen van 'overwegend passief' tot 'door het subject opgeroepen en geregisseerd'.

⁵² Antonio Damasio: *Het zelf wordt zich bewust* pp 135-137

If our emotions are both defendant, judge and jury in moral matters, true moral progress is emotional progress, governed by a regulative ideal of fully comprehensive, adequate emotional response. Ronald de Sousa⁵³

4 Het morele oordeel: een kwestie van het juiste gevoel of van verstandige reflectie?

4.1 Het morele oordeel nader beschouwd

Is het morele oordeel uiteindelijk niets anders dan een specifieke vorm van oordelen-in-het algemeen, of is daarmee toch niet alles gezegd? In navolging van onder anderen Simon Blackburn en Patricia Greenspan meen ik dat moreel besef en de uitingen daarvan een breed gebied bestrijken, dat loopt van het hebben van een bepaalde voorkeur ('ik heb dat liever niet') via ideeën over goede manieren ('dat geeft geen pas') tot uitgesproken opvattingen over goed en kwaad.⁵⁴ Er ligt een heel scala tussen persoonlijke voorkeur, esthetische smaak en volledig ethisch commitment. We kunnen dingen op uiteenlopende wijze belangrijk vinden en we kunnen ons ethische commentaar op veel verschillende manieren uitdrukken: van emotionele reacties tot praktische daden. Ethiek gaat over keuzen, van onszelf en van anderen. We moraliseren vooraf, tijdens en achteraf, niet alleen over gedrag en handelingen maar ook over gedachten en gevoelens.

Blackburn stelt dat een morele reactie globaal twee vormen kan hebben. Het kan een spontane automatische respons op een situatie zijn: 'ik vind dat OK', of 'ik vind dat afschuwelijk'; hij noemt dat een direct gevoelde gedachte. Het kan ook een weloverwogen visie zijn op grond van een uiterst

⁵³ Ronald de Sousa: *Moral Emotions*. In: *Ethical Theory and Practice* 4 (2001), p 124

⁵⁴ Simon Blackburn: *Ruling passions. A theory of Practical Reasoning*. Oxford University Press, New York 1998. o.a. pp 4-12;

Patricia Greenspan: *Practical Reasoning and Emotion*. In: Alfred R. Mele & Piers Rawling (ed) *The Oxford Handbook of Rationality*. Oxford Un Press 2004; pp 206-221

subtiële afweging van allerlei observaties en interne discussies.⁵⁵ Inhoudelijk gezien kan het oordeel zwart-wit zijn: ‘dit deugt’, of ‘het deugt niet’, maar het kan ook vol mitsen en maren zitten, waardoor het meer de uiting van een dilemma is dan een oordeel in strikte zin.

Ethiek is in essentie het waarderen van dingen, dus een vorm van evaluatie: iets ervaren en omschrijven in termen van goed, slecht, verplicht, juist, onjuist, gerechtvaardigd enzovoorts. De ethische uitspraak is een focus voor het praktische denken: ze is soms een evaluatie achteraf, maar ook en vooral geeft ze aan wat ons te doen staat. Blackburn zegt Wittgenstein na: “Im Anfang war die Tat”⁵⁶. Een ethische uitspraak is ook een *taalact* waarmee we waarderen, verbieden, toestaan, overreden, emoties uitdragen.⁵⁷ Wat zeggen we precies als we zeggen (geloven, ontkennen, ons afvragen of, weten of zelfs zeker weten) dat iets of iemand in morele zin deugt of niet? We reflecteren in de vorm van een propositie die uitdrukt hoe we de wereld zien en verstaan; ook drukken we daarmee uit hoe de wereld zou moeten zijn. Ook zijn ethische oordelen emotioneel geladen, al zijn ze dat volgens Blackburn in allerlei gradaties: soms gaan ze regelrecht in tegen onze persoonlijke belangen en voorkeuren en worden ze in volledig kalm beraad overwogen en geuit. Er is een breed scala van mentale toestanden die verbonden kunnen zijn met ethisch besef en morele uitspraken: “Ethics involve the tempers, habits, dispositions, moods, inclinations, impulses, sentiments, feelings, affections, thoughts, reflections, opinions, principles, prejudices, imaginations and fancies”.⁵⁸

Moraliteit veronderstelt *agency*; een moeilijk in het Nederlands te vertalen begrip dat het vermogen van een actor (een persoon of een ander wezen) om actief te zijn in de wereld uitdrukt. Als wezen met *agency* heeft de mens de capaciteit om tot op zekere hoogte keuzen te maken en die op te leggen aan de wereld, dus niet onderworpen te zijn aan blinde krachten of aan de wil van anderen. *Agency* heeft niet per se een morele dimensie, maar andersom geldt dat wel. Alleen als er sprake is van menselijke *agency*, dus als we ervan uitgaan dat er menselijke overwegingen en beslissingen in het spel zijn en geen toevallige samenloop van omstandigheden, is het zinvol en mogelijk om morele vragen te stellen en waardeoordelen aan een situatie of een handeling te

⁵⁵ Dit doet sterk denken aan de twee beoordelingsfasen van Kahneman waarover meer in § 4.2; Blackburn verwijst overigens niet naar hem maar wel naar Damasio (waaraan ook Kahneman refereert).

⁵⁶ Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*; cit. door Blackburn, a.w. p 51

⁵⁷ Dat wil niet zeggen dat al deze taalacts ethische uitspraken zijn! Ze kunnen gewoon in het alledaagse sociale verkeer worden gebruikt zonder enige morele lading of bedoeling.

⁵⁸ Blackburn, a.w. p 13

verbinden; ook kunnen we dan degene die de uitspraak deed of de handeling uitvoerde verantwoordelijk stellen voor zijn keuze en de gevolgen ervan. Niet alle situaties lenen zich dus voor ethische oordelen.

Ethiek gaat om wat we moeten doen en laten. Maar al eerder werd het *morele dilemma* genoemd als een bijzondere situatie waarin het juist heel moeilijk is om uit te maken wat we wel of niet moeten doen. Bij een moreel dilemma is er meestal sprake van gemengde gevoelens, van ambivalentie rond waarden, normen, gevoelens en belangen. Het dilemma kan worden opgelost door te kiezen voor een als onwenselijk ervaren optie, of door helemaal niet te kiezen. Onze morele reactie kan dus ook de vorm hebben van het uitblijven van een beslissing of een actie; maar dan zal de eigenlijke reactie vaak bestaan uit een specifiek moreel gevoel, zoals schaamte of schuldgevoel. Spijt en schuldgevoel zijn emotionele reacties op moreel falen die ook op voorhand kunnen worden ervaren: 'als ik dit doe, ga ik me daar heel schuldig over voelen en krijg ik daar erge spijt van'. Patricia Greenspan zegt zelfs dat schuldgevoel in de plaats kan komen van moreel handelen: als het je niet lukt om je moreel correct te gedragen kun je jezelf toch nog zien als een gewetensvol persoon, doordat je immers het passende gevoel erbij hebt. Je kunt dit zelfs als een karaktertrek gaan cultiveren⁵⁹. Daarmee zitten we niet meer zozeer in de sfeer van het morele oordeel als een eenmalig besluit, een kortdurende episode in iemands leven maar meer in het bredere perspectief van iemands karakter of van de levensloop, waarbij de specifieke 'morele keuzesituaties' een bredere betekenis krijgen. Dit is helemaal in lijn met de denkbeelden van David Hume, die het karakter als basis ziet voor het concrete morele doen en laten.

We cirkelen hier, net als Blackburn doet, heen om de vraag wat het ethische denken, spreken en handelen nu wel en niet is. Elk antwoord op deze vraag houdt het gevaar in van reductionisme⁶⁰ en dat wil Blackburn terecht vermijden. Hij citeert G.E. Moore: "(an ethical proposition) is what it is, and not another thing". Net als David Hume ziet Blackburn ethische uitspraken als *sui generis*: zij hebben betrekking op een speciaal niet-natuurlijk domein van 'feiten' die verschillen van psychologische, natuurwetenschappelijke of sociale feiten. Volgens Moore hebben we daar kennis van door onze intuïtie; Blackburn is het met dat laatste niet eens, hij vindt dat we ook onze cognitieve en analytische vermogens kunnen en moeten toepassen omdat het anders niet mogelijk is om morele

⁵⁹ Greenspan a.w.

⁶⁰ Vereenvoudiging of simplificering van complexe fenomenen door ze te reduceren tot de interactie van hun onderdelen, of ze te herleiden tot eenvoudiger of meer fundamentele elementen. Het woordje 'eigenlijk' verraaft vaak een reductie.

uitspraken te bekritisieren.⁶¹ Blackburn verdedigt het *expressivisme* als verklaring van wat ethische uitspraken zijn. Volgens deze benadering zijn zinnen met morele termen, bijvoorbeeld: “het is laakbaar om iemand te bedriegen”, geen beschrijvingen van feitelijke toestanden of eigenschappen van bestaande dingen of personen, maar drukken zij een evaluatieve attitude ten opzichte van een situatie of een object uit. Ethische uitspraken zijn per definitie normatief maar daarnaast hebben ze ook een inherent motiverend karakter. Dat laatste wil zeggen dat als ik bijvoorbeeld vind dat het moreel onjuist is dat er hongersnood in de wereld is, ik ook gemotiveerd ben om iets tegen die hongersnood te doen. Als rechtgeaard navolger van Hume vindt Blackburn dat dit niet alleen voortvloeit uit mijn *opvatting* dat hongersnood slechte gevolgen heeft voor bijvoorbeeld de politieke stabiliteit of de wereldeconomie, maar ook en vooral door mijn *verlangen* dat andere mensen het net zo goed hebben als ikzelf, dus uit mijn *gevoel* van medemenselijkheid.⁶² Blackburn stelt dat we elke ethische reactie op haar eigen merites moeten beoordelen door deze scherp te analyseren: waarop is ze gebaseerd, welke cognitieve en affectieve elementen zitten erin, wat zijn de gevolgen enzovoorts. Pas dan kunnen we uitmaken in hoeverre de reactie juist en gelegitimeerd is.

Ik wil mij aansluiten bij deze benadering, waarbij ik mijn betoog overigens niet alleen wil concentreren op de morele reactie in de vorm van een talige uitspraak, een *moral sentence* of *moral proposition*. Dat laatste lijkt soms in de rede te liggen omdat discussie en kritiek op het morele vlak vooral via de taal verloopt, maar ik wil niet voorbijgaan aan de observatie van Greenspan die een ruimere uitleg geeft aan het begrip *morele reactie*.⁶³ Ik zou daaronder dan ook niet alleen expliciete uitspraken of keuzen willen verstaan maar ook andere uitingen van moreel besef, bijvoorbeeld reacties van schuld of schaamte die niet altijd zichtbaar worden in taal of ander expressief gedrag, maar soms alleen inwendig worden ervaren. Hoewel er ook in die gevallen misschien toch sprake is van innerlijk spreken, van een *monologue interieure*.

4.2 Het tweefasenmodel van oordeelsvorming: eerst de intuïtie, dan de deliberatie.

Een moreel oordeel is vaak complex en kan met allerlei onzekerheden gepaard gaan. Soms is er veel druk vanuit de omgeving en weinig tijd om alle aspecten en mogelijkheden af te wegen. In die zin zijn er overeenkomsten met andere ingewikkelde beoordelingsituaties, zoals die van de arts bij een

⁶¹ Blackburn, a.w pp 49-55

⁶² Deze intrinsieke relatie tussen (moreel) oordeel en motivatie wordt internalisme genoemd; zie ook § 1.2.

⁶³ Deze opvatting wordt ook door Blackburn gedeeld, gezien zijn beschrijving van het brede scala van mentale toestanden dat op morele reacties en oordelen betrekking heeft; in *Ruling Passions* legt hij echter vooral de nadruk op het morele oordeel als uitspraak, als talige activiteit.

spoedgeval. De laatste jaren is er veel psychologisch onderzoek gedaan naar oordeelsvorming in complexe situaties. Psychologen van allerlei denkrichtingen ondersteunen de opvatting dat er bij oordeelsvorming twee mentale processen naast elkaar werken, hoewel ze het niet altijd eens zijn over de verhouding daartussen: komt één van de twee het eerst of zijn ze tegelijk actief, is één van beide dominant of zijn ze min of meer gelijkwaardig.

Daniel Kahneman ontwikkelde samen met Amos Tversky en Shane Frederick⁶⁴ de beroemd geworden hypothese dat wij beschikken over twee *systemen* van oordeelsvorming waarbij ook sprake is van twee *fasen*: een snel, intuïtief en grotendeels onbewust eerste oordeel wordt veelal gevolgd door een deliberatief afwegingsproces; in beide fasen worden er bijna altijd *vuistregels* toegepast. De systemen zijn geen (deel)personages van de mens, noch aanwijsbare entiteiten in de hersenen; 'systeem' wordt door hen gebruikt als steno voor de omschrijving van onderscheiden mentale processen. Kahneman ontving hiervoor in 2002 de Nobelprijs. Omdat deze hypothese steeds meer steun lijkt te vinden volg ik dit model om het proces van (morele) oordeelsvorming inzichtelijk te maken.

Systeem 1 is het automatische, associatieve en intuïtieve systeem, dat (eerste) indrukken en gevoelens genereert op basis van impulsen en vrije associaties; het werkt snel en automatisch, met weinig of geen inspanning en zonder gevoel van controle; op basis van dit systeem kunnen we moeiteloos 'automatische' handelingen uitvoeren, zoals autorijden onder normale omstandigheden. Ook kunnen we hierdoor snel conclusies strekken op basis van beperkte informatie. *Systeem 2* of het weloverwogen systeem is trager; het omvat bewuste aandacht voor de mentale inspanningen die worden verricht en het wordt veelal gekoppeld aan de subjectieve ervaring van handelingsvermogen, keuze en concentratie; dit systeem hoort bij het *bewuste rationele zelf* dat keuzen maakt en nadenkt over wat te doen en wat te denken. Het aandachtige systeem 2 is dan ook wie we denken te zijn. Systeem 1 kan niet worden uitgeschakeld, het is dus altijd latent aanwezig en werkzaam; het genereert voortdurend suggesties voor systeem 2 in de vorm van indrukken, ingevingen, intenties en gevoelens. Systeem 2 verkeert meestal in sluimertoestand en wordt actief ingeschakeld wanneer 1 in de problemen komt: dat is meestal wanneer we voor verrassingen komen te staan, bij inbreuken op het 'normale'. Systeem 2 kan ook systeem 1 controleren en zorgt voor onze zelfbeheersing. Het heeft het vermogen om de manier waarop 1 werkt te veranderen door de normaal automatisch uitgevoerde functies van aandacht en geheugen anders te 'programmeren'.

⁶⁴ Daniel Kahneman: *Ons feilbare denken. Thinking, fast and slow*. Business Contact, Amsterdam/Antwerpen 2011;

Maria IJzermans: *De overtuigingskracht van emoties bij het rechterlijk oordeel. Een theoretisch onderzoek*. Boom 2011; pp 156-192

Aangezien het intuïtieve proces zich onbewust voltrekt, lijkt het op het eerst gezicht niet toegankelijk voor controle en reflectie door het bewustzijn. Betekent dit dat het intuïtieve eerste oordeel vooral emotioneel en gevoelsmatig is, en het daarop volgende deliberatieve proces vooral cognitief en verstandelijk? Met andere woorden: reageren we primair spontaan en emotioneel en komt daarna de reflectie als een proces van hogere orde waarbij we de emotie weer uitschakelen? Dit lijkt niet het geval: het gaat in het intuïtieve proces niet alleen om een emotionele respons maar ook om cognitieve informatie en kennis, om een vorm van expertise. Deze kennis is in eerste instantie meer impliciet en stilzwijgend, wat in het Engels *tacit knowledge* wordt genoemd. We schatten de situatie in één oogopslag op een bepaalde manier in en we weten wat ons te doen staat, we vinden er iets van. Een ervaren arts 'weet' soms, nog zonder naar de medische uitslagen te hebben gekeken dat de patiënt een ernstige ziekte heeft: de befaamde klinische blik. Het is moeilijk om bij dit intuïtieve proces in de praktijk een onderscheid te maken tussen emotie en cognitie; als we analytisch naar dit proces kijken zien we vaak een combinatie van (impliciete) theoretische kennis of *weten wat & waarom*, praktische kennis of *weten wat & hoe* en emotionele kennis of *weten waartoe*. Zo kan in deze fase de zogenaamde empathische kennis een rol spelen: iemand komt een kamer binnen waar een paar mensen zitten, en zonder dat er een woord is gesproken is haar duidelijk wat hier aan de hand is. Spontaan worden al problemen, risico's en eventuele oplossingen herkend. Hoewel dit alles onbewust verloopt worden we ons uiteindelijk wel bewust van de uitkomst; kennelijk is er dan ook sprake van een soort innerlijke 'samenspraak' tussen het bewuste en het onbewuste.

De *bewuste denkprocessen* in de tweede of deliberatieve fase zorgen voor kritische overdenking door weerwerk te bieden aan het resultaat van het *intuïtieve proces*. Dit kan op verschillende manieren gebeuren. Op de eerste plaats kan ik de huidige situatie of gebeurtenis vergelijken met ervaringen uit het verleden en kan ik mijn gedrag daarop afstemmen. Ten tweede kan ik gemeenschappelijke ervaringen achterhalen, wat een zekere mate van empathie en sociale intelligentie vraagt. Verder kan ik me alternatieve interpretaties en oplossingen voor de geest halen, en tenslotte kan ik een intuïtief oordeel toetsen aan regels en criteria uit mijn normensysteem. Maar systeem 2 ondersteunt of rationaliseert soms op onkritische manier gevoelens, indrukken en ideeën die zijn opgewekt door systeem 1. Dat komt grotendeels doordat we voortdurend gebruik maken van 'vuistregels' die kunnen leiden tot vertekening van de werkelijkheid (Kahneman noemt dit 'heuristic principles and biases'). Hierover meer in de volgende paragraaf.

Wat over de intuïtieve fase is gezegd geldt omgekeerd voor de oordeelsvorming in de deliberatieve fase: deze is op het eerst gezicht grotendeels cognitief bepaald maar de emoties kunnen zeker niet worden uitgeschakeld. Dit blijkt zelfs te gelden voor wetenschappelijk werk; bij het analyseren van onderzoeksresultaten kan het volgen van de intuïtie soms leiden tot

wetenschappelijke doorbraken. De wetenschapsfilosoof James Mc Allister die zich in Leiden bezighoudt met de invloed van emoties zegt hierover: “The contribution of the emotional system is most important for inferences and decisions of a practical nature where the relevant values and information are not consistent”.⁶⁵

In hoofdstuk 3 is uitvoerig stilgestaan bij de werking van emoties en hun morele betekenis. Volgens Blackburn, Damasio en anderen bepalen emoties onze ‘concerns’, datgene wat ons bezighoudt, en daarmee de motivatie of de inzet waarmee we een bepaald vraagstuk benaderen. Mede door deze inzet hebben emoties een *structurerende functie*: we schatten de situatie of het probleem op een bepaalde manier in waardoor sommige aspecten sterker belicht worden dan andere. Deze zoeklichtfunctie maakt het mogelijk om de bijzonderheid van een situatie te onderscheiden, of verschillen in vergelijkbare gevallen te zien. Emoties kunnen een morele motivatie genereren omdat ze bepaalde waarden uitdrukken, maar ook de gevoelde afkeer van iets. Het is dus niet genoeg om rationeel van een bepaalde waarde overtuigd te zijn en daarin een reden te zien om iets te doen of te laten; een morele overtuiging moet *gevoeld* worden om te kunnen motiveren.

Ook is in het vorige hoofdstuk uiteengezet hoe emoties volgens de cognitieve emotietheorieën een bron van specifieke *kennis* zijn die zich onderscheidt van feitenkennis in enge zin. Ze leveren op de eerste plaats informatie op over de belangen, de motieven en de waarden van het subject zelf. Hierbij wordt geput uit de eigen persoonlijke geschiedenis. Dit kan ook een gevoelsmatige inschatting zijn van het immateriële eigenbelang, zoals reputatie, respect, werkplezier en eventueel ‘gedoe’. Verder maakt emotionele intelligentie het mogelijk om emoties bij anderen te herkennen en te ‘plaatsen’, zodat we ook hun gedrag beter kunnen begrijpen en er adequaat op kunnen reageren: dat is een vorm van empathische kennis. Tenslotte kan ook kennis over de waarden van de bredere omgeving worden gegenereerd, waarbij vooral wordt ingeschat hoe zwaar die wegen. Emoties bepalen ook hoe we cognitieve informatie verwerven en verwerken; zo zullen we bij twijfel systematischer te werk gaan dan wanneer we ons zeker voelen, dan nemen we genoegen met meer oppervlakkige informatie. En tenslotte zagen we onder andere bij Damasio dat emoties ons helpen om beslissingen te nemen of de knoop door te hakken, vooral (maar niet alleen) als de argumenten elkaar tegenspreken.

Dat emoties ook in deze fase van invloed zijn is nagenoeg onomstreden⁶⁶; de vraag is ook *hoe* ze

⁶⁵ Maria IJzermans a.w. p 131

⁶⁶ Maria IJzermans geeft in haar proefschrift een overzicht van onderzoek, vooral in het juridische domein, waaruit blijkt dat ook in het deliberatieve deel van de oordeelsvorming emoties een grote overtuigingskracht hebben. IJzermans a.w., o. a. voetnoot 117

dat doen. Op de eerste plaats gaat het om emoties die je ondergaat *tijdens* de beoordelingssituatie zelf of wanneer je denkt aan de *uitkomsten of gevolgen*. Maria IJzermans noemt dit *onmiddellijke* emoties: hoewel deze worden beleefd tijdens de oordeelsvorming kunnen ze ook betrekking hebben op verleden of toekomst, bijvoorbeeld een gevoel van spijt of verdriet, of van zich ergens op verheugen.⁶⁷ Onmiddellijke emoties kunnen ontstaan door incidentele en impliciete invloeden. *Incidentele invloeden* staan los van de kwestie zelf waar het over gaat; het gaat om iets wat je toevallig meemaakt, iemand heeft je bijvoorbeeld net iets prettigs of iets vervelends verteld. Een *impliciete* invloed raakt wel aan de kwestie zelf, bijvoorbeeld de context waarin het zich afspeelt; zo kun je geïmponeerd zijn door de omgeving. Ook kunnen onmiddellijke emoties ontstaan door een besef van de mogelijke uitkomsten bij jezelf en bij anderen; IJzermans noemt dit de *gevoelde verwachtingen*. Tenslotte kunnen onmiddellijke emoties tijdens de deliberatie ontstaan doordat we ons gevoelsmatig bewust worden van het intuïtieve denkproces; IJzermans noemt dit in de context van haar proefschrift over het rechterlijk oordeel het *rechtsgevoel*. In het kader van het morele oordeel zouden we dit eerder aanduiden als het elementair besef van goed of fout, of het pluis/niet pluisgevoel. Deze bewustwording ontstaat volgens een aantal onderzoekers, waaronder Daniel Dennett, door ‘innerlijke spraak’; we spreken onszelf toe als een manier om ons van dingen bewust te worden en om ons gedrag te sturen.⁶⁸

Naast *onmiddellijke* kunnen ook *verwachte* emoties opkomen: deze worden, bij jezelf of bij anderen, voorzien bij een bepaalde uitkomst en ze worden meestal ingecalculiseerd bij een complexe, moeilijke beslissing. Strikt genomen zijn het ook geen emoties maar meer voorstellingen van de situatie die zal ontstaan als een bepaalde keuze wordt gemaakt. Het gaat dan bijvoorbeeld om de inschatting van de waarden en belangen van de omgeving.

Ook kan in meer algemene zin onze basisstemming of gemoedstoestand de situatie positief of negatief kleuren: die kan bijvoorbeeld leiden tot een welwillende of afwijzende basishouding, of juist tot een zekere onverschilligheid.

Emoties spelen dus een rol in zowel de intuïtieve als de weloverwogen, deliberatieve fase van oordeelsvorming; we kunnen niet zonder. Emoties hebben een enorme overtuigingskracht: ze bepalen de wijze waarop de relatie tussen de persoonlijke belangen en de wereld wordt beleefd en gewaardeerd. De mate en de richting waarin ze uiteindelijk een rol spelen hangt mede af van de soort en de intensiteit van de emoties en de kracht van het deliberatieve proces: laat je het bij de

⁶⁷ IJzermans a.w. pp 174-1192

⁶⁸ Herman Kolk: *Vandaag rechtsaf*. Essay over de vrije wil. In: De Groene Amsterdammer (136:13) pp 26-29

neiging om je intuïtieve 'pluis-niet pluisgevoel' te volgen of sta je ook stil bij de alternatieven? Kun je de passende emoties onderscheiden en de niet-passende hanteren?

4.3 Vuistregels en valkuilen

Volgens Kahneman is systeem 1 de bron van veel van onze fouten maar ook van het meeste dat we goed doen. Een van de wonderen ervan is het rijke en gedetailleerde model van de wereld in het associatieve geheugen, en het uitgebreide repertoire van vaardigheden daarin. Het intuïtieve systeem 1 functioneert meestal goed maar heeft ook systeemafwijkingen: het kan gemakkelijk voor de gek worden gehouden en is geneigd om van alles te geloven op basis van weinig gegevens. Het brengt dan zelf samenhang aan en gebruikt daarvoor mentale vuistregels, door hem *heuristic principles* genoemd. Vuistregels zijn handig maar verbergen ook valkuilen; Kahneman gebruikt hiervoor de term *cognitive biases*.

Er is sprake van een vuistregel als bij het oordelen een moeilijk probleem wordt omgezet in een probleem dat gemakkelijker is op te lossen; we doen dit voortdurend, vooral omdat we geneigd zijn om het intuïtief gegenereerde wereldbeeld eenvoudiger en samenhangender te maken dan het in werkelijkheid is. Ook de concepten of categorieën die we in het dagelijks leven hanteren steunen in belangrijke mate op typische voorbeelden, prototypes of stereotypes genoemd; dit kan leiden tot vertekening en drogredeneringen. Een bekend voorbeeld daarvan is het *halo-effect*: het verschijnsel waarbij de aanwezigheid van een bepaalde kwaliteit bij een persoon de suggestie geeft dat andere kwaliteiten ook aanwezig zijn. De term is afgeleid van het Engelse woord *halo*, dat stralenkrans betekent. Bijvoorbeeld: een student die een uitstekend schriftelijk tentamen gemaakt heeft, maakt bij de mondelinge presentatie een opvallende fout; de docent zal geneigd zijn te denken dat dit een vergissing is, terwijl hij het bij een ander mogelijk wel fout rekent. Ook blijken fysiek aantrekkelijke personen systematisch intelligenter te worden geschat.⁶⁹ Het tegenovergestelde van het halo-effect wordt het horn-effect genoemd.

Een ander effect dat steeds weer in onderzoek wordt bevestigd is dat van *de dominantie van de eerste indruk*; die blijkt richtinggevend te zijn voor hoe we iemands persoonlijkheid in totaal zien. Dat werkt onder andere via de volgorde waarin we iemands eigenschappen ervaren: als we op een feestje iemand eerst intelligente en geestige opmerkingen horen maken en we zien die persoon zich later jaloers gedragen, dan blijven we die persoon voornamelijk als intelligent en geestig zien en veel minder als jaloers; maken we diezelfde persoon eerst mee in een jaloerse scène en daarna pas als intelligente grappenmaker, dan blijft vooral het beeld van de jaloezie hangen. Ook *framing* door middel van woordkeuze en de wijze waarop een probleem wordt gepresenteerd, en de vraag of we

⁶⁹ Richard E. Nisbett and Timothy DeCamp Wilson: *The Halo Effect: Evidence for Unconscious Alteration of Judgments*. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, (35:4) 1977, pp 250-256

de brenger van het verhaal als competent zien, zijn voorbeelden van mentale vuistregels. Dit zijn natuurlijke manieren om de werkelijkheid te waarderen. Door onze voortdurende neiging om samenhang te willen zien kunnen we twijfels en dubbelzinnigheden onderdrukken, waardoor de kritische werking van het deliberatieve systeem wordt verhinderd, en de wereld eenvoudiger, ordelijker en voorspelbaarder wordt dan hij in werkelijkheid is.

Kahneman legt vooral de nadruk op de *cognitieve* vertekening van de situatie: we ervaren de wereld anders, en zien hem soms letterlijk anders, dan hij in feite is. Hij verklaart dit op de eerste plaats doordat ons vermogen om snel alle relevante kennis tot ons te nemen beperkt is en we in het dagelijks leven veel, zo niet alles routinematig doen. Als we over elke beslissing uitvoerig zouden nadenken en steeds alle alternatieven moesten afwegen zou er veel spaak lopen, in elk geval zou het menselijk leven er heel anders uitzien.

Een andere verklaring is dat het deliberatieve systeem 2 de neiging tot heeft om lui te zijn en veel intuïtieve overtuigingen te accepteren die overeenkomen met de door systeem 1 gegenereerde indrukken. Een samenhangende gedachtegang en incidentele inspannende gedachten vereisen zelfbeheersing en discipline omdat de wet van de minste weerstand moet worden doorbroken. Zelfbeheersing als zodanig vraagt ook weer aandacht en moeite, dus mentale energie.

Wat meer impliciet verwijst Kahneman naar mogelijke affectieve of *emotionele* factoren. Zo zegt hij dat een overtuigend verhaal een illusie van samenhang en onvermijdelijkheid teweegbrengt en dat trekt ons aan, omdat we daardoor niet alleen het verleden hopen te begrijpen maar ook de toekomst menen te kunnen voorspellen. Daardoor ervaren we grip op ons leven en daar hebben we kennelijk behoefte aan.⁷⁰ Ook het halo-effect ontstaat uit een emotionele neiging, namelijk om bepaalde persoonskenmerken zoals fysieke aantrekkelijkheid positief te waarderen. Die tendens is in zoverre algemeen dat we graag iets geloven dat ons een goed gevoel geeft en dat hoeft natuurlijk niet terecht te zijn.

Ook de hierboven genoemde 'inkleuring' van de situatie door onze eigen gemoedsstemming kan ons oordeel vertekenen: het maakt wat uit of je een roze bril op hebt of juist met het verkeerde been uit bed bent gestapt. Gevoelde verwachtingen van anderen en verwachte emoties van onszelf en de omgeving kunnen ons ook emotioneel onder druk zetten. Je kunt daardoor niet alleen tegen een beslissing zelf, maar ook tegen een bepaalde uitkomst ervan, gaan opzien. De meeste mensen

⁷⁰ Kahneman a.w., pp 195-217;

Alfred R. Mele: *Emotion and Desire in Self-Deception* In: Anthony Hatzimoyisis (ed): *Philosophy and the Emotions*. Cambridge University Press 2003, pp 163-180

hebben er veel voor over om negatieve emoties zoals spijt en teleurstelling te voorkomen.⁷¹ Kortom: onze emoties zijn weliswaar van onschatbare waarde maar ze kunnen ons ook op een nare manier parten spelen.

4.4 Het morele kompas of de *internal ought*

Helemaal aan het begin van dit essay heb ik de veronderstelling geuit dat morele reacties zich in twee fasen voltrekken: een spontaan, intuïtief besef van 'pluis of niet pluis' en daarna een meer bezonnen reactie, die soms pas achteraf komt. Dit hield de veronderstelling in dat we eerst ons gevoel laten spreken en dat daarna het verstand eraan te pas komt. Dit is te simplistisch, zo blijkt tot nu toe uit dit hoofdstuk. Het is zeer aannemelijk dat moreel oordelen, net als andere oordeelsvorming, op twee manieren gebeurt, maar zowel emotie als cognitie blijken in beide fasen een rol te spelen.

Een andere veronderstelling waarmee ik aan deze thesis begon - net als de eerste gebaseerd op mijn eigen ervaring- is dat we beschikken over een moreel kompas dat ons op het *goede spoor* zet. Vroeger noemden we dat het geweten, maar die term lijkt wat in onbruik zijn geraakt en vooral nog spreekwoordelijk te worden gebruikt, bijvoorbeeld 'naar eer en geweten'. In de jaren tachtig van de 20^{ste} eeuw konden dienstplichtigen nog vrijgesteld worden wegens gewetensbezwaren. Dat verwees naar principiële opvattingen over het geoorloofd zijn van geweld. Nu hoor je bijna nooit meer iemand zeggen dat hij in gewetensnood kwam of dat zij haar geweten heeft gevolgd. Eerder hebben we het over het volgen van ons *gevoel*. Zegt dat eigenlijk iets over onze morele opvattingen is het niet meer dan een voorbijgaand taalverschijnsel?

Als er zoiets als een moreel kompas, moreel besef of een *internal ought*⁷² bestaat, is het dan vooral de boodschapper van onze primaire gevoelsmatige morele intuïtie of komt het eerder voort uit het besef van hogere morele waarden waaraan we allen gebonden zijn? Of is het een aangeleerd iets dat dus eigenlijk van buitenaf komt?

Simon Blackburn zoekt in dit verband naar de relatie tussen ons innerlijk besef van goed en kwaad, en de (veronderstelde) reactie van de anderen.⁷³ Hij gaat terug naar Adam Smith die de stem van het

⁷¹ IJzermans a.w., pp 186-192; zij baseert zich hier onder andere op publicaties van Kahneman en Frederick, Nico Frijda, Henk Aarts en Marcel Zeelenberg

⁷² Robert C. Solomon: *Emotions, Ethics and the Internal Ought* In: *Cognition and Emotion* (10:5) 1996, pp 529-550. De term is ontleend aan Stephen Darwall die hem verbindt met de Britse *moral sense* filosofen uit de 17^e en 18^e eeuw

⁷³ Blackburn a.w., pp 200-237

geweten beschreef als een geïnternaliseerde onpartijdige toeschouwer, als de blik van de ander die op ons rust; David Hume noemt het 'the common point of view'. Dit werkt niet alleen zo in morele kwesties maar ook bij andere dingen. Kleine kinderen letten al voortdurend op anderen om te zien hoe je dingen doet of hoe je je moet gedragen. We zagen bij Hume en Smith dat ethisch besef ontstaat in vier 4 fasen:

1: vanuit het eerstpersoons perspectief: we ervaren een eigenschap als positief/negatief. Soms wordt dit primair ervaren maar het kan ook aangeleerd zijn;

2: we nemen een derde persoonsstandpunt in en we beschouwen deze eigenschap en het erbij horende gedrag als gepast of ongepast; dit standpunt is niet een *God's Eye point of view*, maar we bezien het eerst vanuit 'relevante anderen' in onze omgeving; later gaan we het ook in verband brengen met een gevoel van menselijkheid, met beleefdheid en beschaving in het algemeen;

3: we zijn ons ervan bewust dat we deze karaktertrek zelf wel of niet vertonen;

4: dit leidt tot voldoening/trots of ongemak/schaamte.

We resoneren volgens Hume continu mee met de voorstelling die we hebben van de (min)achting van degenen om ons heen. Hij vraagt zich af of je, als het om moreel gedrag gaat, kunt spreken van echte deugzaamheid als we het vooral in de ogen van anderen goed willen doen. Immanuel Kant had daar een duidelijk antwoord op: echte deugd komt uitsluitend voort uit het respecteren van de morele wet. Hume noemt in deel 3 van zijn Treatise dit soort 'goed gedrag' *virtue in rags*, maar hij constateert op zijn eigen laconieke wijze dat ... "virtue in rags is still virtue". Het gaat er om dat we niet alleen goedkeuring en achting van anderen willen *krijgen* maar dat we die ook willen *verdienen*. Hume baseert dit op een tamelijk optimistisch beeld van de menselijke natuur: wij hebben allemaal het vermogen tot meeleven met anderen en een zekere genegenheid voor onze medemens meegekregen. De basis voor goed- en afkeuring ligt in onze natuurlijke aanleg tot *sympathy*. Daarnaast hebben we ook een reflexieve en deliberatieve kant die ons ertoe brengt om te willen samenwerken of oneerlijkheid en onrechtvaardigheid te vermijden. We leren in onze morele opvoeding om de blik en de appreciatie van de ander te incorporeren in onze motivationele structuur en gaan daardoor datgene mooi en goed vinden wat ook werkelijk goed en mooi gevonden kan worden. We ontwikkelen daardoor basisdeugden als medeleven, vertrouwen en samenwerking. En dat is nu precies ons morele kompas of onze morele antenne: onze zuiver persoonlijke *concerns*, doortrokken van respect voor het standpunt van andere mensen.⁷⁴ Dit fijnzinnige instrument hoort thuis in een beschaafde samenleving met gedeelde basiswaarden.

Het werkt echter niet in een omgeving waarin onderling wantrouwen de boventoon voert of waarin zelfs alle vertrouwen en respect kapot zijn gemaakt, zoals we bijvoorbeeld bij Primo Levi

⁷⁴ Blackburn a.w. p 237

kunnen lezen als hij zijn ervaring in het concentratiekamp beschrijft⁷⁵. Dat is een heel extreme situatie, maar er zijn genoeg experimenten gedaan die laten zien dat mensen in een enigszins afwijkende context het morele spoor bijster kunnen raken. En dan zijn er nog al die valkuilen en vertekeningen die ons in gewone alledaagse situaties parten spelen.

Hoe weten we dat we het moreel gezien bij het juiste eind hebben? Kunnen we dat eigenlijk wel weten? Hoe kunnen we erop vertrouwen dat ons eigen morele kompas zuiver genoeg is afgestemd en dat onze emoties ons niet de verkeerde kant uit sturen?

4.5 Het zuivere morele oordeel: het juiste perspectief, passende emoties en het belang van emotionele luciditeit

We hebben geconstateerd dat zowel emoties als cognitie een rol spelen in de intuïtieve en de deliberatieve fase van elk oordeel, ook van het morele oordeel. In het deliberatieve proces moet duidelijk worden of de morele intuïtie, het spontane gevoel van pluis-of-niet pluis, deugt. Hoe gaat een deliberatief moreel oordeel in zijn werk en hoe kunnen we nagaan of het goed verloopt? Als het een reflexief proces is, waarop reflecteren we dan precies? Hoe wegen we onze eigen belangen en waarden en die van anderen? Moeten we te rade gaan bij ons ware zelf, of moet misschien uiteindelijk toch uiteindelijk het verstand er aan te pas komen om het primaire gevoel op zijn juiste waarde te schatten?

4.5.1 Simon Blackburn: redelijkheid volgens Hume

Als we moreel aan het delibereren zijn kunnen we bij onszelf te rade gaan of in gesprek raken met anderen. We kunnen daarbij verschillende perspectieven innemen, om te beginnen dat vanuit het subject zelf, dus het eerstpersoons perspectief, dat door Simon Blackburn het *participants' perspective* wordt genoemd. Als ik mijn eigen gedrag beoordeel kijk ik er vaak anders tegenaan dan wanneer bijvoorbeeld een goede vriend mij morele feedback geeft. Bij het derdepersoons perspectief kijken anderen naar mij, maar ik kan ook proberen met de blik van anderen naar mijzelf kijken. De meeste ethici vinden dat we hoe dan ook andermans beleving van of kijk op de zaak in ons oordeel moeten betrekken, wil er sprake zijn van een echt moreel oordeel. Bepaalde morele reacties zijn typisch aan één van deze perspectieven gekoppeld. Zo is het besef van schaamte een gevolg van

⁷⁵ Primo Levi: *Is dit een mens?* Maarten Muntinga Amsterdam 1999. p 237 "Wie doodt, is een mens, wie onrecht doet of lijdt is een mens; geen mens is hij die elk gevoel van grenzen verloren heeft en zijn bed deelt met een lijk. Wie heeft afgewacht tot zijn bedgenoot klaar was met sterven om hem een stuk brood af te nemen, is, ook al heeft hij daar geen schuld aan, verder verwijderd van het model van de denkende mens dan de primitiefste pygmeë of de gruwelijkste sadist." Vertaling: Frida de Matteis-Vogels

het kijken naar jezelf met de kritische blik en het veronderstelde oordeel van iemand anders. Schuldgevoel daarentegen kan uitsluitend gekoppeld zijn aan het eigen oordeel over jezelf, hoewel daarbij vaak ook de gevolgen van je handelen voor anderen een rol spelen.

Een moreel oordeel dat voortkomt uit persoonlijke voorkeuren, voorliefdes en belangen zal al gauw als partijdig en bevooroordeeld worden gediskwalificeerd. Een zekere mate van objectiviteit, het innemen van een bepaalde afstand lijkt nodig om tot en weloverwogen oordeel te komen. Hoe onafhankelijk en hoe onpartijdig moet dat oordeel zijn? En hoe bereiken we de gewenste distantie? We gaan weer terug naar Hume: het moreel oordeel is volgens Hume in essentie de uiting van een gevoel, namelijk dat van goed- of afkeuring, maar het wordt mede gevormd uit de responsen van een onafhankelijke toeschouwer die als *true judge optreedt*. Hume zegt dat we ons eigen oordeel niet kunnen gelijkstellen aan de *overtuigingen* van de ideale toeschouwer, want overtuigingen kunnen niet motiveren tot gedrag. Maar *ware* overtuigingen zijn wel een essentiële component van een goed moreel oordeel, mits ze worden verfijnd door onze morele sensibiteit.⁷⁶ Hoe kunnen we dat volgens Blackburn zien? We roepen weer even het Humeaanse beeld op van de persoon, ikzelf bijvoorbeeld, als morele actor. In die hoedanigheid verschil ik volgens Hume, en de cognitieve emotietheorieën volgen hem daarin, niet van wat ik altijd al ben. Ik ben een mens van vlees en bloed, een vrouw, iemand met verschillende en soms strijdige emoties, overtuigingen, voorkeuren, verlangens, denkbeelden en eigenschappen; iemand met een eigen karakter die een bepaalde levensloop heeft doorgemaakt en die deel uitmaakt van een sociaal milieu. Er zijn allerlei dingen die mij bezighouden, wat Blackburn mijn 'concerns' noemt. Op het moment dat ik een besluit moet nemen dat mij moreel raakt zal ik proberen om vanuit een zekere distantie te kijken, maar het is niet mogelijk dat ik dat doe vanuit een standpunt dat onafhankelijk is van wat mij bezighoudt: mijn emoties, mijn denkbeelden en mijn verlangens. We kunnen ons niet volledig losmaken van alles wat ons dierbaar is of waar we juist een afkeer van hebben. Dat heeft twee aspecten. Ten eerste is er altijd een deel van onszelf dat we niet kunnen waarnemen terwijl we aan het delibereren zijn; Blackburn noemt dat een 'blindspot', een blinde vlek; daarmee bedoelt hij dat je jezelf niet kunt observeren terwijl je bezig bent met je eigen overwegingsproces. Ook al proberen we nog zo bewust bezig te zijn en onszelf daarbij kritisch in ogenschouw te nemen, er is altijd een stukje dat zich aan ons eigen zicht onttrekt. Blackburn vindt dat we dit gegeven ook niet moeten dramatiseren: het is gewoon een gevolg van ons alledaagse leven als mens met beperkingen. Maar het houdt ook in dat we ons bij beslissingen of oordelen niet kunnen opsplitsen in de persoon die we zijn en een onafhankelijke beoordelende instantie. Dit zegt

⁷⁶ Hume: *Enquiry*, appendix I *Concerning moral sentiment*, § 30

Kahneman ook als hij constateert dat 'systeem 2' als zodanig niet bestaat, maar dat er alleen een mentaal proces is dat op een bepaalde manier werkt.

Hoe werkt het volgens Blackburn? Die constateert op de eerste plaats dat er een levensgroot misverstand bestaat bij veel tegenstanders van de Humeaanse traditie, en dat heeft betrekking op wat (morele) deliberatie nu eigenlijk is. Het is geen proces waarbij ik mijn eigen verlangens en gevoelens overzie en 'bespeel', bijvoorbeeld met mijn verstand of met mijn wil. Verlangens en emoties zijn geen passieve toestanden die stil zitten te wachten tot de Kantiaanse rede ze tot de orde roept of ze hun plaats toewijst. Als ik mijn alternatieven overweeg let ik niet op mijn eigen gemoedstoestand maar op de relevante aspecten van de situatie, bijvoorbeeld het feit dat ik iemand iets beloofd heb. De deliberatieve houding is niet het observeren van mijzelf, maar van datgene wat zich voordoet: in dit geval is dat een morele keuze en de gevolgen daarvan. Het is volgens Blackburn zelfs zo dat ik niet *ook* naar mijn eigen verlangens en disposities kijk: het zijn andersom juist die verlangens en disposities die bepalen welke aspecten van de buitenwereld ik waarneem, hoe ik ze zie en hoe ik erop reageer.⁷⁷ Hier lijkt Blackburn niet alleen datgene te benoemen wat ik eerder het structurerende of schijnwerpereffect van emoties noemde. Tegelijk drukt hij, om in het beeld van het kompas te blijven, uit dat er niet zoiets als een *moreel noorden* bestaat: een onafhankelijk, constant perspectief dat richting geeft. We kunnen niet meer doen dan vertrouwen op de 'robuuste statuur' van onze morele sensibiliteit: onze opvoeding en culturele bagage waardoor onze zuiver persoonlijke drijfveren - als het goed is tenminste-, intens doordrongen zijn geraakt van respect voor het standpunt van anderen. Dit morele gevoel is niets meer of minder dan een facet van onze gevoelsmatige natuur: het kan geen autoriteit ontleen aan de aard van het morele spreken zelf, noch aan onze aangeboren neiging om het goede na te streven. Het moet en kan op eigen benen staan.

Blackburn blijft Hume volgen, ook bij het volgende punt: natuurlijk kunnen we er moreel gesproken naast zitten, maar het is een tweede misverstand dat we dit zouden kunnen doorzien en corrigeren met ons *verstand*. Morele deliberatie is dus geen monoloog of dialoog waarin we ons moeten afvragen wat we zouden doen als we 'volledig rationeel' waren. Natuurlijk zeggen we wel tegen iemand 'wees redelijk' of 'gebruik je verstand' als we vinden dat zijn waarden niet deugen of dat hij zich door de verkeerde emoties op sleeptouw laat nemen. We bedoelen dan, zegt Blackburn, dat je niet dom of kortzichtig moet zijn, of lak moet hebben aan het belang van anderen. Het betekent evenmin dat we iets kunnen willen dat buiten onze verlangens en onze emoties staat. Wat we bedoelen met 'redelijk' heeft juist alles te maken met die verlangens en emoties.

De vraag 'wat zou ik doen als ik helemaal rationeel bezig was?' brengt ons wel bij bepaalde

⁷⁷ Blackburn a.w. pp 250-261

idealen: er zijn kennelijk toch wel algemene criteria voor goede en slechte manieren om tot een moreel oordeel te komen. Ten eerste kan er cognitief gezien van alles misgaan: zo kunnen we dingen vergeten of verkeerd onthouden, iets helemaal verkeerd begrijpen en relevante factoren over het hoofd zien. Maar cognitieve 'perfectie' is ook weer geen ideaal op zich: in sommige situaties is spontaniteit beter dan het minutieus afwegen van alle informatie. Belangrijker nog is dat we goed weten wat onze doelen en onze waarden zijn, en dat we ons kunnen voorstellen wat het betekent als we die doelen en waarden zouden realiseren. We moeten ons kunnen verplaatsen in de levens en karakters van anderen, we moeten onderscheid kunnen maken tussen wat echt is en wat het alleen maar lijkt. Achter dit alles ligt een ideaal van beschaving en menselijkheid in bredere zin. Met het gebruik van de 'rede' in deze Humeaanse zin kunnen we onze sentimenten corrigeren vanuit een breder perspectief. Blackburn kiest dus vooral een meta-ethisch perspectief, maar aan het einde van zijn boek zegt hij ook iets over de manier waarop we in morele zin betere mensen kunnen worden: 'What we need to do is to make our responses mature, imaginative, cultured, sympathetic and coherent, and we can accept what help we can from people who have thought more deeply about human life -- people who have climbed further up the mountain.'⁷⁸

4.5.2 *Passende emoties en emotionele luciditeit*

Volgens Blackburn kunnen we, Hume volgend, onze hier-en-nu ervaren emoties niet corrigeren met ons verstand; je verstand op je gevoelens loslaten lijkt zoiets als olie op de golven gooien. We kunnen wel leren om onze verlangens en emoties in een bepaald perspectief te plaatsen, zonder de illusie te hebben dat dat een echt onafhankelijk perspectief kan zijn. Als het goed is leren we ons hele leven lang bij, zodat we een steeds hoger niveau van emotionele en morele rijpheid bereiken. Intussen worden we echter voortdurend voor morele vragen geplaagd, die kunnen variëren van beslissingen op het gebied van leven en dood tot knagende schuld- of schaamtegevoelens over je eigen tekortkomingen. Een meer praktisch-ethische vraag zou dan ook kunnen zijn: wat doen we in de tussentijd? We hebben gezien dat onze emoties bij morele overwegingen onmisbaar zijn maar dat ze ons ook op een dwaalspoor kunnen brengen. Voor een legitiem moreel oordeel zouden we dan ook steeds weer opnieuw onderscheid moeten maken tussen passende en misplaatste emoties; ook zouden we inzicht moeten hebben in onze valkuilen. Hoe kunnen we op een vruchtbare manier reflecteren en valt dat aan te leren? Hoe vermijden we de valkuilen van vooringenomenheid en allerlei vormen van emotionele, en daardoor ook morele, bias? Kortom, hoe verwerven we morele

⁷⁸ Blackburn a.w. p 310

en emotionele luciditeit? ⁷⁹

Bij Blackburn blijven in het concrete deliberatieproces de eigen emoties ten principale buiten het bereik van onze morele reflectie: we reflecteren wel op onze alternatieven maar we doen dat altijd met en vanuit onze emoties. We kunnen niet anders, omdat onze emoties bepalen hoe we in de wereld staan. Meestal ziet een ander beter dan ikzelf hoe het bij mij werkt, en vaak kunnen we pas achteraf vaststellen wat we hadden moeten vinden of doen. Blackburns meer principiële meta-ethische overwegingen worden ondersteund door observaties van onder anderen Jean-Paul Sartre, Ludwig Wittgenstein en Nico Frijda. Sartre zegt dat we onze eigen emotionele beleving op het moment zelf niet echt kunnen waarnemen; we hebben er wel een besef van maar dit besef is irreflexief, onze aandacht is er niet op gericht⁸⁰. Wittgenstein wijst op de onmogelijkheid om je eigen emoties te observeren: “Als je je eigen verdriet observeert, met welke zintuigen observeer je dat dan? Met een speciaal zintuig, met één dat verdriet voelt? Voel je het *anders* wanneer je het observeert?”⁸¹ Frijda noemt de emoties ‘cognitief gesloten’: ze zijn moeilijk of niet doordringbaar voor de overweging dat de inschatting die ze inhouden niet correct is.⁸²

Anderzijds hebben we gezien hoe emoties onderwerp kunnen zijn van een zekere mate van sturing; ook Blackburn vindt dat we een emotioneel leerproces kunnen doormaken. Ronald de Sousa geeft daar invulling aan vanuit zijn Hume-interpretatie; hij gaat uit van het gegeven dat wij, op welk empirisch gebied dan ook, de indrukken die we vanuit een bepaald zintuig opdoen laten aanvullen en corrigeren door onze andere zintuigen en door het oordeel van ons verstand. Ook kunnen we de vertekening in de indrukken van één zintuig door datzelfde zintuig te laten corrigeren, zodat we bijvoorbeeld perspectief gaan zien. Dezelfde benadering kunnen we volgen bij het toetsen van onze emoties: we gaan na of ze ons op het goede spoor zetten door verschillende standpunten in te nemen. We doen een beroep op andere percepties en andere emoties. Deze methode van *reflexief evenwicht* is niet ongebruikelijk in de wetenschap of in de ethiek. Het verschil tussen wetenschap en ethiek is, dat de eerste het vooral zoekt in empirische oordelen terwijl we het in de ethiek moeten hebben van onze verschillende emotionele responsen. We moeten die dan beschouwen als op

⁷⁹ Maria IJzermans die dit begrip aan Martha Nussbaum ontleent pleit in haar proefschrift voor grotere emotionele luciditeit bij rechters. IJzermans a.w, pp 225-290

⁸⁰ IJzermans a.w. p 207 (citaat)

⁸¹ Ludwig Wittgenstein: *Filosofische Onderzoekingen* (vert door M. Derksen en S. Terwee). Boom, Amsterdam 2002; p 187

⁸² Nico H. Frijda: *The Laws of Emotion*. In: *American Psychologist*, (43:5) May 1988, pp 349-358.

waarden gerichte percepties die niet geïsoleerd zijn van elk redelijk inzicht. Om de validiteit van een bepaalde morele reactie en de daarbij spelende moties te beoordelen kunnen we dus een beroep doen op onze achtergrondkennis, op de rede en op andere emoties en percepties die deze emotie ondersteunen of tegenspreken. Daarmee zijn niet alle problemen opgelost: we moeten voortdurend bedacht zijn op ambivalenties en tegenstrijdigheden. Ook Blackburn kan zich hier met enige voorzichtigheid vinden; hij is beducht voor een zodanige afstandelijkheid dat we als het ware de eigen onvervreembare betrokkenheid wegedeneren die ik als moreel subject heb en die wortelt in mijn emotionele motivatie.⁸³

We kunnen dus leren wanneer een emotie passend is bij een bepaald onderwerp in een bepaalde context en ook hoe we emoties op een gepaste wijze kunnen uiten. Naarmate we meer in staat zijn tot 'introspectie met de blik van de onafhankelijke toeschouwer' wordt het ook gemakkelijker om onze eigen emoties te herkennen en te begrijpen. We kunnen leren om incidentele emoties, die niets met de zaak zelf te maken hebben, te onderscheiden van emoties die duiden op wezenlijke betrokkenheid. We kunnen ook leren inzien dat we een bepaald probleem soms ten onrechte in een moreel kader plaatsen, bijvoorbeeld door er begrippen als rechtvaardigheid of eerlijkheid aan te verbinden, terwijl het misschien eerder om macht of om de loop van de omstandigheden gaat. We kunnen vooringenomenheid en afweer leren herkennen en een plaats geven, en wie weet zelfs onze eigen gevoelens van morele superioriteit herkennen. Maar het bereiken van deze *emotionele luciditeit* loopt via een lange weg die veel lijkt op de route zoals David Hume die schetst: de weg naar morele volwassenheid.

⁸³ Ronald de Sousa: *Moral Emotions*. In: *Ethical Theory and Practice* 4 (2001), pp 125-126; Blackburn a.w, pp 224-233

Literatuur

- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Vert. en toel. Charles Hupperts & Bartel Poortman. Damon, Budel 2005
- Tom L. Beauchamp (ed): *Philosophical Ethics. An introduction to Moral Philosophy*. Mc Graw Hill, Boston 2001
- Marcel Bekker, Bas van Stokkom, Paul van Tongeren & Jean-Pierre Wils: *Lexicon van de Ethiek*. Van Gorcum Assen, 2007
- Simon Blackburn: *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Clarendon Press, Oxford 1998
- Antonio Damasio: *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein*. Wereldbibliotheek Amsterdam, 2010
- Antonio Damasio: *Het zelf wordt zich bewust. Hersenen, bewustzijn, ik*. Wereldbibliotheek, Amsterdam 2010
- John Deigh: *Cognitivism in the Theory of Emotions*. *Ethics* (104:4) 1994, pp 824-854
- Nico H. Frijda: *De emoties. Een overzicht van onderzoek en theorie* Bert Bakker, Amsterdam 1988
- Nico H. Frijda: *The Laws of Emotion*. In: *American Psychologist*, (43:5) 1988, pp 349-358
- Nico H. Frijda, Antony S.R. Manstead & Sacha Bem (red): *Emotions and Beliefs*. Cambridge University Press 2000
- Patricia Greenspan: *Practical Reasoning and Emotion*. In: Alfred R. Mele & Piers Rawling (ed) *The Oxford Handbook of Rationality*. Oxford Un Press 2004; pp 206-221
- Govert den Hartog, Frans Jacobs, Theo van Willigenburg: *Inleiding Ethiek*. Kant Academy, Utrecht 2010
- Max Horkheimer: *Eclipse of Reason*. Oxford University Press, 1947/2004
- David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Ed. by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford UK 2009
- David Hume: *An Enquiry concerning the principles of Morals*. Ed. by Tom L. Beauchamp. Clarendon Press, Oxford 1998
- Daniel Kahneman: *Ons feilbare denken. Thinking, fast and slow*. Business Contact, Amsterdam/Antwerpen 2011
- Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Ed. & transl. by Mary Gregor, Cambridge University Press, 1997
- Patricia de Martelaere & Willem Lemmens (red): *David Hume. Filosoof van de menselijke natuur*. Pelckmans /Agora, Kapellen/Kampen 2001

Alfred R. Mele: *Emotion and Desire in Self-Deception* In: Anthony Hatzimoysis (ed): *Philosophy and the Emotions*. Cambridge University Press 2003, pp 163-180

Richard E. Nisbett and Timothy DeCamp Wilson: *The Halo Effect: Evidence for Unconscious Alteration of Judgments*. *Journal of Personality and Social Psychology*, (35:4) 1977, pp 250-256

Robert C. Solomon: *Emotions, Ethics and the 'internal ought'*. In: *Cognition and Emotion*, (10:5) 1996 pp 529-550

Robert C. Solomon: *Emotions, Thoughts and Feelings: what is a 'cognitive theory' of the emotions* In: Anthony Hatzimoysis (ed): *Philosophy and the Emotions*. Cambridge University Press 2003, pp 1-18

Ronald de Sousa: *Moral Emotions* in: *Ethical theory and Practice* (4) 2001, pp 109-126

Ronald de Sousa & Adam Morton: *Emotional Truth* in: *The Aristotelian Society* (76) 2002, pp 247-275

Ronald de Sousa: *Emotion*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, free download 14-01-2011

Maria IJzermans: *De overtuigingskracht van emoties bij het rechterlijk oordeel*. Proefschrift Universiteit van Tilburg. Boom, Amsterdam 2011