

# Lijden in een Absurde Wereld

*Waarom een breder begrip van rationaliteit had kunnen zorgen voor utilitarisme in Camus' De Mythe van Sisyphus*

**Auteur:** Lars van Koningsveld

**Cursus:** Bachelorscriptie

**Begeleider:** dr. (Katharina) KME Bauer

**Adviseur:** prof. dr. (Han) JA van Ruler

**Studentnummer:** 436141

**Aantal Woorden:** 9939

**Versie:** Definitief

**Datum:** 1-11-2020

## Inleiding

Albert Camus schetst in *De Mythe van Sisyphus* een ijsig beeld van de menselijke conditie: het leven van de mens is absurd. Door de absurditeit moeten we volgens Camus constateren dat vrijwel alle morele stellingen ongegrond zijn.<sup>1</sup> Behalve het verbod op zelfmoord en het gebod zo lang mogelijk te leven, zouden er geen morele stellingen zijn die we in alle eerlijkheid voor waar aan kunnen nemen. Camus onderbouwt dit door de directe afleiding van de gelijkwaardigheid van alles uit de erkenning van het absurde,<sup>2</sup> waardoor het onzinnig wordt te praten over goed en slecht.

In deze scriptie beweer ik dat we de begrippen goed en slecht wel zinnig kunnen gebruiken, zelfs in een absurde wereld. Dit zal ik doen door te beargumenteren dat we onze emoties, en daarmee onze morele oordelen serieus moeten nemen.

---

<sup>1</sup> Albert Camus, *De Mythe van Sisyphus, Een Essay over het Absurde* (Utrecht: Uitgeverij IJzer, 2013), 83.

<sup>2</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 83; Het gaat hier uitsluitend over *De Mythe van Sisyphus*. Ik ben op de hoogte van de afwijzing van de moord in *De Mens in Opstand*; Albert Camus, *De Mens in Opstand*, vert. Martine Woudt (Amsterdam: Uitgeverij Atlas Contact, 2004), 288.

We zullen zien dat de morele emoties in de meeste gevallen ten grondslag liggen aan morele oordelen. Met het begrip morele emotie bedoel ik dat wat er vaak wordt aangeduid met het begrip morele intuïtie, dat wil zeggen een intuïtief moreel oordeel. De reden dat ik afwijk van de standaard terminologie is om een specifiek aspect te benadrukken van morele intuïties, namelijk hun emotionele aard. Dit is van belang omdat ik zal beargumenteren voor de rationaliteit van emoties in het algemeen. Door het directe verband tussen emoties en morele intuïties te benadrukken in mijn woordkeuze, worden de verbanden tussen de argumenten in deze scriptie eveneens duidelijker. Echter, overal waar ik morele emoties noem, mag de lezer morele intuïties lezen.

Het uitgangspunt van deze scriptie is het absurde zoals Camus dat beschrijft in *De Mythe van Sisyphus*. Ik zal dit uitleggen en aannemen. Vervolgens zal ik de ethiek bespreken die Camus uit het absurde afleidt, dat ik zal bekritisieren. De belangrijkste onderbouwing van Camus' ethiek, te weten de stelling dat alles gelijkwaardig is, zal ik pogen te weerleggen in een uiteenzetting van de relevante onderliggende logica van *De Mythe van Sisyphus*. Hieruit zal blijken dat de gelijkwaardigheid van alles niet volgt uit de premissen.

Mijn weerlegging stoelt op een breder begrip van rationaliteit, zodanig dat de emoties worden ingesloten, en daardoor in hun propositionele inhoud serieus moeten worden genomen. Dit alternatieve begrip van rationaliteit leen ik van Robert Solomon, zoals hij deze definieert in *The Rationality of Emotions*. Camus' smalle begrip van rationaliteit als "koud" reflectief redeneren zorgt er namelijk voor dat hij beweert de emoties te kunnen betwijfelen, waardoor hij ze naar eigen zeggen niet mag laten tellen.<sup>3</sup> Emoties zijn echter wel rationeel, waardoor we hun propositionele inhoud serieus moeten nemen.<sup>4</sup> Nadat ik dit argument voor het serieus nemen van emoties heb gegeven, zal ik het verband tussen emoties en morele oordelen uitleggen. Dit is belangrijk omdat dit de rationaliteit van morele oordelen zal onderbouwen, ook al zijn het in veel gevallen emotionele oordelen. Hiervoor zal ik het essay *The Emotional Dog and its Rational Tail* van de moraalpsycholoog Jonathan Haidt bespreken. Haidt legt daarin uit dat het

---

<sup>3</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 69.

<sup>4</sup> Robert C. Solomon, "The Rationality of Emotions," in *Not Passion's Slave: Emotions and Choice* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 35.

overgrote deel van onze morele oordelen direct veroorzaakt worden door morele emoties.<sup>5</sup> Met andere woorden, onze rationele emoties liggen vrijwel altijd ten grondslag aan onze morele overtuigingen. Daarnaast stelt hij vast dat deze oordelen nagenoeg onbetwifelbaar blijken als we ze bekritisieren middels het reflectieve redeneren, wat bijdraagt aan het argument dat we de oordelen in emoties serieus moeten nemen.<sup>6</sup> Om deze onbetwifelbaarheid te verklaren en onderbouwen zal ik de emoties plaatsen in het kader van de belichaamde cognitie. Als we de emoties op deze manier belichten, zoals Giovanna Colombetti en Evan Thompson dat doen in het essay *The Feeling Body: Toward An Enactive Approach to Emotion*, wordt de oordelende kant van emoties namelijk gedeeltelijk fysiek, dus objectief.<sup>7</sup> Deze objectiviteit van het oordeel draagt bij aan de onbetwifelbaarheid daarvan. Tot slot zal ik gebruik maken van de tot dan toe beargumenteerde rationaliteit en onbetwifelbaarheid van morele emoties als onderbouwing van een utilitaristische stelling: oneindig ultiem lijden voor iedereen is slecht. De argumentatie die ik gebruik komt uit het boek *The Moral Landscape* van Sam Harris. De vanzelfsprekende waarheid van deze stelling mogen we nu filosofisch serieus nemen, en daarmee kunnen we deze stelling, zonder verdere onderbouwing, aannemen. Op deze manier zal ik beweren dat we, zelfs in een absurde wereld, utilitaristische stellingen kunnen rechtvaardigen. In het bijzonder de stelling dat oneindig ultiem lijden voor iedereen, slecht is.

## Camus' Absurdisme

In de *Mythe van Sisyphus* zegt Camus: "Het absurde ontstaat uit de confrontatie van de mens die vraagt, en de wereld die op een onredelijke wijze zwijgt."<sup>8</sup> Hiermee is alles gezegd over wat Camus' absurdisme inhoudt, maar het behoeft wat meer uitleg. Wanneer wij de wereld proberen te begrijpen, stellen wij vragen zoals: 'is er een fundamenteel deeltje?' of, 'wat is een mens?'. Volgens Camus

---

<sup>5</sup> Jonathan Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment," *Psychological Review* 108, No. 4 (2001): 813. <https://doi-org.eur.idm.oclc.org/10.1037//0033-295X.108.4.814>

<sup>6</sup> Haidt, "The Emotional Dog," 819.

<sup>7</sup> Giovanna Colombetti en Evan Thompson, "The Feeling Body: Toward An Enactive Approach To Emotion," in *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind* (Cambridge: MIT Press, 2014), 55.

<sup>8</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 42.

stuiten we dan altijd op het probleem dat we nooit een bevredigend antwoord kunnen krijgen. We zijn namelijk pas tevreden, zegt hij, wanneer we ontdekken dat ‘ook het heelal kan liefhebben en lijden.’<sup>9</sup> Alleen als het heelal zoals wij zou zijn, dat wil zeggen menselijk, zouden we haar echt begrijpen. In plaats daarvan treffen we in onze verklaringen alleen onze eigen verzinsels, metaforen, om het heelal voor ons begrijpelijk te maken. “De wereld begrijpen betekent voor een mens haar tot het menselijke terugbrengen, er een menselijke stempel op drukken.”<sup>10</sup> Een voorbeeld dat Camus geeft is de theoretische natuurkunde, waarover hij zegt dat het niets anders is dan poëzie, iets wat wij zelf hebben bedacht.<sup>11</sup> Zelfs onze meest strikte wetenschappen bieden ons volgens Camus dus geen waarheden, maar alleen maar menselijke verklaringen van een onmenselijke wereld. De wereld is irrationeel, wat wil zeggen dat er geen objectieve waarheid te vinden is *out there*, vrij van de menselijke stempel. Deze afwezigheid van waarheid in de wereld noem ik de intrinsieke betekenisloosheid van de wereld.

Als we ons hiervan bewust worden, zien we dat ons denken zich begeeft in een ‘woestijn’, een plaats waar het geen voedingsbodem kan vinden.<sup>12</sup> Dit besef van de betekenisloosheid van de wereld, deze woestijn van het denken, is de absurde ervaring. Deze ervaring kan psychologisch zwaar vallen en een vorm van hopeloosheid aannemen; “Een mens die geen hoop heeft en zich daarvan bewust is, heeft geen toekomst meer”, zegt Camus.<sup>13</sup> Het absurde ontstaat en bestaat alleen als de volgende twee constituenten bestaan: het redelijke vragen van de mens en het uitblijven van een redelijk antwoord van de wereld.

Er bestaat dus een kloof tussen de mens die betekenis zoekt en de wereld die niet aan dat zoeken beantwoordt; betekenis kan nooit gevonden worden zonder erachter te komen dat de mens deze zelf heeft toegevoegd. Het absurdisme kan op deze manier worden gezien als de realisatie dat intrinsieke betekenis niet bestaat los van de mens.

---

<sup>9</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 30.

<sup>10</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 29-30.

<sup>11</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 33.

<sup>12</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 42.

<sup>13</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 47.

Hoe kunnen we leven in deze zinloze wereld?<sup>14</sup> Met deze vraag treden we samen met Camus, in het volgende hoofdstuk, binnen in het veld van ethiek.

## Filosofische Zelfmoord

Camus vraagt zich nu af hoe we om moeten gaan met het absurde. Hij begint met het bespreken van de pogingen van zijn collega-filosofen, wie hij beschuldigt van een vorm van zelfmoord, welgenoemd 'filosofische zelfmoord'.<sup>15</sup> Ze geven namelijk uiteindelijk allemaal toe aan de drang het absurde te laten verdwijnen. Camus noemt dit filosofische zelfmoord omdat hij hierin een intellectueel oneerlijke omgang vaststelt. Deze kritiek van oneerlijkheid kondigt hij impliciet al aan in de introductie van *De Mythe van Sisyphus* door Nietzsche te parafaseren: "En als het waar is, zoals Nietzsche zegt, dat een filosoof, om gezag te hebben, zelf het voorbeeld moet geven, dan begrijpt men het belang van dit antwoord [dat wil zeggen, wel of geen zelfmoord te plegen], omdat de beslissende daad er dan op volgen moet."<sup>16</sup> Hij laat hiermee merken waarde te hechten aan eerlijkheid, intellectueel maar ook in meer algemene zin: men moet doen wat men gelooft. Het ontkennen van het probleem van het absurde is een leugenachtige en dus slechte oplossing.

Om te illustreren hoe Camus dit ziet zal ik kort zijn eigen karakterisering van Kierkegaard en Husserl geven, die volgens hem allebei het absurde erkennen en vervolgens leugenachtig laten verdwijnen. Mijn doel is niet de posities van Kierkegaard en Husserl af of goed te keuren, maar alleen om Camus' eigen positie straks zo waarheidsgetrouw mogelijk te kunnen beschrijven.

We richten ons eerst kort tot Camus' interpretatie van Kierkegaard. Kierkegaard zou met zijn 'sprong tot het geloof' het absurde vergoddlijken. Hij maakt het volgens Camus tot het criterium van het hiernamaals.<sup>17</sup> Met andere woorden, Kierkegaards oplossing van het probleem van het absurde is volgens Camus de volledige overgave daaraan. "In zijn nederlaag," zegt Kierkegaard,

---

<sup>14</sup> Zin en betekenis worden in deze scriptie behandeld als synoniemen. Ook de afleidingen zinloos en betekenisloos zullen op dezelfde manier worden gebruikt.

<sup>15</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 58.

<sup>16</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 13.

<sup>17</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 54.

‘vindt de gelovige zijn overwinning.’<sup>18</sup> Hiermee ontmantelt hij het absurde door te stoppen met het zoeken naar betekenis in de wereld. Hij haalt de eerste constituent weg, en het absurde verdwijnt.

Vervolgens behandelt Camus de benadering van Husserl. Deze maakt zich met zijn transcendentale fenomenologie volgens Camus bewust dat ‘de wereld geen waarheid kent, maar alleen waarheden’.<sup>19</sup> Deze waarheden bestaan uit perspectieven, van bijvoorbeeld Jan en Marie. De waarheid, als de absolute buitentijdse waarheid die we direct in de wereld kunnen vinden, bestaat niet in de filosofie van Husserl.<sup>20</sup> Deze realisatie is vergelijkbaar met de absurde ervaring, omdat Husserl hiermee zegt dat we de wereld nooit kunnen begrijpen zonder haar eerst tot iets menselijks te maken, dus onze stempel erop te drukken. Maar volgens Camus maakt Husserl daarna de fout door te zeggen dat we die stempel kunnen zien als een waarheid op zich: in de gegevenheid van de dingen in de wereld vinden we een buitentijdse wetmatigheid.<sup>21</sup> Camus ziet dit abstraheren van de menselijke zienswijze van de wereld om deze vervolgens te definiëren als de waarheid, als een herintroductie van de redelijkheid van de wereld.<sup>22</sup> Husserl doet nu net alsof we de wereld wél kunnen snappen – de tweede constituent – en ontmantelt hiermee, net als Kierkegaard, de absurde ervaring.

Camus ziet in beide aanpakken dezelfde fout: het vluchten voor het probleem. Beide filosofen halen een van de constituenten van het absurde weg, en laten het daardoor verdwijnen. Kierkegaard haalt het redelijke vragen weg, en Husserl de onredelijke wereld. Maar volgens Camus mag oplossing van het probleem nooit zijn het ontkennen daarvan:

Mijn gedachtegang wil trouw blijven aan het evidente dat zij heeft blootgelegd. Dit evidente is het absurde. Het is die scheiding tussen de verlangende geest en de teleurstellende wereld, het is mijn verlangen naar eenheid, dit versplinterde heelal en de contradictie die hen verbindt.

---

<sup>18</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 54

<sup>19</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 60.

<sup>20</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 60.

<sup>21</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 61-62.

<sup>22</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 62.

Kierkegaard onderdrukt mijn verlang en Husserl brengt dit heelal weer bijeen.<sup>23</sup>

Wat Kierkegaard en Husserl doen is volgens Camus onacceptabel. Als het absurde eenmaal is vastgesteld, mogen we deze luciditeit namelijk niet meer loslaten. Camus zegt het volgende over zekerheden (en daarmee over het absurde): “Bovenal moeten zij mijn gedrag bepalen en ik moet ze tot in al hun consequenties volgen.”<sup>24</sup> De juiste omgang met het absurde is dus de lucide omgang, die het probleem bewust blijft en alleen datgene serieus neemt wat onbetwifelbaar is. Dit resulteert in wat Camus de absurde mens noemt. De absurde mens is de juiste ethiek, ofwel de verzameling morele stellingen, die Camus afleidt uit het absurde.

We hebben tot nu toe gezien hoe Camus het absurde definieert, namelijk als de confrontatie tussen de waarheidszoekende redelijke mens en de betekenisloze wereld. Ook hebben we de interpretatie van Camus van de oplossingen van Kierkegaard en Husserl gezien, die Camus ziet als filosofische zelfmoord, omdat ze een van de constituenten van het absurde ontkennen. In het volgende hoofdstuk zal ik uitleggen wat Camus denkt te kunnen afleiden uit het absurde, zijn ethiek.

## Ethiek in De Mythe van Sisyphus

Als men het absurde eenmaal heeft erkend, heeft dit gevolgen. Deze gevolgen noemt Camus de drie consequenties, en bestaan uit: (1) de opstand, (2) de vrijheid en (3) de hartstocht.<sup>25</sup>

De eerste is de opstand. Dit betekent dat hoewel de absurde mens weet dat de wereld intrinsiek betekenisloos is, hij toch doorleeft.<sup>26</sup> Deze eerste consequentie van het absurde maakt de zelfmoord verboden. Op die manier wordt het absurde in stand gehouden, wat Camus ziet als een logisch gevolg van

---

<sup>23</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 67-68.

<sup>24</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 35.

<sup>25</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 85.

<sup>26</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 72.

het ontdekken daarvan.<sup>27</sup> Zoals we hebben gelezen, vindt hij namelijk dat we waarheden niet mogen ontkennen, maar ernaar moeten leven. Voor Camus betekent het vinden van het absurde dus direct dat we haar in stand moeten houden door te blijven 'vragen', wat betekent dat we geen zelfmoord mogen plegen, fysiek of filosofisch.<sup>28</sup>

De tweede, de vrijheid, gaat om een eigenaardige soort vrijheid. Camus vergelijkt het zelf met de vrijheid van slaven in de oudheid, die juist doordat de vrijheid hun is afgenomen een nieuwe vrijheid vinden, namelijk een vrijheid van verantwoordelijkheid.<sup>29</sup> Op dezelfde wijze geeft de absurde mens zich over aan de dood, die er volgens Camus voor zorgt we nooit echt vrij kunnen zijn. "Welke vrijheid in de volle betekenis van het woord kan er bestaan zonder de waarborg van een eeuwigheid?"<sup>30</sup> De nieuw verkregen helderheid door dit inzicht is dat er geen morgen bestaat, en 'dat is voortaan de grond van [de] diepe vrijheid.'<sup>31</sup> De vrijheid die de absurde mens verkrijgt is dus de vrijheid 'niet voor morgen te hoeven werken', omdat werken voor de toekomst zinloos is als we uiteindelijk doodgaan.

De derde en laatste consequentie is de hartstocht. De absurde mens realiseert zich namelijk dat niets er echt toe doet, omdat alles even absurd is.<sup>32</sup> 'Het zo goed mogelijk leven' verliest dan al haar betekenis. In plaats van zo goed mogelijk leven moeten we volgens Camus zo lang mogelijk leven, om op die manier zo lang mogelijk het absurde in stand te houden. Het doel van het zo lang mogelijk leven is dus het bewust blijven van het absurde. De rede waarom Camus deze derde consequentie de hartstocht noemt, lijkt te zijn dat er een bepaalde hartstocht te vinden is in het zo lang mogelijk erkennen van het absurde.

Het is moeilijk te bepalen of we bij Camus nog wel echt kunnen spreken van ethiek. Wanneer hij zegt dat alles even absurd is, verwerpt hij namelijk ook alle kwalitatieve onderscheid tussen ervaringen en handelingen. Hij maakt alles even belangrijk. Dit betekent dat het volgens Camus niet uitmaakt of men iemand

---

<sup>27</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 74.

<sup>28</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 74.

<sup>29</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 78-79.

<sup>30</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 77.

<sup>31</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 78.

<sup>32</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 86.



martelt of iemand help met de boodschappen, terwijl dit in de meeste ethische theorieën een heel belangrijk onderscheid is. Om deze reden kunnen we ons zich afvragen of de begrippen goed en slecht nog wel betekenisvol kunnen worden gebruikt in de ethiek van Camus.

Aan de ene kant kan men zeggen van niet, want we hebben hier een ethiek die zegt dat vrijwel alles mag, omdat alles toch maar één 'smaak' heeft: de absurditeit.

Aan de andere kant drukt Camus zich toch normatief uit, door een verbod te leggen op zelfmoord. De normativiteit in het volgende citaat is overduidelijk: “ (...) en ik wijs de zelfmoord af.”<sup>33</sup> Mijns inziens begeeft Camus zich in *De Mythe van Sisyphus* dus wel degelijk op het gebied van de ethiek, ook al staat die ethiek bijzonder veel toe.

Het interessante aan Camus' ethiek is dat hij deze onderbouwt louter en alleen met de conclusies die hij trekt uit de vaststelling van het absurde. Hij noemt zijn ethische stellingen namelijk consequenties van het absurde. Echter lijkt hij gedachtesprongen te maken die hij niet expliciet weergeeft. Een van die gedachtesprongen is de sprong van de intrinsieke betekenisloosheid van de wereld, naar de gelijkwaardigheid van alles. Dit wordt duidelijk in het volgende citaat: "Daar waar de helderheid van geest regeert wordt het scala van waarden nutteloos."<sup>34</sup> Hij verantwoordt deze gedachtesprong niet, maar gebruikt deze wel als basis voor zijn ethiek. Was deze gelijkwaardigheid van alles namelijk niet het geval, dan was Camus met hele andere ethische stellingen gekomen, die wel rekening hielden met het morele verschil tussen een persoon martelen of helpen. Omdat deze twijfelachtige onderbouwing zo fundamenteel lijkt voor Camus' gebrek aan ethische stellingen, richt ik me in het volgende hoofdstuk op de uiteenzetting daarvan.

---

<sup>33</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 85.

<sup>34</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 83.

## De Logica van De Mythe van Sisyphus

In dit hoofdstuk zal ik de onderliggende logica van *De Mythe van Sisyphus* uiteenzetten. Hiermee zal ik laten zien dat een belangrijke conclusie die Camus trekt uit het absurde, namelijk dat alles gelijkwaardig is, niet volgt.

Ik zal de volgende vier premissen uitschrijven die Camus gebruikt in het trekken van deze conclusie: de twee constituenten van het absurde, het absurde zelf en eerlijkheid (wat ik het eerlijkheidsaxioma zal noemen). De aanwezigheid van het absurde en de twee constituenten in de premissen zullen niet verbazen, aangezien Camus duidelijk aangeeft aan het begin van *De Mythe van Sisyphus* dat het absurde zijn uitgangspunt is.<sup>35</sup> De toevoeging van eerlijkheid komt door de belangrijke functie die deze heeft in de argumentatie. Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien zorgt het er namelijk voor dat het ontkennen van het absurde geen oplossing mag zijn van het absurde. Ik beperk me tot deze vier premissen, mede omdat Camus zegt dat hij genoeg heeft aan de eerste drie: “Ik hoef niet verder te wroeten. Een enkele zekerheid [het absurde] is voor degenen [sic] die zoekt reeds voldoende. Het gaat er alleen maar om er alle consequenties uit te trekken.”<sup>36</sup> Ik denk echter dat Camus het eens zou zijn met de toevoeging van eerlijkheid, aangezien het evident is dat hij deze gebruikt als argument. De vier gekozen premissen zien er als volgt uit:

- i. De mens is een redelijk wezen en wil de wereld begrijpen. (eerste constituent)
- ii. De wereld is absurd, met andere woorden intrinsiek betekenisloos. (tweede constituent)
- iii. De mens zal de wereld nooit begrijpen en wil dit wel. (het absurde)
- iv. Als je X kent, zijn alle consequenties van X verplicht (eerlijkheidsaxioma)

Mijn formulering van het eerlijkheidsaxioma behoeft enige rechtvaardiging. Ik heb het eerlijkheidsaxioma geformuleerd als volgt: ‘als je X kent, zijn alle

---

<sup>35</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 12.

<sup>36</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 45.

consequenties van X verplicht'. De consequenties gaan in het bijzonder over de epistemologische en ethische consequenties. Als je X kent ben je dus verplicht om alles te kennen wat uit X volgt, en naar die waarheden te handelen. Deze formulering is geëxtraheerd uit vele passages in *De Mythe van Sisyphus*, omdat Camus zelf nergens een eenduidige definitie geeft. Wel is het van het begin tot het einde van het boek duidelijk dat hij eerlijkheid gebruikt in zijn argumentatie. Ik heb daarom gekeken naar de overlap tussen de verschillende momenten waarop hij eerlijkheid noemt. Om een beeld te geven van de soort passages in kwestie, volgen er hier twee typerende voorbeelden:

Het is niet de kwestie het evidente te maskeren, het absurde te onderdrukken door een van de termen van de vergelijking te ontkennen. We moeten weten of we ermee leven kunnen of dat de logica verlangt dat we eraan sterven.<sup>37</sup>

En

Juist deze bespottelijke rede brengt mij in verzet tegen de gehele schepping. Ik kan dat niet met een penne-streek loochenen. Wat ik als waar aanneem moet ik dus handhaven.<sup>38</sup>

Eerlijkheid betekent in *De Mythe van Sisyphus* dat we de waarheid niet mogen ontkennen, en de consequenties van die waarheid moeten volgen. Maar omdat dit korter en helderder geformuleerd kan worden, heb ik gekozen voor: 'als je X kent, zijn alle consequenties van X verplicht'.

Nu de premissen helder zijn, zal ik me richten tot de conclusie in kwestie, namelijk "alles is gelijkwaardig". Twee zinnen waaruit we kunnen opmaken dat Camus deze conclusie in *De Mythe van Sisyphus* trekt zijn: "Daar waar de helderheid van geest regeert wordt het scala van waarden nutteloos,"<sup>39</sup> en, "[o]p die hoogte ontmoet het hartstochtelijke bevattingvermogen de gelijkwaardigheid

---

<sup>37</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 68.

<sup>38</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 70.

<sup>39</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 83.

van alles.”<sup>40</sup> We zullen zien dat deze conclusie niet volgt uit de premissen, wat de belangrijkste onderbouwing van Camus’ ethiek weerlegt.

Hieronder staat de onderliggende logica van de relevante argumentatie in *De Mythe van Sisyphus* volledig uitgeschreven. De reden dat deze vorm van analyse mogelijk is, is omdat Camus de indruk wekt op soortgelijke manier te werk te zijn gegaan.<sup>41</sup> Dit is dus geen kwestie van het duwen van continentale filosofie door een analytische mal, en zeggen dat het niet past. Echter expliciteert hij nergens alle premissen en conclusies, en is zijn argumentatie in wezen ingewikkelder dan ik hier weergeef. Camus doet namelijk beroep op intuïties die hij zelf niet vermeldt, bijvoorbeeld dat de onontkoombare dood ervoor zorgt dat het leven zinloos wordt.<sup>42</sup> Toch denk ik dat deze weergave recht doet aan zijn argumentatie, en in zoverre dat deze er ongeloofwaardig uitziet, dit alleen komt omdat de argumentatie zelf niet geldig is. Hieronder volgt de volledige weergave:

- i. De mens is een redelijk wezen en wil de wereld begrijpen. (eerste constituent)
  - ii. De wereld is absurd, met andere woorden intrinsiek betekenisloos. (tweede constituent)
  - iii. De mens zal de wereld nooit begrijpen en wil dit wel. (het absurde)
  - iv. Als je X kent, zijn alle consequenties van X verplicht te volgen. (eerlijkheidsaxioma)
- c1. Alles is gelijkwaardig.

Nu is de vraag of de conclusie volgt uit de premissen. Om die vraag te beantwoorden is het zinvol om te kijken naar de implicaties van (c1). De gelijkwaardigheid van alles impliceert de gelijkwaardigheid van alle handelingen en ervaringen. De argumentatie kan daarom ook als volgt worden weergegeven:

---

<sup>40</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 86.

<sup>41</sup> Camus spreekt vaak over logica, bijvoorbeeld op pagina 42. Ook de drie consequenties van het absurde presenteert hij als logische gevolgtrekkingen.

<sup>42</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 73.

(i) wij als mensen willen de wereld begrijpen, (ii) de wereld is betekenisloos, (iv) en dus als wij eerlijk zijn, (c1) zijn alle ervaringen en handelingen gelijkwaardig.

Het wordt in deze herformulering duidelijker wat Camus zegt en waarom dat niet volgt uit de premissen. Want, dat de zin van pijn en de zin van genot uiteindelijk niet bestaan in de wereld (ii), betekent niet dat pijn en genot gelijkwaardig zijn. Of een meer ethisch voorbeeld, dat de zin van het martelen en de zin van het genezen van andere mensen uiteindelijk niet bestaan in de wereld (ii), betekent niet dat deze gelijkwaardig zijn. Waarderen is namelijk iets anders dan begrijpen. Ook al is pijn zinloos, we kunnen het toch een onplezierige ervaring vinden. Het bestaan van de zin van X in de wereld is geen voorwaarde om X te waarderen.

Een voorbeeld waarbij dit duidelijk wordt is het beoefenen van klimmen als sport. Bij klimmen is het de bedoeling dat je volgens bepaalde regels naar boven klimt en met twee handen de laatste greep aanraakt. Nu zijn er veel mensen die het leuk vinden om te klimmen, maar als je deze mensen zou vragen of klimmen intrinsiek betekenisvol is, zou ten minste een deel van hen dit ontkennen. Er is namelijk niets te vinden aan de top, het is volkomen zinloos. Maar, omdat klimmers met elkaar hebben afgesproken dat het de bedoeling is aan de top te komen, maken ze het zinvol voor zichzelf. Het is dus mogelijk dat mensen weten dat de activiteit of ervaring zinloos is, en ondanks dat, het naar hun zin hebben. Dit bewijst dat het kennen van de intrinsieke zinloosheid van alles niet leidt tot de gelijkwaardigheid van alles. Mensen kunnen nog steeds klimmen boven wielrennen verkiezen, ook al zijn beide activiteiten even zinloos.

Camus springt in zijn argumentatie dus op subtiele wijze van een metafysische naar een claim over waarde, een ethische claim. De gelijkwaardigheid van alles is een ethische claim omdat Camus deze conclusie onmiddellijk gebruikt om te zeggen dat het er voor de absurde mens niet meer om gaat *wat* te doen, maar alleen om zo lang mogelijk te leven, om geen

zelfmoord te plegen.<sup>43</sup> Deze sprong is ongegrond, er zit een gat in zijn argumentatie.

We geven Camus een kans om hierop te reageren, omdat de reikwijdte van het eerlijkheidsaxioma wellicht voldoende blijkt om dit gat te dichten. Is het oneerlijk om te zeggen dat de gelijkwaardigheid van alles niet volgt uit de intrinsieke zinloosheid van alles voor de wereld? Hebben klimmers het mis wanneer ze zeggen dat ze weten dat hun sport betekenisloos is, en ze het toch leuk vinden? Plegen klimmers hiermee filosofische zelfmoord? Het zou immers zo kunnen zijn dat de realisatie dat klimmen zinloos is, er wel degelijk voor zorgt dat we er geen plezier meer in kunnen hebben. Dit is wat Camus ons probeert te zeggen: de realisatie dat alles in de wereld zinloos is, maakt alles gelijkwaardig omdat dit de grond van de waarden wegneemt. Het eerlijkheidsaxioma zou hem hierbij kunnen helpen. Het maakt immers het kennen van X en haar consequenties *verplicht*, waardoor het kan dienen als brug tussen metafysica en ethiek. Klimmers zouden volgens Camus dus verplicht zijn te erkennen dat klimmen niet meer waard is dan wielrennen, omdat het allebei zinloze activiteiten zijn.

Maar dit houdt geen stand. Camus vergeet hier namelijk dat er een belangrijk verschil zit tussen de wereld en de menselijke ervaring van de wereld. Aangenomen dat Camus gelijk heeft dat de wereld intrinsiek betekenisloos is, kunnen we daar alleen de gelijkwaardigheid van alles uit afleiden vanuit het perspectief van de wereld. Zonder zin in de wereld is er ook geen intrinsieke waarde in de wereld, er is dan niets in de wereld waaruit we kunnen opmaken hoeveel iets waard is. Toch sluit dat niet uit dat de dingen iets waard zijn *voor ons*, dus in de menselijke verhouding tot de absurde wereld. Klimmers zijn dus niet oneerlijk als ze weten dat hun sport betekenisloos is en dit toch boven wielrennen verkiezen, ze erkennen slechts dat de zin van klimmen alleen bestaat in de menselijke ervaring.

Om dit punt helder weer te geven voeg ik nu een premisse (v) toe aan de argumentatie. De waarheidswaarde van deze premisse is belangrijk en stoelt op de evidente waarheid dat ervaringen en handelingen voor ons wel waarde

---

<sup>43</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 82-83.

hebben, ook al is dit relatief aan de mens. Als we deze premisse voor waar aannemen, kunnen we daar direct een conclusie (c2) uit afleiden die inconsistent is met de conclusie (c1) van Camus. Hieronder volgt de weergave van de nieuwe argumentatie:

- i. De mens is een redelijk wezen en wil de wereld begrijpen. (eerste constituent)
  - ii. De wereld is absurd, met andere woorden intrinsiek betekenisloos. (tweede constituent)
  - iii. De mens zal de wereld nooit begrijpen en wil dit wel. (het absurde)
  - iv. Als je X kent, zijn alle consequenties van X verplicht te volgen. (eerlijkheidsaxioma)
  - v. *Ervaringen en handelingen zijn niet gelijkwaardig voor mensen.*
- 
- c1. Alles is gelijkwaardig.
  - c2. *Ervaringen en handelingen zijn niet gelijkwaardig voor mensen.*

(c1) en (c2) zijn duidelijk inconsistent, wat twee dingen kan betekenen: ofwel een van premissen zorgt voor een inconsistentie, ofwel een van de conclusies volgt niet uit de premissen. Als we alle premissen aannemen, omdat we Camus' standpunt zo sterk mogelijk willen weergeven zonder evidente waarheden als (v) te ontkennen, moeten we dus een van de conclusies verwerpen. (c2) is hetzelfde als premisse (v), dus direct afleidbaar. Dit forceert ons (c1) te verwerpen. Een alternatieve oplossing is een herformulering van (c1) naar "alles is gelijkwaardig voor de wereld". Op die manier maken we de conclusies consistent met elkaar, omdat we ruimte maken voor de propositionele inhoud van (c2). Maar zelfs in dat geval is Camus' sterkere claim van de gelijkwaardigheid van alles weerlegt.

Als het zo gemakkelijk is om Camus' conclusie te weerleggen, hoe kan hij deze dan zelf hebben getrokken? We kunnen een mogelijk antwoord vinden in de combinatie van de volgende twee citaten, die impliceren dat hij de menselijke ervaring niet serieus neemt:

Datgene wat ik weet, wat zeker is, wat ik niet kan loochenen, wat ik niet kan verwerpen – dat telt.<sup>44</sup>

En

Ik kan alles weerleggen in deze wereld die mij omringt, dat wat me voor het hoofd stoot of me in vervoering brengt, alleen niet de chaos, het toeval dat regeert en de goddelijke gelijkwaardigheid die uit de anarchie voortkomt.<sup>45</sup>

Alleen zekere waarheden tellen volgens Camus, en de inhoud van menselijke ervaringen maken daar geen onderdeel van uit. Als het echt zo is dat Camus de menselijke ervaring zo weinig serieus neemt, zal hij logischerwijs de vijfde premisse niet accepteren. Hierdoor verliest mijn weerlegging van zijn conclusie (c1) alle kracht. Het erkennen van de zinloosheid van de wereld leidt dan wel direct tot de gelijkwaardigheid van alles, omdat alleen datgene telt wat we vinden in de wereld, namelijk betekenisloosheid. We kunnen niets vinden in de wereld waaraan we enige waarde kunnen aflezen. Camus' argumentatie is dus bestand tegen mijn weerlegging, maar alleen als hij de menselijke ervaring niet serieus neemt.

De vraag is echter of dit criterium, onbetwifelbaarheid, de menselijke ervaring wel uitsluit. Het bewijs van Descartes, 'ik ben aan het denken, dus ik ben'<sup>46</sup>, slaat juist op de onbetwifelbaarheid van het bestaan van de menselijke ervaring, dat wil zeggen, het bewustzijn.<sup>47</sup> Dit geldt ook voor bepaalde inhoud van de menselijke ervaring, zoals pijn, zegt Descartes in *The Principles of Philosophy*, maar wel met een belangrijke nuance.<sup>48</sup> Als we pijn hebben is het ons namelijk duidelijk dat we pijn hebben, maar hiermee kunnen we niets zeggen

---

<sup>44</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 69.

<sup>45</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 69.

<sup>46</sup> René Descartes, "Principles of Philosophy," in *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*, vert. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2015), 138.

<sup>47</sup> Descartes, "Principles of Philosophy," 138.

<sup>48</sup> Descartes, "Principles of Philosophy," 152.



over de zin (*nature*) van pijn.<sup>49</sup> Een voorbeeld dat Descartes geeft is de locatie van pijn, die we niet direct ervaren. We zijn geneigd om de pijn te lokaliseren in onze voet als we bijvoorbeeld op een scherp randje gaan staan, en dat is onjuist.<sup>50</sup> Er bevindt zich namelijk niets in onze voet wat correleert met ons gevoel van pijn, maar er gebeurt iets onze voet wat de ervaring van pijn veroorzaakt, namelijk de aanvaring met het scherpe randje. Hoewel we dus op moeten passen met wat we afleiden uit ervaringen, zijn ervaringen als pijn en genot onbetwifelbaar. Het is onzinnig om te zeggen dat je het gevoel hebt dat je pijn hebt, maar dat je twijfelt of dit wel klopt. Met andere woorden, de ervaring van pijn is de enige noodzakelijke en dus ook voldoende voorwaarde voor het hebben van pijn.

We hebben nu gezien dat een belangrijke onderbouwing voor de ethiek van Camus trekt (c1) niet volgt uit zijn premissen, maar alleen als we de menselijke ervaring serieus nemen. Daarna hebben we gezien dat het bestaan van bepaalde inhoud van menselijke ervaring onbetwifelbaar zijn, door middel van een korte bespreking van Descartes' argument van de onbetwifelbaarheid van pijn. Dit maakt de rechtvaardiging van ethische stellingen die gaan over verschillen tussen handelingen weer mogelijk, omdat het argument (c1) dat die mogelijkheid uitsloot, is weerlegd.

In het volgende hoofdstuk zal ik door een bespreking van een boekdeel van Robert Solomon beargumenteren waarom we de menselijke ervaring serieus moeten nemen. Deze bespreking is hoofdzakelijk gericht op de emoties, en in het bijzonder op de rationaliteit van emoties. We zullen zien waarom het beeld dat emoties ons tegenwerken om goed na te kunnen denken, op zichzelf leidt tot irrationaliteit. Dit zal naast de onbetwifelbaarheid van pijn fungeren als argument voor het serieus nemen van de inhoud van de menselijke ervaring.

## De Rationaliteit van Emoties

Robert Solomon zegt in het hoofdstuk *The Rationality of Emotions* van zijn boek *Not Passion's Slave* dat veel mensen een verkeerd beeld hebben van emoties,

---

<sup>49</sup> Descartes, "*Principles of Philosophy*," 152.

<sup>50</sup> Descartes, "*Principles of Philosophy*," 152.

namelijk dat ze haaks zouden staan op rationaliteit.<sup>51</sup> De oorzaak van dit probleem vindt hij in ons te smalle begrip van rationaliteit. Het stereotype beeld van rationaliteit is volgens Solomon namelijk het “koude” oordelen, waarin belangen geen rol mogen spelen.<sup>52</sup> We sluiten hiermee onder andere onze emoties uit, die volgens hem essentieel zijn voor ons rationele denken.<sup>53</sup> Hij zegt zelfs dat dit te smalle begrip van rationaliteit eigenhandig heeft geleid tot de betekenisloosheid die we vinden bij Camus:

There is an anthropological dimension to this question of the rationality of the emotions; in a society in which "cool" behavior and stereotypic responses are taken to be the paradigms of rationality, it would follow that many emotions, by their very nature, would be deemed irrational. But one can evaluate the rationality of this conception of "rationality" [...] and see how much it is found wanting by the sense of meaninglessness and absurdity in which it culminates. (Here, Camus's Cartesian origins are exemplary [...]).<sup>54</sup>

Camus' begrip van rationaliteit leidt tot een betekenisloze en absurde wereld. Als we opnieuw kijken naar de twee citaten van Camus die we eerder in deze scriptie hebben gezien, krijgen we een idee waarom:

Datgene wat ik weet, wat zeker is, wat ik niet kan loochenen, wat ik niet kan verwerpen – dat telt.<sup>55</sup>

En

Ik kan alles weerleggen in deze wereld die mij omringt, dat wat me voor het hoofd stoot of me in vervoering brengt, alleen niet de chaos, het toeval

---

<sup>51</sup> Robert C. Solomon, "The Rationality of the Emotions," in *Not Passion's Slave, Emotions and Choice* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 34.

<sup>52</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 36.

<sup>53</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 41.

<sup>54</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 41.

<sup>55</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 69.

dat regeert en de goddelijke gelijkwaardigheid die uit de anarchie voortkomt.<sup>56</sup>

Camus zoekt zekerheden die hij wil naleven, en die zekerheden kunnen onmogelijk zijn gebaseerd op emoties. Volgens Camus tellen emoties niet, omdat deze betwifelbaar zouden zijn, en daarom ontmoet hij een koude, onredelijke wereld zonder enige waarde. Als Camus zegt dat emoties betwifelbaar zijn, zegt hij dus eigenlijk dat ze irrationeel zijn. Het betekent namelijk dat hij de propositionele inhoud van emoties niet serieus neemt, wat praktisch hetzelfde is als dat hij zou zeggen dat de emoties niet meewerken in het rationeel kunnen nadenken.

In plaats van de irrationaliteit van emoties pleit Solomon voor het tegenovergestelde: emoties zijn rationele oordelen.<sup>57</sup> Hij geeft hiervoor twee redenen.

Ten eerste veronderstelt ons oordeel over emotionele reacties al hun rationaliteit. Als dit niet zo zou zijn, zouden we niet kunnen zeggen dat bepaalde emoties juiste of onjuiste reacties zijn op bepaalde situaties.<sup>58</sup> We kunnen zeggen van een woede-uitbarsting dat deze overdreven is omdat we denken dat er in die situatie een juiste mate van boosheid bestaat.<sup>59</sup> Als je erachter komt dat je partner vreemd is gegaan en je besluit de bijl erbij te pakken en erop in te hakken, is dit duidelijk een overdreven reactie. Aan de andere kant lijkt het ook irrationeel om stoïcijns te reageren, omdat de partner zich dan niet beseft wat voor betekenis de gebeurtenis heeft voor hem of haar. Hierdoor kunnen we zeggen dat er als reactie op het vreemdgaan van je partner een bepaalde mate van boosheid bestaat die we rationeel zouden noemen (uiteraard met alle relevante factoren meegeteld).<sup>60</sup> In die zin zijn emoties dus even rationeel als oordelen welke vaker geassocieerd worden met het 'overwegen' of het 'denken', namelijk dat we ze op hun rationaliteit kunnen beoordelen.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Camus, *De Mythe van Sisyphus*, 69.

<sup>57</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 35.

<sup>58</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 35.

<sup>59</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 35.

<sup>60</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 35.

<sup>61</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 35.

Ten tweede vergen emoties ten minste minimale intelligentie. Emoties veronderstellen namelijk een vermogen tot abstractie en een bepaalde doelgerichtheid. Intelligentie is nodig omdat de rationaliteit van een emotionele reactie vaak samenhangt met een complex aan regels en factoren, die allemaal een rol spelen in de gepastheid van een reactie.<sup>62</sup> Het vermogen tot abstractie is nodig om bepaalde concepten te vormen zoals het 'ik'. Solomon stelt namelijk dat emoties in dienst staan van de maximalisatie van het zelfvertrouwen.<sup>63</sup> Dit betekent grofweg dat emoties uiteindelijk in dienst staan van jezelf. Als er iets gebeurt wat ons aangaat, laten emoties ons weten wat we daarvan vinden.<sup>64</sup> In het maximaliseren van je zelfvertrouwen vinden we ook de doelgerichtheid van emoties. Ze zetten ons aan om de situatie te veranderen zodat we ons zo goed mogelijk over onszelf zullen voelen.<sup>65</sup>

Emoties kunnen dus net zo rationeel en weloverwogen zijn als de 'koude' oordelen. Maar er is wel een relevant verschil, en wel dat emoties openlijk een bepaald belang toegeven.<sup>66</sup> Als we emotioneel worden van een koffiekopje dat stukvalt op de tegels, was dat voor ons blijkbaar een belangrijk kopje. Emoties zijn dus niet slechts een oordeel, maar ook een waardeoordeel; ze zeggen dat er iets betekenisvols is gebeurd.<sup>67</sup> Het bestaan van emoties betekent tegelijkertijd het bestaan van waarde, ook al is deze waarde afhankelijk is van de mens.

Om de emoties in te sluiten in het begrip van rationaliteit, geeft Solomon geeft ons een alternatieve definitie: een handeling is rationeel als het een doelgerichte, intelligente handeling is.<sup>68</sup> De emoties maken hier deel van uit, omdat ze in dienst staan van het zelfvertrouwen en ten minste minimale intelligentie benodigen. Daarnaast zijn ze ook nog eens waardeoordelen, wat we kunnen halen uit het feit dat emoties iets zeggen over het belang van een gebeurtenis voor ons. Met dit bredere begrip van rationaliteit kunnen we emoties dus zien als rationele waardeoordelen.

---

<sup>62</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 35.

<sup>63</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 37.

<sup>64</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 37.

<sup>65</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 36.

<sup>66</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 37.

<sup>67</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 37.

<sup>68</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 36.

Maar als emoties rationele waardeoordelen zijn moet er een bepaalde onderliggende logica zijn. Volgens Solomon is die logica ook te vinden, maar wordt deze vaak verkeerd geïnterpreteerd door ons reflectieve denken:

The rationality of the emotions is a prereflective or "intuitive" logic, if you like. But one that can, like all logics, be brought to the surface upon reflection and rendered explicit. [...] But reflection may itself be quite irrational, ponderous and disassociated ramblings which are rational in form only and whose purpose is strictly antirational, to throw us off the track of our investigations and defeat the rationality of the emotions which is proceeding below the reflective surface.<sup>69</sup>

De slechte naam van emoties komt niet door hun irrationaliteit, maar juist door het onvermogen van het reflectieve redeneren deze rationaliteit te ontdekken. Als we nadenken over waarom we op een bepaalde manier hebben gereageerd op een situatie, zijn we aan het reflecteren op ons gedrag. We noemen ons gedrag dan soms bij nader inzien irrationeel, wat we wijten aan de emoties. Solomon zegt hierboven dat dit 'bij nader inzien' het juist vaak mis heeft, omdat deze reflectieve 'koude' manier van denken ervoor zorgt dat de propositionele inhoud van emoties niet meer mee mogen tellen.<sup>70</sup>

Nu zijn een specifieke soort emoties de oorzaak van het overgrote deel van onze morele oordelen, namelijk morele emoties. Dit gaan we zien in de bespreking van het essay *The Emotional Dog and Its Rational Tail* van Jonathan Haidt. Het doel van deze bespreking is om te bewijzen dat morele oordelen bijna onmogelijk betwifelbaar zijn doormiddel van reflectief redeneren, het type rationaliteit dat Camus nastreeft.

## Morele Emoties en Oordelen

In *The Emotional Dog and Its Rational Tail* ontwikkelt Haidt een alternatieve visie op de reflectieve benaderingen voor het vellen van een specifiek soort oordelen:

---

<sup>69</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 36.

<sup>70</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 36.

morele oordelen. Morele oordelen zijn volgens Haidt namelijk het resultaat van morele emoties, in tegenstelling tot reflectief redeneren.<sup>71</sup>

De twee benaderingen die Haidt schetst zijn vergelijkbaar met Solomons twee soorten begrippen van rationaliteit. In de reflectieve benadering voor morele oordelen wordt de mens neergezet als een rechter die kalm argumenten tegen elkaar afweegt. Als de rechter geen bewijs vindt voor de schuld van 'de beklagde,' zal hij concluderen dat er geen sprake is van een moreel verwerpelijke daad.<sup>72</sup> We kunnen dit vergelijken met het soort 'koude' rationaliteit dat Solomon beoogt. Het is een gedesinteresseerde manier van denken, dat zichzelf beperkt door de eigen belangen weg te denken, om zo tot een objectief oordeel te komen. Dit reflectief redeneren is relatief traag, kost energie en is op zijn minst gedeeltelijk een bewust proces.<sup>73</sup>

Morele emoties zijn, in tegenstelling tot het reflectief redeneren, oordelen die snel, moeiteloos en automatisch naar boven komen drijven, als resultaat van een onbewust proces.<sup>74</sup> Haidt benadrukt daarnaast dat morele emoties ook een vorm zijn van cognitie.<sup>75</sup> Hij legitimeert ze daarmee op soortgelijke manier als Solomon dat deed bij de emoties. Het onderscheid tussen niet-morele emoties en morele emoties zit volgens Haidt alleen in het intentionele object: een emotie hoeft niet over een sociale situatie te gaan, een morele emotie wel.<sup>76</sup> Morele emoties zijn dus, net als emoties in het algemeen, intuïtieve oordelen met een affectieve lading, maar gaan altijd over een sociale situatie.<sup>77</sup>

De stelling die Haidt probeert te onderbouwen is dat morele oordelen in veruit de meeste gevallen gebaseerd zijn op morele emoties. Dit betekent dat de reflectieve benadering descriptief gezien niet klopt. Haidt onderbouwt dit onder andere door empirisch onderzoek naar de reactie van mensen op bepaalde morele vragen, zoals "is het juist om je dode hond op te eten?"<sup>78</sup> In zo'n

---

<sup>71</sup> Jonathan Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement," *Psychological Review* Vol. 108. No. 4 (2001): 814.

<sup>72</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 814.

<sup>73</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818.

<sup>74</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818.

<sup>75</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 815.

<sup>76</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 814.

<sup>77</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818.

<sup>78</sup> Hierop antwoordden de meeste mensen dat het immoreel is om je dode hond op te eten, maar konden uiteindelijk geen betere onderbouwing geven dan "dat is nu eenmaal zo." Het punt dat

onderzoek kregen de participanten situaties voorgelegd waarin er niemand schade wordt toegebracht. Hieronder staat een van die situaties uitgeschreven.

De broer en zus, Mark en Julie, (allebei volwassenen) besluiten samen een keer seks te hebben. Ze doen dit veilig, zodat ze zich ervan kunnen verzekeren dat ze geen kind of een SOA zullen krijgen. Beiden hebben genoten van de ervaring maar besluiten dit niet nog een keer te doen en het geheim te houden. Van de geheimhouding hebben ze geen last, het brengt ze zelfs dichter bij elkaar.<sup>79</sup>

De meeste participanten keurden dit onmiddellijk af, en gaven daar allerlei redenen voor.<sup>80</sup> Maar het gedachte-experiment is zo opgesteld dat al die redenen uiteindelijk onhoudbaar blijken te zijn. Een mogelijke reactie is bijvoorbeeld dat het verschrikkelijk zou zijn als ze een kind zouden krijgen, maar ze gebruikten twee verschillende vormen van anticonceptie, dus dat is uitgesloten. Een andere reactie is dat het neigt naar seksueel misbruik, maar ze hadden er allebei goed over nagedacht en waren beiden volwassen, dus ook dat is niet het geval. Wanneer de participanten werden geconfronteerd met het feit dat hun redenen niet geldig waren, en ze niets anders meer konden verzinnen, waren ze vaak “moreel stomgeslagen”.<sup>81</sup> Morele stomgeslagenheid is een term die niets meer wil zeggen dan dat de participanten begonnen te stotteren, te lachen en verbaasd waren over hun eigen onkunde goede redenen te vinden om hun oordeel te onderbouwen.<sup>82</sup>

Haidt concludeert hieruit dat het redeneren vaak *post hoc*, dus na het oordeel plaatsvindt. Het lijkt er sterk op dat mensen bij het vellen van morele oordelen over incest en het opeten van huisdieren helemaal niet zoveel reflecteren als we zouden willen, maar hun oordeel al klaar hebben voordat ze bewust hebben nagedacht.<sup>83</sup> Daarnaast kwam het weinig voor dat practicanten

---

Haidt maakt, is dat dit een bijzonder eerlijk antwoord is, omdat dit de emotionele, dat wil zeggen intuïtieve aard van morele oordelen aangeeft; Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” 817.

<sup>79</sup> Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” 814.

<sup>80</sup> Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” 817.

<sup>81</sup> Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” 817.

<sup>82</sup> Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” 817.

<sup>83</sup> Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” 817.

door de ondervraging van standpunt veranderden.<sup>84</sup> Morele oordelen worden veelal geveld door morele emoties in dit soort situaties, waarbij mensen snel een emotionele reactie hebben. Het reflectief redenerende model is hier dus descriptief onjuist.

Haidt stelt een ander model voor, genaamd het Sociaal-Intuitionistische Model (SIM). Hij claimt dat dit model generaliseerbaar is zodat het alle morele oordelen insluit, hoewel het model voortkomt uit specifieke morele situaties zoals hierboven geschetst.<sup>85</sup> Er is in deze scriptie niet voldoende ruimte om dieper in te gaan op zijn onderbouwing, daarom volgt hieronder een korte samenvatting:

Now we know (again) that most of cognition occurs automatically and outside of consciousness (Bargh & Chartrand, 1999) and that people cannot tell us how they really reached a judgment (Nisbett & Wilson, 1977). Now we know that the brain is a connectionist system that tunes up slowly but is then able to evaluate complex situations quickly (Bechtel & Abrahamsen, 1991). Now we know that emotions are not as irrational (Frank, 1988), that reasoning is not as reliable (Kahneman & Tversky, 1984), and that animals are not as amoral (de Waal, 1996) as we thought in the 1970s. The time may be right, therefore, to take another look at Hume's perverse thesis: that moral emotions and intuitions drive moral reasoning, just as surely as a dog wags its tail.<sup>86</sup>

Het SIM beschrijft dus om bovenstaande redenen ons volledige proces van morele oordelen. De inhoud van dit model beschrijft de wegen van morele oordeelsvorming en overtuiging in zijn volledigheid.<sup>87</sup>

Voor het doel van deze scriptie is de volgende implicatie van dit model in het bijzonder interessant: veranderingen van morele overtuiging gebeuren vrijwel uitsluitend middels het aanspreken van nieuwe morele emoties.<sup>88</sup> Dit geldt voor

---

<sup>84</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 819.

<sup>85</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 817.

<sup>86</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 830.

<sup>87</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818-819.

<sup>88</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818-819.



morele discussies met anderen, en voor individuele reflectie.<sup>89</sup> Haidt geeft toe dat men wel eens door iemand moreel kan worden overtuigd, maar zegt dat dit geen bewijs is van het effect van reflectief redeneren.<sup>90</sup> Dit kan namelijk evengoed gebeurd zijn door het zojuist genoemde aanspreken van nieuwe morele emoties, iets wat hij veel aannemelijker acht.<sup>91</sup> Morele oordelen zijn dus vrijwel onbetwifelbaar door ons reflectieve redeneren.

Volgens het SIM komen morele oordelen vrijwel altijd voort uit morele emoties, maar als we hieruit concluderen dat morele oordelen over het algemeen irrationeel zijn, vergeten we het punt van Solomon. Emoties zijn rationeel, dat wil zeggen, doelgericht en intelligent. Morele emoties zijn dat dan ook, omdat ze een deelverzameling zijn van de emoties, zoals eerder gezegd. Het gegeven dat morele oordelen zo vaak voortkomen uit morele emoties, doet dus niets af aan hoe serieus we ze moeten nemen, want volgens Solomon zijn emoties essentieel voor een rationeel beeld van rationaliteit.<sup>92</sup> Zonder de emoties missen we een belangrijk deel van ons rationele denken.

Nu hebben we ook gezien dat morele emoties vrijwel onbetwifelbaar zijn. Dit is de reden waarom zo weinig mensen veranderen van standpunt als ze worden geconfronteerd met argumenten, tenzij er aanspraak wordt gedaan op andere emoties.<sup>93</sup> Ook het fenomeen morele stomgeslagenheid ondersteunt dit, omdat het vragen naar redenen blijkbaar geen effect heeft op het standpunt van de participanten.<sup>94</sup>

De uitkomst van de bespreking van de essays van Solomon en Haidt is dus deze: morele emoties zijn vrijwel onbetwifelbaar, liggen ten grondslag aan veruit de meeste morele oordelen en zijn rationeel. Hoewel dit niet betekent dat alle emotionele oordelen juist zijn, moeten we ze wel serieus nemen in filosofische overwegingen, iets wat Camus niet heeft gedaan.

In het volgende hoofdstuk gaan we kijken naar een aannemelijke verklaring en onderbouwing van de onbetwifelbaarheid van morele emoties: ons

---

<sup>89</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818-819.

<sup>90</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818-819.

<sup>91</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818-819.

<sup>92</sup> Solomon, "The Rationality of the Emotions," 36.

<sup>93</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 818-819.

<sup>94</sup> Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail," 814.

denken is belichaamd. Emoties worden meestal gezien als fenomenen met een geestelijke en lichamelijke kant, in de vorm van oordelen in het hoofd, en gevoelens en gedrag in het lichaam.<sup>95</sup> Deze tweedeling gaat volgens Giovanna Colombetti en Evan Thompson uit van substantiedualisme, ofwel, van onstoffelijk denken in een dom lichaam.<sup>96</sup> In het essay waarvan ik de relevante stukken uiteen zal zetten, bespreken ze dat dit substantiedualisme is verouderd, en geven een nieuwe schets van emoties in het kader van belichaamde cognitie. Een consequentie dat van belang is voor deze scriptie is dat de oordelende kant van emoties gedeeltelijk lichamenlijk, en daarom objectief wordt.<sup>97</sup> Dit verklaart en onderbouwt de onbetwijfelbaarheid van morele emoties, en daarmee morele oordelen. Op deze manier moet dit de genadeslag worden in de strijd om menselijke waardeoordelen altijd mee te tellen in filosofische argumentatie, in het bijzonder als het gaat om ethiek, *contra* Camus.

## De Objectiviteit van Waardeoordelen

In het hoofdstuk *The Feeling Body: Toward an Enactive Approach to Emotion* schetsen Colombetti en Thompson de gevolgen van belichaamde cognitie voor emotietheorie. Ze laten zien dat de manier waarop we cognitie uitleggen (onstoffelijk of belichaamd), direct invloed heeft op hoe we aankijken tegen de twee kanten van emoties. Gevoelens en gedrag worden door recente denkers geschaard onder het lichaam, en oordelen onder de geest.<sup>98</sup> Dit categorisch onderscheid impliceert substantiedualisme, wat een complete uitleg van emoties verhindert.<sup>99</sup>

Het essay begint met het geven van een genealogie van de onstoffelijke geest (substantiedualisme) in emotietheorie. Dit doen ze door de denkers over emoties te verdelen in drie hoofdgroepen. De relevantie van het geven van een

---

<sup>95</sup> Giovanna Colombetti en Evan Thompson, "The Feeling Body: Toward an Enactive Approach to Emotion," in *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind* (Cambridge: The MIT Press, 2017), 47-49.

<sup>96</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 55.

<sup>97</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 55.

<sup>98</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 54.

<sup>99</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 54.

genealogie is het begrijpelijk maken van het standpunt van de recente denkers over emotie, wat tegelijkertijd laat zien waar het misgaat in hun uitleg.

De eerste groep denkers, waaronder Aristoteles en Descartes, zagen emoties als een vorm van cognitie en waren zich er bewust van dat het lichaam een grote rol speelde in de totstandkoming van cognitie en emotie.<sup>100</sup> Of deze denkers wel of geen substantiedualisten waren doet er hier nog niet toe, omdat ze dit volgens Colombetti en Thompson niet toepasten op hun verklaringen van emoties. Ze zagen emoties namelijk als psychosomatisch, en maakten niet het harde categorische onderscheid tussen hun cognitieve en lichamelijke componenten.<sup>101</sup>

De tweede groep denkers, de cognitivisten, introduceerden volgens Colombetti en Thompson de tweedeling tussen cognitief en lichamenlijk. Dit was in hun eigen belang, omdat ze dit onderscheid nodig hadden voor hun nadruk op het cognitieve component.<sup>102</sup> Dit zorgde ervoor dat er twee kampen ontstonden die ofwel het lichamenlijke, ofwel het cognitieve aspect van emoties veronachtzaamden.<sup>103</sup>

De derde groep, de recentere denkers over emotie, hebben de tweedeling weer opgeheven, en erkennen de cognitieve en lichamenlijke aspecten van emotie zonder een kant te kiezen.<sup>104</sup> Colombetti en Thompson zeggen echter dat hoewel deze recente denkers (zoals Lewis en Prinz) emoties zelf niet meer zien als uitsluitend cognitief of lichamenlijk, ze cognitie nog steeds behandelen alsof het een abstract en zuiver intellectueel proces zou zijn.<sup>105</sup> Dit zien we aan hun harde scheiding tussen cognitieve en lichamenlijke componenten van emoties:

For example, the dynamical approaches to emotion just mentioned still tend to see bodily constituents of emotion (arousal and behavioral) as

---

<sup>100</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 47-49.

<sup>101</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 47.

<sup>102</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 49.

<sup>103</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 49.

<sup>104</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 52.

<sup>105</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 53.

separate and distinct from the cognitive components (appraisal).<sup>106</sup>

De derde groep denkt nog steeds in termen van componenten van emoties, die netjes kunnen worden geschaard onder het zuivere denken en het lichaam.<sup>107</sup> De oordelen behoren tot de geest, en de gevoelens tot het lichaam. Als we denken in het kader van belichaamde cognitie is deze nette splitsing onmogelijk, omdat dat zuivere denken niet bestaat, maar is belichaamd.<sup>108</sup>

Om een compleet beeld te geven van lichamelijk en cognitieve componenten van emoties, passen Colombetti en Thompson als kader een specifieke vorm van belichaamde cognitie toe: de *enactive approach* (EA). De EA komt uit de cognitiewetenschappen, en Colombetti en Thompsons' eigen karakterisering luidt als volgt:

In summary, according to the enactive approach, the human mind is embodied in our entire organism and embedded in the world, and hence is not reducible to structures inside the head. Meaning and experience are created by, or enacted through, the continuous reciprocal interaction of the brain, the body, and the world.<sup>109</sup>

De EA is vernoemd naar de definitie van cognitie in termen van een handeling, dus *enaction*. Die handeling is een constante interactie tussen de mens en de omgeving.<sup>110</sup> Het beeld dat we dan krijgen van emoties is radicaal anders. Emoties bestaan niet meer uit scheidbare lichamelijke en geestelijke componenten zoals in het onstoffelijke kader, maar zijn een modus van interactie van de mens met zijn omgeving, als een denkend lichaam.<sup>111</sup>

Een interessant gevolg van deze nieuwe kijk op emoties, is de nieuwe gedeeltelijk objectieve status van waardeoordelen.<sup>112</sup> Want, in Colombetti en

---

<sup>106</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 53.

<sup>107</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 53.

<sup>108</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 54.

<sup>109</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 56.

<sup>110</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 56.

<sup>111</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 58.

<sup>112</sup> Colombetti, "Toward an Enactive Approach to Emotion," 58.

Thompsons' uitleg van emoties wordt het oordeel in de emoties gedeeltelijk lichamelijk, en dus een feit in de objectieve wereld.<sup>113</sup> “[Emotions] convey meaning and personal significance as bodily meaning and significance.”<sup>114</sup> Emoties overschrijden de grenzen van objectiviteit en subjectiviteit, waardoor het emotionele oordeel gedeeltelijk objectief wordt.

We vinden deze objectiviteit van een waardeoordeel duidelijk terug in het eerdere voorbeeld van de pijn als we op een scherp randje gaan staan.<sup>115</sup> De oordelende kant van pijn is gedeeltelijk lichamelijk, omdat onze cognitie is belichaamd. Dit verklaart en onderbouwt niet alleen de onbetwifelbaarheid van pijn waar Descartes schreef, maar ook ons schijnbaar universele oordeel dat dit soort pijn vervelend is. Wij mensen hebben namelijk allemaal ongeveer hetzelfde lichaam.

Onze negatieve waardering van pijn wordt tevens bevestigd door de definitie die ‘het overgrote deel van de onderzoekers van pijn over de hele wereld accepteren’: “[Pain is an] unpleasant sensory and emotional experience associated with, or resembling that associated with, actual or potential tissue damage.”<sup>116</sup> Een definitie kan niet functioneren als hard bewijs dat pijn daadwerkelijk voor iedereen vervelend is. Het zegt alleen dat het overgrote deel van de mensen die serieus onderzoek doen naar pijn, het eens is dat pijn vervelend is. Desondanks is het lastig voor te stellen hoe een bewijs van de noodzakelijke negatieve lading van pijn eruit zou zien, dus zal dit ondersteunende bewijs hier moeten volstaan. Daarnaast reken ik op de herinneringen van de lezer, dat elke keer wanneer deze zijn of haar kleine teen stootte, dit liever geen tweede keer wilde laten gebeuren.

Belichaamde cognitie bevestigt het bestaan van objectieve, lichamelijke waardeoordelen in de vorm van emoties. Ook al zijn deze oordelen menselijk, dit

---

<sup>113</sup> Colombetti, “Toward an Enactive Approach to Emotion,” 58.

<sup>114</sup> Colombetti, “Toward an Enactive Approach to Emotion,” 59.

<sup>115</sup> Dit voorbeeld staat in contrast met de pijn die mensen plezierig vinden als ze in de sportschool staan, of als ze in een seksuele context plaatsvinden. Het belangrijke verschil is de onwaarschijnlijkheid de pijn te kunnen kaderen in een context, omdat het zo onverwacht gebeurt. Het lichamelijke oordeel (au!) volgt direct op de stimulus (het randje), waardoor we niet de mogelijkheid lijken te krijgen de pijn als plezierig te interpreteren.

<sup>116</sup> Edgar T. Walters en Amanda C. de C. Williams, “Evolution of mechanisms and behaviour important for pain,” *Philosophical Transactions Royal Society B* 374 (2019): 2.

<http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2019.0275>

maakt ze niet betwifelbaar. Als Camus een breder begrip van rationaliteit had gehad, had hij deze emoties, en dus oordelen, serieus genomen. Hij zou dan hebben erkend dat sommige waardeoordelen onbetwifelbaar zijn, wat wordt ondersteund en verklaart door belichaamde cognitie.

In het volgende hoofdstuk bespreek ik waarom Camus waarschijnlijk een utilitarist was geweest als hij de propositionele inhoud van emoties serieus had genomen. Dit doe ik in de vorm van een argumentatie van Sam Harris, die uit de evidente waarheid van een specifieke morele emotie direct een utilitaristische regel afleidt.

## Van Lijden naar Utilitarisme

Sam Harris beargumenteert in *The Moral Landscape* dat mensen ten minste één overlap hebben in hun begrip van een goede handeling, namelijk dat het ons verder weg van het ultieme lijden voor iedereen brengt.<sup>117</sup> Hiermee doet hij aanspraak op een morele emotie die wij, volgens Harris, allemaal hebben, tenzij we lijden aan psychopathie.<sup>118</sup> Deze morele emotie is de volgende: oneindig ultiem lijden voor iedereen is slecht.<sup>119</sup> Ik zal hier vanaf nu aan refereren als 'de utilitaristische morele emotie'.<sup>120</sup>

De utilitaristische morele emotie bestaat uit twee delen: 1) de connectie tussen de begrippen lijden en slecht, en 2) de inclusie van anderen. Ik geef hieronder kort weer hoe de onderbouwing van Harris van de evidentie van deze morele emotie eruitziet.

Harris verantwoordt het eerste gedeelte door een beschrijving te geven van wat hij 'Het Slechte Leven' noemt. Deze schets staat in contrast staat met

---

<sup>117</sup> Sam Harris, *The Moral Landscape* (London: Penguin Books, 2012), 58.

<sup>118</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 131.

<sup>119</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 58; Origineel: "The worst possible misery for everyone" is bad. Ik heb dit op zoals hierboven vertaald omdat dit Harris' refutaties op de mogelijke tegenwerpingen insluit. Mijn vertaling sluit bijvoorbeeld de mogelijkheid uit dat het beter wordt en het lijden dus op die manier zinvol kan zijn. Harris' formulering doet dat niet, omdat het geïnterpreteerd kan worden als tijdelijk.

<sup>120</sup> Harris gebruikt zelf nergens de term morele emotie, maar noemt het een overtuiging. Ondanks dat het begrip morele emotie breder is, omdat het ook gevoelens insluit, is het duidelijk van toepassing op het referent in kwestie (namelijk de gedeelde overtuiging waar Harris over spreekt).

‘Het Goede Leven’, dat hij direct daarna beschrijft.<sup>121</sup> In de schets van Het Slechte Leven stelt hij zich een jonge weduwe voor die heel haar leven gevangen zit in een jungle, midden in een burgeroorlog. Haar kinderen vermoorden elkaar onder dwang van gedrogeerde soldaten. Ze kan niet lezen, heeft nog nooit een warme douche gehad, en er is nergens geluk om haar heen; met andere woorden, haar leven is één grote noodsituatie.<sup>122</sup> Harris beschrijft Het Goede Leven op een soortgelijke manier, maar dan tegenovergesteld.<sup>123</sup> Ik kies er echter voor deze beschrijving niet te gebruiken, om te voorkomen dat de lezer het niet eens is met zijn invulling. In plaats daarvan vraag ik de lezer zelf Het Goede Leven voor te stellen, zodat hij of zij het er noodzakelijk mee eens zal zijn.<sup>124</sup>

Harris doet in zijn beschrijving van Het Goede Leven niet alleen beroep op het oordeel dat oneindig ultiem lijden slecht is, maar ook op de één op één relatie tussen de begrippen lijden en slecht. Dit is een sterkere claim die niet nodig is voor het doel van deze scriptie. Het enige wat hier nodig is, is het bewijs van de evidentie van de utilitaristische morele emotie. Datgene wat het Goede Leven beter maakt, moet hierdoor ten minste gedeeltelijk te maken hebben met de afwezigheid van het ultieme lijden in Het Slechte Leven. Door Harris’ schets van Het Goede Leven weg te laten, maak ik doelbewust ruimte voor andere criteria die niets te maken (lijken te) hebben met welzijn, om te voorkomen dat de suggestie wordt gewekt dat de evidente waarheid van deze utilitaristische morele emotie ons noodzakelijk utilitaristen maakt. Hoewel dit wel is wat Harris lijkt te beweren, is dat niet wat ik beoog in deze scriptie.<sup>125</sup> Wat wel volgt uit mijn zwakkere claim is dat elke ethiek die zo uitpakt dat deze resulteert in oneindig ultiem lijden voor iedereen, fout is. Dit lijkt mij echter een wenselijk gevolg.

Het tweede deel van de utilitaristische morele emotie maakt de emotie moreel, omdat het daarmee betrekking heeft op het sociale domein. De onderbouwing die Harris geeft is eenvoudig: de uitspraak dat ultiem lijden slecht

---

<sup>121</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 28-29.

<sup>122</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 28-29.

<sup>123</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 29.

<sup>124</sup> Ursula K. Le Guin, *The Ones Who Walk Away from Omelas*, (New York: Harper Perennial, 2017); Ik neem hier een voorbeeld aan Ursula K. LeGuin, die dezelfde benadering mijns inziens succesvol hanteert in haar korte verhaal *The Once Who Walked Away From Omelas*. Naar mijn beste weten is dit ook de origine van deze benadering.

<sup>125</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 25.

is, is op zichzelf al een morele uitspraak.<sup>126</sup> Met andere woorden, het beperkt zich niet tot het individu, maar geldt direct ook voor iedereen.<sup>127</sup> Harris vraagt de lezer wederom twee scenario's voor te stellen. In scenario A doet iemand zijn uiterste best om zoveel mogelijk mensen oneindig ultiem lijden te bezorgen. In scenario B doet iemand zijn uiterste best om zoveel mogelijk mensen in de tegenovergestelde richting te sturen.<sup>128</sup> Het feit dat hier niet beargumenteerd hoeft te worden welke persoon beter handelt, volgt direct uit de morele emotie dat oneindig ultiem lijden slecht is.<sup>129</sup> De afkeuring van oneindig ultiem lijden heeft onmiddellijk betrekking op iedereen.

Nu geeft Harris toe dat er mensen zijn die deze veralgemenisering naar iedereen niet evident vinden. Psychopaten bijvoorbeeld, worden gedefinieerd als zijnde onverschillig tegenover het welzijn van anderen,<sup>130</sup> dat direct wordt gerelateerd aan bepaalde afwijkingen in de hersenen.<sup>131</sup> Dit lijkt een obstakel te vormen voor de argumentatie van Harris, omdat dit de universaliteit van de morele utilitaristische emotie weerlegt, en daarmee misschien haar evidentie in het geding brengt. De manier waarop Harris zijn argument opbouwt doet namelijk lijken alsof hij deze universaliteit gebruikt als grond voor zijn utilitarisme.

Harris reageert hierop door te zeggen dat sommige mensen het mis kunnen hebben. Psychopaten zijn volgens Harris 'moreel gestoord'.<sup>132</sup> Zijn rechtvaardiging voor deze nogal botte uitspraak is vergelijkbaar met het stukje dat Descartes schreef over pijn, waarin Descartes ons wees op de onbetwifelbaarheid van de ervaring van pijn. Harris zegt namelijk dat het onzinnig is om te betwifelen of we oneindig ultiem lijden wel slecht vinden, want, 'wat kun je anders bedoelden met het begrip slecht?'.<sup>133</sup> Ons gebruik van de begrippen goed en slecht zijn namelijk zo verbonden aan de begrippen welzijn en lijden dat de inclusie van het laatste begrippenpaar in de definitie van het eerste

---

<sup>126</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 61.

<sup>127</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 61.

<sup>128</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 31.

<sup>129</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 31.

<sup>130</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 129.

<sup>131</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 131.

<sup>132</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 133.

<sup>133</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 30-31.



onoverkomelijk is.<sup>134</sup> De slechtheid van dat oneindige ultieme lijden geldt voor iedereen. Als we dit niet direct geloven, nemen we onze emotionele oordelen niet serieus genoeg. Als je je de situatie voorstelt dat iedereen oneindig ultiem lijdt, is dat zo overduidelijk slecht dat dit niet redelijkerwijs valt te ontkennen. De inhoud van de utilitaristische morele emotie dat ultiem lijden voor iedereen slecht is heeft een soort vanzelfsprekende waarheid, die voldoende is om die inhoud serieus te nemen.<sup>135</sup>

Het gegeven dat Camus niet is gekomen tot deze stelling in *De Mythe van Sisyphus* zegt iets over hoe hij in dat boek de emoties behandelt. Door zijn koude begrip van rationaliteit dacht hij dat de propositionele inhoud van emoties irrationeel waren, en zag hij de evidentie van de slechtheid van oneindig ultiem lijden niet als een voldoende onderbouwing (aangenomen dat hij op de gedachte is gekomen). Zodoende verloor alles haar waarde, en is het enige wat restte het niet plegen van zelfmoord. Echter hebben wij mensen wel emoties, en moeten we die serieus nemen. Ze zijn namelijk rationeel, liggen ten grondslag aan onze morele oordelen en zijn gedeeltelijk objectief, als modus van interactie van ons 'belichaamd bewustzijn'. Dit zijn allemaal goede redenen om de evidentie van de utilitaristische stelling als voldoende onderbouwing te zien voor haar waarheid. Zoals Harris zegt: "we must simply stand somewhere."<sup>136</sup> We moeten ergens beginnen, en het lijkt er sterk op dat we hier de juiste plek hebben gevonden, zelfs al leven we in een absurde wereld.

## Conclusie

In deze scriptie heb ik een onderbouwing gegeven voor een utilitaristische stelling in een absurde wereld, namelijk dat oneindig ultiem lijden voor iedereen slecht is. Camus was hier in *De Mythe van Sisyphus* niet van overtuigd, wat we hebben gezien in de drie consequenties van het absurde die hij geeft, waarin hij niets zegt over de morele verschillen tussen bepaalde handelingen. Zijn ethiek is gebaseerd op de gelijkwaardigheid van alles, en staat daarom zoveel toe dat de begrippen goed en slecht nauwelijks betekenisvol kunnen worden gebruikt. Om

---

<sup>134</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 30-31.

<sup>135</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 58-59.

<sup>136</sup> Harris, *The Moral Landscape*, 58.

dit te bekritisieren heb ik Solomons alternatieve definitie voor rationaliteit aangehaald, namelijk “doelgerichte en intelligente handelingen.” Deze definitie zorgt ervoor dat de emoties als rationeel kunnen worden behandeld, waardoor hun propositionele inhoud serieus moeten worden genomen. De emoties spreken direct de gelijkwaardigheid van alles tegen, omdat deze ons zeggen dat er wel degelijk belangrijke verschillen zitten in ervaringen en handelingen: het gaan staan op een scherp randje is vervelend. Het serieus nemen van de emoties weerlegt op die manier de gelijkwaardigheid van alles, en daarmee de onderbouwing van de ethiek van Camus.

Als Camus de emoties serieus had genomen, en in het bijzonder de morele emoties, zou hij hierom mogelijk een utilitarist zijn geweest. De evidentie van de uitspraak dat oneindig ultiem lijden slecht is zorgt namelijk voor een onbetwifelbare utilitaristische stelling. De onderbouwing van deze utilitaristische stellingen is echter emotioneel, waardoor we eerst de emoties serieus moeten nemen voordat we de kracht van de evidentie kunnen zien.

Het eindresultaat van deze scriptie is een argumentatie voor het belang van emoties in ethiek. Hoewel we misschien geneigd zijn om te veronderstellen dat emoties ons tegenwerken in het goed kunnen nadenken, hebben we gezien dat ze een essentieel onderdeel zijn van onze verhouding tot de wereld. Zonder de emoties serieus te nemen eindigen we in de absurditeit die Camus beschrijft. De begrippen goed en slecht worden dan volkomen zinloos. En wat zou ethiek voor ons betekenen als we niet eens kunnen stellen dat oneindig ultiem lijden voor iedereen slecht is?

## Bibliografie

Camus, Albert. *De Mens in Opstand*. Vertaald door Martine Woudt. Amsterdam: Uitgeverij Atlas Contact, 2004.

Camus, Albert. *De Mythe van Sisyphus, Een Essay over het Absurde*. Vertaald door C. N. Lijsen. Utrecht: Uitgeverij Ijzer, 2013.

Colombetti, Giovanna, Evan Thompson. "The Feeling Body: Toward An Enactive Approach To Emotion." In *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, 45-68. Cambridge: MIT Press, 2014.

Descartes, René. "Principles of Philosophy." In *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*, 119-166. Vertaald door Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Haidt, Jonathan. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment." *Psychological Review* 108, No. 4 (2001): 814-834. <https://doi-org.eur.idm.oclc.org/10.1037//0033-295X.108.4.814>

Harris, Sam. *The Moral Landscape*. London: Penguin Books, 2012.

Le Guin, Ursula K. *The Ones Who Walk Away from Omelas*. New York: Harper Perennial, 2017.

Solomon, Robert C. "The Rationality of Emotions." In *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, 34-41. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Walters, Edgar T., Amanda C. de C. Williams. "Evolution of mechanisms and behaviour important for pain." *Philosophical Transactions Royal Society B* 374 (2019). <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2019.0275>