

De rol van empathie

Arjen Fagel

Begeleider: Mathijs van de Sande

S0827258

Aantal woorden: 16 690

Abstract:

Het doel van deze scriptie is om te onderzoeken of het bevordelijk is de rol van empathie te beperken. Om deze vraag te beantwoorden bespreek ik morele theorieën van drie auteurs: David Hume, Peter Singer, en Michael Slote. Hume is een van de eerste auteurs die een voorstelling schetst van de communicatieve eigenschappen van sympathie. Singer legt de nadruk op rede en morele verplichtingen, zonder de empathische factor mee te wegen. Slote bouwt zijn hele morele filosofie van zorgethiek om de spil van empathie heen. Ik zal concluderen dat de rol van empathie niet zo makkelijk te beperken is als gesuggereerd wordt door onder andere Paul Bloom en Ignaas Devisch in het hedendaagse debat rondom empathie.

31-01-2022

Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of arts" in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Arjen Fagel, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken –ook elektronische media--- is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen

Datum: 31 januari 2022

1. Inleiding

Het hedendaagse debat rondom empathie

In de nationale archieven van de Verenigde Staten is een foto bewaard van Lyndon B. Johnson, genomen op 31 juli 1968. Johnson zit in het laatste jaar van zijn tweede termijn als de 36^e president van de Verenigde Staten en de oorlog in Vietnam raast nog altijd door. Hij luistert naar een cassette gestuurd naar zijn dochter door zijn schoonzoon, Kapitein Charles Robb, momenteel uitgezonden naar Vietnam. Johnson lijkt mee te leven met de omstandigheden zoals deze aan hem omschreven worden. De foto toont hem met een elleboog steunend op de vergadertafel, voorovergebogen met zijn bril in de ene hand, zijn gebogen hoofd in de ander.¹

Verantwoordelijk voor iedere man en vrouw die hij richting dit oorlogstoneel gestuurd heeft lijkt het beluisteren van de cassette hem zwaar te vallen. Deze vorm van empathie, dit inlevingsvermogen lijkt onontbeerlijk voor een man in de positie waarin Johnson zich bevindt. We eisen het van onze leiders, leiden hun menselijkheid af uit de mate waarin ze zich kunnen verplaatsen in de schoenen van degenen op wie hun beslissingen zoveel invloed hebben. Een beroep op empathie, op empathische waarden, wordt door bijna ieder land en politieke windrichting wel aangesproken. Een van de duidelijkste overeenkomsten tussen bijvoorbeeld GroenLinks-voorman Jesse Klaver en oud-president van de Verenigde Staten Barack Obama is de nadruk die zij legden op het belang van empathie binnen een samenleving.

De waarde van empathie wordt echter steeds meer geïdentificeerd in het hedendaagse filosofische debat. Paul Bloom en Ignaas Devisch zijn twee van de meer prominente stemmen in het hedendaagse debat rondom empathie en pleiten in verschillende mate voor het temperen van de rol

¹ Jack E. Kightlinger, *President Lyndon B. Johnson listens to tape sent by Captain Charles Robb from Vietnam*, photographic print, 149.1 x 45 cm, catalog.archives.gov, 14 september, 2020, <https://catalog.archives.gov/id/192617>

die empathie speelt in de samenleving. In de volgende sectie geef ik ene beknopte weergave van dit hedendaagse debat, alvorens ik over ga tot het formuleren van een onderzoeksvraag. Naar aanleiding van de vragen opgeroepen door deze twee auteurs duiken we vervolgens dieper de materie aangaande empathie in. De vraag is of de rol van empathie zo makkelijk te beperken is als Bloom en Devisch voorstellen.

Against Empathy en Het empathisch teveel

In zijn in 2016 uitgegeven werk *Against Empathy* stelt Bloom dat de problemen die we ondervinden in de samenleving zelden een resultaat zijn van een gebrek aan empathie. We zouden zelfs beter af zijn zonder. Dit is de definitie die hijzelf aanhoudt wanneer hij spreekt over empathie:

The notion of empathy that I'm most interested in is the act of feeling what you believe other people feel--experiencing what they experience. ²

Bloom maakt hier meteen een onderscheid tussen emotionele en cognitieve empathie. Bij cognitieve empathie is er een mate van medeleven met de ander maar op een meer afstandelijke wijze dan de emotionele vorm van empathie. Cognitieve empathie is noodzakelijk om te begrijpen hoe andere mensen zich voelen zonder dit gevoel over te nemen. Het is een vorm van sociale intelligentie waarmee het moeilijk is zonder te doen. Bloom verwijst naar deze vorm van empathie als een amoreel instrument.³ Het kan aangewend worden voor goed en kwaad, afhankelijk van de bedoelingen van de persoon in kwestie. De emotionele vorm van empathie zoals die beschreven wordt in het bovenstaande citaat, is waar hij zich in zijn boek tegen keert.

Empathie functioneert als een schijnwerper aldus Bloom. Waar de lichtbundel op valt wordt levendig gemaakt en onder de aandacht gebracht. Alles wat buiten de lichtbundel valt wordt in contrast donkerder en valt weg. Wat overblijft in de lichtbundel zijn de personen bij wie we ons makkelijker kunnen inleven dan bij diegenen buiten de bundel. En

² Paul Bloom, *Against Empathy: The Case for Rational Compassion* (Londen: Vintage, 2018), 3.

³ Bloom, *Against Empathy*, 37.

omdat we onszelf makkelijker in kunnen leven bij mensen die we beter kennen, die meer op ons lijken, in dezelfde regio wonen, dezelfde taal spreken, etc. is het niet moeilijk voor te stellen hoe racisme, seksisme, en verscheidene andere vormen van hokjesdenken hier een factor worden wanneer we onze morele beslissingen voor een groot gedeelte laten hangen van de mate van inlevingsvermogen of empathie dat we op kunnen brengen voor de personen in kwestie. We zullen sneller de voorkeur geven aan mensen met wie we meer gemeen hebben. Het maakt het gebruik van data en verder onderzoek ondergeschikt aan het verhaal van het individu in de schijnwerpers en doet ons instinctief de voorkeur geven aan het belang van de enkeling boven dat van de groep en het belang van de korte boven de lange termijn.

Bovendien zijn er meer bronnen voor onze moraliteit dan enkel onze capaciteit voor empathie.⁴ Empathie lijkt niet noodzakelijk voor alle morele beslissingen. Als je een kind ziet worstelen om boven relatief ondiep water te blijven, is het dan noodzakelijk je eerst te verplaatsen in de gevoelens van dat kind of dat van hun geliefden voordat je tot actie overgaat? Dit lijkt onwaarschijnlijk. De meeste mensen zullen deze vorm van motivatie niet aan hoeven spreken voordat ze ingrijpen. Zo zijn er genoeg morele oordelen te bedenken waarbij er niet duidelijk een slachtoffer aan valt te wijzen om je bij in te leven. Bloom betoogt dat we beter af zouden zijn door rede een grotere rol te laten spelen in ons beslissingsproces:

We are emotional creatures then, but we are also rational beings, with the capacity for rational decision-making. We can override, deflect, and overrule our passions, and we often should do so.⁵

We kunnen onze gevoelens meer sturen en actief rekening houden met de werking van de schijnwerper van empathie als we rede en kosten-batenanalyse gebruiken om tot morele oordelen te komen. Dit leidt tot betere resultaten dan wanneer we enkel proberen ons in te leven in de situatie van de ander. Zo komt Bloom tot de these van zijn boek: "It's that

⁴ Bloom, *Against Empathy*, 22.

⁵ Bloom, *Against Empathy*, 8.

if we want to be good and caring people, if we want to make the world a better place, then we are better off without empathy.”⁶

Een andere hedendaagse filosoof, de Belgische Ignaas Devisch, brengt in 2017 zijn eigen boek *Het empathisch teveel* uit. Empathie wordt door Devisch gedefinieerd als het vermogen je in te leven en mee te voelen met wat je denkt dat de belevingswereld van anderen is.⁷ Aan de hand van verscheidene maatschappelijke voorbeelden betoogt Devisch dat meer empathie niet altijd leidt tot betere morele beslissingen. Een bepaalde mate van onverschilligheid hoeft niet per se te leiden tot een moreel falen, maar kan juist helpen bij het maken van de moreel juiste handeling.

Een van de voorbeelden die Devisch presenteert is het verhaal van het zevenjarige Belgische jongetje Viktor Ameys.⁸ Het jongetje lijdt aan een zeldzame nierziekte die alleen behandeld kan worden met een bepaald medicijn dat niet vergoed wordt door de verzekering. Het verhaal van Viktor wiens peperdure medicijnen niet vergoed worden is een nationaal gesprek in België. De minister van volksgezondheid wordt door alle aandacht van de pers en het publiek onder zware druk gezet het medicijn te vergoeden. De vraag waarom het verhaal van Viktor opeens zo helder naar voren springt uit de dagelijkse discours wordt gelukkig gesteld door een heldere onderzoeksjournalist. Hij pleegt een paar telefoontjes en duidelijk wordt dat het farmaceutische bedrijf dat de bewuste pillen ontwikkelt al vanaf het begin achter alle tumult rondom Viktor zat. Het bedrijf tracht om de publieke opinie te beïnvloeden en op deze manier hun peperdure medicijn vergoed te krijgen in het verzekeringspakket. De wijze waarop het bedrijf druk zet op de overheid is door van empathie een wapen te maken. Dit wapen neemt dit geval de vorm aan van een individueel ziek en stervend kind omgeven door ouderlijke bezorgdheid, iets waarmee het publiek kan sympathiseren. Viktor Ameys is in dit voorbeeld een kind in de schijnwerper van empathie.

⁶ Bloom, *Against Empathy*, 3.

⁷ Ignaas Devisch, *Het empathisch teveel: Op naar een werkbare onverschilligheid* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2017) 27.

⁸ Devisch, *Het empathisch teveel*, 32.

Devisch erkent dezelfde problemen met empathie die Bloom eerder illustreerde met zijn schijnwerper voorbeeld:

Daardoor is empathie ook bijziend: ze richt zich op enkelingen en heeft geen oog voor de rest van de wereld.⁹

Devisch tracht aan te geven dat empathie manipuleerbaar is en dat alleen empathie niet voldoende is om tot een volledig geïnformeerd moreel oordeel te komen. Meer empathie maakt je niet automatisch tot een beter mens en minder empathie maakt je geen minder mens. Het vermogen je in te kunnen leven in de omstandigheden van anderen kan behulpzaam zijn maar ook misleidend wanneer inleven alles is wat we doen. Devisch formuleert de rol van empathie zoals hij deze voor zich ziet als volgt:

We hebben nood aan een afgebakende plaats voor empathie, als aanvulling op andere, meer abstracte principes, zoals rechtvaardigheid en solidariteit, die ons moeten wapenen tegen een overbevraging van ons inlevingsvermogen.¹⁰

Het waken tegen de overvraging van ons inlevingsvermogen waarover Devisch hier spreekt voorkomt dat empathie de alfa en omega van alle sociale verhoudingen wordt. Een concept als rechtvaardigheid kan niet afhankelijk zijn van inlevingsvermogen. In dat geval zouden we persoonlijk met iedereen evenveel begaan moeten zijn om tot rechtvaardigheid te komen. De 'werkbare onverschilligheid' zoals aangegeven in de ondertitel van Devisch zijn werk voorkomt dus de voorkeur die we onvermijdelijk zouden geven aan degenen in wie we ons makkelijker inleven. Het voorkomt ook de complete overbelasting van ons morele systeem die zou ontstaan wanneer we trachten ons in iedere moreel vraagstuk volledig in te leven.

⁹ Devisch, *Het empathisch teveel*, 147.

¹⁰ Devisch, *Het empathisch teveel*, 22.

Structuur

We kunnen dus vaststellen dat er in het hedendaagse debat veel scepsis is over empathie. De focus van deze scriptie is niet om de zojuist genoemde werken van Bloom en Devisch uitgebreid te bespreken. De twee auteurs gaan breedvoerig in op verschillende aspecten van empathie en de wijze waarop we wellicht beter af zouden zijn wanneer we empathie een meer beperkte rol geven. Beide auteurs gaan echter nauwelijks in op de eventuele nadelen die zouden kunnen kleven aan deze voorgestelde inperking van empathie. Het in kaart brengen van deze nadelen draagt bij aan het beantwoorden van mijn oorspronkelijke vraag aangaande alle hedendaagse scepsis richting empathie.

Om deze vraag werkelijk te kunnen beantwoorden bespreek ik de morele theorieën van drie auteurs: David Hume, Peter Singer, en Michael Slote. Ieder van deze auteurs heeft empathie een andere rol toebedeelt binnen zijn morele filosofie. In hoofdstuk twee sta ik eerst stil bij Hume's begrip van sympathie en empathie. Hume is een van de eerste auteurs die een voorstelling schetst van de communicatieve eigenschappen van sympathie. Zijn inzichten staan aan de grondslag van ons hedendaagse begrip en gebruik van de term empathie. In hoofdstuk drie bespreek ik Singers morele theorie van effectief altruïsme. Deze theorie legt de nadruk op rede en morele verplichtingen, zonder de empathische factor mee te wegen. Als contrast met de meer rationalistische theorie van Singer bespreek ik in hoofdstuk vier de zorgethiek van Michael Slote. Slote bouwt juist zijn hele morele theorie van zorgethiek om de spil van empathie heen.

Aan de hand van deze drie verschillende theorieën kom ik terug op de vraag of de hedendaagse scepsis richting empathie terecht is. Dient de rol van empathie inderdaad beperkt te worden zoals Devisch en Bloom gesuggereerd hebben?

2. Hume en sympathie

David Hume is een centrale auteur in de literatuur over empathie. Hume zelf gebruikt de term 'sympathie' in zijn werk. Sympathie komt bij Hume als eerste naar voren in de *Treatise of Human Nature* (1738) maar maakt ook zijn opwachting in de *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). De wijze waarop Hume de term hanteert is niet eenduidig en varieert niet alleen tussen deze twee genoemde werken. Ook binnen de context van de *Treatise* zelf is het moeilijk een eenduidige opvatting van de term te ontwaren. De term evolueert als het ware mee binnen Hume zijn nog ontwikkelende morele filosofie. In dit hoofdstuk geef ik een korte uitleg van de wijze waarop Hume de term hanteert binnen de *Treatise* zodat we een duidelijk beeld hebben van de wijze waarop de termen 'sympathie' en 'empathie' gebruikt worden en wat precies de rol en het belang van sympathie is binnen Hume zijn morele theorie. We zullen zien dat zijn gebruik van sympathie grotendeels overeenkomt met de betekenis die tegenwoordig aan empathie wordt gegeven.

Sympathie en communicatie

Hume introduceert de term sympathie in het tweede boek van zijn Traktaat over de menselijke natuur. Hij observeert dat we als mensen veel geven om de meningen en opvattingen van anderen om ons heen. We hebben de neiging om hun gevoelens en meningen gedeeltelijk over te nemen, ook als we het niet noodzakelijk met ze eens zijn. Hume denkt dat de eenvormigheid van naties te terug te vinden is in dit fenomeen; we worden door elkaar beïnvloed. Communicatie is wat voor deze eenvormigheid zorgt.¹¹ Sympathie is voor Hume het middel waarmee we hartstochten (*passions*) en opvattingen communiceren aan elkaar. Het is een vorm van communicatie gebaseerd op perceptie.

Hume verdeelt percepties in twee soorten, namelijk indrukken (*impressions*) en denkbeelden (*ideas*). Een in 1740 uitgebrachte

¹¹ David Hume and L. A. Selby-Bigge, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1896) 316-317

samenvatting van Hume zijn *Treatise*, genaamd *An Abstract of a Book Lately Published*, bevat een duidelijke uitleg van het onderscheid tussen deze twee percepties. Onduidelijk is wie de auteur van het werk is. Adam Smith of Hume worden vaak genoemd als mogelijke schrijvers. Ik maak hier gebruik van de Nederlandse vertaling te vinden in de bijlage van Frédéric Louis Holthoorn zijn vertaling van de *Treatise*, zodat ik hierna niet alle relevante termen alsnog moet vertalen. Dit is het onderscheid dat daarin aangehouden wordt tussen indrukken en denkbeelden:

Wanneer we een hartstocht of emotie van welke soort dan ook in ons op voelen komen of wanneer we beelden van externe objecten via de zintuigen krijgen aangereikt, noemt hij deze perceptie van de geest een *indruk*, welk woord hij in een nieuwe betekenis gebruikt. Wanneer we nadenken over een hartstocht of een object dat niet aanwezig is, dan is de perceptie een *denkbeeld*. *Indrukken* zijn dus onze levendige en sterke percepties. *Denkbeelden* zijn zwakker en vager. Deze onderscheiding spreekt even voor zichzelf als het onderscheid tussen voelen en denken.¹²

Uit ervaring weten we dat als we meeleven met anderen, hun hartstochten (*passions*) en affecties (*affections*) allereerst in onze geest verschijnen als denkbeelden. Wanneer de denkbeelden levendig genoeg zijn worden ze omgezet in precies de indrukken die ze vertegenwoordigen.¹³ Bij sympathie vindt er een omzetting plaats van een denkbeeld tot een indruk. Hume draait hier de gebruikelijke kenorde om. Waar normaal gesproken de indrukken die via perceptie binnen komen omgezet worden naar denkbeelden worden nu denkbeelden omgezet naar indrukken.

De wijze waarop mensen voelen en denken is niet uniek voor ieder individu. Niemand wordt emotioneel geraakt door iets waar niemand anders door geraakt zou worden. Deze algemeenheid is de reden dat affecties makkelijk communiceren tussen verschillende personen. Wij

¹²"Samenvatting: Van een onlangs gepubliceerd boek met de titel 'Traktaat over de menselijke natuur, &c.' Waarin het belangrijkste argument van dat boek nader wordt verklaard en van voorbeelden wordt voorzien." In *Traktaat over de menselijke natuur*, vert. F.L.Holthoorn (Amsterdam: Boom/SUN, 2007), 595.

¹³ Hume, *Treatise*, 319-320.

kunnen de effecten van een hartstocht aflezen bij iemand, waardoor onze geest terugspringt naar de oorzaak van deze hartstocht. We verplaatsen onszelf dan in deze situatie. Onze geest vormt zich een levendig denkbeeld van deze hartstocht. Hoe levendiger dit denkbeeld, hoe makkelijker wij de hartstocht zelf overnemen. Om het denkbeeld levendig te maken is het noodzakelijk dat we begrip hebben van de oorzaak of de gevolgen van de hartstocht. Gebaseerd hierop kunnen we onszelf in de situatie verplaatsen. ¹⁴

Verbeelding speelt een belangrijke rol in het omzetten van deze denkbeelden naar indrukken. Sympathie, aldus Hume zelf, is niets anders dan de omzetting van een denkbeeld in een indruk door de kracht van de verbeelding. ¹⁵ Als iemand op een bijzonder vrolijke manier naar me lacht is het mogelijk dat mijn denkbeeld van deze lach die bij mij binnenkomt zo levendig is dat het bijna voelt als een indruk. Immers, voor Hume is het enige verschil tussen indrukken en denkbeelden de levendigheid. Ik voel als het ware de vrolijkheid achter de lach dan wel de woede achter de grimas van een ander. Zonder verbeelding is het moeilijker ons te verplaatsen in de situatie van een ander, om de oorzaak van hun hartstochten te kunnen begrijpen. Verbeelding is noodzakelijk om het binnengekomen denkbeeld zo levendig te doen voelen dat het een corresponderende indruk opwekt.

Echter, de levendigheid van deze indruk is minder intens dan bij de oorspronkelijke persoon. Zelfs als het denkbeeld zo levendig binnenkomt dat het omgezet wordt naar een indruk ben ik nog steeds ervan op de hoogte dat de oorspronkelijke hartstocht van de ander de oorzaak is van mijn eigen indruk. Zoals Lou Agosta aanstipt, is dit waar het verschil tussen volledige sympathie en emotionele besmetting ligt.¹⁶ Bij emotionele besmetting wordt het gevoel overgenomen zonder de erkenning van de ander. Dit gebeurt bijvoorbeeld bij het massagedrag van een grote groep

¹⁴ Hume, *Treatise*, 576.

¹⁵ Hume, *Treatise*, 427.

¹⁶ Lou Agosta, *A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy* (New York: Palgrave Macmillan, 2014) 15.

mensen. Daarentegen, voor de werking van sympathie zoals Hume die weergeeft is er een belangrijke rol aanwezig voor de 'ander'. Er vindt als het ware een weerkaatsing van hartstochten plaats.

In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each other's emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees. Thus the pleasure, which a rich man receives from his possessions, being thrown upon the beholder, causes a pleasure and esteem; which sentiments again, being perceived and sympathized with, increase the pleasure of the possessor; and being once more reflected, become a new foundation for pleasure and esteem in the beholder. ¹⁷

Het voorbeeld dat Hume hier gebruikt illustreert mooi dit concept van weerkaatsing van hartstochten. Een indruk kaatst als het ware een paar keer heen en terug tussen verschillende personen. De eigenaar vindt een secundaire bevrediging in zijn rijkdom door de liefde en achting die richting hem weerkaatst worden via de toeschouwer van de oorspronkelijke bevrediging van zijn rijkdom. Als Hume zegt dat de geesten van mensen zich als spiegels tot elkaar verhouden bedoelt hij daarmee dat we niet alleen indrukken bij elkaar kunnen overnemen maar ook dat de aanwezigheid van de ander invloed heeft op de ervaring van onze eigen indrukken. Zo werkt sympathie als het ware als een bindmiddel tussen mensen.

Rede en moraliteit

In het derde boek van zijn Traktaat richt Hume zijn blik op de moraal. Hij zet zijn naturalistische stijl van filosofisch onderzoek voort en borduurt verder op de conclusies die hij heeft getrokken in de eerste twee boeken van het Traktaat. Niets is in de geest aanwezig behalve percepties. Alles wat we horen, beoordelen, liefhebben, en haten valt onder deze noemer.

¹⁷ Hume, *Treatise*, 365.

Percepties bestaan voor Hume maar uit twee soorten, namelijk indrukken en denkbeelden. De vraag wordt dus voor Hume; zijn het de indrukken of de denkbeelden die ons onderscheidt doen maken tussen deugd en ondeugd?¹⁸ Allereerst wijst Hume het idee van de hand dat deugd niks anders is dan gehoorzaamheid aan de rede.

Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be derived from reason; and that because reason alone, as we have already proved, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.¹⁹

De rede, aldus Hume, oordeelt over waar en onwaar. Het geeft ons informatie maar is een inactief principe dat ons gedrag niet verder beïnvloedt. Onze handelingen komen niet voort uit rede, zij vinden hun oorsprong in de hartstochten. De moraal gaat over wat we goed- of afkeuren. Dit is gebaseerd op onze eerdere ervaringen en of deze ervaringen aangenaam of onaangenaam waren. We maken ons morele onderscheid dus gebaseerd op ons gevoel, niet op ons verstand. De moraal wordt hiermee bepaald door indrukken en niet door denkbeelden. Dit lijkt sympathie een bepalende factor van onze moraliteit te maken.

Sympathie en moraliteit

Hume stelt dus dat onze moraal wordt bepaald door ons gevoel. Dat wat ons genot geeft wordt gezien als deugdzaam, dat wat ons pijn bezorgt wordt gezien als verdorven. Ons gevoel voor schoonheid berust ook op dit principe. Objecten die een aangenaam gevoel bij de bezitter van dit object opwekken zullen altijd mooi gevonden worden, terwijl objecten die ongemak veroorzaken eerder als lelijk en onaangenaam zullen worden ervaren. Wanneer een object de neiging heeft om een aangenaam of

¹⁸ Hume, *Treatise*, 456.

¹⁹ Hume, *Treatise*, 457.

onaangenaam effect te veroorzaken bij zijn eigenaar dan merken we dit omdat we sympathiseren met de eigenaar van het object.²⁰ Deze sympathie informeert vervolgens ons eigen oordeel over het object.

Een tweede rol van sympathie komt naar voren wanneer Hume spreekt over menselijke bedenksels in het belang van de samenleving:²¹ zaken als goede manieren, trouw van onderdanen, rechtvaardigheid. Dit zijn bedenksels die de mensheid trachten te dienen. Er gaat een sterk moreel gevoel samen met deze bedenksels. Het gevoel omtrent deze kunstmatige deugden zoals Hume ze noemt is aangenaam. Deze kunstmatige deugden zijn vermoedelijk oorspronkelijk ontstaan uit puur eigenbelang. Inmiddels zijn deze kunstmatige deugden niet meer noodzakelijk in ons eigen belang maar dat van de maatschappij in het algemeen. Hume stelt later zelf in de conclusie van zijn traktaat:

Justice is certainly approved of for no other reason, than because it has a tendency to the public good: And the public good is indifferent to us, except so far as sympathy interests us in it. We may presume the like with regard to all the other virtues, which have a like 'tendency to the public good. They must derive all their merit from our sympathy with those, who reap any advantage from them.²²

Kortom, we herkennen de deugd in deze bedenksels omdat we kunnen sympathiseren met de rest van de samenleving. Zo komen we op het algemene gebruik van sociale deugden zoals rechtvaardigheid. Zonder sympathie zouden we rechtvaardigheid niet waarderen. We zouden geen interesse hebben in het algemeen welzijn.

Het idee dat sympathie wel eens een cruciale rol zou kunnen spelen bij het bepalen van onze moraal wordt nog eens bevestigd wanneer Hume opmerkt dat de eigenschappen van mensen die we van nature

²⁰ Hume, *Treatise*, 576.

²¹ Hume, *Treatise*, 577.

²² Hume, *Treatise*, 618.

goedkeuren, zoals zachtaardigheid, weldadigheid, gematigdheid, precies in deze rol van sociaal nut passen, naast eerder genoemde kunstmatige deugden zoals rechtvaardigheid. De natuurlijke deugden dienen evengoed het welzijn van de samenleving.

Where a person is possessed of a character that in its natural tendency is beneficial to society, we esteem him virtuous, and are delighted with the view of his character, even though particular accidents prevent its operation, and incapacitate him from being serviceable to his friends and country. Virtue in rags is still virtue; and the love, which it procures, attends a man into a dungeon or desert, where the virtue can no longer be exerted in action, and is lost to all the world.²³

We beoordelen iemand als deugdzaam mens als we in zijn karakter een natuurlijke neiging zien om het maatschappelijk welzijn te bevorderen. Zelfs als omstandigheden voorkomen dat deze neiging tot uitvoering gebracht kan worden zullen we deze persoon een deugdzaam karakter toedenken. Echter, zelfs wanneer sympathie volledig ontwikkeld is bij alle mensen op de planeet zullen er onderlinge verschillen zijn, zoals er onderlinge verschillen zijn tussen alle mensen in bijna alle aspecten en vaardigheden.

Er valt een voetnoot te plaatsen hier bij deze twee manieren om tot een moreel oordeel te komen. Hume legt de morele focus van gebeurtenissen, objecten, en handelingen zozeer bij de consequenties voor de betrokken mensen en onze sympathie met hen, dat het volgens de methode van Hume niet onredelijk zou zijn om morele oordelen te vellen over levenloze gebeurtenissen. Een storm die dood en vernietiging zaait zal een onaangenaam gevoel opwekken bij een ieder die deze storm gade slaat. Wanneer we vervolgens middels onze sympathie met de betrokkenen observeren dat de storm niet bevorderend is voor het maatschappelijk welzijn, dan lijkt de conclusie voor de hand liggend dat de storm moreel verdorven is. Dit lijkt een vreemde uitkomst. Hume verdedigt zich door te

²³ Hume, *Treatise*, 584

stellen dat we als mensen kunnen voelen wanneer een gevoel veroorzaakt is door een levenloos object of gebeurtenis, op dezelfde wijze dat, hoewel we kunnen genieten van zowel muziek als een glas wijn, dit genot niet onderling inwisselbaar is.²⁴ We komen hier kort op terug in hoofdstuk vier als zorgethiek besproken wordt.

Eerst bespreken we enkele andere problemen die naar voren komen wanneer we een element van afstand introduceren bij Hume zijn op gevoel gebaseerde morele filosofie. Zo kunnen we zien waar er wellicht zwakheden liggen bij sympathie als de bron van ons morele onderscheid.

Sympathie en afstand

De natuur heeft een grote mate van gelijkenis onder alle menselijke schepsels bewaard. We kunnen niet een hartstocht of principe in anderen vinden, waarvan wij niet tot op zekere hoogte een parallel in onszelf kunnen vinden. Als de ander meer overeenkomt met onze karaktertrekken, onze manieren, ons land, of onze taal, versterkt dit de sympathie. En hoe sterker de sympathie, hoe beter we ons kunnen inleven in de ander en hun idee kunnen overnemen. Immers, hoe dichter een denkbeeld bij onszelf ligt (waar we een enorm levendig beeld van hebben) hoe makkelijker het voor ons is dit denkbeeld over te nemen.²⁵ Hoe levendiger een denkbeeld voor ons is, hoe makkelijker dit denkbeeld omgezet wordt in een indruk.

Overeenkomsten in taal, cultuur, geografie, en vele andere factoren spelen een rol in de mate waarin we sympathiseren met anderen. We sympathiseren meer met bekenden dan met onbekenden. Als we echter kijken naar twee culturen die verder uit elkaar liggen –Hume geeft het voorbeeld van Engeland en China- dan is het mogelijk dat beide culturen zich op eenzelfde manier vormgegeven hebben. Het is mogelijk dat men in China dezelfde morele eigenschappen goedkeurt als in Engeland. Maar het is ook duidelijk dat de Engelsen meer sympathie zullen hebben voor

²⁴ Hume, *Treatise*, 471-472.

²⁵ Hume, *Treatise*, 318.

hun eigen landgenoten dan voor de Chinezen en vice versa. Ook als ze op de hoogte zijn van de mate waarin dit andere land overeenkomt met dat van henzelf. De sympathie wisselt dus, maar zonder dat de waardering verandert. Dit lijkt tegenstrijdig aangezien Hume zijn theorie juist is dat de waardering wordt bepaald door gevoel en daarmee dus bepaald wordt door de mate van sympathie die we hebben met de ander.

Hume adresseert dit probleem door het idee van een ideale neutrale toeschouwer te introduceren. Hoewel het inderdaad onmogelijk is om voor een compleet ander land dezelfde gevoelens van sympathie te hebben als de gevoelens voor je eigen land, is het wel mogelijk zelfbewust te zijn van je redenen achter dit gebrek aan sympathie. Als ieder individueel persoon een ander slechts zou kunnen beschouwen vanuit zijn eigen positie zou dit leiden tot een enorme hoeveelheid tegenstrijdigheden.

In order, therefore, to prevent those continual contradictions, and arrive at a more stable judgment of things, we fix on some steady and general points of view; and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation. ²⁶

Hume geeft bij dit citaat zelf het voorbeeld van een schone gestalte die zich op een relatief grote afstand bevindt. Uiterlijke schoonheid wordt uitsluitend bepaald door genot, wat inhoudt dat dezelfde gestalte ons op twintig meter afstand waarschijnlijk minder genot verschaft dan op vijf meter afstand. We zijn echter bekend met de eigenschappen van ruimtelijke afstand en zullen hiermee rekening houden wanneer we de inschatting van een gestalte op een grotere afstand maken. We weten dat de gestalte er anders zal uitzien naarmate de afstand kleiner wordt. Door deze gedachte corrigeren we de verschijningsvorm wanneer de gestalte oorspronkelijk waargenomen wordt.

Een eigen voorbeeld. Als iemand nu mijn fiets steelt, zal ik een serie negatieve gevoelens jegens deze persoon hebben. De moraal van de

²⁶ Hume, *Treatise*, 581-582.

fietsendief wordt door mij ervaren als gebrekkig. Deze gevoelens richting de dief zijn wellicht sterker dan de gevoelens die ik op dat moment tegenover de moraal van een historisch figuur als Genghis Khan heb. Hume realiseert zich dat het absurd zou zijn om hieruit te concluderen dat de fietsendief een grotere morele verdorvenheid tentoon stelt dan Genghis Khan. Het stelen van een fiets weegt niet op tegen genocide, verkrachting en plunderingen op grootse schaal. Aan de andere kant, dit was mijn fiets, op dit moment. Er zit teveel afstand, zowel ruimtelijk als qua tijd, tussen Khan en ikzelf. Als mijn oordeel enkel gebaseerd is op het gevoel dat ik zelf ervaar met behulp van sympathie, dan zou dit zoals eerder door Hume aangegeven, leiden tot een enorme hoeveelheid tegenstrijdigheden. Om dit te vermijden dienen we ons aldus Hume in te stellen op meer algemene en stabiele gezichtspunten en onze gedachten hier naartoe aan te passen. Dat wil zeggen dat we rekening houden met de omstandigheden zoals die zich nu voordoen, of dit nu ruimtelijke afstand, afstand door tijd, of een andere relevante omstandigheid is.

In dit specifieke voorbeeld dienen we te beseffen dat als we in de tijd en locatie van Genghis Khan geleefd hadden, dit oordeel anders uitpakt zou hebben. Door onszelf in die context te verplaatsen en ons als het ware te ontheffen boven onze persoonlijke situaties kunnen we een beter oordeel geven. We moeten erkennen dat onze positie in de wereld constant in beweging is en dat, hoewel we misschien met de één meer sympathiseren dan met de ander, op basis van zaken als nabijheid, taal, fysieke kenmerken etc., we dezelfde waardering voor dezelfde eigenschappen hebben.²⁷ Dit is de rol van de ideale toeschouwer zoals Hume die weergeeft.

Kortom, afstand verzwakt onze sympathie. Ruimtelijke afstand, of het nu twintig meter of tweeduizend kilometer is, plaatst de toeschouwer in een positie waarbij het moeilijker is om de denkbeelden die binnenkomen bij de toeschouwer weer om te zetten in eigen indrukken. De afstand zorgt voor een gebrek aan levendigheid doordat het moeilijk is om onszelf in

²⁷ Hume, *Treatise*, 581-582.

dezelfde situatie te plaatsen. Afstand in tijd zorgt voor een nog grotere verzwakking in sympathie. We kunnen moeilijk identificeren met mensen die in een ander tijdsbestek leven. De onverenigbaarheid van tijdsbeelden maakt het voor onze verbeelding ingewikkeld om twee tijdsmomenten als het ware 'samen te voegen'. Ruimtelijke afstand is een stuk makkelijker bij elkaar te voegen in de verbeelding. Dit maakt het moeilijker ons in te leven in andere periodes dan het heden; omdat we weten dat deze periodes niet gelijktijdig kunnen bestaan. Niet alleen wanneer we kijken naar het verleden zoals bij het al gegeven Genghis Khan voorbeeld, ook wanneer we kijken naar de toekomst. Het is volgens Hume wellicht wel makkelijker om onszelf in de toekomst in te leven dan in het verleden omdat de toekomst zich gevoelsmatig naar ons toe beweegt terwijl het verleden steeds verder weg komt te liggen. Zo heeft een gelijke afstand in tijd tot verleden en toekomst niet hetzelfde effect op de verbeelding. ²⁸

Conclusie

De wijze waarop Hume de term sympathie hanteert geeft het begrip een cruciale rol bij menselijke relaties. Sympathie is meer dan simpelweg de voorganger van wat we nu empathie zouden noemen. Sympathie is voor Hume de voornaamste bron van morele onderscheidingen. Het is onmisbaar voor communicatie tussen personen onderling en een pijler voor iedere mogelijk voorstelbare samenleving. We hebben gezien dat morele goedkeuring bij Hume bepaald wordt door de gevoelens die met de intentie van de actie geassocieerd gaan. Als morele goedkeuring bepaald wordt door gevoel, is sympathie noodzakelijk om tot oordelen te kunnen komen. Onze gevoelens met betrekking tot andere mensen ontstaan immers uit de denkbeelden die we binnenkrijgen en omzetten naar eigen indrukken. Dit is voor Hume de rol van sympathie. Een totaal gebrek aan sympathie zou leiden tot egoïstisch kortetermijndenken. Zonder het proces van sympathie lijkt het dus onwaarschijnlijk dat mensen ooit tot altruïstische acties zouden komen, immers, de werking van sympathie zorgt voor het gevoel van morele goedkeuring. Als het

²⁸ Hume, *Treatise*, 432.

gevoel ontbreekt, ontbreekt de motivatie tot handelen bij Hume. Rede kan dit niet opvangen bij Hume om redenen die we al besproken hebben.

Moelijkheden ontstaan wanneer het concept van afstand geïntroduceerd wordt. We hebben gezien dat afstand, in zowel tijd als ruimte, zorgt voor een verzwakking van de indrukken die we ervaren van andere mensen. Zelfs als onze waardering van personen op grote afstand gelijk is aan de waardering die we geven aan personen op een minder grote afstand is onze mate van sympathie dat niet. Dit zet het idee op de tocht dat we tot waardering komen door middel van gevoel verkregen via sympathie.

Dit probleem met afstand heeft ook betrekking op de motivatie voor altruïstische handelingen richting personen op een grotere afstand. Immers, de verzwakking van indrukken naarmate de afstand toeneemt zorgt er evengoed voor dat altruïstische handelingen minder goed voelen naarmate de afstand tussen de persoon die wil helpen en de persoon die hulp behoeft groter wordt.

Hume tracht dit probleem op te lossen door middel van de introductie van een ideale neutrale toeschouwer. Onze verbeelding is nodig om als het ware een neutraal oordeel te geven over de situatie die aan ons gepresenteerd wordt. We dienen rekening te houden met de factor van afstand wanneer we weten dat dit een factor is. Zo kan onze waardering jegens een ver weg gelegen samenleving bijvoorbeeld gelijk blijven ondanks dat onze mate van sympathie vergeleken met onze eigen samenleving ongelijk is.

Dit probleem van afstand is niet uniek voor Hume. Ook voor de hedendaagse denker Peter Singer blijft het element van afstand een probleemfactor, ondanks de radicaal gereduceerde rol die empathie speelt binnen zijn morele theorie. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien komt Singer een praktisch en een intuïtief probleem tegen wanneer zijn morele beginsel te maken krijgt met het element van ruimtelijke afstand.

3. Singer en effectief altruïsme

We zagen dat er in Hume zijn filosofie omtrent sympathie geen ruimte was voor rede als drijfveer van de moraal en hoe sympathie niks anders is dan het omzetten van een denkbeeld in een indruk met behulp van de verbeelding. De motiverende factor van alle handelingen is het gevoel. Iedere neiging die we hebben, van het maken van een boterham tot iedere denkbare altruïstische tendens wordt geïnformeerd door de passies.

In dit hoofdstuk zullen we Peter Singer zijn theorie van effectief altruïsme bespreken. In tegenstelling tot Hume laat Singer geen ruimte over voor empathie bij het bepalen van morele verantwoordelijkheid. We onderzoeken wat de theorie van effectief altruïsme inhoudt, wat de rol van empathie binnen deze theorie is en welke problemen dit oplost of creëert.

De definitie van effectief altruïsme

Dit is de definitie van effectief altruïsme die Singer zelf presenteert in zijn werk *The Most Good You Can Do*:

The definition now becoming standard is “a philosophy and social movement which applies evidence and to reason to working out the most effective ways to improve the world.”²⁹

Het uiteindelijke doel van effectief altruïsme is zoveel mogelijk goed te doen. Dit roept onmiddellijk de vraag op wat het dan precies betekent om ‘goed te doen’. Voor Singer lijkt het echter niet noodzakelijk om een precieze categorie te hebben van zaken die als ‘goed’ kunnen worden beschouwd. In eerder werk, een essay getiteld “Famine, Affluence, and Morality”, doet hij de aanname dat we sommige omstandigheden in elk geval als slecht kunnen beschouwen:

I begin with the assumption that suffering and death from lack of food, shelter, and medical care are bad. I think most people will agree about this, although one may reach the same view by

²⁹ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*. (Londen: Yale University Press, 2015) 4-5.

different routes. I shall not argue for this view. People can hold all sorts of eccentric positions, and perhaps from some of them it would not follow that death by starvation is in itself bad. It is difficult, perhaps impossible, to refute such positions, and so for brevity I will henceforth take this assumption as accepted. Those who disagree need read no further.³⁰

Goed te doen komt in dit geval dus neer op het herkennen en trachten te voorkomen van zaken die we herkennen als slecht. Hij gaat verder door te stellen dat als het in onze macht ligt te voorkomen dat er slechte dingen gebeuren, het onze morele verantwoordelijkheid is om dit te doen, mits we geen vergelijkbare of nog ergere morele dwalingen hoeven te maken om dit bereiken.

...if it is in our power to prevent something bad from happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral importance, we ought, morally, to do it.³¹

Deze morele verplichting heft het onderscheid tussen liefdadigheid en plicht niet volledig op. Singer suggereert echter wel dat de lijn tussen liefdadigheid en plicht verschuifbaar is en verschoven dient te worden. Als wij in staat zijn een helpende hand aan iemand te bieden, zonder dat we daar zelf een onevenredig groot offer voor moeten maken, zijn we moreel verplicht dit te doen. Ook variabelen als afstand en nabijheid worden terzijde geschoven in dit morele beginsel. Moderne techniek en media zorgen ervoor dat er weinig excuus is om niet geïnformeerd te zijn over omstandigheden verder weg van ons bed aldus Singer.

Het effectieve aspect van de term 'effectief altruïsme' is nog niet belicht. In de praktijk betekent dit dat effectieve altruïsten vaak de goede doelen die ze steunen onderzoeken op efficiëntie en effectiviteit. Een substantieel gedeelte van hun inkomen wordt vaak afgestaan aan goede doelen. Dit is

³⁰ Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* volume. 1, no. 1 (Lente 1972): 231. <http://www.jstor.org/stable/2265052>

³¹ Singer, "Famine", 231.

een resultaat van het volgen van het hierboven genoemde beginsel van Singer. Het is in de macht van deze mensen om te voorkomen dat er slechte dingen gebeuren met andere mensen door geld af te staan aan bepaalde organisaties. Door dit geld af te staan lijden de mensen die het geld afstaan er niet zelf onder, of in elk geval niet in de mate dat de mensen die de hulp zouden ontvangen, zouden lijden als wanneer dit geld in de eigen zak gehouden zou worden.

Geld is niet de enige mogelijkheid om te helpen natuurlijk; ook zaken als tijd en talent kunnen en dienen aangewend te worden om anderen te helpen. Van belang is echter dat het gaat om een moreel beginsel dat vervolgens een zo efficiënt en effectief mogelijke indeling krijgt. Er is vastgesteld dat er omstandigheden van mensen in de wereld zijn die als slecht moeten worden beschouwd. Vervolgens wordt de afweging gemaakt of het verlichten of zelfs compleet veranderen van deze omstandigheden binnen ons bereik ligt. Is dit het geval, dan is het vervolgens van belang om zo effectief mogelijk te werk te gaan. Effectief altruïsme zullen niet vaak een appèl op emotie doen om hun punt over te brengen zoals het geval was bij sommige van de voorbeelden die we gezien hebben in de introductie.

Rede en moraliteit

Volgens Singer is het dus onze morele verantwoordelijkheid om iets goeds te doen als we in staat zijn om dit te doen. Deze conclusie wordt echter niet bereikt via de hartstochten van de mens maar met een grotere rol voor de rede. Hume is welbekend om zijn opvatting dat rede enkel de slaaf van de passies is.³² Rede helpt ons te krijgen wat we willen; het bepaalt niet zelf wat het is dat we willen. Singer haalt Henry Sidgwick aan om deze relatie om te draaien. In tegenstelling tot Hume gelooft Sidgwick wel dat onze ethiek grond schiet in rede zelf. Hij stelt dat veel van de morele beginselen die als vanzelfsprekend worden gezien door intuïtionisme niet werkelijk vanzelfsprekend zijn, maar dat er morele grondbeginselen zijn

³² Hume, *Treatise*, 415.

die door rede begrepen kunnen worden. Grondbeginselen uit rationele intuïtie als het ware.

Sidgwick noemt twee grondbeginselen:

Eerste grondbeginsel:

The good of any one individual is no more importance, from the point of view of the universe than the good of any other; unless that is, there are special grounds for believing that more good is likely to occur in the one case than in the other.³³

Tweede grondbeginsel:

And it is evident to me that as a rational being I am bound to aim at good generally[. . .]not merely at a particular part of it.³⁴

Beide van deze beginselen zijn voor Sidgwick vanzelfsprekend en vereisen geen verdere rationalisering. Uit deze twee grondbeginselen leidt hij vervolgens zijn maxime van goedwilligheid af:

That one is morally bound to regard the good of any other individual as much as one's own, except in so far as we judge it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable.³⁵

Deze redenering leidt voor Sidgwick tot wat hij het 'dictaat van de rede' noemt. Als mensen puur rationeel zouden zijn zouden we ons houden aan dit maxime. Mensen zijn echter niet puur rationeel en andere motieven die we wellicht hebben zouden kunnen conflicteren met dit maxime.

Motieven zoals bijvoorbeeld racisme of egoïsme zullen vaak conflicteren hiermee. Maar als we rede gebruiken zullen we zien dat de beste manier om te handelen de manier is die het beste is voor de meeste mensen. De mensen die dit inzien hoeven niet per definitie minder empathisch te zijn dan de mensen die het niet inzien. Echter, bij de mensen die wel geloven dat de beste manier van handelen de manier is die voor de grootste

³³ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (Londen: Macmillan and co, 1890), 382.

³⁴ Sidgwick, *Methods*, 382.

³⁵ Sidgwick, *Methods*, 382.

hoeveelheid mensen het beste is, kan dit een emotionele reactie opwekken. Dit gevoel is dan via de rede opgewekt. In plaats van de rede als slaaf van de passies gaat nu de rede vooraf aan de passies.³⁶ Rede is nu de drijvende factor achter onze moraliteit.

Het belang van Sidgwick voor Singer ligt in deze omkering. Door rede de drijvende factor van moraliteit te maken minimaliseert Singer de rol van de passies. Hierna zullen we zien wat de definitie van empathie is die Singer hanteert en wat de rol van empathie dan nog is binnen zijn morele filosofie.

Emotionele en cognitieve empathie

Om te begrijpen wat de rol van empathie is binnen het geraamte van universeel altruïsme dat Singer tracht op te richten is het van belang te begrijpen welke definitie van empathie Singer zelf hanteert. Zoals we gezien hebben functioneerde de term sympathie bij Hume als voorloper van het hedendaagse begrip empathie. Wanneer Singer spreekt over empathie handelt hij niet in denkbeelden en indrukken zoals Hume doet bij zijn gebruik van het woord sympathie, maar in een vorm van algemeen inlevingsvermogen.

Singer verwijst naar een test die bestaat uit het gericht inschatten van vier verschillende aspecten van empathie, de *Interpersonal Reactivity Inventory (IRI)*. De test is ontwikkeld door Mark H. Davis en meet vier aspecten van empathie:³⁷

1. Empathische bezorgdheid. De neiging om gevoelens van warmte, medeleven, en bezorgdheid voor andere mensen te ervaren.
2. Persoonlijk ongemak. De ervaring van persoonlijk ongemak en misnoegen als reactie op de emoties van anderen.
3. Gezichtspunt overnemen. De neiging om het gezichtspunt van anderen in te beelden en over te nemen.

³⁶ Singer, *The Most Good*, 70.

³⁷ Mark H. Davis. "Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach." *Journal of Personality and Social Psychology* 44, no. 1 (1983): 113–126. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.44.1.113>.

4. Fantasie. De neiging om zich te verbeelden dat de gevoelens en de handelingen van fictieve karakters ook zelf ervaren worden.

De eerste twee categorieën vallen onder de noemer van emotionele empathie. Dit zijn bijvoorbeeld hongerige kinderen waarvan mensen beelden hebben gezien op tv. We voelen met deze kinderen mee omdat we de kinderen kunnen zien lijden. De laatste twee categorieën schaaft hij onder de noemer van cognitieve empathie. Hier weten we wel dat de kinderen honger hebben, maar we hebben de kinderen nooit gezien of gehoord, en hebben dus geen emotionele band met de kinderen.

Dit aangebrachte onderscheid in de IRI is zodat empathie niet begrensd wordt tot enkel een cognitieve of emotionele constructie. In eerdere onderzoeken werd er vaak onderscheid gemaakt tussen instinctieve emotionele empathie, en intellectuele empathie. Vervolgens werd onderzoek gedaan afhankelijk van het soort vooronderstelde empathie en de resultaten werden op één hoop gegooid als een enkele empathische 'score'.

Alle vier aspecten van empathie die hierboven zijn genoemd vallen onder Mark Davis zijn eigen beschrijving van empathie:

Empathy in the broadest sense refers to the reactions of one individual to the observed experiences of another.³⁸

Singer verwijst naar de IRI zonder deze door Davis gegeven definitie van empathie direct over te nemen. In plaats daarvan verwijst hij naar het online Oxford woordenboek en definieert empathie als volgt:

The ability to understand and share the feelings of another.³⁹

Singer maakt vervolgens een onderscheid tussen cognitieve en emotionele. Het begrijpen van de gevoelens van andere mensen valt onder cognitieve empathie en het werkelijk delen in deze gevoelens valt onder emotionele empathie.

³⁸ Davis, "A Multidimensional Approach," 113.

³⁹ Singer, *The Most Good*, 65.

Dit onderscheid zorgt ervoor dat iedere vorm van empathie in te delen valt onder minimaal één van deze categorieën. Zo valt er met nader onderzoek beter te bepalen welk aspect van empathie een rol speelt bij bepaalde beslissingen. We zullen hier aanstonds meerdere voorbeelden van zien.

Empathie en effectief altruïsme

Singer geeft een voorbeeld van groep mensen die een foto van een ziek meisje te zien kregen.⁴⁰ De groep kreeg te horen dat er een bepaald bedrag vereist was om het meisje te redden. Ieder persoon in de groep kreeg de mogelijkheid om aan dit einddoel te doneren. Een andere groep kreeg foto's te zien van een groep van acht kinderen, allemaal met dezelfde ziekte als het eerdere meisje. Ook deze groep werd verteld dat er een bepaald bedrag opgehaald diende te worden zodat deze kinderen gered konden worden. Het bedrag dat werd opgehaald om het enkele meisje te redden en het bedrag om de groep van acht kinderen te redden verschilde in het voordeel van het enkele meisje. Voor hetzelfde geld waarmee de eerste groep een enkel meisje kon redden was het voor de andere groep mogelijk om acht kinderen te redden. Toch doneerde de eerste groep meer geld. De vermoedelijke verklaring hiervoor is dat het makkelijker is je in te leven in een enkel persoon dan in een grotere groep mensen. Zelfs als de groep maar uit acht personen bestaat. Dat is de kracht van emotionele empathie.

Voor effectieve altruïsten is dit echter geen acceptabele uitkomst. Eén persoon redden in plaats van acht personen in dezelfde situatie voor evenveel geld is niet 'the most good you can do.' Een bekend gedachte-experiment dat betrekking heeft op dit soort beslissingen is het trolleyprobleem. Stel er liggen vijf mensen vastgebonden op het spoor van een aankomende trein. De enige manier om te voorkomen dat de trein de vijf mensen overrijdt is om een wissel op het spoor om te zetten. In plaats van dat de trein over de vijf mensen heen rijdt, rijdt de trein nu over één enkel persoon op het andere spoor. Simpel gesteld: zou je een groep mensen redden als dit betekende dat je daar iemand, of meerdere

⁴⁰ Singer, *The Most Good*, 66.

personen voor moest opofferen die niet in gevaar waren in het oorspronkelijke scenario? Meerdere experimenten met dit trolleyprobleem als centraal gedachte-experiment zijn gehouden door Ezequiel Gleichgerricht en Liane Young, met als voornaamste observatie dat de proefpersonen die de meest utilitaristische beslissingen maakten, lager scoorden voor empathische bezorgdheid. In de andere drie aspecten van empathie was geen verandering in score te onderscheiden.⁴¹ Een ander onderzoek, uitgevoerd door Navarrete en McDonald, gebruikt hetzelfde gedachte-experiment om te meten hoe emotioneel betrokken mensen raken wanneer ze deze beslissing dienen te maken. Hieruit kwam naar voren dat de mensen die de meest utilitaristische beslissingen maakten, minder emotioneel betrokken waren bij het maken van de beslissing dan de mensen die minder utilitaristische keuzes maakten.⁴²

Uit de resultaten van deze onderzoeken met betrekking tot het trolleyprobleem maakt Singer de observatie dat hoewel er een verschil bestaat tussen effectief altruïsme en utilitarisme, er bepaalde eigenschappen zijn die beide groepen delen. Beide groepen zullen, wanneer gedwongen een beslissing te maken, kiezen voor de optie die het meeste goed doet. En beide groepen zullen deze inschatting grotendeels maken met het gebruik van rede, met een ondergeschikte rol weggelegd voor empathische bezorgdheid. In een voorbeeld dat Singer overneemt van Paul Bloom legt hij zijn vinger nogmaals op de gebreken van empathie. Stel je hoort dat er tweeduizend mensen overleden zijn in een aardbeving in China. Je zou wellicht flink schrikken en vervolgens verder gaan met je dag. Later wordt bekend dat er geen tweeduizend mensen overleden zijn maar in plaats daarvan twintigduizend. Je voelt je op dit moment niet tien keer zo slecht als je deed toen het nog maar tweeduizend mensen waren. Echter de totale hoeveelheid letsels is wel plusminus tien keer zo hoog als oorspronkelijk gedacht. De omvang van de emotioneel empathische reactie komt niet overeen met de omvang van de

⁴¹Ezequiel Gleichgerricht, Liane Young, "Low Levels of Empathic Concern Predict Utilitarian Moral Judgment." *PLoS ONE* 8, no. 4 (April 2013). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0060418>

⁴²Carlos David Navarrete et al "Virtual morality: Emotion and action in a simulated three-dimensional "trolley problem"." *Emotion* 12, no. 2 (November 2011): 364-370. <https://doi.org/10.1037/a0025561>

daadwerkelijke situatie. Om de morele consequenties en verplichtingen van een situatie op waarde in te schatten kan het gebruik van uitsluitend emotionele empathie dus misleidend zijn.

Het is onwaarschijnlijk om aan te nemen dat de grootste motiverende factor voor altruïsme de factor van empathische bezorgdheid is. Juist de mensen die lagere empathische bezorgdheid vertoonden waren bereid actie te ondernemen om te helpen. Dit lijkt allemaal in lijn met Singer zijn op rede gebaseerde morele beginsel. Zoals we nu zullen zien komt echter ook Singer problemen tegen wanneer het element van afstand, ruimtelijk danwel empathisch, een grotere rol speelt in het vraagstuk.

Effectief altruïsme en afstand

In het vorige hoofdstuk werd het duidelijk dat Hume zijn gebruik van sympathie om tot morele oordelen te komen tegen problemen aanloopt wanneer de factor van afstand meespeelt. De discrepantie tussen de hoeveelheid waardering en de hoeveelheid sympathie voor mensen op grote afstand suggereert dat Hume zijn gevoelsmoraal niet een waterdichte verklaring is voor de wijze waarop mensen tot morele oordelen komen. Hier zullen we bespreken tegen welke problemen Singer aanloopt als hij zijn idee van morele verplichting probeert te handhaven tegenover dezelfde factor van afstand.

Zoals we eerder hebben gezien neemt Singer de positie in dat als iets in onze macht ligt om te voorkomen, zonder dat we daarvoor iets moreel vergelijkbaars voor hoeven op te offeren, we dit dienen te voorkomen. Singers idee van een morele verplichting wordt niet opgeheven door de variabele van afstand.

For the principle takes, firstly, no account of proximity or distance. It makes no moral difference whether the person I can help is a neighbor's child ten yards from me or a Bengali whose name I shall never know, ten thousand miles away. Secondly, the principle makes no distinction between cases in which I am the only person

who could possibly do anything and cases in which I am just one among millions in the same position.⁴³

Allereerst is het relevant op te merken dat wanneer Singer over afstand praat, hij het duidelijk over ruimtelijke afstand heeft. We hebben echter bij Hume gezien dat ruimtelijke afstand niet de enige vorm van afstand die relevant is.

Er is dus geen moreel verschil tussen het helpen van het kind van de buren of een Bengaals kind waarmee je op geen enkele wijze in contact geweest bent, of vermoedelijk ooit zal komen. Het morele beginsel houdt geen rekening met ruimtelijke afstand. Dit zorgt voor enkele moeilijkheden.

Singers claim is dat als iets in onze macht ligt, we er iets aan dienen te doen, ongeacht de afstand. Dit lijkt voorbij te gaan aan het praktische bezwaar dat wat in onze macht ligt, absoluut afhankelijk is van afstand. Onze macht bepaalt immers hoeveel afstand we kunnen overbruggen. Een bijzonder welvarend persoon met toegang tot de beste vormen van transport heeft een ruimtelijke ver reikende morele plicht in veel situaties. Een veel armer persoon zonder toegang tot dit soort vormen van transport heeft een veel kleinere ruimtelijke reikwijdte van morele verplichting. Daarbij is het veel moeilijker goed geïnformeerd te zijn over iets wat verder weg gebeurt dan over iets wat vlakbij gaande is. Wanneer we het morele beginsel dan naast de definitie van effectief altruïsme leggen dan valt op dat ruimtelijke afstand nog steeds een belangrijke rol speelt. Effectief altruïsme zoekt naar de meest effectieve manier om de wereld te verbeteren. Ruimtelijke afstand zal vaker wel dan niet een rol spelen wanneer we bepalen hoe efficiënt en daarmee effectief we mensen kunnen helpen.

Singer claimt dat dit soort bezwaren niet meer relevant zijn in de moderne wereld. Directe vormen van communicatie en snel modern transport hebben de wereld veranderd in een mondiaal dorp als het ware.⁴⁴ Dit argument wordt ieder jaar sterker maar zolang we personen en grote

⁴³ Singer, "Famine," 231-232.

⁴⁴ Singer, "Famine," 232.

hoeveelheden materiaal of eten nog niet kunnen teleporteren binnen een fractie van een seconde naar iedere mogelijke locatie ter wereld blijven de bezwaren legitiem.

Singer zijn probleem met ruimtelijke afstand komt hier echter neer op een probleem dat meer empirisch dan moreel van aard is. Dit valt op te lossen door zijn morele beginsel te herformuleren:

Geographical distance does not matter, if the concept of power to help does not presuppose a specific notion of geographical distance, geographical distance and power are not correlated, and one's ability to know about the potential of something bad to happen is not correlated with geographical distance. ⁴⁵

Op deze wijze wordt er rekening gehouden met de problemen die we net aanstipten; de relatie tussen macht en afstand evenals die tussen informatie en afstand. Singer zelf erkende de empirische aard van het probleem al eerder, door in een essay in 2004 dit te zeggen:

Of course, the degree of certainty that we can have that our assistance will get to the right person, may be affected by distance, and that can make a difference to what we ought to do, but that will depend on the particular circumstances we find ourselves in. ⁴⁶

Dit adresseert de problemen rondom ruimtelijke afstand die net opgebracht zijn. Een interessanter probleem om te bespreken is dat wat we 'empathische afstand' zullen noemen; dat wil zeggen de afstand die gevoelsmatig bestaat tussen de helpende persoon en het kind van de buren en van de helpende persoon tot het onbekende kind uit de Bengalen. Intuïtie doet vermoeden dat de empathische afstand tot het kind van de buren korter is dan de empathische afstand tot een onbekend kind

⁴⁵ Costanze Binder and Conrad Heilmann. "Duty and Distance." *The Journal of Value Inquiry*, no. 51 (Maart 2017): 551. <https://doi.org/10.1007/s10790-017-9593-x>

⁴⁶ Peter Singer, "Outsiders: Our obligations to those beyond our borders." In *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, ed. Deen K. Chatterjee (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 11.

uit de Bengalen. Singer zelf geeft het voorbeeld van een verdrinkend kind op korte afstand –kort genoeg om makkelijk te redden- tegenover het geven van wat geld om een kind te redden via Oxfam. Als we Singer zijn en we willen het meest mogelijke goed doen zonder rekening te houden met empathische afstand, kunnen we dan nog prioriteit geven aan de mensen die dichterbij ons staan?

Om dit probleem te illustreren bespreken we kort een bekend gedachte-experiment van de 18^e -eeuwse denker William Godwin. Godwin schetst een situatie waarbij de geliefde aartsbisschop Fenelon en een van zijn kamermeisjes zich in een brandend gebouw bevinden. Mocht Godwin maar één enkel persoon kunnen redden dan wordt de keuze makkelijk gemaakt; aartsbisschop Fenelon levert naar alle aanwijzingen een grotere bijdrage aan de samenleving dan het kamermeisje. Echter:

Supposing the chambermaid had been my wife, my mother or my benefactor. That would not alter the truth of the proposition. The life of Fenelon would still be more valuable than that of the chambermaid; and justice – pure, unadulterated justice – would still have preferred that which was most valuable. Justice would have taught me to save the life of Fenelon at the expense of the other. What magic is there, in the pronoun ‘my’ to overturn the decisions of everlasting truth? My wife or my mother may be a fool or a prostitute, malicious, lying or dishonest. If they be, what consequence is it that they are mine? ⁴⁷

Dit is een correcte toepassing van Sidgwick zijn eerste grondbeginsel dat zou leiden tot zijn maxime van goedwilligheid, zoals we eerder in dit hoofdstuk gezien hebben. Het welzijn van de samenleving staat voorop en de bijdrage van ieder individu hiertoe is doorslaggevend in het bepalen van ieders morele waarde en zijn of haar belang in de samenleving.

⁴⁷ William Godwin. *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* (Londen: G G & J Robinson, 1793), 82.

Godwin maakt de inschatting dat de aartsbisschop meer goed doet voor de samenleving dan zijn vrouw of moeder. Rechtvaardigheid schrijft dus voor dat de aartsbisschop gered dient te worden in dit scenario.

Singer lijkt niet zo ver de utilitaristische kant op te willen gaan. Wanneer hem gevraagd wordt of ieders lijden evenredig telt en waarom we de voorkeur aan onze eigen kinderen zouden geven in tegenstelling tot willekeurige andere kinderen houdt hij zich op de vlakte door te stellen dat er een speciale relatie bestaat tussen ouder en kind en dat het onrealistisch zou zijn te verwachten dat ouders dit zouden kunnen negeren. Bovendien zijn er rationele redenen te bedenken waarom dit positief is voor de samenleving. Hij sluit af door te zeggen dat hoewel goed doen belangrijk is voor een effectieve altruïst, het niet mogelijk is om de hele dag de hoeveelheid goed die je acties teweeg brengen te maximaliseren.⁴⁸ Dit doet vermoeden dat wanneer Singer gepresenteerd zou worden met een scenario zoals geschetst door Godwin, zijn keuze alsnog voor een grote mate door empathie bepaald zou worden. Een hypothese die enigszins gestaafd wordt door de hoeveelheid tijd, moeite, en financiële middelen gebruikt door Singer zelf om zijn aan Alzheimer lijdende moeder in leven te houden. We zien dus dat naast praktische geografische afstand, ook empathische afstand voor problemen binnen Singers morele filosofie zorgt.

Een andere vorm van afstand die bij de bespreking van Hume naar voren kwam is afstand gemeten in tijd. Singer zijn morele verplichting is niet toepasbaar op mensen die in het verleden leefden dus alles in het verleden is voor de filosofie van effectief altruïsme irrelevant. Hedendaags gedrag echter, heeft invloed op toekomstige generaties. Hoe wegen hun behoeftes en benodigdheden af tegenover die van de huidige mensen? Er zijn genoeg scenario's in te beelden waarbij het helpen van de huidige generatie ten koste gaat van de toekomstige generaties. Het is onduidelijk hoe mensen zich tot elkaar verhouden binnen het morele beginsel van Singer als de variabele van afstand gemeten in tijd ook een factor wordt.

⁴⁸ Singer, *The Most Good*, 8.

Conclusie

In tegenstelling tot Hume gelooft Singer dat onze moraal door de rede bepaald wordt. Het is onze morele verplichting iets goeds te doen als we in staat zijn dit te doen, mits we geen vergelijkbare of ergere morele dwalingen hoeven te maken om dit bereiken. Aan de hand van Sidgwick zijn twee grondbeginselen en de daaruit afgeleide maxime van goedwilligheid stelt Singer een filosofie op met als doelstelling zo effectief mogelijk de wereld te verbeteren. Zijn voorbeeld van het inzamelen van geld voor één of meer zieke kinderen, evenals experimenten als het trolley-experiment, wekken de suggestie dat de rol van empathie en in het bijzonder de rol van emotionele empathie minimaal is of zelfs belemmerend voor de doelstelling die Singer heeft gezet.

Net als Hume komt ook Singer het probleem van afstand tegen. Verschil in ruimtelijke afstand zorgt ervoor dat er om alleen al praktische redenen toch een duidelijk onderscheid ontstaat met betrekking tot welke mensen we zouden moeten helpen. Dit is afhankelijk van hoe ver de metaforische arm van de mogelijk helpende persoon in kwestie rijkt en in welke mate deze vorm van altruïsme nog werkelijk efficiënt en daarmee dus effectief is. Als we dan kijken naar wat we 'empathische afstand' genoemd hebben wordt het duidelijk dat Singer problemen heeft zijn voornamelijk utilitaristisch ingestelde filosofie op een geloofwaardige manier in te vullen. Singer is duidelijk niet bereid zijn eigen morele criterium onvermurwbaar te volgen zoals het voorbeeld van William Godwin illustreert.

Nu we hebben gezien wat de verscheidene problemen zijn die kunnen ontstaan wanneer de rol van empathie tot een minimum beperkt wordt stappen we in het volgende hoofdstuk over van de op rede gebaseerde moraal van Singer naar de volledig op empathie gebaseerde moraal zoals die wordt voorgesteld door Michael Slote. Op deze wijze verkrijgen we een goed overzicht van de rollen die empathie wel of niet kan vervullen binnen de context van een morele filosofie.

4. Slote en zorgethiek

We hebben gezien hoe Hume de term sympathie gebruikt als een bouwsteen binnen zijn morele theorie, waarbij zijn gebruik van de term grotendeels overeenkomt met wat we nu empathie zouden noemen. Ook hebben we gezien hoe Singer met zijn filosofie van effectief altruïsme juist een minimale rol voor empathie heeft binnen zijn eigen morele theorie. Michael Slote bouwt met zijn werken *Care and Empathy* en *Moral Sentimentalism* verder op het sentimentalistische raamwerk van David Hume. In dit hoofdstuk wordt gekeken naar zijn versie van de theorie van zorgethiek, een morele theorie waarbij empathie als het ware de rol van zowel bouwsteen als cement vervult, om de vergelijking met Hume zijn theorie te maken. Wat Hume sympathie noemde wordt nu door Slote empathie genoemd en deze empathie speelt een centrale rol bij Slote zijn eigen vorm van sentimentalisme. De premisse van zorgethiek zoals die door Slote wordt voorgesteld is dat de morele waarde van een handeling bepaald wordt door de mate van empathische bezorgdheid weergegeven door deze handeling. De relatie tussen mensen staat centraal. In dit hoofdstuk wordt bekeken wat de voor-en nadelen zijn van deze morele theorie waarvan empathie als spil fungeert.

Rede en zorgethiek

Slote classificeert zorgethiek als een vorm van sentimentalisme, vanwege de cruciale rol die gevoel speelt.⁴⁹ Maar als zorgethiek niet gestoeld is in de ratio, dan zijn de morele claims die gemaakt worden tegen iemand die immoreel handelt niet rationeel bindend. Dit hoeft echter niet noodzakelijk een probleem te vormen voor de zorgethiek zoals die tot nu toe omschreven is. Als de drijvende kracht achter de zorgethiek de relatie tot andere personen is, waarbij handelingen moreel juist zijn wanneer ze zorgzaamheid van de actor tentoonstellen, dan wordt de vraag of een bepaalde handeling wel of niet rationeel is naar de achtergrond gedwongen. Sterker nog, het stellen van de vraag door de actor zelf duidt

⁴⁹ Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy* (Londen: Routledge, 2007), 106.

erop dat de actor misschien minder gedreven wordt door zorgzaamheid dan zou moeten.

So I conclude that, although it might be nice to be able to persuade immoralists that it is in their self-interest or that it would be rational for them to mend their ways, the idea that morality is in our self-interest or is rationally incumbent on us plays no essential role in the moral life of moral individuals⁵⁰

Intuïtief lijkt het aannemelijk dat zorgethiek niet per sé gestoeld is in de individuele ratio van mensen. Het voelt wellicht irrationeel om niet voor jezelf te zorgen maar niet voor iemand anders zorgen wordt zelden zo omschreven.⁵¹ We kunnen iemand die niet voor iemand anders zorgt zelden beschuldigen van irrationaliteit. We kunnen ze hoogstens beschuldigen van harteloosheid. De vraag welke rol rede speelt binnen de zorgethiek wordt in zekere zin irrelevant gemaakt door de wijze waarop zorgethiek zou moeten functioneren. Rede is niet het instrument waar de normatieve waardes van moraliteit aan opgemeten worden. Immoreel gedrag is niet noodzakelijk irrationeel gedrag, een opvatting die Slote deelt met Hume. De praktische toepassing van rede komt van pas binnen het sentimentalistische raamwerk van de zorgethiek, maar is niet de drijvende factor. Voor Slote is niet alle moraliteit noodzakelijk rationeel, maar er zijn, veelal praktische, rationele overwegingen om moreel te handelen.

Empathie en zorgethiek

Empathie is voor Slote de basis van normatieve ethiek. Empathie zorgt ervoor dat we moreel handelen maar ook voor ons begrip van wat we doen wanneer we moreel handelen.⁵² Slote maakt de observatie dat de intensiteit van onze initiële empathische reactie ten aanzien van verscheidene situaties erg goed overeen lijkt te komen met de intensiteit van de morele beoordeling die volgt uit deze situaties. In andere woorden, empathie lijkt een goede graadmeter van ons moreel geweten. Hoe moreel

⁵⁰ Slote, *Care and Empathy*, 108.

⁵¹ Slote, *Care and Empathy*, 105-106.

⁵² Michael Slote, *Moral Sentimentalism* (New York: Oxford University Press, 2013), 5.

verwerpelijker we iets vinden, hoe meer onze empathische faculteiten weerstand geven. Onze empathische reacties komen volgens Slote overeen met common sense deontologie. De mate van levendigheid in perceptie speelt een grote rol bij de mate waarin we ons empathisch aangesproken voelen. We zullen hier later dit hoofdstuk nog een voorbeeld van zien. Slote geeft naast deze levendigheid nog twee soorten situaties die onze empathie sterk aanspreken; door een sterke familieband en door de gebeurtenissen in je leven te leven en te delen zoals je zou doen met een partner of een goede vriend.⁵³ Goedkeuring en afkeuring van acties heeft voor Slote plaats vóór morele oordelen. We kunnen niet moreel oordelen zonder eerst het gevoel van goed-of afkeuring.

Het mechanisme van gevoelsmatige goed en afkeuring leidt tot het begrijpen van morele oordelen. De focus ligt op de morele actoren, in tegenstelling tot enkel consequenties van acties. Wanneer iemand empathisch richting een ander persoon handelt dan merk ik deze empathische 'warmte' op bij de actor. Dit gevoel leidt tot mijn eigen gevoel van warmte richting deze actor en dit leidt tot mijn morele goedkeuring richting deze persoon. Dit werkt even goed de andere kant op; Slote omschrijft dat wanneer we iets afkeuren we een kil gevoel omtrent deze persoon en zijn handelingen zullen hebben, in tegenstelling tot de warmte die we voelen bij iemand die empathisch handelt.⁵⁴

De bron van de empathie van actor richting betrokkene is de situatie van de betrokkene zoals gezien en mogelijk beïnvloed door eventuele handelingen van de actor. De empathie die gebruikt wordt door de derde persoon om tot goed- of afkeuring te komen heeft een bron meer. Deze persoon heeft de eigen observatie van de situatie van de betrokkene, maar ook de observatie van de empathische bezorgdheid van de actor richting de betrokkene.

Om verder te illustreren hoe Slote dit ziet: Stel de betrokkene, persoon A, overkomt iets naars. Hij vertelt dit vervolgens aan persoon B, de actor in

⁵³ Slote, *Care and Empathy*, 28.

⁵⁴ Michael Slote, "Moral Sentimentalism," *Ethical Theory and Moral Practice* 7, No. 1 (Maart 2004): 8.
<https://doi.org/10.1023/B:ETTA.0000019982.56628.c3>

dit scenario. Persoon C observeert de situatie van persoon A en slaat diens interactie met persoon B gade. Persoon C leidt de deugdzaamheid van persoon B af aan de wijze waarop persoon B reageert op persoon A. Reageert persoon B empathisch en begaan dan zal persoon C een warm gevoel ervaren bij persoon B. Dit gevoel zet zich dan om in morele goedkeuring. Reageert persoon B echter egoïstisch of onverschillig dan zal persoon C een kouder gevoel ervaren bij persoon B, wat leidt tot morele afkeuring. Dit gezichtspunt van morele goed- of afkeuring is het gezichtspunt vanuit de derde persoon. Het is tweede-orde empathie als het ware.⁵⁵

De variabelen van ruimtelijke afstand en afstand in tijd blijven aanwezig, evenals de voorkeur die we altijd zullen hebben richting onze eigen familie, daar waar onze wortels liggen om het zo te zeggen. Het is wellicht mogelijk om tot datgene te komen wat Hume universele mensenliefde noemde maar om dit te bereiken zal er vanaf een jonge leeftijd in de opvoeding een blootstelling nodig zijn richting de levens van zoveel mogelijk andere mensen over de hele wereld. Deze empathische opvoeding zou ervoor moeten zorgen dat onze empathie zich steeds verder uitbreidt.³³ Echter, zelfs wanneer empathie volledig ontwikkeld is bij alle mensen op de planeet zullen er onderlinge verschillen zijn in de mate waarop we ons empathisch kunnen inleven, zoals er onderlinge verschillen zijn tussen mensen in bijna alle aspecten en vaardigheden.

Een gebrek aan empathie leidt voor Slote meestal tot een moreel falen. Als de handeling van de actor een gebrek aan empathisch vermogen weergeeft richting anderen is de handeling moreel verkeerd, dit was de premisse waarmee Slote zijn theorie begon. Slote past de premisse aan om het idee van een volledige empathische opvoeding te omvatten:

Rather than say that actions are wrong if and only if, they reflect or exhibit or express a deficiency of caring motivation, one can claim that actions are morally wrong and contrary to moral obligation if, and only if, they reflect or exhibit or express an absence (or lack) of

⁵⁵ Slote, *Moral Sentimentalism*, 36.

fully developed empathic concern for (or caring about) others on the part of the agent.⁵⁶

Het is van belang om duidelijk te maken dat morele verplichtingen pas tevoorschijn komen wanneer we spreken over handelingen. Het is mogelijk om een gebrek aan empathie te hebben maar nog steeds te handelen op een manier die kenmerkt van empathisch vermogen richting anderen. Zo is het in theorie mogelijk om moreel juist te handelen zonder het bijbehorende gevoel van empathie. Het is eveneens mogelijk om te handelen op een wijze die weliswaar getuigt van empathie richting een bepaalde groep mensen, echter een gebrek aan empathie voor een andere groep binnen de context van dezelfde morele handeling maakt deze handeling alsnog moreel onjuist. Het voorbeeld gegeven door Slote betreft het negeren van een voor jou onbekend verdrinkend kind ten faveure van het op tijd thuis zijn om je eigen kind niet teleur te stellen als hij of zij thuiskomt van school. De persoon die deze keuze maakt –persoon B- wordt hierin gadeslagen door persoon C. Persoon C merkt dat hij een koud gevoel ervaart richting persoon B en dit leidt tot morele afkeuring. Dit principe is vergelijkbaar met Singer zijn eerdere principe betreffende morele verantwoordelijkheid.

We hebben de vorige hoofdstukken gezien dat zowel Hume als Singer moeilijkheden tegenkomen in de toepassing van hun ethische theorieën, respectievelijk Hume zijn sentimentalisme en Singer zijn vorm van effectief altruïsme. De wijze waarop ik getracht heb deze problemen duidelijk te maken is door middel van wat ik 'het probleem van de afstand' genoemd heb. Afstand, zowel afstand gemeten in tijd als ruimtelijke afstand, ontaard bij beide theorieën problemen die niet binnen het voorgestelde raamwerk opgelost lijken te kunnen worden. Ik kom kort terug op deze problemen en kijk of ze voor de zorgethiek zoals die door Slote voorgesteld wordt ook een obstakel vormen.

⁵⁶ Slote, *Care and Empathy*, 31.

Slote's zorgethiek en de problemen van Hume

Voor Hume was het duidelijk dat er niet zoiets bestond als universele mensenliefde; alle liefde en empathie die gevonden kan worden in de wereld valt terug te leiden naar een product van sympathie en blijft daarmee voornamelijk binnen de kring van de bekenden en voornamelijk binnen de landsgrenzen.⁵⁷ Slote vermoedt dat dit misschien een resultaat is geweest van de tijd waar Hume in leefde. Inmiddels, met modern vervoer en moderne manieren van directe communicatie zijn de grenzen van empathie zo verwijd dat iets als universele mensenliefde wellicht haalbaar is.⁵⁸ Slote neemt hiermee een argument wat we eerder hebben gezien van Singer over, dat van een 'mondiaal dorp' als het ware.

Echter, voor Hume suggereert het hebben van dezelfde waardering voor dezelfde waarden bij andere culturen een discrepantie tussen waardering en sympathie. Indrukken van andere mensen komen binnen als denkbeelden. Hoe levendiger het denkbeeld, hoe makkelijker dit denkbeeld omgezet wordt in een indruk. Dit is de rol van sympathie bij Hume. We komen tot moraliteit door middel van gevoel, niet door rede. Binnen Hume zijn ethische theorie is sympathie noodzakelijk om tot waardering te kunnen komen. Afstand, zowel ruimtelijk als tijdelijke afstand, is voor Hume problematisch omdat het de denkbeelden die binnenkomen verzwakt zonder dat het in de praktijk iets lijkt te veranderen in de morele waardering. Dit zet Hume's sentimentalisme op de tocht. Om zijn eigen voorbeeld weer aan te halen, het is mogelijk dat men in China dezelfde morele eigenschappen goedkeurt als in Engeland. Maar het is ook duidelijk dat de Engelsen meer sympathie zullen hebben voor hun eigen landgenoten dan voor de Chinezen en vice versa. Ook als ze op de hoogte zijn van de staat van het andere land. De sympathie wisselt dus, maar zonder dat de waardering verandert. Bij de zorgethiek van Slote is dit geen probleem. Empathie bepaalt wat moreel is en via empathie komen we tot waardering van andere mensen en culturen. We hebben meer empathie met de mensen die dichterbij ons staan, zij het in

⁵⁷ Hume, *Treatise*, 481.

⁵⁸ Slote, *Care and Empathy*, 29.

ruimtelijke afstand, afstand gemeten in tijd, of een vorm van culturele afstand zoals familie of vriendschap. Slote zou niet stellen dat we een samenleving op grote afstand van de onze op dezelfde wijze zouden waarderen als onze eigen samenleving, zelfs als de samenleving praktisch identiek zou zijn. De mate van empathie is de bepalende factor in de waardering en de afstand voorkomt dezelfde mate van empathische inleving in een ver weg gelegen samenleving tegenover de samenleving waarin je je al bevindt. Slote gelooft niet dat er een overeenkomst in waardering bestaat tussen de verschillende culturen op de wijze die aangegeven wordt door Hume. Hij heeft dus ook geen 'ideale neutrale toeschouwer' nodig om deze overeenkomst te verklaren. De verschillen in empathische beleving kunnen weliswaar verkleind worden door middel van morele opvoeding maar voor diegenen die niet een volledige empathische opvoeding ondergaan hebben is het logisch dat de mate van waardering voor mensen op grotere afstand verschilt van de waardering voor mensen binnen de eigen sociale cirkel.

In het hoofdstuk over Hume hebben we een voetnoot geplaatst bij de wijze waarop Hume uiteindelijk tot morele oordelen komt. We zagen dat het via de methode van Hume niet onredelijk was om morele oordelen te vellen over gebeurtenissen waarbij de mens niet de handelende factor is. Het lijkt binnen dit gegeven sentimentalistische raamwerk redelijk om een natuurramp in te schatten als zijnde moreel verdorven gebaseerd op onze sympathie met de betrokkenen en het gevoel dat de razende storm ons zelf geeft. Slote's mechanisme van morele oordelen draait echter om de onderlinge relaties tussen mensen. We leiden aan de hand van de handelingen van de actoren richting de betrokkenen de mate van empathische bezorgdheid af die de actoren hebben. Ons eigen gevoel van warmte of koelte richting de handelingen van de actoren vormt ons gevoel van goed- of afkeuring en als een direct gevolg, ons morele oordeel over deze actoren. Om deze reden is het voor Slote onmogelijk om een moreel oordeel te vellen over een levenloos object- of gebeurtenis. We kunnen geen oordeel of drijfveer ontwaren bij een storm omdat de storm deze zaken niet heeft. We zullen dus nooit warmte of koelte voelen richting een storm omdat we geen empathische connectie met de storm kunnen

maken. Als gevolg hiervan kunnen we geen moreel oordeel over de storm of andere levenloze objecten- of gebeurtenissen maken.⁵⁹

Slote's zorgethiek en de problemen van Singer

Zoals we in het vorige hoofdstuk zagen hebben we volgens Singer de morele verplichting om iets te doen wanneer dit in onze macht ligt. Empathie speelt geen rol en afstand maakt in principe niet uit. We hebben gezien dat de empirische problemen die kleven aan dit beginsel met betrekking tot ruimtelijke afstand opgelost kunnen worden door middel van een herformulering van dit beginsel. De intuïtieve problemen met betrekking tot afstand blijven echter zonder antwoord van ook Singer zelf, zoals het gedachte-experiment van William Godwin illustreert. Singer lijkt niet bereid Godwin langs deze utilitaristische weg te volgen. Zo blijft empathie een onbepaalde rol spelen binnen zijn filosofie van effectief altruïsme en dat wat ik 'empathische afstand' genoemd heb een probleem voor zijn morele verplichting geen onderscheid te maken tussen bijvoorbeeld de buurjongen en een onbekend kind op duizenden kilometers afstand.

Er is een groot verschil tussen Slote en Singer met betrekking tot morele verantwoordelijkheid. Singers morele verplichting is dat als we de mogelijkheid hebben, we ongeacht ruimtelijke en empathische afstand eenieder dienen te helpen zolang we geen ergere morele dwalingen hoeven te maken om dit te doen. Omdat Slote zijn morele theorie volledig baseert op empathie en we duidelijk meer empathie hebben voor degenen die dichterbij ons staan, vraagt de morele verplichting van effectief altruïsme meer van mensen dan volgens Slote verwacht kan worden. Het vraagt mensen om tegen de eigen, sterkere, instincten van empathie voor geliefden en kennissen in te gaan.⁶⁰

Slote neemt Singer zijn voorbeeld over van een verdrinkend kind binnen handbereik tegenover een stervend kind op grotere afstand dat gered kan worden via een donatie aan Oxfam. Hij wijst erop dat er een levendigheid en in dit geval een urgentie komen kijken bij de situatie van het

⁵⁹ Slote, *Moral Sentimentalism*, 38.

⁶⁰ Slote, *Care and Empathy*, 33.

verdrinkende kind. Dit engageert onze empathie op een manier dat het kind op grote afstand niet doet.

I know no less well that there are children I can save from pain by giving money to Oxfam than that I can alleviate the pain of a child I see suffering right before my eyes. The difference is in how the knowledge presents itself to me.⁶¹

Het direct zien van een kind in nood, zeker een kind in nood binnen handbereik, roept een hele andere empathische reactie op dan de wetenschap dat er kinderen in nood zijn op een wijze die enkel aan je omschreven is. Een aangezien moraliteit voor Slote gebaseerd is op de zorg voor anderen, afgaande op empathische reacties, verklaart dit voor hem volledig waarom we ons slechter zouden voelen over het laten sterven van een kind binnen handbereik. In tegenstelling tot een kind op grotere afstand waarvan we alleen de beschrijving hebben gehad. De wijze waarop informatie ons bereikt is van groot belang wanneer empathie ons morele instrument is. Slote zou vermoedelijk zonder twijfel of enige hypocrisie zijn moeder redden in het voorbeeld van Godwin. Daar heeft hij immers de sterkere empathische band mee.

Een ander voorbeeld wat door Slote zelf gegeven wordt is dat van mijnwerkers die vast zijn komen te zitten in de mijn. In de gegeven situatie hebben we slechts twee mogelijkheden tot onze beschikking; het helpen redden van de mijnwerkers, of het laten sterven van de mijnwerkers terwijl veiligheidsmaatregelen worden aangebracht die vele mijnwerkers in de toekomst zullen redden, meer dan er momenteel vast zitten. Gevoelsmatig lijkt het de juiste optie om de mijnwerkers te redden die momenteel vast zitten. Waarom echter, als we de mijnwerkers nooit gezien hebben en ze zich op een grotere afstand van ons bevinden? Slote beargumenteert dat de empathie die we richting de mijnwerkers voelen groter is dan de empathie richting mensen die nog niet vast zitten vanwege de urgentie bij de huidige mijnwerkers.⁶² Het laten zitten van de huidige mijnwerkers zal leiden tot een kil gevoel van morele afkeuring.

⁶¹ Slote, *Care and Empathy*, 126.

⁶² Slote, *Care and Empathy*, 26.

Omdat de mijnwerkers nú vast zitten en niet op een hypothetisch moment in de toekomst kunnen we ons een levendige voorstelling maken van de omstandigheden. Het aanbrengen van veiligheidsmaatregelen zal misschien op de lange termijn meer levens redden maar we kunnen ons nog geen voorstelling maken bij deze levens. Het empathische zwaartepunt ligt dus bij de werkers die momenteel vast zitten in de mijn. De empathische afstand tussen de toekomstige mijnwerkers en onszelf is groter dan de empathische afstand tussen onszelf en de huidige mijnwerkers. Het lijkt hiermee ook intuïtief waarschijnlijk dat Slote het eens zou zijn met Hume zijn stelling dat afstand in tijd zorgt voor een grotere afzwakking in empathie dan ruimtelijke afstand.

Problemen bij Slote

Door empathie de bouwsteen en cement van zijn morele filosofie te maken lijkt Slote de specifieke problemen met empathische afstand te vermijden die we bij Hume zijn sentimentalisme en Singer zijn theorie van effectief altruïsme gezien hebben. De wijze waarop Slote empathie inzet als doel en middel brengt echter zijn eigen problemen met zich mee. We bespreken een paar van deze problemen hier.

Een van de observaties van Slote is dat de intensiteit van onze initiële empathische reacties overeen lijkt te komen met de intensiteit van de morele beoordeling die volgt uit deze situaties. Slote lijkt echter weinig tot geen rekening te houden met een variëteit aan andere redenen die mogelijke verschillen in intensiteit van onze empathische reacties zou kunnen verklaren. Hij lijkt naïef over de mate waarin mensen wellicht gestuurd worden door zaken als huidskleur, religieuze overtuiging, en gender. Hij geeft aan dat het mogelijk is dat dit soort kwaliteiten een rol zouden kunnen spelen, echter lijkt de mogelijke implicaties hiervan niet op waarde te schatten. Mocht blijken dat we wel duidelijk de voorkeur geven aan mensen met dezelfde huidskleur, religie, culturele achtergrond et cetera, krijgt Slote zijn morele filosofie een hele andere lading. Wanneer we dan alsnog vasthouden aan de premissen van zorgethiek zoals die door Slote zijn gegeven belanden we in een situatie waarbij de morele handelingen richting mensen die meer op de waarnemer lijken een

duidelijk andere morele beoordeling krijgen dan mensen waarmee de waarnemer minder identificeert. Dit zet Slote's argument over de intuïtieve overeenkomst van empathische reacties en de intensiteit van de latere morele beoordeling op losse schroeven. Slote geeft toe dat toekomstig biologisch en/of psychologisch onderzoek hem mogelijk een stap terug zou moeten laten doen maar dat dit soort onderzoek uiteindelijk niks wegneemt bij de belofte die zorgethiek toont.⁶³ Onmiddellijk na dit gezegd te hebben komt hij hier echter op terug door toe te geven dat het inderdaad waarschijnlijk is dat gelovige mensen eerder zullen sympathiseren met elkaar, zoals dat ook waarschijnlijk is binnen een burgerlijke vriendschap. En waarschijnlijk is het voor bijvoorbeeld zwarte Amerikanen ook makkelijker om te sympathiseren met elkaar vanwege hun vermoedelijk zware, gedeelde geschiedenis. Slote zijn systeem van empathische bezorgdheid lijkt zo voornamelijk toepasbaar bij groepen onderling, en deze groepen zijn in te delen in vele categorieën, van gedeelde smart tot gedeelde religieuze overtuiging.

Een manier om dit te bestrijden is het concept van morele, of empathische opvoeding waar eerder dit hoofdstuk al naar verwezen is. Slote wijst naar Martin Hoffman zijn onderzoeken en zijn concept van disciplinaire inductie met betrekking tot empathie in de jeugd als bewijs dat empathie iets is dat aangeleerd kan worden.⁶⁴ Hoffman zijn methode van inductieve discipline behelst het maximaliseren van empathische overwegingen binnen de opvoeding. Door het kind altijd duidelijk te maken welk gevolg zijn of haar handelingen hebben voor de gevoelens van anderen zal het kind uiteindelijk herkennen wanneer een handeling anderen goed of juist slecht zal doen voelen. Hij of zij kan dan op basis hiervan de morele beslissing maken iets wel of niet te doen. We maken betere morele beslissingen in ons dagelijks leven, we zijn immers beter empathisch ontwikkelt. Dit concept van morele opvoeding, of empathische opvoeding, wordt door Slote gebruikt als lapmiddel om tegenwerpingen zoals die in de vorige alinea minder problematisch te doen lijken. Het verkrijgen van meer empathie zonder een duidelijke invulling van wat een

⁶³ Slote, *Care and Empathy*, 36.

⁶⁴ Slote, *Care and Empathy*, 15.

empathische opvoeding precies inhoudt is geen duidelijke oplossing voor dit probleem. Het is niet onwaarschijnlijk dat meer empathie weliswaar leidt tot meer zorg, maar enkel gericht richting meer gelijkgestemde individuen. Slote gebruikt empathie te makkelijk als een panacee tegen morele misstappen en hecht wellicht om deze reden ook teveel waarde aan Hoffman zijn methode van inductieve discipline met betrekking tot empathie in opvoeding. Ik citeer hier James Quigley in zijn recensie van *Moral Sentimentalism*:

I suspect that on Slote's understanding, someone with fully developed empathy will also happen to have many other qualities: due impartiality, adeptness at identifying morally relevant features, skill at weighing others' wishes against what is objectively good for them—and in other words, will rely on many considerations other than empathically derived feeling or the concern connected thereto.⁶⁵

Slote lijkt empathie impliciet eigenschappen toe te dichten die helpen bij het vervullen van de rol die empathie inneemt binnen zijn morele filosofie. Er zijn geen redenen om aan te nemen dat deze eigenschappen ook werkelijk inherent zijn aan empathie. Aannemelijker is dat de kwaliteiten die Quigley noemt op zijn minst gedeeltelijk onafhankelijk bestaan in verhouding tot de empathische vermogens die een gegeven persoon heeft. Een betere empathische opvoeding zou dan dus niet noodzakelijk helpen bij het verbeteren van deze kwaliteiten, of bij het maken van de juiste keuze in een bepaalde situatie.

Quigley stipt hier een ander probleem aan met betrekking tot morele beoordeling gebaseerd op empathische reacties:

It is fairly easy to recognize how empathy is biased toward those who are near, dear, cute, or mentally salient (Prinz 2011). Slote embraces our bias toward the near and dear (in defending deontology—ECE Ch. 3 and MS Ch. 1), but will presumably

⁶⁵ James Quigley, "Review: Moral Sentimentalism by Michael Slote," *Ethical Theory and Moral Practice* 14, no. 4 (Augustus 2011): 485. <https://doi.org/10.1007/s10677-011-9272-0>

dismiss other biases as arising from empathic concern which is not 'fully developed'. I cannot find a satisfactory account of this latter notion.⁶⁶

Waarom vertrouwt Slote wel op de empathische voorkeuren die we voelen richting onze dierbare personen en niet bij de empathische voorkeur die we voelen om de knappere persoon te helpen? Factoren als ras, religie, en aantrekkelijkheid vallen weg met de introductie van optimale empathische opvoeding, ondanks de redenen die Slote zelf aanbrengt voor de oorsprong van deze voorkeuren, zoals een geschiedenis van gedeelde smart. Onze voorkeur richting de dierbare personen in ons leven blijft echter overeind staan. De methode van empathische opvoeding sterkt dus bepaalde elementen van onze intuïtie aan terwijl andere elementen volledig genegeerd worden. Slote lijkt ervoor te waken niet in Singer zijn koude vaarwater van morele nivellering terecht te komen en houdt vast aan de intuïtieve morele juistheid van onze voorkeur richting de mensen die het dichtst bij ons staan. Slote baseert zijn hele morele filosofie op de juistheid van onze empathische intuïties, waarbij meer empathie in de regel lijkt te leiden tot een betere morele beslissing. Hij lijkt tegen dit principe in te gaan wanneer hij zonder uitleg de voorkeur geeft aan bepaalde empathische intuïties boven andere.

Een laatste interessante consequentie van de zorgethiek van Slote is dat het een onderscheid aanbrengt tussen mannen en vrouwen. Empathie is de spil waar zorgethiek om draait. Mensen met meer empathische vermogens zullen vermoedelijk beter in staat zijn moreel juist te handelen. Het lijkt niet ter discussie te staan dat vrouwen gemiddeld over meer empathische vermogens beschikken dan mannen. Een gedeelte van het verschil in empathie tussen mannen en vrouwen zou opgelost kunnen worden door de wijze waarop we als maatschappij anders omgaan met jongens en met meisjes. Slote stelt dat als we jongens op andere manieren zouden opvoeden, deze kloof gedeeltelijk, maar nooit helemaal gedicht kan worden. Is de logische conclusie dan niet dat vrouwen moreel hoogstaander zijn dan mannen? Slote schuwt deze conclusie niet. Verder

⁶⁶ Quigley, "Review Moral Sentimentalism," 485.

stelt hij dat als we deze kwestie zouden voorleggen aan mannen met een hoge capaciteit voor empathie, deze mannen niet alleen de kwaadaardige kwaliteiten van testosteron zouden erkennen, ze wellicht opgelucht zijn met de lagere morele drempel maatstaf waar ze nu logischerwijs aan gehouden dienen te worden ten opzichte van de meer moreel verheven sekse. Om Slote zelf te citeren:

Since we are inclined to excuse the moral failings of autistic people, don't we then have reason, though to a lesser extent, to excuse the moral failings of men generally?⁶⁷

Slote volgt dit op met de gedachte dat vrouwen wellicht er niet veel voor voelen om aan hogere morele maatstaven gehouden te worden dan mannen, maar dat deze positie wel komt met een mate van morele superioriteit die ze zullen waarderen. De mannen zullen niet blij zijn om als moreel inferieur te worden neergezet maar kunnen wellicht troost vinden in de gedachte dat ze nu minder verantwoordelijk gehouden worden voor hun daden.

I therefore think that an ethics of care that centers around empathy needn't feel too uncomfortable with the idea that women are now, and are likely to remain, morally superior to men; and the acceptance of that conclusion doesn't in any way debar care ethics from functioning as a moral standard or ideal for both men and women.⁶⁸

Binnen een morele filosofie die bijna volledig draait om empathie is een moreel onderscheid tussen mannen en vrouwen een logisch gevolg. Slote durft die conclusie te trekken maar tracht deze dan te verzachten met niet uitgewerkte aannames.

Conclusie

Michael Slote geeft met zijn versie van zorgethiek een nieuwe invulling aan Hume's sentimentalisme. Hij maakt empathie tot de spil van zijn morele filosofie. De relatie tussen mensen staat nu centraal en handelingen

⁶⁷ Slote, *Care and Empathy*, 73.

⁶⁸ Slote, *Care and Empathy*, 73.

zijn moreel onjuist wanneer ze een gebrek aan volledig ontwikkelde empathische bezorgdheid tonen richting anderen. Door de focus volledig op empathie te leggen vermijdt Slote sommige problemen die we eerder zagen bij het sentimentalisme van Hume. De waardering versus sympathie discrepantie met betrekking tot verder weg gelegen culturen vormt geen obstakel voor Slote, noch is het binnen zorgethiek mogelijk om morele oordelen te vellen over levenloze objecten of gebeurtenissen.

De nadruk op empathie en intuïtie in zorgethiek maakt het voor Slote onmogelijk om akkoord te gaan met de morele verplichtingen van effectief altruïsme zoals die door Singer zijn voorgesteld. Het zou mensen vragen tegen hun eigen sterke instincten voor geliefden in te gaan. Voor Slote is er een moreel verschil tussen het redden van een kind dat je kan zien en het redden van een kind via een organisatie als Oxfam Novib, zelfs als je zeker weet dat je bijdrage besteed wordt aan het redden van een kind. De levendigheid van de observatie is van belang in de mate van empathie die opgeroepen wordt. De wijze waarop informatie ons bereikt is van groot belang wanneer empathie ons morele instrument is.

Slote's versie van zorgethiek lijkt dus redelijk om te kunnen gaan met de problemen die Hume en Singer tegenkwamen bij hun respectievelijke theorieën. Er zijn echter andere problemen die ontstaan door de nadruk volledig op empathie te leggen. Het lijkt tegenstrijdig om geen rekening te houden met onze bestaande voorkeuren met betrekking tot huidskleur, religie, etc. maar wel met de voorkeur richting de dierbare personen in ons leven. Het gevaar van willekeur ligt zo wel snel op de loer. Empathische opvoeding lijkt daarnaast een relatief leeg concept dat Slote aangrijpt om gaten in zijn theorie te vullen met meer empathie, zonder duidelijk te maken waarom empathie specifiek zou helpen bij het maken van de betere keuze in een gegeven situatie. Bovendien kan deze strategie averechts uitpakken wanneer het probleem van voorkeuren niet opgelost wordt.

In het volgende hoofdstuk keren we terug naar onze oorspronkelijke onderzoeksvraag en beantwoorden aan de hand van de besproken auteurs de vraag of het wenselijk is de rol van empathie te beperken.

5. Conclusie

In de inleiding heb ik een kort overzicht gegeven van het hedendaagse debat over het maatschappelijk belang van empathie. Twee auteurs die hier een prominente rol in spelen zijn de psycholoog Paul Bloom en de filosoof Ignaas Devisch. Beide auteurs zetten kritische vraagtekens bij het maatschappelijk belang en de wenselijkheid van een zwaar meewegende empathische factor. De vraag is of al deze scepsis rondom empathie terecht is. Om deze vraag te kunnen beantwoorden heb ik gebruik gemaakt van drie filosofen die ieder empathie een radicaal andere rol toekennen binnen hun eigen morele theorie. Op deze wijze heb ik geprobeerd het belang en de rol van empathie in te schatten om een antwoord te kunnen geven op de vraag of de hedendaagse scepsis richting empathie terecht is.

De rollen van empathie

Hume is een van de eerste auteurs die een voorstelling schetst van de communicatieve eigenschappen van sympathie. Sympathie is bij Hume een vorm van communicatie gebaseerd op perceptie. Als morele goedkeuring bepaald wordt door gevoel, is sympathie noodzakelijk om tot morele oordelen te kunnen komen. De wijze waarop we ons inleven met andere mensen, met de rest van de samenleving, is via sympathie. Het is voor Hume niet mogelijk om sympathie te scheiden van rechtvaardigheid. We zouden niet geïnteresseerd zijn in rechtvaardigheid als we ons niet in zouden kunnen leven in andere mensen. Deze vorm van sentimentalisme is niet zonder problemen. We sympathiseren meer met bekenden dan met onbekenden, meer met mensen met wie we meer gemeen hebben. Hume moet een niet overtuigende ideale neutrale toeschouwer introduceren om te verklaren dat het mogelijk is om dezelfde waardering te hebben voor mensen op een grotere afstand.

Singer is van de overtuiging dat rede een belangrijkere rol zou moeten spelen in ons beslissingsproces. De grondbeginselen waar Singer zijn theorie van effectief altruïsme op baseert zijn niet intuïtief

vanzelfsprekend maar zijn ontstaan uit rede. Er is geen plek voor empathie binnen Singer zijn morele theorie. Dat betekent niet dat de mensen die inzien dat volgens rede handelen de beste morele keuze is niet beschikken over hun eigen intuïties en gevoelens. Het betekent dat ze erkennen dat rede de moraal moet leiden, niet het gevoel. Empathie werkt belemmerend en dient niet meegewogen te worden bij het maken van morele beslissingen. Dit leidt tot het maken van meer utilitaristische beslissingen wanneer men geconfronteerd wordt met gedachte-experimenten als het inzamelen van geld voor één of voor meerdere zieke kinderen, of het trolley-experiment. Beslissingen worden gemaakt met het oog op het meeste algemeen goed. Het complete gebrek van een empathische factor leidt echter tot morele beslissingen die bijzonder contra-intuïtief zijn. Binnen de morele filosofie die Singer opgesteld heeft is er geen reden te vinden voor het redden van je eigen kind boven het kind van een ander. Singer zelf erkent dat dit een probleem vormt en tracht zich hier onderuit te werken door te stellen dat er –niet benoemde- redenen te ontwaren zijn waarom je toch beter de voorkeur kan geven aan je eigen kind. Dit element van empathische afstand zaait twijfel binnen Singer zijn morele theorie.

Slote maakt empathie tot de spil van zorgethiek en geeft op deze manier een nieuwe invulling aan Hume zijn sentimentalisme. We hebben gezien dat de nadruk die Slote plaatst op empathie voorkomt dat hij tegen dezelfde problemen als Hume aanloopt. Door empathie tot onze morele graadmeter te verheffen komt Slote ook niet dezelfde intuïtieve problemen tegen die Singer ervoer. Hij loopt echter wel tegen bijna ieder door Devisch en Bloom geopperd bezwaar richting empathie aan en creëert er nog een paar zelf. Het schijnwerper effect waar Bloom voor waarschuwt komt nergens duidelijker naar voren dan bij Slote zijn zorgethiek juist omdat hij empathie tot morele graadmeter verheft. Er zijn ook geen redenen om aan te nemen dat zorgethiek zoals gepresenteerd door Slote een manier vindt om manipulatie via empathie tegen te gaan, zoals in Devisch zijn voorbeeld van het zieke jongetje Viktor Ameys. Het lijkt de deur voor dit soort praktijken alleen maar verder open te zetten.

Werkbare empathie

De vraag die in deze scriptie centraal stond was de vraag of de rol van empathie beperkt dient te worden. Eén van de moeilijkheden met deze vraag blijkt echter dat de term 'empathie' op heel verschillende manieren gebruikt wordt, en dat ieder van de besproken filosofen een iets andere begripsomschrijving van empathie heeft. Wanneer Singer spreekt over empathie handelt hij niet in denkbeelden en indrukken zoals Hume doet bij zijn gebruik van het woord sympathie. Singer zelf maakt als enige een onderscheid tussen cognitieve en emotionele empathie. Slote lijkt empathie impliciet eigenschappen toe te dichten die helpen bij het vervullen van de rol die empathie inneemt binnen zijn morele filosofie. Dit soort verschillen maken een eenduidig antwoord met betrekking tot de rol van empathie lastig.

Wat we in ieder geval kunnen concluderen is dat gevoel vaak een gevaarlijke morele graadmeter is. Zoals we gezien hebben leidde Slote zijn volledig op empathie gebaseerde theorie niet alleen tot ieder van de problemen die de aanleiding voor deze scriptie gevormd hebben, er kwamen nog een paar substantiële problemen bij. Er zijn wat mij betreft geen overtuigende redenen om aan te nemen dat meer empathie de samenleving noodzakelijk ten goede komt. Empathie dient op zijn minst hand in hand te gaan met een meer redelijke vorm van overweging. Ik denk dat één van de gevaren van empathie is dat het binnen de context van een debat gebruikt kan worden als een knuppel van deugdzaamheid als het ware. Zeker in de politiek en in meer publieke discoursen is het moeilijk om ruimte over te laten voor meer op rede gebaseerde overwegingen wanneer je ook gewoon je opponent een gebrek aan empathie kan aantijgen.

Dat wil niet zeggen dat empathie niet een rol vervult binnen de samenleving, of zelfs dat de rol van empathie drastisch ingeperkt dient te worden. Singers theorie van effectief altruïsme laat duidelijk zien hoe groot de intuïtieve morele problemen zijn die kunnen ontstaan wanneer empathie tot een non-factor gemaakt wordt. De meeste mensen zijn niet bereid hun dierbaren op te offeren ten faveure van mensen met wie ze niet

de empathische connectie hebben. Dit is mijns inziens niet vreemd of immoreel. We kunnen bijna niet anders dan gebruik te maken van de indruk die empathie op ons maakt bij onze beslissingen. Mijn voorbeeld van de foto van Lyndon Johnson, waar ik in de inleiding naar refereerde, is uiteindelijk ook alleen maar Johnson die zijn oor richting de radio kantelt om beter te kunnen horen. De foto's vlak ervoor en hierna genomen tonen hem lachend en in goede doen. Toch komt de foto iedere presidentiële verkiezing weer naar boven vanwege de levendigheid van de voorstelling. Die context is al lang vergeten.

Om af te sluiten stel ik dat empathie inderdaad makkelijk kan misleiden en de focus van een discussie zodanig kan misplaatsen dat de gevolgen niet alleen suboptimaal maar wellicht zelfs negatief zijn. Het is in elk geval helder geworden dat deze vorm van empathie niet onze morele overwegingen moet leiden. Het is ook evident dat het buiten beschouwing laten van iedere vorm van empathie zoals dat voorgesteld wordt door Singer geen acceptabele optie is. De morele plicht van effectief altruïsme is moeilijk interpreteerbaar door de factor van afstand en enorm contra-intuïtief.

Er zijn dus genoeg redenen waarom we sceptisch dienen te zijn richting empathie als een morele graadmeter. De echte scepsis dient echter bewaard te worden voor diegenen die empathie aangrijpen om anderen van onverschilligheid of harteloosheid te beschuldigen.

Bibliografie

- Agosta, Lou. *A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Binder, Costanze. & Heilmann, C. J. "Duty and Distance." *The Journal of Value Inquiry*, no. 51 (Maart 2017): 547-561.
<https://doi.org/10.1007/s10790-017-9593-x>
- Bloom, Paul. *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. Londen: Vintage, 2018.
- Davis, Mark H. "Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach." *Journal of Personality and Social Psychology* 44, no. 1 (1983): 113–126. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.44.1.113>
- Devisch, Ignaas. *Het empathisch teveel: Op naar een werkbare onverschilligheid*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2017.
- Gleichgerricht Ezequiel, Young Liane. "Low Levels of Empathic Concern Predict Utilitarian Moral Judgment." *PLoS ONE* 8, no. 4 (April 2013). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0060418>
- Godwin, William. *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*. Londen: G G & J Robinson, 1793.
- Hume, David, and L. A. Selby-Bigge. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1896.
- Navarrete, Carlos David, McDonald Melissa Marie, Mott, M. L., & Asher, B. "Virtual morality: Emotion and action in a simulated three-dimensional "trolley problem"." *Emotion* 12, no. 2 (November 2011): 364-370. <https://doi.org/10.1037/a0025561>
- Quigley, James. "Review: Moral Sentimentalism by Michael Slote," *Ethical Theory and Moral Practice* 14, no. 4 (Augustus 2011): 483-486.
<https://doi.org/10.1007/s10677-011-9272-0>

- "Samenvatting: Van een onlangs gepubliceerd boek met de titel 'Traktaat over de menselijke natuur, &c.' Waarin het belangrijkste argument van dat boek nader wordt verklaard en van voorbeelden wordt voorzien." In *Traktaat over de menselijke natuur*, vert. F.L.Holthoorn. 589-606. Amsterdam: Boom/SUN, 2007.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*, 4e editie. Londen: Macmillan and Co, 1890.
- Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy and Public Affairs* volume. 1, no. 1 (Lente 1972): 229-243.
<http://www.jstor.org/stable/2265052>
- Singer, Peter. "Outsiders: Our obligations to those beyond our borders." In *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*, edited by Deen K. Chatterjee, 11-32. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Singer, Peter. *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*. Londen: Yale University Press, 2015.
- Slote, Michael. "Moral Sentimentalism," *Ethical Theory and Moral Practice* 7, no. 1 (Maart 2004): 3-14.
<https://doi.org/10.1023/B:ETTA.0000019982.56628.c3>
- Slote, Michael. *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Slote, Michael. *The Ethics of Care and Empathy*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.