

POLITIEKE EMOTIES

Van Martha Nussbaum verscheen eveneens bij uitgeverij Ambo

*Oplevingen van het denken
Over de menselijke emoties*

*Grensgebieden van het recht
Over sociale rechtvaardigheid*

*De breekbaarheid van het goede
Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*

*Een waardig bestaan
Over dierenrechten*

*Niet voor de winst
Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*

*Mogelijkheden scheppen
Een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling*

*De nieuwe religieuze intolerantie
Een uitweg uit de politiek van de angst*

Martha Nussbaum

POLITIEKE EMOTIES

Waarom een rechtvaardige samenleving
niet zonder liefde kan

Vertaald door
Peter Diderich en
Carola Kloos

Ambo|Amsterdam

EEN PROBLEEM IN DE GESCHIEDENIS VAN HET LIBERALISME

Zie, lichaam en ziel – dit land
Mijn eigen Manhattan met torenspitsen en het fonkelende, jachtende getij,
en de schepen,
Het afwisselende en weidse land, het Zuiden en het Noorden in het licht,
Ohio's oevers en de snelstromende Missouri,
En immer de uitgestrekte prairies begroeid met gras en mais.

Zie, de hoogst uitnemende zon zo kalm en verheven,
De lila en purperen dageraad met amper merkbare briesjes,
Het tedere, geruisloos ontloken onbegrensde licht,
Het wonder dat uitdijt, alles onderdompelt, het vervulde middaguur,
De deliciaus vallende avond, de welkome nacht en de sterren,
Alle schijnend boven mijn steden, omhullend mens en land.

– Walt Whitman, 'When lilacs last in the dooryard bloom'd'

Mijn gouden Bengalen,
ik hou van jou.
Voorgoed hebben je hemelen,
Je weidse ruimte,
Mijn hart aangeblazen,
Als was het een fluit.

– Rabindranath Tagore, 'Amar Shonar Bangla',
tegenwoordig het volkslied van Bangladesh

Elke samenleving zit vol met emoties. Liberale democratieën vormen daarop geen uitzondering. Zelfs het verhaal van een willekeurige dag of week in het leven van een betrekkelijk stabiele democratie zou een scala aan emoties omvatten: boosheid, angst, medegevoel, afkeer, afgunst, schuldgevoel, verdriet en vele vormen van liefde. Sommige van deze uitingen van een emotie hebben weinig met politieke principes of de publieke cultuur te maken, maar bij andere ligt dit anders: ze zijn gericht op de natie, de doelen van de natie, haar instituties en leiders, haar geografie en je medeburgers, gezien als mede-inwoners van een gemeenschappelijke openbare ruimte. Net als in beide citaten aan het begin van dit hoofdstuk worden emoties vaak gericht op de geografische kenmerken van een natie, bij wijze van kanalisering van emoties jegens de belangrijkste idealen die de natie koestert: integratie, gelijkheid, het verlichten van ellende, de beëindiging van slavernij.

Whitmans tekst is onderdeel van een treurdicht over de dood van Abraham Lincoln; het geeft uitdrukking aan het amalgaam van hartstochtelijke liefde, trots en diep verdriet dat de spreker voelt bij de huidige toestand waarin zijn land verkeert. 'Amar Shonar Bangla' gaf uitdrukking aan Tagores ruimhartige humanisme, zijn streven naar een alomvattende 'religie van de mensheid' die alle kasten en religies in zijn samenleving zou verbinden. Tegenwoordig is dit het volkslied van een arme natie, een lied dat niet alleen van trots en liefde voor de schoonheid van het land getuigt, maar ook (in de volgende verzen) van pijn om al het werk dat nog moet worden gedaan.

Zulke publieke, veelal heftige emoties hebben verstrekkende gevolgen voor de vooruitgang van de natie in de richting van haar doelstellingen. Ze kunnen het streven naar deze doelen nieuwe kracht en diepgang geven, maar ze kunnen dat streven ook laten ontsporen doordat ze maatschappelijke tegenstellingen, hiërarchieën en vormen van onachtzaamheid en stupiditeit creëren of versterken.

Mensen denken soms dat alleen fascistische of agressieve samenlevingen intens emotioneel zijn en dat alleen zulke samenlevingen zich moeten richten op het bijshaven van emoties. Zulke opvattingen zijn onjuist én gevaarlijk. Ze zijn onjuist omdat alle samenlevingen moeten nadenken over de blijvende stabiliteit van hun politieke cultuur en over de veiligheid van gekoesterde waarden in perioden van oplopende spanningen. Dat wil zeggen dat alle samenlevingen moeten nadenken over medeleven met geleden verliezen, over woede jegens onrecht en over het inperken van afgunst en afkeer, ten gunste van een alomvattende begaanheid met anderen. Als we emoties laten voor wat ze zijn, is dat voor antiliberaal krachten een enorme kans om de harten van de mensen te veroveren, op het gevaar af dat mensen liberale waarden slap en saai gaan vinden. Abraham Lincoln, Martin Luther King jr., Mohandas Gandhi en Jawaharlal Nehru waren voor het progressieve deel van hun samenleving zulke grote politieke leiders omdat ze begrepen dat ze de harten van de burgers

bewust moesten raken en inspireren met intense emoties, gericht op het gemeenschappelijke werk dat hun wachtte. Alle politieke principes, zowel de goede als de kwade, hebben emotionele ondersteuning nodig om ze continu in stand te houden, en alle fatsoenlijke samenlevingen moeten zich tegen verdeeldheid en hiërarchische verhoudingen wapenen door passende gevoelens van mededogen en liefde te cultiveren.

In het soort liberale samenleving dat gerechtigheid en gelijke kansen voor iedereen nastreeft, houdt de politieke cultivering van emoties twee opdrachten in. De ene is het opwekken en handhaven van een sterke betrokkenheid bij waardevolle projecten die inspanningen en offers vereisen – zoals (im)materiële herverdeling, de volledige integratie van voorheen buitengesloten of gemarginaliseerde groepen, de bescherming van het milieu, ontwikkelingshulp en de nationale defensie. De meeste mensen koesteren slechts een beperkt medegevoel. Ze raken gemakkelijk opgesloten in narcistische projecten en vergeten dan de behoeften van mensen buiten hun enge kringetje. Met behulp van op de natie en haar doelen gerichte emoties zijn mensen vaak in staat tot ruimere gedachten en betrokkenheid bij een ruimer gemeenschappelijk goed.

De andere, hiermee verwante opdracht bij het cultiveren van publieke emoties is het bedwingen van krachten die in alle samenlevingen en – uiteindelijk – in ieder van ons op de loer liggen, met name de neiging om het kwetsbare zelf te beschermen door anderen te kleineren en achter te stellen (een neiging die ik in navolging van Kant het ‘radicale kwaad’ zal noemen, hoewel ik er iets anders onder versta dan Kant). Afkeer en afgunst, het verlangen anderen te schande te maken: het zijn neigingen die je in alle samenlevingen, en hoogstwaarschijnlijk ook in elk mensenleven vindt. Onbeteugeld kunnen ze veel schade aanrichten. Die schade is vooral erg groot wanneer ze als leidraad worden gebruikt bij het proces van wetgeving en gemeenschapsvorming (wanneer, bijvoorbeeld, de afkeer die mensen voor een groep andere mensen koesteren, wordt gebruikt als een geldige reden voor een discriminerende behandeling van die mensen). Maar zelfs als een maatschappij die valstrik heeft weten te ontwijken, blijven deze krachten op de loer liggen en moeten ze krachtdadig worden bestreden door onderricht dat het vermogen bijbrengt om in iemand anders een volkomen gelijke menselijkheid te zien, wat misschien wel een van de lastigste en kwetsbaarste verworvenheden van de mensheid is. Een belangrijk aspect van dat onderricht wordt vervuld door de publieke politieke cultuur, die de natie en haar bevolking op een bepaalde manier representeert. Die cultuur kan integreren of buitensluiten, hiërarchieën versterken of ze ontmantelen, zoals Lincoln zo inspirerend doet in zijn *Gettysburg Address* – zijn rede op het erekerkhof te Gettysburg voor gevallenen in de Amerikaanse Burgeroorlog – met zijn adembenemende fictie dat de Verenigde Staten het beginsel van de rassengelijkheid altijd al waren toegegaan.

Grote democratische leiders hebben vrijwel overal en altijd begrepen hoe

belangrijk het is om passende emoties te cultiveren (en om emoties te ontmoedigen die de maatschappij hinderen bij het nastreven van haar doelen). De liberale politieke filosofie heeft echter al met al nooit veel over dit thema gezegd. John Locke, die religieuze verdraagzaamheid bepleitte, erkende het probleem van de wijdverbreide animositeit tussen leden van verschillende godsdiensten in het Engeland van zijn tijd. Hij spoorde mensen aan tot 'liefdadigheid, vrijgevigheid en vrijzinnigheid' en raadde kerken aan hun leden te doordringen van 'de verplichting tot vredelievendheid en welwillendheid jegens alle mensen, zowel jegens ketters als rechtzinnigen'.¹ Locke deed echter geen poging zich te verdiepen in de psychologische oorsprong van onverdraagzaamheid. Zodoende gaf hij nauwelijks aanwijzingen over wat nu precies de verkeerde instituties waren en hoe je die kon bestrijden. Ook deed hij geen enkele aanbeveling voor officiële publieke maatregelen om de mentaliteit van mensen te veranderen. Het cultiveren van een goede geesteshouding wordt overgelaten aan particulieren en kerken. Maar omdat juist in kerken de verkeerde geesteshoudingen welig tierden, ontkrachtte Locke hierdoor zijn eigen project. In zijn visie echter moet de liberale staat zich beperken tot het beschermen van de rechten op bezit en andere politieke goederen die mensen hebben, wanneer en indien anderen die betwisten. In termen van zijn eigen redenering, die religieuze tolerantie in gelijke natuurlijke rechten fundeert, is deze ingreep een stap die te laat komt.

Lockes zwijgen over de psychologie van de fatsoenlijke samenleving is gebruikelijk in de na hem komende liberale politieke filosofie binnen de westerse traditie – ongetwijfeld deels doordat de beoefenaren ervan beseften dat je met het voorschrijven van een bepaald soort emotionele beschaving al gauw uitkwam op beperking van de vrijheid van meningsuiting en op andere maatregelen die onverenigbaar zijn met de liberale ideeën van vrijheid en autonomie. Dat was het uitdrukkelijke standpunt van Immanuel Kant. Kant dook dieper in de menselijke psychologie dan Locke. In *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*² stelt hij dat kwalijk gedrag in de samenleving niet slechts een product is van eigentijdse sociale omstandigheden: het is geworteld in de universele menselijke natuur, die neigingen kent om andere mensen te misbruiken (door hen niet als doel op zich, maar als middel tot iets te behandelen). Hij noemde deze geneigdheden het 'radicale kwaad'. Deze slechte neigingen maken dat mensen zich overgeven aan door afgunst en wedijver gedreven daden, zodra ze met anderen een gemeenschap vormen. Kant meende dat individuen een ethische plicht hebben om zich aan te sluiten bij een bepaalde groep die de goede neigingen die ze zelf hebben (neigingen om andere mensen goed te behandelen) versterken, zodat er meer kans is dat deze goede neigingen het zullen winnen van de kwade. Hij gelooft dat het juiste soort kerk zo'n ondersteunende structuur voor maatschappelijke deugzaamheid zou kunnen bieden, en hij betoogde zelfs dat alle mensen dan ook een ethische plicht hebben zich aan te sluiten bij een kerk. Kant concludeerde niet-

temin dat de liberale staat zelf bijzonder beperkt was in zijn strijd tegen het radicale kwaad. Net als Locke vindt Kant blijkbaar dat de primaire taak van de staat de wettelijke bescherming van de rechten van alle burgers is. Als het gaat om het nemen van psychologische stappen die de duurzaamheid en effectiviteit van een staat moeten waarborgen, dan zal deze staat moeten vaststellen dat zijn handen juist gebonden worden door zijn inzet voor vrijheid van meningsuiting en van vereniging. Kant betoogt dat de overheid hooguit financiële bijdragen zou kunnen leveren aan wetenschappers die werken aan het soort 'rationele godsdienst' waar Kant voorstander van was, een religie die menselijke gelijkheid zou onderrichten en zou aansporen tot gehoorzaamheid aan de morele wet.

Kant ontleende niet alleen veel aan zijn grote voorganger Jean-Jacques Rousseau, die de belangrijkste bron was voor zijn idee van het radicale kwaad,³ maar hij zette zich ook tegen hem af. In *Du contrat social (Het maatschappelijk verdrag)*⁴ stelde Rousseau dat een goede samenleving, om stabiel te kunnen blijven en de leden ervan aan te zetten tot deelname aan projecten waarbij offers worden gevraagd (zoals de nationale defensie), een 'burgerlijke godsdienst' nodig heeft, berustend op 'gevoelens van maatschappelijkheid, zonder welke het onmogelijk is een goede burger en een trouwe onderdaan te zijn'. Rond dit publieke geloof – een soort moreel geïnterpreteerd deïsme, verrijkt met patriottische opvattingen en sentimenten – zal de staat plechtigheden en rituelen creëren die zorgen voor sterke banden van burgerzin, gericht op plichten jegens andere burgers en de natie als geheel. Rousseau gelooft dat de 'burgerlijke godsdienst' niet alleen problemen zal oplossen rond de stabiliteit van de samenleving, maar ook rond de bijbehorende altruïstische mentaliteit die hem voor ogen staat. Maar die godsdienst kan dat doel alleen bereiken, zo betoogt hij, als ze dwingend wordt opgelegd, waarbij de essentiële vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst worden geëlimineerd. De staat dient niet alleen gedrag te bestraffen dat schadelijk is voor anderen, maar ook afwijkende overtuigingen en meningsuitingen, onder andere door middel van verbanning en zelfs de doodstraf. Voor Kant was deze prijs gewoon te hoog: geen enkele fatsoenlijke staat dient gebruik te maken van vormen van dwang waarbij essentiële onderdelen van de menselijke autonomie worden uitgebannen. Hij zet geen vraagtekens bij de overtuiging (die hij blijkbaar deelt met Rousseau) dat een 'burgerlijke godsdienst' alleen werkt als hij dwingend wordt opgelegd.

Dit is dan de uitdaging die dit boek aangaat: hoe kan een fatsoenlijke samenleving méér doen voor haar stabiliteit en motivatie dan door Locke en Kant werd gedaan, zonder onverdraagzaam en dictatoriaal te worden, zoals in het geval van Rousseau? Deze uitdaging wordt nog lastiger als je bedenkt dat mijn opvatting van de fatsoenlijke samenleving een vorm van 'politiek liberalisme' is, waarin politieke principes niet berusten op een alomvattende religi-

euze of seculiere doctrine over zin en doel van het leven en waarin het idee van een gelijk respect voor personen aanzet tot opperste waakzaamheid jegens expliciete overheidssteun voor een bepaalde religieuze of alomvattende ethische visie.⁵ Bij deze liberale visie moet je niet alleen uitkijken dat ze niet dictatoriaal wordt opgelegd, maar er ook voor waken haar al te energiek of op een verkeerde manier te onderschrijven, omdat je anders groepen van gevestigden en buitenstaanders creëert, waarbij de laatsten soms het stempel van tweederangs burgers krijgen. Omdat emoties volgens mij niet louter impulsen zijn, maar ook inschattingen met een waardetokennende inhoud behelzen, zal het een uitdaging zijn ervoor te waken dat de inhoud van de onderschreven emoties uit één bepaalde alomvattende doctrine komt, met uitsluiting van andere doctrines.

Mijn oplossing voor dit probleem is: manieren bedenken waarop emoties de voornaamste principes van de politieke cultuur van een hervormingsgezinde, maar onvolmaakte samenleving kunnen ondersteunen, met name binnen een gebied van het leven waarop alle burgers het in elk geval gedeeltelijk met elkaar eens kunnen worden, indien ze basale normen van gelijk respect onderschrijven: het gebied van de ‘overlappende consensus’ zoals Rawls het noemt.⁶ Zo zou het van bezwaarlijk sektarisme getuigen als de overheid krachtige emoties opwekte voor de godsdienstige feestdagen van een bepaalde sekte, maar is het niet bezwaarlijk om de verjaardag van Martin Luther King jr. te vieren als een intens emotionele feestdag die het beginsel van rassengelijkheid bevestigt waartoe de natie zich heeft verplicht en die ons stimuleert dat doel opnieuw na te streven. Het idee is dat je deze manier van denken toepast op het hele scala aan ‘capabiliteiten’ (zie hoofdstuk 5, met name noot 5) die de kern van de politieke conceptie vormen: hoe kan een publieke cultuur van emoties de toewijding aan al die normen versterken? Aan de negatieve kant zal een fatsoenlijke samenleving het ontstaan van emoties van afkeer jegens groepen medeburgers doorgaans tegengaan, omdat deze afwijzing van anderen en de daarmee samenhangende vorming van hiërarchieën de gedeelde beginselen van gelijk respect voor de menselijke waardigheid ondermijnen. Meer in het algemeen kan een natie haar bevolking verontwaardiging en aversie inboezemen jegens de schending van fundamentele politieke rechten. In wezen zou het niet bezwaarlijker hoeven te zijn om van mensen te vragen dat ze goede politieke principes ook met graagte naleven dan dat je hun alleen maar vraagt om in die principes te geloven – en elke samenleving met een werkzame opvatting van rechtvaardigheid leert haar burgers om te denken dat deze opvatting juist is. Antiracisme krijgt op de lagere school niet evenveel tijd als racisme. De zorgvuldige neutraliteit die een liberale maatschappij in acht neemt – en in acht moet nemen – op het gebied van godsdienst en alomvattende doctrines strekt zich niet uit tot de fundamentele van haar eigen idee van gerechtigheid (zoals de gelijkwaardigheid van alle burgers, het belang van bepaalde grondrechten

en de gedachte dat allerlei vormen van discriminatie en hiërarchie niet deugen). Je zou kunnen zeggen dat een liberale staat aan burgers – die uiteenlopende alomvattende opvattingen over zin en doel van het leven hebben – vraagt om met elkaar tot een overlappende consensus te komen in een gemeenschappelijke politieke ruimte, de ruimte van fundamentele principes en constitutionele idealen. Maar om die principes werkzaam te maken, moet de staat tevens liefde en toewijding jegens die idealen stimuleren.

Deze toewijding is alleen blijvend te verenigen met liberale vrijheid, als er stimulansen zijn voor een behoorlijk kritische politieke cultuur, die de vrijheid van meningsuiting en van vereniging verdedigt. Zowel de beginselen zelf als de emoties waartoe ze aanzetten, moeten voortdurend worden onderzocht en bekritiseerd; afwijkende geluiden zijn van grote waarde om die principes waarlijk liberaal te houden en er tegenover burgers verantwoording over af te leggen. Er moet ook ruimte zijn voor tegenspraak en humor: spotten met de opgeblazen pretenties van vaderlandslievende gevoelens is een van de beste manieren om ze realistisch en afgestemd op de behoeften van heterogene groepen vrouwen en mannen te houden. Onderweg zullen er duidelijk spanningen optreden: niet elk spotten met gekoesterde idealen getuigt van respect voor de gelijkwaardigheid van alle burgers. (Denk aan de racistische grappen over Martin Luther King jr.) Maar de ruimte voor tegenspraak en ketterij moet zo groot blijven als de maatschappelijke orde en stabiliteit toelaten, en die ruimte zal in dit hele boek een belangrijk onderwerp zijn.

Eén manier om een aantal van deze zorgen direct aan te pakken is dat de staat kunstenaars voldoende ruimte geeft om hun eigen uiteenlopende visies op essentiële politieke waarden te presenteren. Whitman en Tagore zijn als vrije dichters veel waardevoller dan ze zouden zijn als ingehuurde helpers van een politieke elite, zoals gebruikelijk in sommige dictaturen. Uiteraard moet en zal de overheid vaak besluiten om het ene kunstwerk te kiezen en niet het andere. Voor het Amerikaanse Vietnam War Memorial, bijvoorbeeld, kreeg Maya Lins ontwerp – met zijn kronkelende zwarte muur vol namen die de gelijke waarde uitdragen van talloze onbekende individuele levens die verloren zijn gegaan – de voorkeur boven andere, meer krijgshaftige ontwerpen. Of de bijdragen van Frank Gehry, Anish Kapoor en Jaume Plensa aan het Millenniumpark van Chicago, die de voorkeur kregen boven andere ingezonden ontwerpen. Zoals we verderop zullen bespreken, trok Franklin Delano Roosevelt tijdens de Depressie kunstenaars aan die hij een aanzienlijke vrijheid gaf. Maar ook was hij uiterst kritisch bij het kiezen van fotografische beelden van de heersende armoede die hij het Amerikaanse publiek wilde voorzetten. De spanning tussen selectie en artistieke vrijheid is reëel, maar er zijn goede manieren om daarmee om te gaan.

De kwestie van emotionele steun voor een fatsoenlijke publieke politieke cultuur is door liberale denkers niet volledig verwaarloosd. John Stuart Mill

(1806-1873), voor wie het cultiveren van emoties zo'n belangrijk thema was, stelde zich een 'religie van de mensheid' voor die aan leden van een samenleving kon worden bijgebracht als vervanging van bestaande religieuze doctrines en die de grondslag moest leveren voor een beleid dat om persoonlijke offers en alomvattend altruïsme vraagt.⁷ Nagenoeg hetzelfde werd bedacht door de Indiase dichter, leraar en filosoof Rabindranath Tagore (1861-1941) met zijn 'religie van de mens', die mensen moest inspireren om betere leefomstandigheden voor alle bewoners van de wereld te bevorderen. Beiden zagen hun 'godsdiensten' als een leer en een praktijk die ondergebracht konden worden in een gemeenschappelijk onderwijsstelsel, en ook in kunstwerken. Tagore wijdde een groot deel van zijn leven aan de schepping van een school en een universiteit die zijn principes belichaamden, en aan het componeren van ruwweg tweeduizend liederen, die ook nu nog van invloed zijn in het domein van de publieke emoties. (Hij is de enige dichter-componist die liederen heeft geschreven die het volkslied werden van twee landen, India en Bangladesh.) Dat de ideeën van Mill en Tagore overeenstemmen is niet verwonderlijk, omdat beiden diepgaand werden beïnvloed door de Franse filosoof Auguste Comte (1798-1857). Diens idee van een 'religie van de mensheid', een godsdienst met publieke rituelen en andere emotioneel geladen symbolen, had in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw enorm veel invloed. Zowel Mill als Tagore is het echter oneens met Comtes opdringerige en van regels vergeven uitvoering van zijn programma, en beiden onderstrepen het grote belang van vrijheid en individualiteit.

Het thema 'politieke emoties' kreeg een boeiende behandeling in het belangrijkste twintigste-eeuwse voortbrengsel van de politieke filosofie, John Rawls' *A Theory of Justice* (1971).⁸ Rawls' welgeordende samenleving vraagt veel van haar burgers, omdat ongelijkheid in rijkdom en inkomen alleen zal worden toegestaan als de situatie van de minst bedeelden daar beter van wordt. De verplichting tot gelijkheid van vrijheidsrechten, die via Rawls' principes prioriteit krijgen, is ook iets wat mensen doorgaans niet al te best honoreren. Hoewel Rawls zich een samenleving voorstelt die helemaal van voren af aan begint, zonder kwalijke hiërarchische attitudes die de erfenis van eerdere geschiedenissen van uitsluiting zijn, stelt hij nog steeds forse eisen aan mensen, en daarom beseft hij terdege dat hij erover moet nadenken hoe zo'n maatschappij burgers kan voortbrengen die haar instituties blijvend zullen steunen, zodat de stabiliteit van de samenleving gewaarborgd is. Die stabiliteit moet bovendien worden gewaarborgd 'om de juiste redenen'⁹ – met andere woorden, niet louter uit gewoonte of met knarsetandende acceptatie, maar op grond van een authentieke bekrachtiging van de beginselen en instituties van de samenleving. En omdat aantonen dat de rechtvaardige samenleving stabiel kan zijn een noodzakelijk onderdeel is van de rechtvaardiging ervan, is deze kwestie van politieke emoties op haar beurt een wezenlijk bestanddeel van de argu-

menten waarmee de principes van rechtvaardigheid worden verantwoord.

Rawls stelt zich voor hoe emoties die in eerste instantie binnen het gezin ontstaan, uiteindelijk kunnen uitgroeien tot emoties die gericht zijn op de principes van de rechtvaardige samenleving. In zijn boeiende en inzichtelijke uiteenzetting, die in dit opzicht haar tijd ver vooruit was, maakt hij gebruik van een geavanceerde opvatting van emoties die ik in dit boek ook zal gebruiken, volgens welke emoties gepaard gaan met cognitieve inschattingen.¹⁰ Rawls plaatste dit gedeelte van het boek naderhand tussen haakjes, om er nog eens goed over na te kunnen denken, samen met ander materiaal uit *A Theory of Justice* dat hij te nauw verbonden achtte met zijn specifieke (kantiaanse) alomvattende ethische doctrine. In *Political Liberalism* lijkt hij niet langer alle details van juist dit gedeelte te onderschrijven. Maar hij houdt wel staande dat hij een ruimte openlaat voor een broodnodige uiteenzetting van een ‘redelijke morele psychologie’.¹¹ Dit is de ruimte die dit boek in feite wil opvullen, met behulp van een idee van de fatsoenlijke samenleving dat van Rawls’ idee afwijkt in filosofische details, maar niet in de onderliggende geest – hoewel de focus ligt op samenlevingen die rechtvaardigheid nastreven, en niet op de reeds verwezenlijkte welgeordende samenleving. Dit verschil zal invloed hebben op de precieze vorm van mijn normatieve suggesties, omdat ik de problemen van uitsluiting en stigmatisering moet aanpakken, die de welgeordende samenleving al zal hebben opgelost. Niettemin zal ik betogen dat de geneigdheid tot stigmatisering en uitsluiting van anderen in de menselijke natuur zelf zit en niet het gedeformeerde product is van een gebrekkige voorgeschiedenis. Rawls nam in deze kwestie geen standpunt in, maar zei dat zijn exposé niet alleen verenigbaar was met een dergelijke pessimistische psychologie, maar ook met meer optimistische visies. In elk geval staat vast dat Rawls’ project en het mijne, hoewel onderscheiden, toch nauw verwant zijn, omdat Rawls een samenleving voorziet van mensen, niet van engelen, en hij heel goed weet dat mensen niet automatisch naar welzijn voor allen streven. Zodoende zijn in de welgeordende samenleving de problemen van uitsluiting en hiërarchie wel overwonnen, maar zijn ze overwonnen door menselijke wezens die nog steeds behept zijn met de onderliggende neigingen die deze problemen veroorzaken. Dus ook in dit geval kan de gewenste stabiliteit alleen worden bereikt door een aanpak die rekening houdt met de complexe realiteit van de menselijke psyche.

Rawls’ uiteenzetting getuigt van een indrukwekkend inzicht in emoties en de kracht ervan. Het vereiste dat de ondersteuning van de principes en instituties van de samenleving door zulke emoties niet louter een praktische modus vivendi is, maar enthousiaste instemming met haar fundamentele ideeën over rechtvaardigheid moet impliceren, is bovendien een alleszins redelijke eis om op te leggen. Een samenleving die alleen bij elkaar wordt gehouden door het aanhangen van een tijdelijk compromis dat slechts als een nuttig hulpmiddel

wordt gezien, zal waarschijnlijk geen lang leven beschoren zijn. Daarom is het niet verrassend dat de emoties die Rawls zich voorstelt niet op specifieke zaken maar op principes worden gericht: een samenleving kan alleen maar stabiel zijn om de juiste redenen, indien de basisprincipes op de een of andere manier geestdriftig worden omhelsd.

Het lijkt me echter aannemelijk dat de morele sentimenten waarop Rawls vertrouwt nooit voor honderd procent rationeel kunnen zijn – dat ze een simpele acceptatie van abstracte principes die als zodanig worden gepresenteerd impliceren – als ze écht de taak moeten verrichten die hij ze toebedeelt. In zijn korte schematische uiteenzetting zegt Rawls niet (hoewel hij het zeker niet ontkent) dat er, in samenhang met de liefde voor rechtvaardige instituties, misschien wel een essentiële motiverende rol is weggelegd voor een meer indirect beroep op de emoties, met behulp van symbolen, herinneringen, poëzie, verhalen of muziek, die de menselijke geest naar de principes leiden en waarin de principes zelf soms al ingebed zijn. Ik denk dat hij dit wel zou beamen en ik zal proberen aan te tonen dat een dergelijke rol van het persoonlijke element uiteindelijk volstrekt verenigbaar is met de omhelzing van de abstracte principes die hij in gedachten heeft. In het echt worden mensen soms gedreven door liefde voor louter als abstracties gepresenteerde rechtvaardigheidsprincipes – maar de menselijke psyche is ook grillig en idiosyncratisch, en daarom gemakkelijker in staat tot een sterke gehechtheid als deze verheven beginselen verbonden zijn met een bepaalde reeks gewaarwordingen, herinneringen en symbolen die diepe wortels in de persoonlijkheid van mensen hebben en in het besef van hun eigen geschiedenis. Dat zou gemakkelijk verkeerd kunnen uitpakken, met als resultaat een stabiliteit om de verkeerde redenen (bijvoorbeeld omwille van de superioriteit van een specifieke historische of taalkundige traditie). Maar als de bronnen van de herinnering stevig worden vastgehecht aan politieke idealen, kunnen zulke problemen worden overstegen en zullen de symbolen wellicht een motiverende kracht krijgen die kale abstracties niet hebben. Dit kan ook opgaan voor de welgeordende samenleving, omdat de leden daarvan altijd nog gewone mensen zijn, met een beperkte menselijke verbeeldingskracht – maar in onvolmaakte, naar rechtvaardigheid strevende samenlevingen is de behoefte aan persoonlijkere verhalen en symbolen nog veel dwingender.

Je kunt dit punt – waarop ik vaak zal terugkomen – ook zo formuleren: alle invloedrijke emoties zijn ‘eudemonistisch’, dat wil zeggen dat de wereld daarbij wordt gewaardeerd vanuit iemands persoonlijke gezichtspunt, en daarmee vanuit het gezichtspunt van de in de loop van de tijd gegroeide opvatting van een waardevol leven die deze persoon heeft.¹² Wij treuren om mensen om wie we geven, niet om totale vreemden. We zijn bang voor rampen die ons en onze geliefden bedreigen, niet voor aardbevingen op Mars. Eudemonisme is geen egoïsme: we blijven ervan uitgaan dat andere mensen een inherente waarde

hebben. Maar de mensen die diepe emoties bij ons opwekken, zijn de mensen met wie we op de een of andere manier verbonden zijn door wat we ons voorstellen als een waardevol leven, en dat zal ik in het vervolg onze 'kring van bekommernis' noemen. Daarom krijgen ver verwijderde mensen en abstracte principes alleen vat op onze emoties als die emoties hun een zodanige plek binnen onze kring van bekommernis geven dat er een besef van 'ons' leven ontstaat waarin deze mensen en gebeurtenissen van belang zijn als onderdelen van 'ons', van ons eigen welbevinden. Voor dit veranderingsproces zijn symbolen en poëzie van cruciaal belang.

Neem de twee citaten aan het begin van dit hoofdstuk. Whitman heeft zich voorgesteld hoe de doodskist van Lincoln een rondgang maakt door de natie die hem dierbaar was. Whitman vraagt nu: Wat moet ik mijn dode president geven, welke beelden kan ik 'ophangen aan de muren, / Om te tooien het grafhuis van hem die mij lief is?' Het antwoord is: verbale beelden van de schoonheid van Amerika. Het geciteerde gedicht is een van die beelden. Het toont de schoonheid van Manhattan en vervolgens, uitwaaiend vanuit Manhattan, de schoonheid van andere regio's van Amerika – de fysieke schoonheid en de schoonheid van menselijke activiteit. Beelden van de schoonheid van de natuur zijn altijd navrant als ze verbonden worden met onze sterfelijkheid en het verstrijken van de tijd. Hier zijn ze nog navranter door hun verbinding met het door Whitman verbeelde rouwritueel voor Lincoln – en uiteraard door hun impliciete verband met alles waar Lincoln voor stond, een natie van handelingsvrijheid en gelijkheid voor alle Amerikanen onder de zon. Deze gedachten vloeien samen tot een bijna ondraaglijke kristallisatie van liefde en verdriet. (Om de een of andere reden vind ik de regel 'Zie, de hoogst uitnemende zon zo kalm en verheven' de aangrijpendste dichtregel uit de Engelstalige poëzie. Ik moet altijd huilen als ik hem lees – het idee van de majesteit, de eeuwigheid en straling van de zon, naast het beeld van Lincoln, roerloos, in een kleine zwarte kist.)

Whitman wil een publiek rouwritueel creëren dat een hernieuwde toewijding vertolkt aan de onvoltooide taak om Amerika's beste idealen te verwezenlijken, een 'publieke poëzie' die handen en voeten zal geven aan vrijheid en gelijkheid. Hier wordt de lezer gevraagd zich een bepaalde persoon voor te stellen die de moeizame strijd voor gelijkheid en rechtvaardigheid symboliseert – de 'grote lieve ziel die heen is gegaan' – en het gedicht verbindt die moreel symbolische persoon knap met reeds geliefde facetten van het land en de veelsoortige mensen die er wonen. Het gedicht wekt emoties op die het moeizame streven naar gerechtigheid ondersteunen en stimuleren. (In feite belichamen die emoties zelf al het idee van gerechtigheid, zoals de handen-en-voetenmetafoer suggereert). Dat zou niet zo sterk werken als het gedicht geen beeldspraak gebruikte die ietwat raadselachtig is, die het menselijk gemoed diep raakt doordat de woorden gedachten oproepen over sterfelijkheid en verlangen, verlies

en intense schoonheid. Emotioneel deelhebbend aan Whitmans gedicht, worden lezers opgeroepen zich van ganser harte te storten op de zoektocht naar een Amerika dat nog niet bestaat, maar dat werkelijkheid zou kunnen worden.

Tagores gedicht (dat we helaas moeten bestuderen in vertaling)¹³ werd in eerste instantie geschreven zonder verwijzingen naar de natie Bangladesh, maar een groot deel van zijn denken heeft wel een onuitgesproken politieke relevantie. Zoals we uit zijn eigen bespreking ervan weten, werd zijn gedicht 'Jana Gana Mana' – het latere volkslied van India – geïnspireerd door een verlangen om de Britse vorst juist níét te eren bij zijn bezoek aan India. Tagore, die was uitgenodigd om een bijdrage te leveren aan de verheerlijking van het Britse imperium, schreef dat lied juist om te beklemtonen dat alle Indiërs gehoorzaamheid verschuldigd zijn aan een hogere macht: de morele wet. In die zin is het een zeer kantiaans document, nauw verbonden met zijn eigen 'religie van de mens'. 'Amar Shonar Bangla' (1906) is minder direct, maar even politiek. Met zijn poëtische strategieën, die nauw verwant zijn aan Whitmans lyrische tekst, is dit gedicht de uiting van een extatisch en zeer erotisch behagen in de natuurlijke schoonheid van Bengalen. De spreker verbeeldt zijn natie als een verrukkelijke, uitnodigende geliefde, die verleidelijk en opwindend is. Het lied is geïnspireerd op de muziek van een Baulzanger, een lid van een gemeenschap van rondtrekkende zangers (die het hindoeïstische vaishnavisme combineerden met het islamitische soefisme)¹⁴ die bekendstonden om hun extatische en emotionele visie op religie, hun poëtische verheerlijking van de lichamelijke liefde en hun onconventionele seksuele gewoonten. Zoals we in hoofdstuk 4 zullen zien, stelde Tagore de Bauls centraal in zijn 'religie van de mens'. De muziek van 'Amar Shonar Bangla', de associatie van woorden en muziek met de Bauls, en ook de woorden zelf, allemaal geven ze een beeld van de spreker – iemand die de inwoners van Bengalen vertegenwoordigt – als iemand met een speelse en vreugdevolle, niet-agressieve seksualiteit, het soort seksualiteit dat in veel klassieke werken van de Indiase beeldende kunst, evenals in Jayadeva's prachtige erotische gedicht, de *Gitagovinda* (twaalfde eeuw), belichaamd wordt door de figuur van Krishna. (Doordat Tagore de in de tekst figurerende Bengali voorstelt als androgyn, verwijst hij ook naar de sociale en politieke emancipatie van vrouwen, een levenslange passie van Tagore, zoals in hoofdstuk 4 uitvoerig wordt beschreven.) Tagore stelt zich een soort seksualiteit voor die hij elders opvoert als het tegenovergestelde van het Britse imperialisme en een agressieve vorm van Indiaas nationalisme die dat imiteert.

Waar gaat het bij dit alles om? Het gedicht werd geschreven in 1906, kort na de Britse beslissing om Bengalen om bestuurlijke redenen in tweeën te delen. Deze deling, die ruwweg overeenkomt met de latere scheiding tussen de deelstaat West-Bengalen in India en het land Bangladesh (het voormalige Oost-Pakistan) was niet alleen bedoeld om hindoes en moslims van elkaar te scheiden, maar ook als onderdeel van de gebruikelijke Britse verdeel-en-heerspolitiek,

waarbij men een onderworpen volk zwakker maakte door het op te splitsen. Tagore roept zijn lezers op zich de schoonheid van het onverdeelde Bengalen – geografisch onverdeeld en niet verdeeld door religieuze vijandigheid – voor de geest te halen, van haar te houden en diep verdriet te voelen als haar leed overkomt. Hij wakkert bij zijn lezer beslist een geest van verzet tegen het Britse imperialisme aan, maar het is een meelevend, niet een oorlogszuchtig nationalisme, en ook niet het fanatieke nationalisme dat hij in zijn geschriften over dit onderwerp aan Europese tradities toeschrijft, noch het soort ‘Indiërs-eerst’-nationalisme dat hij zijn hele leven bekritiseerde.¹⁵ In wat hij ontleent aan de syncretistische Baultraditie legt hij sterk de nadruk op religieuze vriendschap en tolerantie. Het lied is bedoeld om de geest te cultiveren die dit nieuwe Indiase nationalisme zou kunnen schragen – een geest van liefde, verdraagzaamheid, oprechtheid en menselijke zelfontplooiing.

De muziek die Tagore bij ‘Amar Shonar Bangla’ schreef, is al even sensueel, een trage, afgemeten erotische dans. Diverse goede versies zijn te vinden op YouTube, en stevast tonen die naast prachtige beelden van het land ook beelden van verleidelijk dansende vrouwen en mannen, wat laat zien hoe bewoners van dit land de geest van de compositie ervaren. Tagore en Whitman zijn duidelijk nauw met elkaar verwant, hoewel Tagore een bijdrage levert die extra veelzijdig is, omdat hij niet alleen een met een Nobelprijs bekroonde literator was, maar ook een componist en choreograaf van wereldklasse.

Wat betekent het dat men een lied als ‘Amar Shonar Bangla’ tot volkslied van een natie verheft? Bangladesh betreurt nu een geschiedenis van imperialisme waarbij India van Pakistan en ‘Oost-Pakistan’ van Bengalen – waar het cultureel een eenheid mee vormt – werd gescheiden. Maar het roemt ook de onafhankelijkheid van een jonge Bengaalse natie, een pluralistische democratie. Het lied vraagt alle burgers om met lichaam en stem een meelevende houding van liefde en zorg voor het lot van dit land en zijn bewoners te manifesteren, en dat te doen in een geest die zachtmoedigheid, speelsheid en verwondering bewaart.

Net als Whitmans gedicht is dat van Tagore cultureel bepaald, dat wil zeggen dat het een beeldspraak gebruikt die diepe Bengaalse wortels heeft. Dat verklaart deels waarom beiden zo goed in hun opzet slagen. Het idee dat kunst, muziek en retoriek als een soort gemeenschappelijke munt van alle volken, een soort Esperanto van het hart, voor een krachtige motivatie kunnen zorgen, snijdt geen hout. Wijselijk laten beide dichters pogingen hiertoe achterwege. Tagores liederen zullen Amerikanen niet snel raken, althans niet voordat ze jarenlang zijn ondergedompeld in de Indiase, en vooral de Bengaalse cultuur. En zelfs dan kunnen de Baultraditie en haar muziek nog steeds vreemd en ontoegankelijk lijken. Whitmans poëzie is wat kosmopolitischer, maar nog steeds zijn de door hem gebruikte herinneringen en beelden voornamelijk meeslepend voor Amerikanen, die doordrenkt zijn met de geuren en kleuren van hun