

Martha Nussbaum

OPLEVINGEN
VAN HET DENKEN

Over de menselijke emoties

Vertaald door Patty Adelaar

Ambo|Amsterdam

INHOUD

Inleiding 15

DEEL I – BEHOEFTE EN ERKENNING

- 1 Emoties als waardeoordelen 31
 - 1 Behoefte en erkenning 31
 - 2 De tegenpartij: intentionaliteit, overtuigingen, waardeoordelen 35
 - 3 Noodzakelijke en wezenlijke bestanddelen 41
 - 4 Oordelen en erkennen; voldoende voorwaarden 44
 - 5 Eudaimonisme, intensiteit, het persoonlijke gezichtspunt 54
 - 6 Zijn er noodzakelijke niet-cognitieve elementen? 60
 - 7 Zijn er andere cognitieve elementen? Het object verbeeld 66
 - 8 Achtergrondoordelen en situatiegebonden oordelen, algemene en concrete oordelen 69
 - 9 ‘Versheid’ en de afname van verdriet 78
 - 10 Emotionele conflicten 84

- 2 Mensen en andere dieren: het neostoïcijnse standpunt herzien 87
 - 1 Dieren met verdriet 87
 - 2 De neergang van reductionistische theorieën over emoties 90
 - 3 De herrijzenis van intentionaliteit: Seligman, Lazarus, Ortony, Oatley 95
 - 4 Niet-reductionistische fysiologische verklaringen: LeDoux, Damasio 105
 - 5 Emoties van dieren in verhaalvorm: Pitcher 110
 - 6 Het neostoïcijnse standpunt herzien 116

7 Driften, stemmingen, verlangen om te handelen 119

8 Dieren zonder emoties 125

3 Emoties en menselijke samenlevingen 127

1 Verdriet en sociale normen 127

2 Verschillen tussen mens en dier: tijd, taal, normen 131

3 Bronnen van sociale variatie 137

4 Soorten en niveaus van variatie 142

5 Amerikaans verdriet 148

6 Cultuur en begrip 152

4 Emoties en kindertijd 157

1 De schaduw van het object 157

2 Het Gouden Tijdperk: hulpeloosheid, almacht, basisbehoeften 163

3 Vroege emoties: 'vasthouden', liefde, primitieve schaamte 169

4 Walging en de grenzen van het lichaam 177

5 Alleen spelen, de ambivalentiecrisis en morele verdediging 182

6 'Volwassen onderlinge afhankelijkheid' en de faciliterende omgeving 197

7 Het neostoïcijnse standpunt nogmaals herzien 202

8 Voorstellingsvermogen en verhalen 207

Tussenspel: 'Dingen die kunnen gebeuren' 209

5 Muziek en emotie 218

1 Expressie en de impliciete luisteraar 218

2 Een dilemma en drie reacties 221

3 Muziek als droom 231

4 Muziek en menselijke mogelijkheden 236

5 De *Kindertotenlieder*: verlies en hulpeloosheid 242

DEEL II – MEDEDOGEN

6 Mededogen: tragische situaties 257

1 Emoties en ethische normen 257

2 De cognitieve structuur van mededogen 263

3 Inlevingsvermogen en mededogen 281

4 Mededogen en altruïsme 288

- 5 Belemmeringen voor mededogen: schaamte, afgunst en walging 294
- 6 Mededogen en tragedie 301

- 7 Mededogen: het filosofische debat 304
 - 1 Mededogen en ratio 304
 - 2 Drie klassieke bezwaren 306
 - 3 Barmhartigheid zonder mededogen 311
 - 4 Waardering van externe zaken 316
 - 5 Partijdigheid en betrokkenheid 330
 - 6 Wraak en barmhartigheid 336

- 8 Mededogen en het publieke domein 343
 - 1 Mededogen en instituties 343
 - 2 Slachtofferschap en handelingsbekwaamheid 347
 - 3 Tot een goed oordeel komen 355
 - 4 Rationeel mededogen in de praktijk: de opvoeding tot morele burgers 366
 - 5 De rol van de media 373
 - 6 Politieke leiders 374
 - 7 Economisch denken: welvaart en ontwikkeling 377
 - 8 Juridische rationaliteit: gelijkheid, strafrechtelijk vonnissen 379

DEEL III – VERHEFFING VAN DE LIEFDE

- 9 Ladders van liefde: een inleiding 395
 - 1 Liefde in Balbec 395
 - 2 Een ziekte en de remedie 397
 - 3 Het dilemma van de filosofen 401
 - 4 Leerlingen in verheffing 407
 - 5 De neostoïcijnse theorie en de behoefte aan verhalen 408
 - 6 Normatieve criteria 413

- 10 Bespiegelende scheppingskracht: Plato, Spinoza en Proust 418
 - 1 Verheffing door bezinning 418
 - 2 Aristofanes: liefde en oorspronkelijke heelheid 419
 - 3 Diotima: liefde als schepping in het schone en het goede 421
 - 4 Spinoza: slaaf van de hartstochten 433
 - 5 Spinoza: bevrijding door inzicht 439

- 6 Proust: individuen als opstapjes 443
- 7 Het streven naar heelheid 450

- 11 Christelijke verheffing: Augustinus 456
 - 1 Almacht en hoogmoed 456
 - 2 Honger en dorst 457
 - 3 De platonische ladder en rationele onafhankelijkheid 459
 - 4 Onvolledigheid en de onzekerheid van genade 463
 - 5 De deugd van verlangen 470
 - 6 De louter tijdelijke wereld 474

- 12 Christelijke verheffing: Dante 483
 - 1 De oude macht der liefde 483
 - 2 Zelfstandigheid en de romantiek van genade 487
 - 3 Oog voor het individu 494
 - 4 Christelijke liefde is liefde 497
 - 5 De transformaties van gelukzaligheid 499

- 13 Romantische verheffing: Emily Brontë 511
 - 1 De sprong uit begeerte 511
 - 2 Donkere buitenstaanders 514
 - 3 De schaamte van Lockwood 516
 - 4 Medelijden en naastenliefde 521
 - 5 Ons eigen hart en vrijheid 523
 - 6 'Laat me je ogen niet zien' 527
 - 7 Denkbeeldige spoken 529

- 14 Romantische verheffing: Mahler 532
 - 1 In verhitte liefdesstrijd 532
 - 2 Het verlossende woord 533
 - 3 Ter wille van het streven zelf 538
 - 4 Het zelf in de samenleving 539
 - 5 Een schreeuw van walging 540
 - 6 Ik laat me niet wegsturen 541
 - 7 Het ongeziene licht 546
 - 8 Verbeeldingskracht en rechtvaardigheid 556

15 Democratisch verlangen: Walt Whitman 558

- 1 Een democratie van liefde 558
- 2 'Ik ben hij die medeleven betuigt' 559
- 3 Een tegenkosmos: het democratische lichaam 567
- 4 Het lichaam terugeisen 569
- 5 De dood liefkozen 573
- 6 Rouw om de zon 581

16 Herschepping van het dagelijks leven: Joyce 588

- 1 Scholastische vragen 588
- 2 De heilige plicht 590
- 3 Een dividuele chaos 592
- 4 'De liefde die had kunnen zijn' 599
- 5 Blooms spinozistische verheffing 603
- 6 Het vrouwelijke woord 607
- 7 Het omgekeerde van haat 611
- 8 Verheffingen van de liefde 613

Dankbetuiging 617

Noten 621

Bibliografie 687

Personenregister 701

Zakenregister 707

INLEIDING

Emoties geven vorm aan het landschap van ons geestelijke en sociale leven. Evenals de bodemverheffingen die een reiziger soms tegenkomt in een landschap dat kort daarvoor nog volkomen vlak was, geven ze aan dat ons leven onregelmatig en onzeker is en geneigd tot verandering. Waarom en hoe doen ze dat? Zijn emoties vormen van een dierlijke energie of impuls zonder enig verband met onze gedachten, fantasie en waardeoordelen? Proust ontkent dit en noemt emoties 'bodemverheffingen van het brein'. De geest van de baron verandert met andere woorden niet door een onderaardse schok van een vlakte in een berglandschap, maar door wat hij van Charlie Morel vindt, iemand die plotseling een hoofdrol speelt voor zijn welbevinden en die hij ondoorgrondelijk, onbetrouwbaar en volkomen onbeheersbaar acht. Deze gedachten over waarde en belangrijkheid maken dat zijn geest zich als een bergketen naar buiten stulpt in plaats van inert en zelfvoldaan achterover te leunen.

Er staat veel op het spel als we emoties gaan zien als intelligente reacties op de inschatting dat iets waardevol is. Immers, als emoties intelligentie en onderscheidingsvermogen hebben en op zichzelf een besef omvatten van wat waardevol of belangrijk is, dan kunnen we er bijvoorbeeld niet gemakkelijk omheen in analyses van ethische oordelen, zoals in de geschiedenis van de filosofie vaak is gebeurd. Dan kunnen we moraal niet meer beschouwen als een aantal principes die het onthechte intellect moet begrijpen en emoties niet meer als drijfveren die onze keuze om volgens die principes te handelen steunen of ondergraven. Dan moeten emoties een essentieel onderdeel van onze ethische redematies worden. Zodra we erkennen dat emoties ook een oordeel bevatten, dat waar of onwaar kan zijn en een goede of slechte richtlijn voor morele keuzes, is het niet meer aanvaardbaar om ze buiten beschouwing te laten. We zullen ons dan moeten verdiepen in verwarde gevoelens van

verdriet en liefde, woede en angst om te achterhalen welke rol deze woelige emoties spelen in ons denken over wat goed en rechtvaardig is.

Als we vinden dat emoties een belangrijk onderwerp binnen de moraalfilosofie moeten zijn, wil dat nog niet zeggen dat de moraalfilosofie ook een speciaal vertrouwen in emoties moet hebben of deze moet zien als zaken die boven alle rationele kritiek verheven zijn, want emoties zijn niet betrouwbaarder dan alle andere diepgewortelde overtuigingen. Misschien moeten we ze zelfs met extra argwaan bekijken, gezien hun specifieke inhoud en de aard van hun ontstaan. Het betekent echter wel dat we ze niet kunnen negeren, wat in de moraalfilosofie vaak gebeurd is. Het betekent dat een belangrijk aspect van een toereikende ethiek het ontwikkelen van een toereikende theorie van de emoties is. Deze omvat hun culturele oorsprong, hun ontwikkeling vanaf de prille jeugd en hun soms onvoorspelbare, wanordelijke invloed op het dagelijks leven van mensen die aan dingen buiten zichzelf gehecht zijn.

Prousts analyse van de geestesgesteldheid van de baron is op nog een andere manier een uitdaging voor het gangbare denken over ethiek. Hij geeft in zekere zin aan tot welke teksten we ons moeten wenden als we tot een toereikende analyse van de emoties willen komen. Als emoties een oordeel inhouden over het grote belang voor ons welbevinden van bepaalde objecten waarover we geen macht hebben, een oordeel waarbij de geest van degene die het oordeel velt zich grillig naar buiten richt op allerlei objecten, dan moeten we ons een voorstelling kunnen maken van die banden, van hun genot en verschrikking, van het intense, bijna obsessieve gericht zijn op een bepaald object, anders kunnen we nooit goed over liefde, angst of woede spreken. Derhalve lijkt het zinvol om ons te wenden tot teksten zoals de roman van Proust, teksten die bevorderen dat we ons dergelijke voorstellingen maken, die ons inzicht in de bodemverheffingen van ons eigen brein verdiept en verfijnt. Als Proust gelijk heeft hebben we pas voldoende zelfinzicht om zinnige dingen over ethiek te kunnen zeggen, wanneer we ons daadwerkelijk onderwerpen aan het pijnlijke zelfonderzoek waartoe een tekst zoals de zijne een aanzet kan geven.

Als emoties met de beschrijving van Proust overeenkomen, hebben ze daarnaast ook een ingewikkelde cognitieve structuur, die deels narratief van vorm is, met een zich in de tijd ontvouwend verhaal over onze relatie tot de gekoesterde objecten. In laatste instantie kunnen we bijvoorbeeld de liefde van de baron pas begrijpen als we iets weten over de voorgeschiedenis van zijn hechtingspatronen, die teruggaat tot zijn vroegste jeugd. Vroegere liefdes overschaduwden de huidige en spelen daarin een rol. Ook dat geeft aan dat we ons om er goed over te kunnen spreken moeten wenden tot teksten met een verhalende dimensie, die ons zelfinzicht als wezens met een ingewikkelde, in de tijd verankerde voorgeschiedenis verdiepen en verfijnen. Daarom ook gelooft Prousts verteller uiteindelijk dat bepaalde waarheden over de mens al-

leen in literaire vorm over te brengen zijn. Als we zijn opvatting van emoties accepteren, moeten we het daarmee in zoverre eens zijn, dat we binnen de moraalfilosofie behalve voor de meer gangbare filosofische teksten ook plaats inruimen voor literatuur (en andere kunstvormen). Nogmaals: een analyse van menselijk redeneren die uitsluitend is gebaseerd op de abstracte teksten die in de moraalfilosofie gebruikelijk zijn, zal waarschijnlijk te eenvoudig blijken om het gewenste zelfinzicht op te kunnen leveren.

Sommige van deze uitspraken worden misschien ook onderschreven door mensen die emoties als een volkomen niet-cognitieve zaak zien. Ook die mensen denken misschien dat we de menselijke psyche beter moeten begrijpen dan meestal het geval is, voordat we goed over ethiek kunnen schrijven. Bij een cognitief-evaluatieve theorie van emoties komt het belang hiervan echter op een speciale manier naar voren, want dan blijft er als emoties buiten beschouwing worden gelaten niet louter een psychisch nevenverschijnsel van ethisch denken buiten beschouwing, maar een deel van het ethisch denken zelf. Emoties zijn niet louter brandstof voor het psychische mechanisme van een redenerend wezen, maar uitermate complexe, bijzonder verwarde onderdelen van dat redeneren zelf.

Het blijft dus niet bij een theoretische analyse van emoties, want deze heeft ook grote gevolgen voor de theorie van de praktische rede, voor normatieve ethiek en voor het verband tussen ethiek en esthetiek. De analyse heeft ook gevolgen voor ons politieke denken, want als we het verband tussen emoties en verschillende opvattingen over het goede begrijpen, zal dat meespelen in onze overweging hoe het welzijn van mensen beleidsmatig kan worden bevorderd. Als we emoties beschouwen als wezenlijke elementen van menselijke intelligentie en niet slechts als pijlers die intelligentie ondersteunen, is dat met name een sterke reden om in een politieke cultuur de voorwaarden voor emotioneel welzijn te benadrukken, want deze opvatting houdt in dat zonder emotionele ontwikkeling een deel van ons redeneervermogen als politieke schepsels ontbreekt.

In het eerste deel van dit boek zet ik een opvatting van de emoties uiteen die een aanvulling is op het inzicht dat in de beschrijving van Proust tot uiting komt en geef ik aan dat uiteenlopende verschijnselen in ons emotionele leven goed worden verklaard vanuit een standpunt dat voorlopers heeft in het gedachtegoed van de oude Griekse stoïcijnen. Dat standpunt houdt in dat emoties inschattingen of waardeoordelen zijn, die groot belang voor iemands welzijn toeschrijven aan dingen en personen die de desbetreffende persoon zelf niet kan beheersen.¹ Hierbij komen drie punten naar voren: een *cognitieve inschatting* of *waardeoordeel*, *je eigen welzijn* of *belangrijke doelen* en een *groot belang van externe objecten om die doelen te bereiken*. Kenmerkend voor emoties is dat ze deze punten combineren met informatie over concrete ge-

beurtenissen. Met emoties leggen we vast hoe de situatie is met betrekking tot de externe (d.w.z. onbeheerste)² zaken die we belangrijk vinden voor ons welzijn. Ik zal ingaan op een ingewikkeld voorbeeld van verdriet bij de dood van een ouder (een voorbeeld dat ik heb gekozen omdat het zo vaak voorkomt en daardoor geschikt is om lezers aan te moedigen hun eigen ervaringen met verdriet te ontginnen). Aan de hand hiervan zal ik laten zien hoe deze specifieke vorm van cognitieve analyse recht doet aan onze ervaring van emoties.

Mijn aanpak is dat ik het standpunt aanvankelijk in een betrekkelijk eenvoudige vorm weergeef, met een voorlopige onderbouwing (hoofdstuk 1). Zodra we de algemene structuur hebben gezien kunnen we een aantal noodzakelijke aanpassingen overwegen die de analyse toereikender maken. De stoïcijnen hebben deze aanpassingen zelf niet aangebracht (voor zover we kunnen nagaan uit de overgebleven fragmenten van hun werk over dit onderwerp). Het standpunt wordt in vier stadia verfijnd en herzien. Daarna houden we een algemene kern over, maar deze is veel scherper dan het aanvankelijk weergegeven standpunt. Dit nieuwe standpunt kan met recht neostoïcijns worden genoemd en ik zal die term ook vaak gebruiken. Het staat daar echter ook los van, want het benadrukt de overeenkomst tussen mensen en andere dieren, de rol van sociale normen en de complexiteit van de voorgeschiedenis van een afzonderlijk individu.

Voordat we ons standpunt aanpassen moeten we het eerst nog wat verder uitwerken en ingaan op onderwerpen waarvan onbekend is of de stoïcijnen zich er ooit mee hebben beziggehouden. We moeten bekijken welke rol het voorstellingsvermogen speelt bij verschillende soorten emoties en onderscheid maken tussen algemene en specifieke emoties en tussen ‘achtergrond-emoties’ en ‘situatiegebonden emoties’. We moeten ons afvragen hoe binnen een cognitief-evaluatieve theorie verklaard kan worden dat verdriet na verloop van tijd afneemt. We moeten zorgvuldig nagaan of alle bij emotie betrokken waardeoordelen inderdaad betrekking hebben op ‘externe’ zaken die we niet in onze macht hebben en of het object van emotie altijd wordt gewaardeerd op grond van een bepaald verband met iemands welbevinden. En ten slotte moeten we veel aandacht besteden aan de heikele kwestie of bij emoties ook andere dan cognitieve elementen een rol spelen: gevoelens, lichamelijke aspecten, compacte percepties die niet volledig gedekt worden door de inhoudelijke mededeling van de emotie. In de tweede helft van het eerste hoofdstuk begin ik dan aan de verfijning van het stoïcijns standpunt – of, zoals we ook zouden kunnen zeggen, aan de opbouw van een eigentijds neostoïcijns standpunt – door de nadere uitwerkingen in kaart te brengen en de nieuwe vragen aan te pakken.

Ten tweede dient een hedendaags cognitief-evaluatief standpunt een aanmemelijke analyse te geven hoe de emoties van mensen zich verhouden tot die

van andere dieren. De oorspronkelijke stoïcijnen hadden hiervoor geen aannemelijke analyse; zij ontkenden eenvoudig het bestaan van emoties bij niet-menselijke dieren. Deze ontkenning maakte dat sommige denkers hun standpunt verwierpen, maar wij hoeven niet zover te gaan, want wij kunnen volstaan met het verwerpen van hun lage inschatting van de intelligentie van dieren. Hierbij kijken we naar het huidige onderzoek in de ethologie en cognitieve psychologie, met de vraag welke vormen van cognitieve waardering aannemelijk kunnen worden toegeschreven aan verschillende soorten dieren. In hoofdstuk 2 stel ik dat we een toereikende analyse van dierlijke emotie kunnen geven in de geest van het algemene stoïcijns standpunt, mits we de stoïcijns analyse van waardetoekennende cognitie verbreden en minder kijken naar taal en het accepteren van in taal te formuleren stellingen, maar meer naar het algemene vermogen om X als Y te zien, met het besef dat Y van speciaal belang is voor het welzijn van het betrokken schepsel. Op dat punt ga ik ook in op enkele algemene kwesties rond de inhoud van emoties en op het verband tussen dierenemoties en de perceptie van hulpeloosheid. Hierbij stel ik dat het voor emotionele gezondheid nodig is om te geloven dat je eigen vrijwillige handelingen een belangrijk verschil uitmaken voor je belangrijkste doelen en plannen.

Op dit punt van het verhaal bespreek ik ook drie belangrijke punten van onderscheid waarmee we de geografie van het emotionele leven verder in kaart kunnen brengen: het onderscheid tussen emoties en driften, het onderscheid tussen emoties en stemmingen en het onderscheid tussen emoties en drijfveren om te handelen. Door te laten zien dat het neostoïcijns standpunt een toereikende verklaring voor deze verschillen kan bieden wordt onze stelling versterkt dat dit een goede analyse is van de ervaring van emoties. Met deze bespreking eindigt hoofdstuk 2.

Een eigentijdse cognitief-evaluatieve analyse moet echter ook een toereikende analyse geven van de rol van verschillende sociale normen bij het opbouwen van het emotionele repertoire in een samenleving. De oorspronkelijke stoïcijnen gaven sociale normen een belangrijke plaats in hun analyse van emotie, maar ze hebben niet gezegd hoe variaties in normen tot variaties in emotie leiden. De derde belangrijke aanpassing die we moeten maken in ons oorspronkelijke eenvoudige standpunt is dan ook dat we dit onderwerp aanpakken en een zinnige analyse geven van de rol van 'sociale constructie' in het emotionele leven. Antropologisch onderzoek naar emoties heeft veel materiaal opgeleverd over emotionele verscheidenheid, dat ik in het derde hoofdstuk met het oog op deze zaken nader uitwerk. Ons eenvoudige standpunt wordt dus nogmaals getransformeerd, maar de belangrijkste kenmerken ervan (de nadruk op waardebepalen en op de rol van belangrijke doelen en plannen) blijven niettemin behouden.

De Griekse en Romeinse stoïcijnen hadden kennelijk geen belangstelling

voor de kindertijd en evenmin vroegen ze zich ooit af in hoeverre vroege ervaringen bepalend zijn voor het volwassen emotionele leven. Ze schijnen zelfs het onaannemelijke standpunt te hebben gehuldigd dat kinderen net als dieren geen emoties hebben. We beseffen dat dit een vergissing is – dat de ‘bodemverheffingen van het brein’ waaruit de volwassen ervaring van emoties bestaat, een fundament hebben dat veel eerder in het leven wordt gelegd, in de vorm van de ervaring van hechting, behoefte, genot en woede. Vroege herinneringen overschaduwen de latere perceptie van objecten, volwassen relaties dragen de sporen van kinderlijke liefde en haat. Hoewel deze narratieve dimensie altijd deel uitmaakt van de volwassen emotionele ervaring en dus eigenlijk al vanaf het begin in de analyse had moeten worden opgenomen, kan deze pas toereikend worden beschreven na de flexibele analyse van cognitie uit het tweede hoofdstuk en de analyse van sociale verscheidenheid uit het derde hoofdstuk. Nu kunnen we ons echter gaan afvragen hoe de door een kind ervaren combinatie van extreme afhankelijkheid en weloverwogen cognities, van intense hechting en een beginnend loskomen, ten goede of ten kwade vorm geeft aan het emotionele landschap. Voor deze vragen, die door filosofen zelden worden opgepakt en bijna nooit goed worden uitgewerkt, moet de filosoof te rade gaan bij de psychologie en de literatuur. Kort geleden was er bij sommige van deze onderwerpen sprake van een ongekende convergentie en zelfs van samenwerking tussen cognitief psychologen en psychoanalytici, met name uit de traditie van objectrelaties. Ik put uit het materiaal dat dit heeft opgeleverd, maar stel vooral Proust centraal, in sommige opzichten de meest diepgaande psychoanalyticus uit de objectrelatiestrategie van allemaal. Ons eenvoudige standpunt krijgt hier nogmaals een aanpassing – misschien de meest ingrijpende.

Mijn analyse van emoties in de jeugd richt zich op de rol van het voorstellingsvermogen bij het zorgen voor een goede afloop van vroege emotionele crises. In mijn latere analyses van mededogen en liefde wordt dit inzicht verder ontwikkeld en richt ik me op de rol van de kunsten bij het bevorderen van deze emoties. Het Tussenspel en hoofdstuk 5 gaan daarom in op onze ervaring van emoties bij kunstwerken. Het Tussenspel geeft een algemeen kader voor een analyse van bij kunst ervaren emoties. Vervolgens richt hoofdstuk 5 zich op muziek. Deze kunstvorm is veel moeilijker te bespreken dan literatuur, maar toch van doorslaggevend belang als we onszelf ervan willen vergewissen dat we op het juiste spoor zitten. Muziek is een uitermate rijke bron van emotionele ervaringen en vaak wordt aangenomen dat muziek inzicht geeft in onze emoties. De meeste cognitief-evaluatieve opvattingen van emoties hebben moeite om deze verschijnselen te verklaren. Mijn standpunt heeft daar volgens mij geen probleem mee, dankzij de flexibele niet-taalkundige analyse van cognitie. Het stelt ons zelfs in staat een netelig dilemma voor analytici van muzikale ervaring op te lossen. De muziek van Mahler en zijn ver-

rassend opmerkelijke uitspraken over zijn muziek zijn hierbij mijn leidraad. Ik zal twee van zijn *Kindertotenlieder* interpreteren om te laten zien wat mijn standpunt te zeggen heeft over een complex voorbeeld van de muzikale uitdrukking van verdriet, liefde, schuldgevoel en hulpeloosheid.

Zo eindigt deel I met een veel ingewikkeldere versie van het standpunt dat aanvankelijk in hoofdstuk 1 in kaart werd gebracht – het omvat nu buitentalige cognities, sociale normen en de individuele voorgeschiedenis – en met een voorbeeld hoe je vanuit een dergelijk standpunt te werk kunt gaan bij het verklaren van een aangrijpende, maar mysterieuze ervaring.

Het is duidelijk dat deel I aan sommige emoties meer aandacht besteedt dan aan andere. In alle hoofdstukken speelt vooral verdriet een belangrijke rol naast de daarmee nauw verwante emoties angst en hoop. (In hoofdstuk 4 verbreedt het aandachtsgebied zich en komen ook schaamte, walging, afgunst en woede aan bod.) Ondanks deze gerichte aandacht voor maar een paar voorbeelden is het duidelijk mijn bedoeling een analytisch kader te construeren waarin emoties in brede zin kunnen worden onderzocht. Deze procedure vereist een nadere toelichting, want volgens sommigen bestaan er misschien geen interessante overeenkomsten tussen zulke uiteenlopende verschijnselen.³ Deze kritiek kan alleen worden gepareerd door met een verhelderende analyse te vervolgen die niet voorbijgaat aan de belangrijke verschillen tussen de emoties.⁴ Deze verschillen komen herhaaldelijk aan de orde doordat er gaandeweg steeds meer voorbeelden bij de analyse worden betrokken. Hoewel in eerste instantie slechts één enkele emotie gedetailleerd in kaart wordt gebracht,⁵ worden er uiteindelijk vele andere in de analyse opgenomen. Deel II en III verbreden het terrein nog verder. Ik ben het in zoverre eens met de kritiek, dat volgens mij een toereikende analyse van emoties ook moet ingaan op complexe details van de specifieke inhoud van bepaalde emoties, anders valt er weinig belangwekkends over te zeggen. Als we ons daadwerkelijk met de analyse van specifieke emoties bezighouden, blijken er niettemin nauwe onderlinge verbanden te bestaan, zowel begripsmatig als oorzakelijk. Ook deze moeten we opsporen, als we een goed inzicht willen krijgen in de concrete varianten.

We zullen ook ontdekken dat de overeenstemming binnen de emoties in feite groter is dan we zouden verwachten als we alleen maar letten op een terloops, veelal uit de losse pols gebruik van woorden als ‘gevoel’, ‘emotie’ en ‘passie’. Hoewel ik inderdaad denk dat mensen hun ervaringen van bepaalde emoties vrij betrouwbaar kunnen benoemen, zoals ik dadelijk zal beschrijven, houdt mijn aanpak hierbij ook de mogelijkheid open voor fouten, die uiteindelijk in samenspraak met een theoretische analyse gecorrigeerd zullen worden. Bij grote, generieke categorieën lijkt het gewone gebruik me echter veel minder nauwkeurig en dus minder betrouwbaar dan bij specifieke cate-

gorieën. Ik ga er dan ook niet voetstoots van uit dat bijvoorbeeld een woord als 'gevoel' altijd op een en hetzelfde verschijnsel duidt. Het wordt vaak meerduidig gebruikt en een theorie moet hierop kunnen wijzen.⁶ Toch kan zo'n kritische theorie uitmonden in een interessante overkoepelende analyse van een aantal kernverschijnselen die daadwerkelijk belangrijke kenmerken gemeen hebben. De lezer moet zelf maar beoordelen of de theorie flexibel genoeg is voor een verkenning van verschillen tussen de verschillende emoties en tussen verschillende ervaringen van een bepaalde emotie zonder daarbij de scherpe afbakening te verliezen die de uiteenlopende verschijnselen verheldert.⁷

Wat is nu het uitgangspunt van het onderzoek? Het is duidelijk dat dat de ervaring moet zijn. Ook wanneer zoals hier veel gebruik wordt gemaakt van de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, moet het terrein van het *explanandum* worden afgebakend op een manier die in ieder geval in eerste instantie onafhankelijk is van de verklarende theorieën die wetenschappers naar voren brengen. Zo vertrouwen wetenschappers die de emoties onderzoeken, meestal op het vermogen van hun proefpersonen (en van hun lezers) om bij experimenten vanuit hun ervaring specifieke emoties te herkennen en vrij betrouwbaar te benoemen. Hierbij gaat het in wezen om het vaststellen van een bepaald verband – tussen een concreet neurale verschijnsel en de emotie verdriet bijvoorbeeld. Op de een of andere manier moeten er dus voorbeelden van verdriet worden aangewezen, wat meestal door zelfrapportage gebeurt. Het is moeilijk in te zien hoe zelfs de meest nauwgezette wetenschapper anders te werk zou kunnen gaan: zonder een classificatie tijdens experimenten en het vervolgens vaststellen van een verband, hebben we louter een beschrijving van neurale activiteit die losstaat van enige wetenschappelijke vraag. Zo ga ik er in mijn analyse van uit dat de lezers over het algemeen voorbeelden van emoties als verdriet, angst en afgunst kunnen herkennen en classificeren. Ik doe dus behalve op de resultaten van filosofisch en wetenschappelijk onderzoek voortdurend een beroep op intuïtieve oordelen over deze zaken.

Op dit punt moeten we echter meteen twee flinke kanttekeningen plaatsen. Ten eerste betekent mijn vertrouwen in het vermogen van mensen om voorbeelden van emoties te benoemen niet dat ik me baseer op hun theorieën over wat emoties zijn.⁸ Neem bijvoorbeeld taalkundigen die veldwerk verrichten. Zij vertrouwen erop dat hun proefpersonen min of meer correct kunnen aangeven wat goed of fout taalgebruik is. Ze vertrouwen er echter niet op dat deze mensen ook een correcte taaltheorie kunnen opstellen voor de desbetreffende taal en dat zou natuurlijk ook belachelijk zijn. De meeste mensen hebben geen idee hoe ze de grammatica van hun taal moeten formuleren, al kan een grammatica alleen dankzij hun competentie geanalyseerd worden. Denk hierbij bijvoorbeeld ook aan de manier waarop Socrates te

werk ging. Volgens Plato berustte zijn werkwijze op het vermogen van zijn gespreksgenoten om min of meer correct voorbeelden van een bepaalde deugd te herkennen. Mogelijke definities van moed of rechtvaardigheid worden vervolgens standaard aangevallen door op zoek te gaan naar iets wat volgens zowel Socrates als zijn gesprekspartner een echt voorbeeld is van de desbetreffende deugd, maar wat niet onder die definitie valt – of door te ontdekken dat de definitie ook verschijnselen dekt die Socrates noch zijn gesprekspartner een echt voorbeeld van die deugd wil noemen. Deze werkwijze onthult dat mensen betrouwbaarder zijn als ze concrete voorbeelden benoemen dan wanneer ze proberen er een theoretische verklaring voor te geven. Dat is niet zo verbazingwekkend, want het benoemen van ervaringen is een onontkoombaar aspect van hun leven; het maakt deel uit van een competent spreker van een taal en deelgenoot van een cultuur zijn – terwijl het opstellen van een theorie gewoonlijk iets is waaraan ze nog nooit een gedachte hebben gewijd. Mijn werkwijze is derhalve socratisch: ik vertrouw op het vermogen van de lezers om de ervaringen te herkennen die het terrein van het *explanandum* vormen, maar ik vertrouw niet op hun vermogen om daarvoor goede verklaringen te geven. Mijn eigen verklaring lijkt aanvankelijk zelfs sterk tegen de intuïtie in te gaan, net zoals veel socratische definities. Ik hoop echter dat deze uiteindelijk zal overtuigen als waardevolle verklarende theorie.

Ten tweede betekent mijn vertrouwen dat mensen over het algemeen verschijnselen goed kunnen classificeren niet dat ik aanneem dat ze altijd gelijk hebben.⁹ Als ik een wetenschappelijke definitie van water zoek, zal ik ergens moeten beginnen, waarschijnlijk met voorbeelden van water die door competente sprekers van de taal worden gegeven. Zodra ik eenmaal een definitie heb in termen van een scheikundige analyse van water, moeten de verschijnselen echter opnieuw worden gegroepeerd: als die sprekers niet wisten dat ook ijs die scheikundige samenstelling heeft, moeten ze hun classificatie aanpassen. Er moet wel een aantal kernverschijnselen overblijven, want anders kunnen we ons afvragen of de verklaring werkelijk datgene verklaart wat we wilden onderzoeken.¹⁰ Het is echter alleen maar logisch dat mensen – die zoals gezegd vaak nauwelijks of helemaal niet over hun classificaties nadenken – niet alle grenzen op de juiste plaats zullen trekken en dat die fout door een goede analyse duidelijk wordt.

Zo begin ik met voorbeelden van emoties zoals mensen ze in het dagelijks leven benoemen, maar uiteindelijk zal ik betogen dat ook andere voorbeelden moeten worden toegelaten, die niet altijd correct benoemd worden. Een voortdurende angst voor de dood, bijvoorbeeld, die onopgemerkt met het weefsel van iemands leven vervlochten is en allerlei handelingen en reacties kan verklaren; een verdrongen woede op een geliefd persoon, die je niet als zodanig herkent, maar die opduikt in de vorm van een depressie – of een depressie die een objectloze stemming lijkt, maar bij nadere inspectie de erfenis

blijkt van een verlies in de vroege jeugd. Ik denk dat we in dergelijke gevallen inderdaad uiteindelijk moeten terugkeren naar de mensen zelf en hun oordelen. We moeten kunnen laten zien dat in het desbetreffende geval de veronderstelling van doodsangst een goede manier is om uiteenlopende ervaringen onder één noemer te brengen en handelingen te verklaren die anders niet goed verklaarbaar zouden zijn. Een terugkeer naar de verschijnselen zonder de indruk dat we een nieuw inzicht verworven hebben, brengt onze verklaarende analyse in gevaar. Toch moeten we eraan vasthouden dat de filosofie mag reageren, moet reageren zelfs, op menselijke ervaringen, maar niettemin gespitst moet blijven op de soms tekortschietende gedachten daarover.

Deel I zegt weinig over normen. Het vaststellen dat emoties een rijke cognitief/intentionele inhoud hebben, draagt ertoe bij dat een van de bezwaren om ze bij afwegingen mee te nemen wordt weerlegd: het bezwaar dat emoties louter blinde krachten zijn zonder onderscheidingsvermogen of intelligentie. Dit is echter nauwelijks het enig mogelijke bezwaar. Als we de emoties beschouwen als een vorm van waardebepalend denken, blijkt de vraag naar hun rol in een goed mensenleven niet los te zien van de algemene vraag wat een goed mensenleven is. We kunnen dan ook niet zeggen welke rol emoties in de ethiek (of bij niet-ethische aspecten van een goed leven) moeten spelen zonder een overkoepelend normatief standpunt. Het verdedigen van zo'n overkoepelend standpunt valt buiten het bestek van dit boek en druist ook in tegen de geest van de opzet: de mogelijke bijdrage van emoties te tonen aan verschillende standpunten.

Toch lijkt de vraag gerechtvaardigd of emoties als zodanig misschien een eigenschap hebben waardoor ze de moraal ondermijnen (of, op andere manieren, het menselijk welzijn). Als het gebrek aan onderscheidingsvermogen of intelligentie geen terecht bezwaar is, zijn er dan misschien andere algemene bezwaren tegen emoties waarover we ons zorgen moeten maken? Om deze vraag te beantwoorden maak ik enkele aannames over een mogelijk toereikend normatief standpunt. Met name ga ik ervan uit dat een toereikend standpunt ruimte biedt aan wederzijds respect en wederkerigheid; dat het mensen als doel behandelt en niet als middel, als zelfstandig handelende personen en niet louter als passieve ontvangers van hulp; dat het voldoende betrokken is bij de behoeften van anderen, ook van mensen die ons minder na staan; en dat het ruimte biedt om je te hechten aan concrete mensen, die je als kwalitatief verschillend van elkaar ziet. Ik houd deze kenmerken doelbewust wat vaag en algemeen om duidelijk te maken dat ze vanuit verschillende normatieve theorieën kunnen worden ingevuld en ook (een afzonderlijk punt) dat ze op allerlei manieren nader kunnen worden gespecificeerd.

Voor iemand die deze punten (die een filosoof in verband kan brengen met een vrije vorm van aristotelisme of met een flexibele, op deugd gerichte vorm

van kantianisme) ook belangrijk vindt, leveren de emoties zoals ik ze in deel 1 karakteriseer drie problemen op. Ten eerste onthullen emoties, in zoverre erkenning van behoefte en een gebrek aan onafhankelijkheid daarbij een rol spelen, dat we kwetsbaar zijn voor gebeurtenissen waarover we geen macht hebben. Je zou kunnen stellen dat als de definitie van een goed leven een grote mate van machteloosheid inhoudt, dit sterk afbreuk doet aan iemands waardigheid als zelfstandig handelend persoon. Daarom koppelden de oorspronkelijke stoïcijnen hun buitengewoon slimme analyse van de emoties, die ik hier navolg, aan de radicale normatieve stelling dat je emoties maar het beste volledig uit het menselijk leven kunt verbannen. Ik accepteer deze normatieve stelling hier niet, maar neem in het vervolg aan dat op z'n minst een paar dingen en personen waarover je geen macht hebt echte waarde hebben. De stoïcijns stellingname leidt met haar beroep op het aantrekkelijke beeld van zelfstandig handelen en de zuiverheid daarvan echter tot vragen die in samenhang met elke normatieve stelling die je wilt verdedigen beantwoord moeten worden.

Het tweede punt is dat onze emoties zich altijd op onze eigen doelen richten en de wereld weergeven vanuit het perspectief van die doelen en niet vanuit een strikt neutraal standpunt. Bovendien gaat de ontwikkeling ervan gepaard met sterke, intieme hechtingsrelaties en uit mijn analyse van deze achtergrond blijkt dat deze vroege, uiterst persoonlijke banden alle latere objectrelaties overschaduwden. Emoties lijken dus erg partijdig of onevenwichtig en je zou kunnen veronderstellen dat we beter af zijn als we ons laten leiden door meer onthechte redenvormen. Ook dit onderwerp zullen de verschillende ethische theorieën verschillend aanpakken, maar het is wel een onderwerp waarmee een theorie die binnen mijn beperkte definitie valt zich zal moeten bezighouden, want deze moet een grondslag leveren voor respect voor de waardigheid van zelfstandig handelen en voor betrokkenheid bij menselijke nood.

Ten derde lijkt een zekere ambivalentie jegens hun object kenmerkend voor emoties. In hoofdstuk 4 betoog ik dat juist in de aard van onze vroege objectrelaties zelf een moreel ondermijnende combinatie van liefde en wrok schuilt, die rechtstreeks voortkomt uit de gedachte dat we anderen wel nodig hebben om te overleven en te gedijen, maar dat we geen macht hebben over wat ze doen. Als liefde op deze manier altijd, of desnoods meestal, gemengd is met haat, dan zou dat wederom een reden kunnen zijn om voor de morele aspecten van ons leven niet op emoties te vertrouwen, maar liever op de onpersoonlijker richtlijnen vanuit ons plichtsbef. Hoofdstuk 4 bevat ook enkele inleidende bespiegelingen over de manier waarop deze problemen te overwinnen zijn en een voorlopige analyse van psychische gezondheid, waarin een bereidheid meespeelt om met anderen in onderlinge afhankelijkheid te leven. Deze norm blijft echter zwak en ongrijpbaar, zodat op dat punt de rol

van emoties in een ethisch goed leven onduidelijk blijft.

Deel II en III onderzoeken deze drie bezwaren, maar niet op een rechtlijnige manier. Met als uitgangspunt de analyse van emoties uit deel I richten deze delen zich op twee emoties die met name relevant zijn om deze bezwaren te weerleggen: mededogen en liefde. We kunnen het verband tussen emoties en ethiek op talloze manieren onderzoeken en een algemene bespreking van deze vraag mist al snel de concreetheid en gedetailleerdheid die een dergelijke analyse juist waardevol maken. Daarom heb ik ervoor gekozen het terrein te versmallen en richt ik me alleen op deze twee emoties (hoewel in mijn analyse ook emoties als schaamte en walging een belangrijke rol spelen). Bovendien bespreek ik deze op een soms wat indirecte, onsystematische manier, gericht op de analyse van historische discussies en de interpretatie van teksten.

Mededogen is een emotie waarop we ons vaak verlaten als we onze gedachten op het goede voor anderen richten en hen tot object van onze intense zorg maken. In hoofdstuk 6 onderzoek ik de structuur van deze emotie met de vraag welke mogelijkheden en problemen mededogen inhoudt voor de moraal. In hoofdstuk 7 kijk ik naar historische teksten om uit te zoeken hoe de drie genoemde bezwaren in discussies over de sociale rol van mededogen aan de orde zijn gekomen. Ik bespreek de argumenten vóór en tegen mededogen van denkers als Plato, Aristoteles, de stoïcijnen, Adam Smith, Rousseau, Kant, Schopenhauer en Nietzsche. Vervolgens beoordeel ik deze historische discussie door om beurten op elk van de drie bezwaren in te gaan, wat ik afsluit met een complexe, van allerlei kanttekeningen voorziene verdediging van de sociale rol van emoties. Ik betoog dat mededogen ondanks de kans op onevenwichtigheid en partijdigheid van onschatbare waarde kan zijn om ons morele besef uit te breiden en inzicht te krijgen in wat gebeurtenissen en gedragingen voor mensen betekenen. In hoofdstuk 8 stel ik een aantal mogelijke rollen voor die mededogen, in combinatie met een toereikende ethiek, kan spelen in het politieke domein.

Het verdedigen van mededogen vanuit een ethisch gezichtspunt is echter betrekkelijk eenvoudig. Veel moeilijker te verdedigen zijn de veel intensere ambivalente emoties in het persoonlijke leven, die veel sterker worden beïnvloed door onze vroege objectrelaties met hun intense genot en verschrikking, hun jaloezie en teleurstelling. Liefde tussen mensen wordt meestal te mooi gevonden om uit het menselijk leven weg te halen, maar liefde wordt ook (en niet alleen door filosofen) gezien als een bron van groot moreel gevaar, door haar partijdigheid en de ermee gepaard gaande extreme kwetsbaarheid, die de koppeling met jaloezie en woede vrijwel onontkoombaar maken. Dit onderwerp kan filosofisch op talloze manieren worden aangepakt. Ik heb gekozen voor een analyse van de 'verheffing' of 'ladder' van liefde binnen sterk afgebakende delen van de westerse filosofisch-literaire traditie. Dit doe ik aan de

hand van de vraag welke aanpassingen in de structuur van liefde een oplossing lijken te bieden voor deze problemen en of ze als ze de problemen oplossen de elementen ongemoeid laten die een toereikende analyse naar mijn idee moet bevatten. De pogingen tot verheffing zijn in drie families onder te brengen: platonisch, christelijk en romantisch. Elke familie doet verdienstelijke voorstellen, maar toch stijgen ze in bepaalde opzichten allemaal zo ver boven het echte leven uit, dat er gereede twijfel is of ze inderdaad, zoals ze beweren, alles wat echt waardevol is omvatten. We zullen zien dat sommige voorstellen bovendien elementen uit de voorgeschiedenis van emoties in de jeugd versterken die zoals gezegd extra gevaarlijk zijn voor de moraal, vooral schaamte over de beperkingen van het lichaam en afgunst op anderen die beheersen wat wij zouden willen beheersen maar niet kunnen beheersen. In dat opzicht maken ze de dingen erger in plaats van beter. In de laatste twee hoofdstukken richt ik me daarom op twee pogingen om schaamte en afgunst te overstijgen, waarbij de traditionele 'ladder' wordt omgekeerd en onze liefde en aandacht voor de verschijnselen in het dagelijks leven worden hersteld.

In deel III werk ik dit uit aan de hand van concrete teksten, sommige filosofisch of religieus van aard (Plato, Augustinus, Dante, Spinoza), andere literair (Proust, Emily Brontë, Whitman, Joyce) of zelfs muzikaal (Mahler), al komt mijn aanpak van de literaire en muzikale teksten erop neer dat ik me richt op de dialoog die ze aangaan (in vorm en inhoud) met de filosofisch-religieuze traditie. De bindende factor in al dit concrete tekstonderzoek wordt gevormd door de vragen over de rol van emoties in een moreel goed leven die mijn analyse in deel I heeft opgeleverd. Wat dat betreft is deel III niet zozeer een uitputtende tekstanalyse, als wel een filosofische bespiegeling over die teksten, met mijn eigen ethische vragen in het achterhoofd. De overstap naar literatuur en muziek is belangrijk, gezien de rol die het voorstellingsvermogen speelt in mijn analyse van emotionele ontwikkeling tijdens de jeugd en in mijn analyse van mededogen: elk voorstel voor een verheffing van liefde dat waardevol kan blijken, moet naast het vermogen te redeneren ook het voorstellingsvermogen bevorderen.

Alles wat in de delen II en III wordt gezegd over het bepalen van normen is gebaseerd op de analyse in deel I en ter wille van de normatieve discussie neem ik aan dat dit of een ander, vergelijkbaar verhaal over emoties en hun ontwikkeling waar is. Het is mijn bedoeling om te laten zien dat een dergelijke opvatting van de emoties (hun relatie met oordelen, hun waardebepalende aspect, hun voorgeschiedenis in de jeugd) tot bepaalde ethische vragen en problemen leidt, maar tevens een aantal bronnen aangeeft om die op te lossen. In een andere analyse van emoties zou een aantal normatieve redeneringen uit de delen II en III misschien gelijk blijven, maar de meeste moeten dan ingrijpend worden herzien. (Als we emoties bijvoorbeeld zien als natuurlijke

lichaamsfuncties, dan is een voorstel om emoties te veranderen door onze perceptie van objecten aan te passen onuitvoerbaar.) In die zin zijn we met een analyse van emoties ethisch bezig. We zien dan duidelijk met welke problemen we wel en met welke we niet te maken hebben, we nemen aannemelijke in plaats van onaannemelijke beelden van morele verandering aan en we begrijpen (in samenhang met onze normatieve argumenten) wat het voor een politieke gemeenschap kan betekenen als deze voor haar burgers de sociale grondslag verbreedt van een goed voorstellingsvermogen en emotionele gezondheid.

Soms wordt verondersteld dat een cognitieve opvatting van emoties ‘apollinisch’ is en alles in de hartstochten wat verward en onbeheersbaar is uitsluit.¹¹ Ik hoop aan te tonen dat deze kritiek onterecht is – of in ieder geval dat deze onterecht is voor mijn standpunt. Het citaat van Proust geeft al aan dat wanneer je emoties als gedachten beschouwt, je nauwelijks de aspecten uitsluit die ze soms zo verwarrend, zelfs zo ondraaglijk maken. Volgens mij moet de kritiek zelfs de andere kant uit gericht worden. Als we emoties echt zouden zien als louter lichamelijke signalen, dan laten we precies weg wat er zo verontrustend aan is. Wat zou het leven eenvoudig zijn als verdriet vergelijkbaar was met een zeer been en jaloezie met een pijnlijke rug. Onder jaloezie en verdriet lijden we geestelijk. Het zijn onze gedachten over objecten die een bron van kwelling zijn – en in andere situaties van genot. Ik stel dat zelfs het verdriet en de liefde van dieren voortkomen uit hun vermogen om gedachten te hebben over objecten die ze belangrijk vinden voor hun welzijn. Maar de eigenaardige heftigheid en potentieel afschrikwekkende aard van de emoties van mensen komen voort uit de extra gecompliceerde gedachten die mensen meestal hebben bij hun eigen behoefte aan bepaalde objecten en hun onvolmaakte macht daarover.

Zoals Freud in het tweede openingscitaat schrijft, is het verhaal over de menselijke geboorte het verhaal over een bewust wezen dat uit de schoot van een beschut narcisme tevoorschijn komt, in het scherpe besef dat hij stuurloos in een wereld van objecten is geworpen, een wereld die hij niet heeft gemaakt en die hij niet kan beheersen. In die wereld beseft het kleine kind dat het een ongewoon zwak, hulpeloos wezen is. Lichamelijke pijn is niets vergeleken bij dat afschrikwekkende besef van hulpeloosheid, dat bijna ondraaglijk is zonder de schuilplaats van de slaap als in de moederschoot. Zodra we wakker worden, moeten we achterhalen hoe we in die wereld van objecten moeten leven. Zonder de intelligentie van de emoties is er weinig hoop dat we dat goed aanpakken.