

Hadden wij de liefde niet ..., over de kansen tot verruiming van onze 'kring van bekommernis'

Antje van der Hoek

En ik meen dan ook, misschien kinderlijk, maar hardnekkig, dat deze aarde alleen weer iets bewoonbaarder zou kunnen worden door die liefde, waarover eens de Jood Paulus schreef aan de inwoners van de stad Corinthe, in het dertiende hoofdstuk van zijn eerste brief¹. (brief van Etty Hillesum, december 1942)¹

Op 15 januari 2014 was het honderd jaar geleden dat Etty Hillesum in Middelburg werd geboren. Haar dagboeken en brieven, afwisselend geschreven in haar woonplaats Amsterdam en kamp Westerbork, vormen een spirituele schat die velen, ook ruim zeventig jaar na dato, ontroert in zijn diepe menselijkheid. Zij getuigen van een bijzondere betrokkenheid bij het leed van de (Nederlandse) joden in de Tweede Wereldoorlog en kunnen worden gelezen als een poging dit inferno spiritueel te duiden en te doorgronden.

Bovenvermeld citaat stamt uit één van de twee illegaal gepubliceerde brieven die eind 1943 door de journalist David Koning werden uitgegeven. In het opschrift gericht aan twee fictieve zusters in Den Haag, werden de beide brieven door het verzet verspreid om onderduikers een hart onder de riem te steken. Daarmee stamt het uit een korte kroniek van het leven in Westerbork in al z'n ongerijmde bitterheid, ironisch-humoristisch opgediend door het literaire talent dat Etty Hillesum was. Lotgevallen van binnengespoelde joden uit diverse uithoeken van het land passeren de revue. Verwarring, angst en wanhoop zijn de grootste gemene delers onder de vele mannen, vrouwen en kinderen, sommigen daarvan zijn invalide, zwakzinnig, ziek, zuigeling of bejaard. Het citaat uit het slot van deze brief laat zich dan ook lezen als een hartenkreet. Waarom zou men steeds de gemakkelijkste en goedkoopste weg moeten kiezen om haat en waanzin te boven te komen? Iedere atoom haat die aan deze wereld wordt toegevoegd, zo had Etty Hillesum ervaren, maakt deze wereld immers alleen maar onherbergzamer dan zij al is. Dit is de context waarin zij teruggrijpt op het loflied op de liefde van Paulus. "Had ik de liefde niet ..." dan immers was al mijn doen en laten zonder zin, zo zegt de apostel daar vrij vertaald (1 Kor 13:1). Juist deze liefde voor de ander (in de Griekse grondtekst: agapè²) vervult onze woorden en daden met betekenis. Dit inzicht heeft ook bijna twee millenia later niet aan relevantie ingeboet, integendeel.

¹ Etty Hillesum, Het werk 1941-1943, p 629.

² Cf. Anders Nygren in zijn klasieke studie *Agapè & Eros*, die begin jaren tachtig in het Engels werd vertaald. Hoewel de oproep van liefde tot God en de naaste ook in het Oude Testament en bij de synoptici voorkomen, is het de bijzondere bijdrage van de apostel Paulus dat hij agapè tot technische term maakt. Daarnaast zij hier verwezen naar de theologisch-literaire duiding van het liefdesbegrip bij Etty Hillesum door de Nederlandse theoloog Martien Brinkman die stelt dat 'Reve en Hillesum ons weer op het spoor zetten van de middeleeuwse en joodse notie van het 'helpen' van God, van het actief deelnemen aan zijn scheppingswerk. Spreken over 'Gods liefde' veronderstelt dus altijd menselijke activiteit, menselijke participatie'. Brinkman in *Goud* 2016: 99.

Vanuit z'n joods-christelijke bedding werpt het loflied de universelere vraag op hoe mensen gestalte kunnen geven aan hun medemenselijkheid en hoe zij daarmee hun 'kring van bekommernis kunnen verruimen.'³ Hoe kunnen zij er in slagen die 'kring van bekommernis' zodanig verruimen dat deze niet beperkt blijft tot de direct-persoonlijke cirkel van familie, vrienden, burens en collega's, maar een actieradius verkrijgt, die zich verbreedt tot de landgenoot, de anders- of niet-gelovige, de aangespoelde vluchteling aan de kusten van Europa, de medemens aan de andere kant van de globe? Want vanzelfsprekend is dit niet. Van nature zijn onze sterke emoties, zoals Martha Nussbaum terecht stelt, eudaimonistisch van aard, dat wil zeggen gecentreerd rond het eigen levensproject, gericht op wie of wat voor ons persoonlijk waarde heeft. Het meest intens raken vreugde en verdriet ons wanneer het een familielid betreft of een goede vriend(in). Voor hen kunnen we grote blijdschap voelen of juist diepe rouw, terwijl een natuurramp aan de andere kant van de wereld, met slachtoffers waarmee we geen persoonlijke binding voelen, ons doorgaans slechts zijdelings raakt.

De kernvraag van dit essay is dan ook hoe ons medegevoel dan toch kan worden 'opgerekt' en tot een ruimere cirkel kan worden verbreed. Aan welke randvoorwaarden dienen methoden en strategieën hiertoe te voldoen? En welke 'vehikels' zijn daarbij instrumenteel: juridische bepalingen, ethische basisprincipes, artistieke of spirituele inspiratiebronnen? Deze vraag klemmt eens te meer in de globaliserende wereld van vandaag met een groot palet aan etnische en religieuze loyaliteiten, met name in de grotere steden, en de immense uitdagingen waar het gaat om de thematiek van interculturaliteit en een duurzamere omgang met het milieu. Deze onderzoeksvraag zal vanuit de volgende drie perspectieven worden belicht en geëvalueerd: vanuit de seculier sociaal-filosofische optiek van de Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum, de multi-religieuze zienswijze van de Britse godsdienstwetenschapper Karen Armstrong en de universeel-boeddhistische blik van de van origine Franse monnik Matthieu Ricard.

Drie perspectieven

Martha Nussbaum: verlichte vaderlandsliefde als verruimd medegevoel

Hoe kunnen we onze 'kring van bekommernis' verruimen zodanig deze niet beperkt blijft tot de direct-persoonlijke cirkel van familie, vrienden, collega's? In haar boek "*Political Emotions, why love matters for justice*"⁴ betoogt Martha Nussbaum (1947-

³ Hier zij opgemerkt dat deze universalistische tendens al eigen is aan de spiritualiteit van Ety Hillesum zelf. Zij richt zich weliswaar op de haar bekende bijbelse bronnen en enkele literaire favorieten, maar laat impliciet ruimte aan andere, al dan niet religieus geïnspireerde, visies en levensbeschouwingen. De term 'kring van bekommernis' is ontleend aan de Amerikaanse sociaal-filosofe Martha Nussbaum, één van de auteurs die hier centraal staan. Het is de Nederlandse vertaling van 'circle of concern'. Cf. Nussbaum 2013; de Nederlandse vertaling verscheen in 2014.

⁴ Wij baseren ons op de Nederlandse vertaling: *Politieke emoties, waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*, 2014 (vertaling door Peter Diderich en Carola Kloos).

) dat een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde⁵ kan. Welke publieke emoties zijn hierbij echter van vitaal belang? Om die vraag te belichten bouwt Nussbaum voort op haar eerdere werk naar de zogeheten 'capabilities'. Daarin noemt zij tien voorwaarden waarvan een fatsoenlijk politiek bestel haar burgers dient te voorzien. Het betreft hier het recht op een leven van normale levensduur, lichamelijke gezondheid en onschendbaarheid, op zintuigelijke waarneming, verbeeldingskracht en denken, persoonlijke emotionele ontwikkeling, kritische bezinning op de eigen levensplannen, onderhoud van sociale banden, zorg voor de natuur, recreatieve activiteiten en het recht op vormgeving van de eigen omgeving in zowel politieke als materiële zin. Deze tien capabilities vormen de richtlijn voor een fatsoenlijk bestaan, waarvan een overheid haar burgers tenminste een drempelwaarde dient te realiseren. Het bruto binnenlands product van individuele landen is een te eenzijdige graadmeter, die interne ongelijkheid over het hoofd ziet. De mate waarin de capabilities worden gerealiseerd is daarentegen een meer omvattende indicatie voor hetgeen iemand kan doen en zijn.⁶ Aansluitend bij deze capabilities- benadering vraagt Nussbaum zich in deze publikatie af hoe samenlevingen die streven naar de vervulling van deze basisnoden en rechtvaardigheid deze op termijn kunnen bestendigen. Want iedere naar rechtvaardigheid strevende maatschappij vergt onderhoud indien zij niet wil afglijden. Om deze vraag te beantwoorden sluit Nussbaum aan bij de politieke filosofie van John Rawls, die stelde dat een maatschappij alleen stabiel kan zijn indien de basisprincipes daarvan op een of andere manier geestdriftig worden omhelsd. Hoewel schatplichtig aan zijn werk, is Nussbaum echter van mening dat de liefde voor abstracte rechtvaardigheidsprincipes alléén onvoldoende draagkracht bevat om mensen duurzaam bij de publieke zaak te betrekken. In aanvulling op het werk van John Rawls pleit zij voor een meer direct beroep op de menselijke verbeelding, met behulp van symbolen, herinneringen, poëzie, verhalen en muziek, die de menselijke geest naar de emoties leiden en waarin die principes soms al zijn ingebed. Al onze invloedrijke emoties zijn immers, zoals gezegd, eudaimonistisch van aard. Ieder van ons waardeert de wereld vanuit het eigen gezichtspunt, vanuit het perspectief van wat voor ons in de loop der tijd waardevol is gebleken voor het eigen bestaan. Terecht stelt Nussbaum dat dit eudaimonisme niet gelijk te stellen valt met egoïsme, want andere mensen blijven hun inherente waarde behouden. Diepe emoties ervaren we echter vooral ten aanzien van diegenen met wie wij ons verbonden voelen en dankzij wie ons leven als betekenis verkrijgt. De traît d'union welnu - tussen abstracte rechtvaardigheidsprincipes enerzijds en onze eigen aspiraties anderzijds - is, volgens Nussbaum, gelegen in symbolen, verhalen, muziek en poëzie. Door de diepe emoties die zij opwekken, kunnen zij onze eigen 'kring van bekommernis' verruimen en daarmee de instituties binnen een liberale democratie schragen.

⁵ Nussbaum hanteert het begrip "liefde" en "medegevoel" als tegenwicht voor de kwalijke menselijke neigingen tot afkeer en agressie en ter bestendiging van rechtvaardigheid en maatschappelijke cohesie. Bij andere hieronder te bespreken auteurs staan het begrip "compassie" (Armstrong), c.q. "altruïsme" (Ricard) centraal. Hoewel hierbij sprake is van terminologische accentverschillen gaat het bij alle auteurs om de verruiming van de 'kring van bekommernis', zij het echter met verschillende instrumenten.

⁶ Nussbaum 2012: 57-59.

Natie als schakel tussen het 'ik' en de mensheid

Op welk verband echter moeten deze emoties zich richten? Op het grootst mogelijk verband van de mensheid of het minder omvangrijke verband van de natiestaat? Om zicht te krijgen op die vraag richt Nussbaum zich op achttiende- en negentiende eeuwse denkers die, na de Franse revolutie, op zoek gingen naar nieuwe vormen van broederschap. Zo ging de filosoof en grondlegger van de sociologie Auguste Comte op zoek naar een 'religie van de mensheid', die naties op weg konden helpen naar vooruitgang, middels de emoties van medegevoel en liefde. IJkpunt voor die nieuwe religie van de mensheid was de rooms-katholieke kerk met haar alomtegenwoordige maatschappelijke invloed. Algemene doelstelling van die nieuwe religie was om een geest van universele broederschap te cultiveren. Het menselijk streven zou zich daarbij niet enkel moeten richten op egocentrisch geluk, maar op het lot van de gehele mensheid. Daarbij benadrukte Comte dat de kunsten een belangrijke rol moeten spelen bij het nastreven van zijn ideaal. Hij hield er echter niet van dat kunstenaars hierbij de vrije hand kregen en onafhankelijk scheppend hun creatieve gang konden gaan. Integendeel, hij wilde hen door een soort filosofische geestelijkheid laten controleren. Ondanks zijn waardevolle ideeën, moet Nussbaum deze afgedwongen uniformiteit, vanuit haar uitgangspunt van een liberale democratie, afwijzen. In haar visie dienen de verschillende levensbeschouwelijke en religieuze tradities door de overheid gelijkkelijk te worden behandeld en moet een overheid zich niet vastleggen op een doctrine over zin en doel van het leven. Hierbij weet zij zich in het bijzonder geïnspireerd door Comte's leerling John Stuart Mill en de Indiase denker en dichter Rabindranath Tagore. Ook zij waren van mening dat de publieke cultuur 'een soort religie' nodig heeft die de burgers tot liefde aanzet en dat respect alleen onvoldoende is om de maatschappelijke cohesie te waarborgen. Aldus schetst Nussbaum twee tradities: die van Comte (en ook Jean Jacques Rousseau) die van mening waren dat homogeniteit binnen de samenleving moest worden afgedwongen en die van Mill en Tagore, die het weliswaar met de eerdergenoemden eens waren over de noodzaak van een breed medegevoel, maar daarbij ruimte behielden voor kritische vrijheid en onafhankelijke creativiteit. In navolging van de Italiaanse revolutionair, filosoof en patriot Giuseppe Mazzini meent Nussbaum vervolgens dat spontane kosmopolitische genegenheid voor de gehele mensheid een brug te ver is. Daarbij kan de natie echter worden beschouwd als een onmisbare schakel tussen het 'ik' en 'de mensheid'. Wie zich bekommert om universele liefde kan zich het beste richten op het juiste type vaderlandsliefde om daarmee het fundament te leggen voor ware internationale broederschap. Nationaal sentiment is aldus een transitioneel instrument voor universele broederschap, maar tegelijk ook een blijvende grondslag voor de organisatie ervan. Dergelijke ideeën hadden veel invloed toen over de hele wereld nationale en democratische bewegingen uit de grond rezen. Mazzini ging uit van de gedachte dat mensen van nature egocentrisch zijn en dat de totstandkoming van fatsoenlijke en stabiele democratieën de bestrijding betekent van narcisme en uitbreiding van medegevoel. Nationale gevoelens zijn aldus het 'draaipunt' van de hefboom waarmee we de

universele liefde voor de mensheid kan worden verbreidt. Dit, aan Mazzini ontleende, gezichtspunt vormt de crux van Nussbaums' betoog⁷.

Vijanden van het medeleven

Hoewel Nussbaum haar vertrekpunt neemt bij de bovenvermelde achttiende- en negentiende eeuwse denkers, is zij zich eveneens bewust van hun tekortkomingen. Zij gaat in hun geest verder, maar oefent ook kritiek uit. Zo blijven Mills' uitlatingen over de rol van negatieve emoties, zoals angst en woede, afkeer en schaamte erg beperkt. Ook bij Tagore blijft verband tussen afkeer overwinnen en medegevoel verruimen grotendeels impliciet. In onze tijd, met zijn twintigste-eeuwse geschiedenis van afgrijselijke menselijke wreedheid, kunnen we Mills' optimisme echter niet accepteren en moeten we naar dieper inzicht zoeken. Bovendien missen Mill en Tagore een vaststaande visie op een politiek doel. Een heldere visie op een fatsoenlijke samenleving ontbreekt, waardoor het onduidelijk blijft hoe de transformatie gestalte moet krijgen. Tagore noch Mill hebben een duidelijk verhaal te vertellen over de vraag hoe de nieuwe 'religie' zal worden verbreid. Om dezelfde redenen kunnen Mill en Tagore allebei moeilijk aangeven wat het juiste evenwicht is tussen solidariteit en individuele experimenten. Ze zijn voor 'dwaze' vrijplaatsen voor afwijkende meningen en verbeeldingskracht, maar vinden ook dat mensen een bepaalde vorm van emotionele solidariteit moeten aanleren. Dit roept bij Nussbaum de vraag op hoe we de goede dingen van structuur en solidariteit kunnen behouden, met weglating van de potsierlijke en verstikkende kanten ervan en tegenspraak cultiveren zonder de onderlinge betrokkenheid van mensen te verliezen. Hier gaat het om de juiste balans tussen humor en verheven idealen. Ook blijft de status die religies in de samenleving innemen een onopgelost probleem. Mill gaat ervan uit, net als Comte, dat de traditionele religies op zeker moment zullen wegwijnen en vervangen zullen worden door het humanisme. Tagore is op dit punt minder duidelijk, maar hij ziet zijn humanistische religie als minstens zo'n sterke kracht.

De samenlevingen die Nussbaum in haar op Mill en anderen voortbouwende project voor ogen staan zijn niet volmaakt, maar streven naar rechtvaardigheid en vragen zich daarbij af hoe de emoties hen daarbij kunnen helpen als impulsen voor een goed en stabiel beleid. Zij zijn politiek liberaal en blijven daarmee vrij van controversiële metafysische, religieuze en soms ook ethische aangelegenheden. Hoe nu kunnen zij de negatieve emoties van afkeer, angst en schaamte zoveel mogelijk beperken en medegevoel bevorderen? Om het zicht op de wortels van kwalijk menselijk gedrag te vergroten, wijst Nussbaum op de verschillen en parallellen

⁷ Hiermee positioneert Nussbaum zich in de politiek- filosofische discussie over de verhouding tussen patriottisme en kosmopolitisme. Deze twee worden vaak verondersteld elkaar wederzijds uit te sluiten, maar dit hoeft niet noodzakelijkerwijs zo te zijn. Zo staan Kantiaans geïnspireerde politieke theoretici eerder bekend als critici dan als verdedigers van vaderlandsliefde, maar laat Pauline Kleingeld op subtiele wijze zien welke speelruimte Kantiaans kosmopolitisme biedt voor onderscheiden vormen van patriottisme. Kleingeld 2000: 313 e.v.. Dit is ook de plaats waarop ik Pauline Kleingeld wil danken voor haar commentaar. Tevens dank ik Christa Anbeek voor haar rol als sparring partner bij het gehele schrijfproces.

tussen menselijk en dierlijk gedrag. Daarbij plaatst zij het menselijk vermogen tot medeleven nadrukkelijk in het verlengde van dat van dieren, bij wijze van continuüm. Zo kennen muizen een bepaalde vorm van aanstekelijkheid waar het om pijnprikkels gaat. Bij andere diersoorten gaat de bekommernis met mededieren veel verder en horen daartoe ook het bieden van troost en pogingen tot hulp. Met name diersoorten die slagen voor de 'spiegelproef' (zoals chimpansees, bonobo's, sommige olifanten, dolfijnen) en die zich kunnen verplaatsen in het gezichtspunt van andere dieren, inclusief mensen, scoren hoog waar het hun mogelijkheid tot altruïstische bekommernis betreft.

Een belangrijk verschil tussen mensen en 'andere dieren' is vervolgens dat de laatsten zich niet bezondigen aan grootschalige misdaden zoals genocide, sadisme en etnische zuiveringen. Daarbij spelen groepsdwang en de gehoorzaamheid aan autoriteit een kwalijke rol, die beide geworteld zijn in de evolutionaire voorgeschiedenis van mensen. Om die reden is training in onafhankelijk denken en daarmee het ontstaan van een kritische tegencultuur van groot belang in de door Nussbaum voorgestelde samenlevingen. Uniek menselijk is ook dat mensen door hun verbeeldingskracht contact kunnen maken met ver verwijderde mensen en dingen, maar dat deze bekommernis veelal weifelend en onbestendig is. Daarom is het van groot belang steeds te zorgen voor een dialoog tussen een levendige verbeelding en neutrale principes en een brug te slaan tussen het individuele geval en het neutrale principe. Zo moet de eenzijdige focus op één enkel menselijk drama, zonder acht te slaan op de bredere context, worden voorkomen. Nussbaum verwoordt dit als volgt:

"We moeten zorgen voor een continue en waakzame dialoog tussen levendige verbeelding en neutrale principes, door te kijken hoe je ze zo goed en zo coherent mogelijk op elkaar kunt laten aansluiten, door altijd te vragen wat we rechtmatig kunnen bieden aan diegenen wier situatie we ons levendig voorstellen en in hoeverre we, in weerwil daarvan, ons neutrale principe dienen te volgen. Ook moeten we voortvarend een brug slaan tussen het levendige voorgestelde individuele geval en het neutrale principe, namelijk door de verbeelding te bevragen, door mensen eraan te herinneren dat een noodsituatie waarop ze via een individueel, levendig beschreven geval reageren, eigenlijk veel breder is. Een publieke cultuur van medeleven dient zowel betrokken te zijn bij deze dialoog als bij de brug"⁸.

Een belangrijk inzicht in relatie tot de verwantschap van mens met andere dieren is vervolgens wat Nussbaum, in navolging van de Nederlandse etholoog Frans de Waal 'antropo-ontkenning' noemt, dat wil zeggen de neiging van mensen om hun dierlijkheid en hun verwantschap met dieren te ontkennen. Dit is de neiging je boven het menselijk lot te verheffen en mensen van een andere sekse, etnische, religieuze herkomst of sexuele geaardheid te stigmatiseren door hen dierlijk gedrag toe te schrijven. De eigen angst voor sterfelijkheid en afhankelijkheid wordt zo op hen geprojecteerd door hen te associëren met menselijke afscheidingen die wij met niet-menselijke dieren en lijken gemeen hebben, zoals zweet, urine, sperma, snot etcetera. Nussbaums' these is nu dat deze afkeer alleen door 'liefde' kan worden

⁸ Nussbaum 2014: 158.

overwonnen. Een liefde, die kinderen in speelse interactie met hun omgeving ervaren en die de aanzet vormt tot de overstijging van narcisme en hun vermogen tot bekommernis bevorderen. In het verlengde van het kinderspel, zijn voor volwassenen kunst en cultuur van groot belang. Zij zijn, volgens Nussbaum, een onmisbaar middel om hun betrokkenheid bij anderen te handhaven en te verbreden en hen te herinneren aan de gedeelde menselijke kwetsbaarheid. Deze pogingen tot overwinning van het eigen narcisme blijft een voortdurende inspanning aangezien gevoelens van hulpeloosheid op oudere leeftijd vaak weer terugkeren:

"Ik begon met te stellen dat liefde en een manier van spelen die liefde uitdrukt en verdiept, onmisbaar zijn om een individueel kind de gelegenheid te geven de impasse te doorbreken die ontstaat door narcisme en de vrees voor authentieke betrokkenheid bij een ander, van hem gescheiden individu. Betrokkenheid bij iemand anders is al een verworvenheid. Maar in de verdere loop van het leven is de verworvenheid niet echt bestendig, omdat het besef van je eigen broosheid en sterfelijkheid aanzet tot heropleving van het narcisme. Vanwege de continuïteit van dit narcisme moeten de middelen waarmee het kan worden overwonnen ook continuïteit vertonen, in de vorm van steeds verfijndere liefde, wederkerigheid en spel – tot op zekere hoogte in persoonlijke relaties, maar voor een groot deel in de potentiële ruimte van cultuur en kunst".⁹

Historische voorbeelden

Vanuit deze analyse gaat Nussbaum op zoek naar de juiste vorm van vaderlandsliefde en naar historische voorbeelden waarin de publieke emoties op zo'n manier werden aangesproken dat medeleven erdoor werden bevorderd en angst en afkeer overwonnen. Want vaderlandsliefde heeft een januskop. Wanneer een natie intolerante waarden omhelst, haar burgers gewetensdwang oplegt en onkritische homogeniteit afdwingt, ontspoot zij. Als zij haar burgers daarentegen slechts abstracte rechtvaardigheidsbeginselen voorspiegelt, zorgt dat voor een te waterige motivatie. Toch is het, volgens Nussbaum, mogelijk tussen deze Scylla en Charibdis heen te laveren. Zij geeft hiervan tal van voorbeelden, ontleend aan de twee samenlevingen die zij het beste kent, de Verenigde Staten en India. Amerikaanse presidenten als Washington, Lincoln en dominee Martin Luther King hanteerden in diverse situaties de juiste politieke retoriek en wisten hun burgers daarmee op juiste wijze wisten te enthousiasmeren voor de gemeenschappelijk zaak en Amerikaanse idealen te herijken. Hetzelfde gold ook voor politieke leiders als Nehru en Gandhi binnen de Indiase context, hetgeen aangeeft dat de cultivering van de publieke emoties steeds contextueel gekleurd dient te zijn teneinde een specifieke groep burgers te bereiken.

Als theaterwetenschapper en classica van huis uit, ontleent Nussbaum hierbij ook inspiratie aan de oud-Griekse tragedies en komedies. In de antieke Atheense democratie speelden zij een belangrijke rol bij de opvoeding van de burger en in het democratische debat. Tragedie- en komedieschrijvers als Sophocles, Euripides

⁹ Ibid, p 180.

en Aristophanes vervulden daarmee een belangrijke rol in de toenmalige samenleving. Poëzie, muziek en dans maakten die tragedies bij uitstek geschikt om de aandacht te richten op de algemeen menselijke kwetsbaarheid en om passend medeleven op te wekken. Op vergelijkbare manier ging het in de komedie over de kwetsbaarheid van het menselijk lichaam. Hilariteit over als ongewenst beschouwde lichaamssappen en aanstootgevend gedrag vormde er de aanzet voor gezamenlijke humor en speels genot van het eigen lichaam. Juist door de kunst werden de menselijke neigingen als afkeer en antropo-ontkenning zo beperkt en de kring van bekommernis verruimd. Moderne naties kunnen de oud-Griekse aanpak niet kopiëren, maar kunnen wel proberen het tragische c.q. komische element op bij hun cultuur passende wijze te integreren. Hierbij speelt de inzet van kunst - fotografie, film, literatuur, maar ook inrichting van de openbare ruimte (publieke monumenten, parken en stedelijke architectuur) – een belangrijke rol. Nussbaum maakt dit aannemelijk aan de hand van een keur aan voorbeelden, opnieuw ontleend aan de Amerikaanse en Indiase geschiedenis.

Evaluatie

Keren wij terug naar het aan Etty Hillesum ontleende motto van dit essay. Welke perspectieven opent Nussbaum in respons op haar hartenkreet? Allereerst is het Nussbaums' verdienste dat zij wijst op de noodzaak van een vehikel ter bestendiging van maatschappelijke rechtvaardigheid. Deze rechtvaardigheid is uit de aard der zaak kwetsbaar en afhankelijk van voortdurend onderhoud. Daarbij bieden abstracte rechtvaardigheidsbeginselen mensen doorgaans te geringe motivatie en daardoor een te beperkt draagvlak. Aangezien de natie nog altijd de grootst mogelijke democratisch gecontroleerde staatkundige eenheid is, ligt de focus dáárop voor de hand. Idealiter wordt de natie daarmee de gewenste tussenschakel tussen het 'ik' en de mensheid, met het streven naar universele broederschap als uiteindelijk doel. Ook toont Nussbaum overtuigend aan hoe het medium van kunst en cultuur het streven naar rechtvaardigheid kan bestendigen. Meer dan dorre rechtsregels hebben kunstzinnige symbolen het vermogen mensen emotioneel te raken en 'liefde' op te wekken en hen aldus bij de publieke zaak te betrekken. Van belang daarbij is dat die symbolen herkenbaar zijn voor een breed spectrum van etnische – en religieuze groepen teneinde onderlinge medemenselijkheid te bevorderen. De inzet van kritisch-onafhankelijke kunst om gedeelde menselijkheid te hervinden en te cultiveren is daarmee een sterk element in Nussbaums' gedachtegang. Maar, naast waardering voor de kernelementen van haar betoog, veroorloven we ons hieronder ook een drietal kritische kanttekeningen:

- Aangezien Nussbaums' voorbeelden alleen op de VS en India betrekking hebben, roept dit ook de vraag op hoe kunst en cultuur in andere, bijvoorbeeld Europese landen, passend bij hún specifieke context, kan worden ingezet om medegevoel te verruimen en angst en afkeer te beperken. Toegepast op die Europese context roept dit de vraag op welke betekenis Nussbaums' perspectief heeft voor de actuele verhouding tussen de Islam en het Westen. In zijn historisch overzicht van interactie tussen moslims en Europeanen constateert de Nederlandse Arabist Maurits Berger dat er in de fysieke interactie tussen beiden zowel sprake was van

verovering en expulsie als van coëxistentie. Daarmee geeft dit fysieke contact een divers beeld te zien dat weinig afwijkt van de interactievormen tussen andere landen en gemeenschappen in de loop der geschiedenis. Op het gebied van de beeldvorming echter, door Berger 'virtuele Islam' genoemd, was er hoofdzakelijk sprake van conflict. In dat virtuele domein deed zich een proces voor dat in de sociale wetenschappen bekend staat als 'othering'. Daarmee wordt de ander niet alleen een aanduiding voor een categorie mensen die anders zijn, maar wordt die ander ingezet in een proces zichzelf als tegengesteld aan die ander te identificeren en profileren.¹⁰ Op deze wijze werd de moslim tot "European Other" in contrast met de christelijke identiteit van Europeanen. Berger verwoordt dit als volgt:

"De Islam vertegenwoordigde meer dan een religie alleen; zij werd gepresenteerd als tegengesteld aan de Europese christelijke identiteit en dit anders-zijn werd waargenomen in vele aspecten, waarvan sommige tot op vandaag met opmerkelijke hardnekkigheid zijn blijven voortbestaan: de Islam is intolerant, de Islam vernedert vrouwen, de Islam is anti-intellectueel, de Islam verhindert vooruitgang, de Islam staat haaks op democratie en secularisme – en aan dit alles moeten we toevoegen: anders dan wij, Europeanen van christelijke origine".¹¹

Ondanks de voortschrijdende secularisatie in Europa is het Europese narratief van een "christelijk Europa" blijven bestaan, zij het nu op een culturele manier. Men is weliswaar geen christen meer, maar identificeert zich langs die lijn met de Westerse cultuurgeschiedenis. Tegelijkertijd is de religieuze tolerantie afgenomen. Aan Europese moslims wordt loyaliteit ten aanzien van de afzonderlijke natie staat gevraagd, terwijl de moslim daartoe slechts bereid is als hij als moslim wordt erkend. In deze gepolariseerde context, nog verscherpt door de recente islamistische aanslagen, werpt dit de vraag op hoe Nussbaums' vehikel van de verlichte vaderlandsliefde in deze context ten bate van grotere medemenselijkheid kan worden ingezet.

In een recentere studie¹² signaleert Nussbaum een significant verschil tussen de Verenigde Staten en Europa, waar het de religieuze gelijkheid betreft. Als erfgenamen van de Romantiek definiëren Europese naties zich in etnisch-religieuze en cultureel-linguïstische termen, waardoor het nieuwe groepen immigranten en religieuze minderheden moeite kost zich als volledige en gelijke leden van die natie te beschouwen. Daartegenover stelt zij die reeks onderling uiteenlopende naties, waaronder de VS, die hun natie definiëren in termen van politieke idealen, waarin immigranten volledig kunnen delen, ook al delen zij niet de etnische afkomst, religie of zeden en gewoonten van de meerderheid. Beter dan in de Europese setting, zo is Nussbaums' opvatting, is de religieuze gelijkheid in die laatste groep landen gewaarborgd. Ook als wij hiermee instemmen, blijft het vraag *hoe* de historisch verwortelde dynamiek van 'othering' kan worden omgebogen ten gunste van grotere culturele inclusiviteit en een gezamenlijk narratief.

¹⁰ Berger 2014. Bergers' inzichten sluiten hiermee aan bij die van de Britse historicus Norman Daniel in zijn uit 1960 daterende standaardwerk over de verwrongen Westerse beeldvorming ten aanzien van de Islam, vanaf de Middeleeuwen tot in de moderne tijd.

¹¹ Ibid, p 243

¹² Nussbaum 2012, Nederlandse vertaling: 2013.

- Een volgende vraag is of Nussbaum niet te eenzijdig vanuit de natiestaat denkt. De denkers die zij immers aanhaalt (zoals Comte, Mill, Mazzini) stammen uit de achttiende- c.q. negentiende eeuw. Die gingen in hun tijd op zoek naar nieuwe broederschapsvormen. Maar is Nussbaums' concentratie op de natiestaat nog wel verenigbaar met de complexe ontwikkelingen in de eenentwintigste eeuw, die gekenmerkt wordt door globalisering? In zijn boek over de globaliseringsparadox bijvoorbeeld wijst de Amerikaanse econoom Dani Rodrik op het trilemma van de verhouding tussen de natiestaat, democratie en mondiale vrijhandel¹³. Hooguit twee van deze drie elementen kunnen, aldus Rodrik, samengaan. Democratie valt alleen te verenigen met nationale soevereiniteit als we paal en perk stellen aan de globalisering. Als we mikken op globalisering en ook de natiestaat willen behouden, moeten we de democratie laten varen. En, als we democratie plus globalisering willen, moeten we de natiestaat opdoeken, en streven naar meer internationaal bestuur. Rodrik pleit in dit verband voor 'slimme', niet maximale, globalisering met zowel sterkere nationale democratieën als een dunne laag internationale regels. Een vergelijkbare vraag aan Nussbaums' adres laat zich stellen vanuit werk van de Amerikaanse politicoloog Benjamin Barber¹⁴. In Jihad versus McWorld analyseert hij de dialectiek tussen het consumentisme van de globalisering (Mc World) en het hedendaagse culturele en religieuze fanatisme (Jihad). Beide hebben gemeen dat ze de nationale staat bestrijden en de democratie ondermijnen. Volgens Barber, kan alleen mondiale democratie beide krachten in bedwang houden. Over dergelijke eenentwintigste-eeuwse, van buitenaf op de natiestaat inwerkende, dynamiek heeft Nussbaum het in haar project echter niet. Dit roept hernieuwd de vraag op hoe de 'homo digitalis mobilis' van vandaag de dag zijn kring van bekommernis kan verruimen, nu de natiestaat aan zoveel nieuwe invloeden onderhevig is. Tegelijkertijd dient echter te worden opgemerkt dat juist nieuwe digitale media (zoals facebookacties) worden ingezet om de eigen landsgrenzen, ten bate van hulpacties elders, te overstijgen. Bij de vluchtelingen crisis waren hiervan allerlei voorbeelden. Ook over deze grensoverstijgende dynamiek van nieuwe media heeft Nussbaum het echter niet.

- Hierbij aansluitend roepen recente ontwikkelingen binnen een supra-nationale organisatie zoals de Europese Unie ook vragen op. Europa staat momenteel onder grote druk: de economische crisis, terrorisme en bovenal het vluchtelingenvraagstuk vragen om een goed geïntegreerde gezamenlijke aanpak, maar de zevenentwintig (na de Brexit) EU-lidstaten slagen daar slechts in beperkte mate in en vallen vaak terug in nationalistische reflexen. De Nederlandse EU-vicevoorzitter Frans Timmermans signaleert een kluwen aan crises die slechts door nieuwe vormen van verbondenheid en broederschap kunnen worden overwonnen.¹⁵ Van de leus van de Franse revolutie – vrijheid, gelijkheid, broederschap – is broederschap een plicht, die, als zij onvervuld blijft, vrijheid en gelijkheid tot een dode letter maakt:

¹³ Rodrik 2011. Nederlandse vertaling 2015.

¹⁴ Barber 2001, Nederlandse editie 2002

¹⁵ Timmermans 2015.

*"Al is er vandaag zoveel meer vrijheid, gelijkheid en solidariteit in onze samenleving (...), de noodzakelijke samenhang tussen de drie begrippen is, door alle uitdagingen waarvoor wij ons gesteld zien, te diep weggezakt in ons collectieve bewustzijn"*¹⁶

Timmermans' pamflet is een hartstochtelijke pleidooi voor onderlinge verbondenheid, nationaal en internationaal. De verbinding zoeken, die zoektocht niet overlaten aan mensen die alleen langs etnische of religieuze lijn denken, maar respect betuigen voor onderling verschil, is de uitdaging die Timmermans voor zich ziet. Het onderwijs, maar ook allerlei andere plekken waar mensen samenkomen zoals de sportvereniging of de concertzaal zouden plaatsen moeten worden waar mensen elkaar werkelijk spreken en zien. Deze inzichten raken aan het, aan Mazzini ontleende, gezichtspunt dat tevens de crux is van Nussbaums' betoog. De verbinding tussen nationale gevoelens en universele liefde voor de gehele mensheid blijkt in de praktijk allerminst vanzelfsprekend te zijn. Nationaal sentiment als transitioneel instrument voor universele broederschap is geen automatisme, maar vergt voortdurende inspanning.

Het multi-religieuze perspectief van Karen Armstrong: convergentie in de Gulden Regel

Waar Nussbaum de juiste kritisch-verlichte vaderlandsliefde als vehikel beschouwt van het streven naar universele medemenselijkheid, wordt deze rol bij de godsdienstwetenschapper Karen Armstrong door de wereldreligies en levensbeschouwingen vervuld.¹⁷ Evenals Nussbaums' vaderlandsliefde hebben deze religies, levensbeschouwingen c.q. filosofische tradities een januskop en kunnen zij hun aanhangers en volgelingen zowel aanzetten tot vreedzaam als gewelddadig gedrag. Hoe pluralistisch deze tradities echter veelal mogen zijn, allemaal hebben ze minstens één stroming waarin wordt benadrukt dat compassie ten aanzien van anderen niet tot de eigen groep dient te worden beperkt. Daarmee bevindt niet enkel de geloofsgenoot zich binnen de 'kring van bekommernis', maar geldt dit evenzeer voor de vreemdeling, de buitenlander, ja zelfs de vijand.

Compassie als sleutelbegrip

In dit verband hanteert Armstrong compassie als sleutelbegrip. Het duidt op iets ondergaan met een ander, je in een ander verplaatsen, meeleven in pijn en vreugde. In het Charter for Compassion, dat Armstrong in 2009 met vooraanstaande denkers uit diverse geloofstradities opstelde, ligt juist dit principe aan deze tradities ten grondslag en zou juist dit beginsel hernieuwd tot kern gemaakt moeten worden van het religieuze en morele leven:

"Het principe van compassie ligt ten grondslag aan alle religieuze, ethische en spirituele tradities, en roept ons op ieder ander altijd te behandelen zoals we zelf willen worden behandeld. Compassie is onze drijfveer om ons onvermoeibaar in te

¹⁶ Ibid, p 6.

¹⁷ Armstrong 2011.

*zetten om het leed van onze medemensen te verlichten, om afstand te doen van onze troon in het middelpunt van onze wereld en daar een ander plaats te laten nemen, en om de onschendbare heiligheid van ieder mens te eren door iedereen zonder uitzondering te behandelen met rechtvaardigheid, billijkheid en respect".*¹⁸

Interpretaties van de heilige geschriften die aanleiding geeft tot geweld, haat of minachting zouden als onrechtmatig moeten worden beschouwd, mensen zouden accurate en respectvolle informatie over andere religieuze tradities en culturen moeten krijgen en culturele en religieuze verscheidenheid zou positief gewaardeerd moeten worden.

Gulden regel

Ondanks hun grote diversiteit, convergeren de grote religieuze tradities in het ethos van compassie, zoals vervat in de gulden regel: "Behandel een ander nooit op een manier waarop jezelf niet behandeld wilt worden" of, in de positief-geformuleerde variant, "Behandel anderen zoals je wilt dat ze jullie behandelen". Deze gulden regel werd, voorzover bekend, als eerste geformuleerd door de Chinese filosoof Confucius. Later werd zij ook door Boeddha, rabbi Hillel, in een hadith (uitspraak uit de traditieliteratuur) van Mohammed en door Jezus in de evangeliën (Mt 7:12 en Lk 6:31) in variaties verwoord.¹⁹ Om de menselijke neiging tot compassie te versterken, ontwikkelde de Boeddha een speciale vorm van meditatie waarbij 'de vier onmetelijke krachten van liefde' worden gecultiveerd. Universele liefde voor alle schepselen kon worden opgewekt door afdaling in de diepten van de eigen geest. Eerst riep hij maitri (liefdevolle betrokkenheid) bij zichzelf op, een vriendschappelijke mentaliteit jegens alles en iedereen. Daarna mediteerde hij over karuna (compassie) en wenste hij alle levende wezens een leven zonder pijn. Vervolgens concentreerde hij zich op mudita (meevoelende vreugde) en wenste hij deze ongerepte blijdschap alle levende wezens toe. Tot besluit trachtte hij zich los te maken van persoonlijke binding en partijdigheid en oefende hij zich in upeksha (gelijkmoedigheid) jegens iedereen. Door middel van deze methode oversteeg hij zijn angstige, onzekere en hebzuchtige ego ten gunste van zachtaardiger emoties als dankbaarheid, compassie en altruïsme. Aldus corrigeerde hij de vervormende bril van persoonlijke verlangens en behoeftes, die ons verhinderen de dingen te zien zoals zij zijn. Op hun manier geven ook de drie monotheïstische godsdiensten van jodendom, christendom en islam uiting aan het ethos van compassie. Illustratief in dit verband is het verhaal over rabbi Hillel, oudere tijdgenoot van Jezus, in respons op een ongelovige die te kennen gaf zich tot het jodendom te

¹⁸ Ibid, p 12-14. Hier zij ook verwezen naar de "Catechismus van de compassie" van de hand van de remonstrantse theologe en emeritus-hoogleraar Europese cultuur in Nijmegen Christiane Berkvens-Stevelinck. Daarin laat zij, aansluitend bij het Charter for Compassion, twaalf waarden de revue laat passeren waarop de Europese cultuur is gebaseerd. Eén van die waarden is het liefdesgebod, het aan de bijbel ontleende kernegebod.

¹⁹ Hieraan kan worden toegevoegd: de categorische imperatief van de filosoof Kant als principe van een algemeen geldige ethiek, die door Armstrong echter niet wordt genoemd. Die grondwet van de praktische rede luidt: 'Handel zo dat de maxime van uw wil te allen tijde tegelijk als grondbeginsel voor algemene wetgeving kan gelden'. Störig 1979, deel 2: 35.

zullen bekeren als hij op één been staande de hele Thora kon voordragen. Hillel verwees daarop naar de gulden regel (Lev. 19:18). Dat is de hele Thora, de rest, zo meende hij, is slechts commentaar. Met vergelijkbare strekking is er de volgende uitspraak van de profeet Mohammed uit de traditieliteratuur: "Geen van jullie kan een gelovige zijn als hij niet voor zijn naaste wenst wat hij voor zichzelf wenst". En in Jezus' Bergrede in het Mattheüsevangelie (en z'n synoptische parallel bij Lukas) fungeert de gulden regel als samenvatting van richtlijnen voor ethisch gedrag²⁰.

Op vergelijkbare wijze als Nussbaum met haar inzicht in de beperkte motiverende kracht van abstracte rechtvaardigheidsprincipes en haar beroep op de emoties door middel van de kunst, nodigt ook Armstrong mensen uit de oproep tot compassie te integreren in een motiverend mythos afkomstig uit de eigen specifieke religieuze, levensbeschouwelijke c.q. filosofische traditie:

*"Onderricht dat alleen maar uit een lijst van regels bestaat, kan nooit effectief zijn. We hebben inspiratie en motivatie nodig die een niveau van het denken bereiken dat dieper zit dan het rationele en emoties aanspreken die in het limbische deel van de hersenen zijn geworteld. Daarom is het belangrijk uw eigen traditie te verkennen, of die nu religieus of seculier is, en te onderzoeken wat er over compassie wordt gezegd."*²¹

Die eigen traditie vormt zo de bedding waaraan die inspiratie en motivatie, in eerste instantie, wordt ontleend.

Ekstasis

Al onze invloedrijke emoties zijn, zoals Nussbaum met recht betoogt, eudaimonistisch van aard. Mensen waarderen de wereld vanuit hun persoonlijk gezichtspunt, vanuit het perspectief van wat voor hen in de loop der tijd waardevol is gebleken voor het eigen bestaan. Hierbij aansluitend stelt Armstrong dat deze egocentrische aard wortelt in onze op overleving gerichte evolutionair "oude hersenen". Deze hersenmechanismen zetten ons van oudsher aan tot wat neurowetenschappers de vier V's hebben genoemd: voeden, vechten, vluchten en zich voortplanten. Ze zorgen ervoor dat we de wereld waarnemen door de vervormende bril van de eigen verlangens en behoeftes. In de loop van duizenden

²⁰ Hier zij ook verwezen naar de Gaay-Fortman 2016: 293-335 waar de auteur teruggrijpt op een zestal in het slot van Paulus' brief aan de Filippenzen (Fil. 4:8) opgenomen 'burgerdeugden'. Zonder deze deugden als expliciet christelijke, c.q. joods-christelijke waarden te willen claimen, gebruikt de Gaay-Fortman ze als bron om het morele erfgoed te herijken. Tegenover het hedendaagse valse verhaal van het éigen volk en dat van de wáre godsdienst gaat het hem om een krachtig eigen verhaal dat die beide valse verhalen moet ontmaskeren. Dit speelt ook in Europa en elders, maar De Gaay-Fortman bekommert zich hier in het bijzonder om de Nederlandse context. Naast een expliciet beroep op de Nederlandse grondwet en andere (internationale) rechtelijke grondbeginselen zoals de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens hecht hij er, in de lijn van Nussbaum en Armstrong, klaarblijkelijk aan dat het ethisch appèl is ingebed in een breder cultureel-religieus narratief. Zijn streven daarbij is, zoals de ondertitel luidt, 'koers te houden in een tijd van ontwrichting'.

²¹ Armstrong 2011: 34.

jaren echter, ontwikkelde de mens ook "nieuwe hersenen", de zogeheten neocortex. Hierop berust ons denkvermogen, het vermogen tot reflectie op eigen handelen en afstand ten aanzien van de primaire, instinctieve emoties. Kern van Armstrongs' betoog nu is dat de ik-gerichte emoties kunnen worden bijgesteld door een stap buiten het egocentrische zelf te doen, zoals dit door de verschillende religieuze, levensbeschouwelijke en filosofische tradities wordt gepropageerd. Deze stap buiten het egocentrische zelf wordt 'ekstasis' genoemd. Het is nadrukkelijk geen leer waarmee iemand al dan niet instemt, maar een methode die in de dagelijkse praktijk moet worden toegepast. Door middel van die methode kunnen we een dieper en voller niveau van bestaan beleven. Armstrong beschrijft dit als volgt:

"(...) het zal een langzaam, geleidelijk en onmerkbaar voortschrijdend proces zijn. Ten eerste: neem u voor om minstens één keer per dag in overeenstemming met de positieve versie van de guldenregel te handelen: 'Behandel anderen altijd zoals je zelf wilt worden behandeld.' Dit hoeft geen groots, opvallend gebaar te zijn. Het hoeft niet meer te zijn dan een kleine, naamloze, niet herinnerde dad die u misschien volkomen onbelangrijk vindt. Wellicht neemt u zich voor een ouder familielid eens te bellen, uw vrouw in de huishouding te helpen, of de tijd te nemen voor een collega die bezorgd of gedeprimeerd is (...) Ten tweede: neem u voor om elke dag in overeenstemming met de negatieve versie van de gulden regel te handelen: 'Wat jij niet wilt dat u geschiedt, doet dat ook een ander niet.' Probeer u in te houden voordat u die briljante, maar kwetsende opmerking maakt. Vraag u af wat u ervan zou vinden als zo'n sarcastische opmerking over u werd gemaakt ... en zie ervan af. Elke keer dat u hierin slaagt, zal dat een ekstasis zijn, een overstijging van uw ego. Ten derde: neem eenmaal per dag de moeite uw gedachtenpatroon te veranderen: als u merkt dat u zich overgeeft aan een aanval van woede of zelfmedelijden, probeer dan al die negatieve energie in een vriendelijker richting te sturen"²².

Door middel van deze oefeningen in ekstasis verkrijgen we afstand tot ons zelfverzekerde ego. Dit heeft betrekking op de sociale interacties van het dagelijks leven, binnen familie- en vriendenkring, maar evenzeer op onze houding ten aanzien van mensen uit andere culturele- en religieuze tradities, in heden en verleden. Vaak worden onze opvattingen immers gekleurd door onze eigen behoeften, angsten, ambities en verlangens. Verplaatsing in de ander en in die andere context en tijd betekent dat we ons cognitief leegmaken van cultureel bepaalde vooronderstellingen. Deze cognitieve ekstasis vormt de basis van de moderne godsdienstwetenschap. Armstrong spreekt in dit verband van de 'wetenschap van compassie'. De methode van de ekstasis wordt gevoed vanuit het motiverende mythos van de eigen traditie.

Evaluatie

We komen tot een voorlopige balans. Hoewel Nussbaum en Armstrong de vraag naar de verruiming van de menselijke 'kring van bekommernis' vanuit een

²² Ibid, p126-127.

verschillend perspectief belichten: respectievelijk vanuit de seculiere natiestaat én dat van de religies, levensbeschouwingen c.q. filosofisch-ethische tradities, stemmen zij op een aantal wezenlijke punten overeen: 1 Mensen hebben van nature een beperkte 'kring van bekommernis'. 2 De motiverende kracht van abstracte rechtvaardigheidsprincipes is beperkt en dient te worden aangevuld en ondersteund door symbolen en verhalen die de menselijke verbeeldingskracht prikkelen. Zij vormen het vehikel waardoor medegevoel kan worden verruimd, c.q. afkeer, angst en afgunst kan worden overwonnen (over dit laatste heeft alleen Nussbaum het expliciet). 3 De invloed van het motiverende mythos – ontleend aan kunst en cultuur of religieuze c.q filosofische tradities - is altijd contextueel bepaald en daarmee niet inwisselbaar. Ver verwijderde mensen en abstracte principes krijgen 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. Voor die transformerende werking van onze emoties zijn symbolen en verhalen, ontleend aan het eigen patriottische of religieuze/levensbeschouwelijke erfgoed, het geëigende instrument. 4 Nussbaum en Armstrong huldigen beiden het uitgangspunt van kritische vrijheid. Onkritische patriotten en aanhangers van een religie, levensbeschouwingen die het eigen gelijk verabsoluteren dragen niet bij aan de verruiming van de 'kring van bekommernis', waar de globaliserende wereld van vandaag om vraagt. 5 Met de combinatie van vasthouden aan het uitgangspunt van het verruimde medegevoel/ compassie enerzijds en hun kritische benadering anderzijds getuigen beiden van wat de Nederlandse godsdienstsocioloog Ter Borg 'een vrijzinnige mentaliteit' noemt.²³ Deze mentaliteit vergt een pijnlijke spagaat tussen vasthouden aan eigen waarden en het tegelijkertijd je openstellen voor hetgeen tegen je instincten ingaat. In het gesprek over de diverse zingevingssystemen is deze houding van 'relatieve absoluutheid' ten aanzien van de eigen waarden van groot belang. Met z'n oriëntatie op de basale waarden uit de eigen traditie zorgt deze vrijzinnige mentaliteit voor de ontologische geborgenheid waaraan we in de economisch-technologische snel veranderende tijden behoefte hebben. Daarmee wordt het gevaar van anomie en ontologische verlatenheid – waardenrelativisme als gevolg van vele met elkaar concurrerende zingevingssystemen – beperkt. Deze vrijzinnige mentaliteit valt niet samen met de geesteshouding van de kerkelijke vrijzinnigheid, maar is ouder en breder en wordt door Ter Borg gerelateerd aan die van de joodse profeten en Socrates: Het is een traditie die vooral ook buiten de officiële kerkelijke instituten vorm heeft gekregen. Het is de traditie van een mentaliteit die zich kenmerkt door een voortdurende kritiek op de eigen grondwaarden, waarbij men toch aan die grondwaarden vasthoudt.

Matthieu Ricard: meditatie als methode tot verruiming van onze kring van bekommernis

Waar Nussbaum de door kunst en cultuur bemiddelde kritisch-verlichte vaderlandsliefde als een onmisbare schakel ziet tussen het 'ik' enerzijds en 'de mensheid' anderzijds en deze rol bij de godsdienstwetenschapper Karen Armstrong

²³ Ter Borg 2010: 100, 117.

door de in de wereldreligies en levensbeschouwingen ingebedde oproep tot compassie wordt ingenomen, brengt Ricard beiden in direct contact. Expliciet dan bij Armstrong wordt de rol van een dergelijk intermediair bij hem vervuld door de 'methode'. Dat wil zeggen: door aan het boeddhisme ontleende mediatietechnieken, die in beginsel door iedereen kunnen worden gepraktiseerd. Daarnaast zou gezegd kunnen worden dat bij Ricard het wetenschappelijk discours de functie van het 'motiverende myθος' heeft ingenomen. Hij put ook uit andere bronnen dan de hierboven besproken auteurs. Dit zijn bronnen die vooral in dialoog met zijn Westers-filosofische geschoolde vader, Jean-François Revel, helder aan het licht treden.²⁴ Ricard weet zich gevormd door zowel de boeddhistische wijsheid als de Westerse menswetenschappen. Hij werd in Frankrijk als geneticus opgeleid en leidde als boeddhistische monnik jarenlang een eenvoudig leven in India, Bhutan, Nepal en Tibet. Sinds 1989 is hij de Franse tolk van de Dalai Lama. Zijn zienswijze is dat het boeddhisme westerlingen een geesteswetenschap biedt, die hen helpt innerlijke vrede te verwerven en hen, door meditatietechnieken helpt zich te oefenen in tolerantie, openheid van geest en onbaatzuchtigheid. Die technieken om de geest te beheersen en daarmee de eigen 'kring van bekommernis' te verruimen hebben een universele waarde. Het oogmerk is daarbij niet mensen te bekeren, maar om hen een meditatieervaring aan te bieden die, ook als men geen boedhist is, de betrokkenheid bij de eigen religieuze traditie verdiepen. Daarmee gaat het om wat de Dalai Lama 'het uitdragen van menselijke waarden' of "seculiere ethiek" heeft genoemd. Kortom: een vorm van ethiek die principieel niet afwijzend tegenover religies staat, maar evenmin afhankelijk is van welke religie dan ook.²⁵

In zijn vuistdikke "Altruïsme, de kracht van compassie" brengt Ricard de denkwerelden van de boeddhistische wijsheid en westerse wetenschappen expliciet met elkaar in gesprek. Na een kwart eeuw intensieve bestudering en beoefening van het boeddhisme kwam het bij hem tot een hernieuwde kennismaking met de westerse wereld. Het was voor Ricard een verbijsterende ervaring. De westerse wereld die hij terugvond, bleek een wereld waarin individualisme als een deugd werd beschouwd en wel zo sterk dat deze vaak omsloeg in egoïsme en narcisme. Doel van zijn boek was dan ook om de culturele en spirituele oorzaken van dit verschil onderzoeken. Waarom heeft de egoïstische duiding van onze menselijke daden, woorden en gedachten zo'n vat gekregen op de westerse psychologie, de evolutietheorie en economische theorieën dat ze de kracht kreeg van een dogma? Het behoort tot Ricards' stellige opvatting dat dit een vertekening is van de menselijke aard. Tegenover het westers egoïsme en narcisme bepleit hij de noodzaak van altruïsme, die hij beschouwt als "de draad van Ariadne" die ons kan bevrijden uit de doolhof van de grote mondiale problemen van ongelijke welvaartsverdeling en klimaatverandering. Dit altruïsme is een bepalende factor voor de kwaliteit van ons leven en mag niet worden verbannen naar het rijk van nooit te realiseren utopieën.

²⁴ Zie; Revel en Ricard 1997, Nederlandse vertaling 1998 en Ricard 2013, Nederlandse vertaling 2015..

²⁵ Ricard 2015: 43.

Altruïsme als zijswijze

Wat echter is altruïsme? Dit van het latijnse alter (ander) afgeleide begrip werd in de negentiende eeuw voor het eerst gebruikt door Auguste Comte, de eerdergenoemde geestelijke vader van de sociologie. In dit verband citeert Ricard de definitie van de Amerikaanse psycholoog Daniël Batson, die zijn carrière aan de bestudering van altruïsme heeft gewijd. "Altruïsme", zo stelt Batson "is een motivatie die uiteindelijk tot doel heeft het welzijn van anderen te laten toenemen"²⁶. Die motivatie is in zijn ogen pas altruïstisch als het welzijn van anderen een doel op zich is en geen middel. Altruïsme vereist een motivatie en de vraag of daarbij tot actie wordt overgegaan hangt af van de omstandigheden en bepaalt niet de altruïstische of egoïstische aard van onze motivaties. Altruïsme vergt ook geen zelfverloochening. Het kan, integendeel, zelfs heilzaam voor ons zijn, mits dit niet het uiteindelijke doel is van ons gedrag, maar slechts een bijverschijnsel ervan is. De egoïst daarentegen ziet anderen als instrumenten in dienst van zijn eigenbelang en aarzelt niet het welzijn van anderen te verwaarlozen of zelfs op te offeren, wanneer dit bijdraagt aan het bereiken van zijn eigen doelstellingen. In tegenstelling tot Batson, die altruïsme als een motiverende, doelgerichte kracht beschouwt, die verdwijnt wanneer het doel is bereikt, spreekt Ricard van altruïsme als een zijswijze, die kan worden gecultiveerd. Deze duurzame menslievende houding treft Ricard aan binnen het boeddhisme. Boeddhistische meditatietechnieken kunnen onze "kring van bekommernis" verruimen. Door een reële persoon als meditatieobject te kiezen kunnen we onze compassie en liefdevolle vriendelijkheid voor die persoon intensiveren, alvorens die uit te breiden naar anderen. Compassie concentreert zich daarbij op de opheffing van lijden; liefdevolle vriendelijkheid wenst dat alle wezens geluk mogen kennen. Vanuit het boeddhisme beschouwt Ricard altruïsme nadrukkelijk in het verlengde van de menselijke natuur. In veel mindere mate dan Nussbaum en Armstrong heeft Ricard oog voor de eudamonistische aard van onze invloedrijke emoties, c.q. onze evolutionair verklaarbare egocentrische aard. Hij huldigt een optimistisch mensbeeld, waarin het altruïsme in ruime zin voortbouwt op het instinctieve altruïsme dat we in de loop van de evolutie hebben verworven en dat zich, in het bijzonder, uit in de liefde van een moeder voor haar kind. Dit altruïsme kan, volgens Ricard, in beginsel door iedereen kan worden gecultiveerd.

Terminologische helderheid

Naast de begrippen altruïsme en compassie analyseert Ricard, op basis van psychologisch en neurologisch onderzoek, ook andere hieraan gerelateerde begrippen als medelijden, emotionele aanstekelijkheid en empathie. De betekenissen die hieraan worden gegeven zijn immers talrijk en kunnen verwarring zaaien. Zij vragen om terminologische helderheid. Medelijden kan aldus worden omschreven als een egocentrisch gevoel, vaak met een neerbuigend tintje. Het wijst allerminst op een altruïstische motivatie. Geven uit medelijden veronderstelt een asymmetrische verhouding tussen geveer en ontvanger, terwijl deze twee bij altruïsme en compassie op gelijke voet staan. Zo kun je bijvoorbeeld vanuit een

²⁶ Geciteerd in Ricard 2015: 36.

superioriteitsgevoel aan liefdadigheid doen. Sentimenteel medelijden kan zelfs worden opgevat als de ongeduldige emotie ons zo snel mogelijk te ontdoen van de onaangename emotie die ons bij het lijden van anderen overvalt. Dat is slechts een instinctieve en defensieve reactie ten aanzien van het leed van onbekenden. Emotionele aanstekelijkheid komt ook bij dieren en kleine kinderen voor. Het doet zich bijvoorbeeld bij dieren die elkaar uit angst beïnvloeden of baby's die elkaar aansteken met hun gehuil. De eigen gevoelens en die van de ander worden door elkaar gehaald. Bij volwassenen kan emotionele aanstekelijkheid een voorloper zijn van empathie, maar daarvoor ook een obstakel zijn omdat je erdoor in verwarring raakt en je alleen nog maar met jezelf bezighoudt. Bij empathie resoneren we mee met de gevoelens van een ander, in vreugde of juist in lijden. Dit kan zich ontwikkelen tot compassie, afhankelijk van de persoon en de omstandigheden, maar ook voor zulke ontredde zorgen dat we geen aandacht meer kunnen opbrengen voor de behoeften van een ander. Bij compassie echter gaat die empathie vergezeld van het oprechte verlangen de ander te hulp te komen. Hierbij is sprake van een altruïstische motivatie, die noodzakelijk en voldoende is om het welzijn van de ander te wensen en de wil te wekken dat metterdaad te bereiken. Batson spreekt in dit verband van empathische zorg. Eén en ander is ook door neurologisch onderzoek aangetoond door de neurowetenschapper Tania Singer, directeur van het Max Planck Instituut voor neurowetenschappen in Leipzig. Bij een empathische meditatie op groot menselijk leed worden andere neuronale netwerken in het menselijke brein geactiveerd dan bij een meditatie op altruïstische liefde en compassie. Hierbij fungeerde Ricard zelf als proefkonijn. Dit onderzoek werpt ook een licht op het feit dat empathische resonantie met de pijn van de ander kan leiden tot emotionele uitputting en ontredde. Dit is met name voor zogeheten care-workers een groot risico. Zij krijgen last van empathie-moeheid, wat tot een burn-out kan leiden. Van compassie daarentegen wordt je niet moe. Dit versterkt juist de moed, geestkracht en liefdevolle vastbeslotenheid anderen in hun leed te helpen. Hierbij kan boeddhistische meditatie helpen. Daarbij haalt de persoon in meditatie zich allereerst een dierbare voor de geest voor wie hij een grenzeloze liefde voelt. Vervolgens doet hij zijn best om diezelfde liefde stukje bij beetje over alle wezens uit te breiden, net als de zon, die zonder onderscheid schijnt op alles wat onder haar bereik valt. Onderzoek van de Amerikaanse psychologe Barbara Frederickson toont aan dat de meditatie op altruïstische liefde daadwerkelijk vruchten afwerpt. In vergelijking met de controlegroep voelden de proefpersonen die meditatie hadden beoefend meer liefde, toonden zij meer inzet bij hun dagelijkse activiteiten en ervoeren zij meer sereniteit, vreugde en andere heilzame emoties.

Banaliteit van het goede

Maar bestaat echt altruïsme wel? Dit is de volgende vraag die Ricard zich stelt. Er bestaat immers een groot aantal vormen van schijnbaar altruïsme. Dan zetten wij ons voor een ander(en) in omdat wij op een tegenprestatie rekenen, omdat we graag door anderen geprezen worden of ook om het onbehagen te verlichten dat we ervaren bij het aanzien van lijden door anderen. Dit gedrag dient niet direct als hypocriet te worden afgedaan, maar echt onbaatzuchtig altruïsme is het niet omdat het voorwaardelijk blijft en zich manifesteert voor zover het evenzeer ons eigenbelang dient. Dit baatzuchtig altruïsme ontstaat wanneer mensen tot het inzicht komen dat zij er ook zelf baat bij hebben rekening te houden met de belangen van anderen. Het kan bovendien ook de springplank worden voor onbaatzuchtig altruïsme. Want waarom zouden mensen het idee 'voor wat hoort wat' en de wens iets terug te willen doen niet laten varen? Vanuit de gedachte van het bestaan van onbaatzuchtig altruïsme komt Ricard te spreken over 'de banaliteit van het goede'. Deze omkering van 'de banaliteit van het kwaad' van de Amerikaanse filosoof Hannah Arendt duidt op de talloze blijken van hulpvaardigheden en solidariteit die mensen elkaar in het dagelijks leven bewijzen. Dit goede van alledag blijft echter anoniem, onopgemerkt en in de schaduw van het nieuws. Het zijn de diensten die mensen elkaar vrijwillige bewijzen in vrijwilligerswerk, niet gouvernementele charitatieve organisaties en noodhulp bij rampen waarbij solidariteit het wint van egoïsme, discipline van plundering en kalmte van paniek. Uit wetenschappelijk onderzoek van onder meer Batson blijkt dat echt altruïsme niet alleen is voorbehouden aan uitzonderlijke mensen, helden of heiligen, maar ook binnen het bereik ligt van gewone mensen in hun dagelijkse leven.

Naast het aantonen van 'de banaliteit van het goede' richt Ricard zich ook tot zijn tegenstanders die egoïsme beschouwen als de drijfveer voor al onze menselijke daden, in de menswetenschappen aangeduid als universeel egoïsme of psychologisch egoïsme. Deze opvatting, volgens welke de mens moet worden gezien als een individu die in alle omstandigheden probeert zijn persoonlijke belangen na te jagen, kreeg met name vaste voet onder invloed van de zestiende – en zeventiende eeuwse Engelse filosoof Thomas Hobbes. Hij zette de mens neer als een door en door egoïstisch wezen en die opvatting is nadien door een groot aantal eigentijdse denkers overgenomen. Echter, noch ervaring, noch sociologisch onderzoek en wetenschappelijke experimenten leiden tot de erkenning van het bestaan van egoïsme in dogmatische zin, dat alle menselijke daden zonder uitzondering door egoïsme worden gemotiveerd. In tegenstelling tot dieren is de mens echter de enige soort die bijzonder goed of uiterst slecht kan handelen. De vraag is, aldus Ricard, dan ook steeds hoe we ervoor kunnen zorgen dat de goede kant van de menselijke natuur de overhand krijgt. Hij citeert hier woorden die worden toegeschreven aan een oude indiaan: "Er speelt zich een meedogenloze strijd in ons af" zei hij tegen zijn kleinzoon, 'een strijd tussen twee wolven. De ene wolf is slecht: de wolf van haat, hebzucht, arrogantie, jaloezie, wrok, egoïsme en leugenachtigheid. De andere wolf is goed: de wolf van liefde, geduld, vrijgevigheid,

bescheidenheid, vergevingsgezindheid en oprechtheid. Die twee wolven zijn binnen in jou met elkaar aan het vechten, net als bij andere mensen.' Het kind dacht even na en vroeg: 'Welke van die twee wolven gaat winnen?' De wolf die jij voedsel geeft' antwoordde de grootvader".²⁷

Naast de al genoemde Hobbes verweert Ricard zich tegen andere denkers die het bestaan van altruïsme hebben gehekelde of dit hebben afgedaan als een jammerlijk teken van onmacht, zoals het geval was bij de negentiende eeuwse Duitse filosofen Max Stirner en Friedrich Nietzsche. Vooral de zienswijze van de laatste is alom bekend geraakt. Hij kritiseerde de christelijke naastenliefde, die hij beschouwde als een houding die door zwakke mensen ten behoeve van zwakke mensen wordt aanprezen. Die houding heeft een remmende werking op de persoonlijke ontwikkeling en creativiteit. Naastenliefde is niets anders dan een gebrek aan eigenliefde, zo meende hij. Naast bovengenoemde filosofen kruist Ricard de degens met Freud en de vooral in de VS bekende filosofe Ayn Rand (1905 -1982) als symbolen van het egoïsme. Freud meende dat een altruïstische houding tot neurotische onevenwichtigheid leidt en dat het daarom gezonder is ons natuurlijke egoïsme volledig te aanvaarden. Ayn Rand ging in haar filosofie zelfs zo ver om te beweren dat altruïsme immoreel is. Zij heeft aanzienlijke invloed op de Amerikaanse samenleving en politiek, in het bijzonder binnen conservatieve en neoliberale kring. Ayn Rand beweert niet dat we allemaal fundamenteel egoïstisch zijn, maar dat we niet egoïstisch genoeg zijn. Een mens dient uitsluitend achting hebben voor zichzelf. Altruïsme is een masochistische ondeugd die een gevaar behelst voor onze overleving. Daarmee bezondigt zij zich echter, volgens Ricard, aan belangrijke morele en intellectuele misvattingen. Uit de fundamentele wens van de mens in leven te blijven en gelukkig te zijn volgt naar haar inzicht dat hij zich egoïstisch moet gedragen. Maar dat is een logische fout. Het door haar aanprezen extreme egoïsme biedt een mens juist meer kans zich ongelukkig te voelen. Sociaal-psychologisch onderzoek heeft aangetoond dat egocentrische activiteiten minder voldoening geven dan altruïstische activiteiten. Ook Freud moet het bij Ricard ontgelden. Zijn denigrerende beeld van de mens, waarbij hij zich van kinds af richt op egoïstische bevrediging van eigen behoefte, wordt door recent onderzoek van de Amerikaanse psychologen Michael Tomasello en Felix Warneken ondubbelzinnig weerlegt. Zij toonden aan dat empathie en vriendelijk gedrag tot de eerste spontane neigingen van kleine kinderen behoren.²⁸

Wortels van het kwaad?

Waarin wortelt dan het kwaad? Naast Freud kritiseert Ricard de Oostenrijkse etholoog Konrad Lorenz waar het gaat om zijn opvatting aangaande de ingebouwde agressie bij mens en dier. Fysiologen en psychologen hebben het bestaan van een spontane agressiedrift bij de mens niet kunnen aantonen. De overgrote meerderheid van de mensen heeft juist een diepe afkeer van het doden van andere mensen. De etholoog Frans de Waal werd aanvankelijk aangesproken door de nadruk die Lorenz legde op gewelddadig gedrag bij dieren, maar concludeerde na

²⁷ Ibid, p168

²⁸ Ibid, p 335 e.v.

jarenlange bestudering van agressie bij primaten dat dit in principe afhangt van uiterlijke omstandigheden en van de aard van de onderlinge betrekkingen, en niet van een universeel geweldsinstinct dat alle levende wezens eigen zou zijn, zoals Lorenz veronderstelde. Dit laat onverlet dat er socio- en psychopaten bestaan bij wie gewetensvorming tekortschiet. Externe omstandigheden kunnen bovendien zo'n druk kunnen leggen dat voorheen goedwillende mensen ertoe worden gebracht anderen zonder enige reden te laten lijden. Ricard verwijst hier naar het experiment van de Amerikaanse psycholoog Philip Zimbardo die aan het begin van de jaren zeventig een replica bouwde van een echte gevangenis waarbij vrijwilligers de rol op zich namen van bewaker of gevangene. Beide groepen vereenzelvigden zich steeds sterker met hun rol. Bewakers verhoogden de druk en gevangenen konden het niet meer aan en een van hen begon zelfs aan een hongerstaking. De situatie verslechterde dermate dat het experiment voortijdig moest worden gestopt. Zimbardo concludeerde hieruit dat wij voor het merendeel de neiging hebben de situaties die ons gedrag beïnvloeden te onderschatten. Dit zou zelfs een jarenlange praktiserende boeddhist tot voorzichtigheid moeten manen, zoals Zimbardo tegen Ricard zei. In het verlengde van dit onderzoek van Zimbardo is de beschrijving van het 101^e reservebataljon van de Hamburgse politie, beschreven door de historicus Christopher Browning. Op het hoogtepunt van de jodenvervolgingen moesten zij zich, hoewel reeds op leeftijd, alsnog bij het Duitse leger voegen. Het bataljon had als taak de joden uit Jozefow in Polen bijeen te drijven. Tachtig procent van de mannen van het reservebataljon zouden hieraan meedoen. Weigeraars beriepen zich op puur fysieke afkeer, niet op morele of politieke principes. Gewend geraakt aan het moorden echter, zou een deel van het bataljon later nog elders joden doden. Conclusie: de opgedane ervaring was uiteindelijk de belangrijkste factor die de doorslag gaf tot bereidheid tot massamoord. Met andere woorden: de context van een oorlog maakt mensen oorlogszuchtig. Door middel van zogeheten cognitieve dissonantie (de term is van de Amerikaanse sociaal-psycholoog Leon Festinger) kan een beul vervolgens zijn toevlucht nemen tot onbewuste splitsing van zichzelf om het innerlijke conflict tussen onmenselijke daden en zijn zelfbeeld te omzeilen. Dit leidt tot zelfrechtvaardiging om tenminste met slechte daden te kunnen leven: "Ik moest dit in opdracht doen". Op die manier worden misdaden gerationaliseerd. Ondanks de diepe afkeer van doden bij de meesten onder ons wijst Ricard op het effect van militaire training om empathie te onderdrukken. Die intensieve conditionering werpt vooral vruchten af wanneer de rekruten jong zijn (17 – 20 jaar) en hersengebieden zoals de prefrontale cortex nog niet volledig zijn ontwikkeld. Zo'n conditionering kost tijd, en het kost evenveel, zo niet meer tijd om die weer ongedaan te maken. In situaties van vervolging, massamoord en genocide is ontmenselijking van de ander het sleutelwoord. Zij worden over een kam geschoren, gehomogeniseerd, verliezen hun persoonlijke identiteit en worden daarmee inwisselbaar. Vervolgens worden ze ontmenselijkt en niet langer gezien als mensen die empathie kunnen opwekken en tenslotte worden zij gedemoniseerd. Daarbij gebruiken massamoordenaars overal dezelfde metaforen, die getuigen van de hierboven genoemde neiging tot 'antropo-ontkenning'. Hun haatobjecten worden dan ratten, kakkerlakken, apen, honden en dergelijke. Naast diverse manieren om aldus afstand te scheppen tussen de moordende soldaat en zijn tegenstander (cultureel, moreel, maatschappelijk) maakt ook lichamelijke distantie het doden

abstracter. De vijand wordt dan een virtueel doelwit, een stipje op een radarscherm. De ogen van de vijand zijn noodlottig voor de dader die hem aankijkt.

In zijn laatste hoofdstuk bepleit Ricard de opbouw van een altruïstische samenleving. Wanneer wij onze intelligentie in dienst stellen van menselijke waarden, zoals de Dalai Lama bepleit, kan er veel worden bereikt. Onze hersenen zijn plastisch en wij kunnen ons oefenen in deugden als vriendelijkheid, solidariteit, samenwerking en inzicht in de wederzijdse afhankelijkheid van alle wezens. Dit begint bij opvoeding en onderwijs, maar vraagt ook om bestrijding van ongelijkheid, steen naar een altruïstische economie die ook rekening houdt met de behoeften van toekomstige generaties. Het is Ricards' diepste overtuiging dat altruïsme de sleutel is tot oplossing van de grote crises die wij momenteel doormaken: sociaal, economisch en ecologisch. Altruïsme is de draad van Ariadne die ons uit dit doolhof van onderling verweven problemen kan bevrijden. Altruïsme is daarmee, zijns inziens, een noodzaak en vergt bovenal durf.

Tot besluit

"Over de kansen tot verruiming van onze 'kring van bekommernis'": zo luidt de ondertitel van dit essay. Op die kansen, welnu, werpen de drie besproken auteurs ieder vanuit hun afzonderlijke context en expertise een eigen licht. Daarmee dragen zij bij aan een op compassie gerichte 'smalle' ethische doctrine, die niet is geworteld in metafysische vooronderstellingen maar die, in zijn contextuele bepaaldheid, in staat is naar rechtvaardigheid strevende samenlevingen te schragen. Meer of minder expliciet gaan alle drie auteurs daarbij terecht uit van een te beperkte motiverende kracht van abstracte rechtvaardigheidsprincipes alleen. Die bieden mensen doorgaans een te geringe motivatie en daardoor een te beperkt draagvlak. Daarom zoeken zij die motiverende kracht elders: in kunst en cultuur, op het vlak van de religieuze, levensbeschouwelijk, c.q. filosofische tradities en methoden of in de menswetenschappen. Deze verschillen in optiek sluiten aan bij de religieuze- en ethische diversiteit in hedendaagse samenlevingen en het daarbijhorende waardenpluralisme. De genoemde vrijzinnige mentaliteit dient te voorkomen dat de openheid ten aanzien van andere motiverende mythen blijft bestaan. In de richting van Ricard veroorloven wij ons tenslotte nog twee kritische opmerkingen. Want waar Nussbaum en Armstrong de nadruk leggen op de eudaimonistische aard van onze invloedrijke emoties, heeft Ricard, met zijn op zich zinvolle kritiek op het 'westerse dogma van het universele egoïsme', een nogal optimistische mensvisie, waarbij boosaardiger trekken vooral vanuit externe factoren worden verklaard. Daarmee gaat hij ons inziens te gemakkelijk aan dit fundamentele dilemma voorbij. Ook is het de vraag of de waardevolle wetenschappelijke inzichten dezelfde emotioneel transformerende kracht bezitten als symbolen en verhalen, ontleend aan kritisch patriotisch of religieus/levensbeschouwelijk erfgoed. Zijn zij in staat de menselijke verbeeldingskracht op vergelijkbare manier, diepgaand en duurzaam, te prikkelen?

Literatuur

- Armstrong, K. - Compassie. De bezige Bij, Amsterdam, 2011.
- Berkvens-Stevelinck C.M. G. - Catechismus van de compassie. Skandalon, Vught 2010.
- Borg, M.B. ter - Vrijzinnigen hebben de toekomst. Meinema, Utrecht, 2010
- Brinkman, M. E. - 'God is liefde', een theologisch-literaire bijdrage in: J.F. Goud (red.) "Door woorden gekust, talen van liefde". Uitgeverij Klement, Zoetermeer 2016
- Daniel, N.- Islam and the West, the making of an image. Oneworld publications, Oxford, herdruk 2000 (1960).
- Germain, S. - Ety Hillesum, een spirituele biografie. Uitgeverij Balans, Amsterdam, 2001.
- Barber, B. - Jihad vs McWorld, terrorisme en globalisering als bedreigingen voor de democratie. Lemniscaat/Rotterdam 2002.
- Gaay Fortman, B. de - Moreel erfgoed, koers houden in een tijd van ontwrichting. Prometheus, Amsterdam, 2016.
- Hillesum, E. - Het werk 1941-1943. Uitgegeven onder redactie van Klaas A.D. Smelik, tekstverzorging door Gideon Lodders en Rob Tempelaars. Zesde herziene en aangevulde druk. Uitgeverij Balans, Amsterdam, 2012.
- Kleingeld, P. - Kantian Patriotism in: Philosophy and Public Affairs 2000 29 (4), pp 313-341.
- Nussbaum, M.C. - Mogelijkheden scheppen, een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling. Ambo/Anthos 2012.
- Nussbaum, M.C. – Politieke Emoties, waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan Ambo/ Amsterdam 2014.
- Nygren, A. - Agape and Eros. Engelse vertaling. SPCK, Londen, 1982.
- Revel, J.F. en Ricard, M. - De monnik en de filosoof, gesprekken over boeddhisme en het westerse denken. Asoka Publishing, Nieuwerkerk a/d IJssel, 1998.
- Ricard, M. - Altruïsme, de kracht van compassie. Nederlandse vertaling. Uitgeverij Ten Have, Utrecht 2015.
- Rodrik, D. - De globaliseringsparadox, waarom mondiale vrijhandel, de natiestaat en democratie niet samengaan. Amsterdam University Press B.V., Amsterdam, 2015.

Timmermans, F. - Broederschap, een pleidooi voor verbondenheid. Uitgeverij Podium, Amsterdam, 2015