

De woedende huishoudster

Woede in het werk van Martha Nussbaum en Magda Szabó

Femke Kok¹

Abstract – In her philosophical work, Martha Nussbaum studies the role and value of emotions, including anger, by using fiction as extended experience. In line with her own approach, this article examines the ontological and moral value of anger in Martha Nussbaum's philosophy, against the background of examples of female rage in *The Door*, the famous novel of the Hungarian novelist Magda Szabó. I argue that Nussbaum's cognitive account of emotions is only partly fit to explain and understand the main characters' outbursts of anger. Some aspects of their rage only seem to be fully comprehensible with a non-exclusively cognitive account of anger. By contrasting Nussbaum's prescriptive account of anger, according to which anger is always morally problematic, with two other philosophical perspectives on emotions, those of Jesse Prinz and Matthew Ratcliffe, I argue that it falls short as an analysis of the experience and the moral value of anger.



Met mijn verstand wist ik wel dat ik geen recht had op wat ik van de oude vrouw verwachtte, maar niet álles komt door de filter van het verstand (Szabó 2006, 41).

Een oude vrouw, Emerence, stormt de kamer uit als een tyfoon, smijt met de deur en vloekt als een bootwerker. De schrijfster die haar gadeslaat staat op het punt om zelf in toorn uit te barsten wegens de woedeaanval van haar huishoudster, als de oude vrouw zich plotseling op de hond van de schrijfster werpt, en hem in het wilde weg begint te slaan met de steel van een grote vork. Zij scheldt de hond, Viola, uit voor al wat in haar ogen lelijk is: hij is ondankbaar, een schaamteloze leugenaar, ontrouw en zelfs een harteloze kapitalist. De hond jankt, zijgt trillend neer op het kleed en wacht lijdzaam tot deze onbegrijpelijke uitbarsting van wraak zich voltrokken heeft. “Er was in de oude vrouw iets beschadigd wat voor haar het belangrijkste in de wereld was en waarover zij nooit met iemand had gesproken”,

1. Femke Kok is als universitair docent filosofie verbonden aan de Open Universiteit (Nederland). Dit artikel is vrij beschikbaar volgens de bepalingen van de Creative Commons licentie Naamsvermelding-NietCommercieel-GeenAfgeleideWerken (BY-NC-ND).

evalueert de schrijfster later de situatie. “Viola was de argeloze Jason, en onder de doek van Medea-Emerence gloeide de as van de onderwereld” (Szabó 2006, 76).

De passage die ik hier heb geparafraseerd is afkomstig uit de roman *De deur* van de Hongaarse schrijfster Magda Szabó (1917-2007). De motieven van woede en wraak spelen een prominente rol in dit werk, waarin de hoofdrollen zijn weggelegd voor Emerence Szeredás, een oudere, ongeletterde huishoudster die regelmatig met driftbuien te kampen heeft, en haar bazin, de schrijfster. De roman beschrijft de intense, onstuimige en bij vlagen furieuze relatie tussen deze twee vrouwen, die zich ontvouwt over een periode van twintig jaar in het Boedapest vanaf de jaren vijftig. Vooral Emerence is zo frenetiek, dat zij wordt vergeleken met de woedendste vrouw uit de Griekse mythologie: Medea.

De deur leent zich goed voor een onderzoek naar woede. Volgens de Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum (1947) spelen de kunsten, met name verhalende kunstwerken, een centrale rol bij het zelfbegrip van de mens en diens emoties. Nussbaum onderzoekt in haar filosofische oeuvre aan de hand van literatuur de rol en de waarde van emoties. Ze is van mening dat literaire vorm een belangrijke rol speelt in de zoektocht naar en de expressie van waarheid en daarom niet zomaar kan worden onderscheiden van filosofische inhoud. Verhaalstructuren hebben een meerwaarde voor filosofische onderzoek, omdat een literaire stijl anders dan een abstract-theoretische in staat is om de emotionele finesses van de menselijke belevingswereld uit te drukken (Nussbaum 1990, 3). Verhalende kunst biedt volgens Nussbaum dan ook een reservoir aan (mogelijke) ervaringen die we filosofisch kunnen onderzoeken (Nussbaum 2001, 236).²

In dit artikel onderzoek ik de ontologie en de morele waarde van woede in de filosofie van Nussbaum, tegen de achtergrond van voorbeelden van vrouwelijke woede in Szabó's roman *De deur*. Ik betoog na analyse van *De deur* dat de woede van Emerence ten dele goed kan worden begrepen met behulp van Nussbaums cognitieve emotietheorie, maar dat sommige aspecten ervan beter begrepen kunnen worden wanneer minder krampachtig wordt vastgehouden aan een exclusief cognitieve ontologie van woede. Met behulp van twee andere filosofische perspectieven op emoties, die van Jesse Prinz en Matthew Ratcliffe, betoog ik dat Nussbaums prescriptieve opvattingen over de morele onwenselijkheid van woede in haar boek *Anger and Forgiveness* (2016) vooral tekort schieten als analyse van de ervaring en de morele waarde van 'woede'.

2. Ik sluit hier uitdrukkelijk niet aan bij Nussbaums idee dat het lezen van literatuur kan bijdragen aan onze morele vorming of opvoeding, haar zogenaamde “narratieve ethiek”, maar alleen bij haar opvatting dat literatuur een manifestatie of belichaming vormt van het menselijke emotionele reservoir. Zie voor een kritiek op Nussbaums narratieve ethiek o.a. Schaubroek 2005.

Nussbaum over emoties en woede

De fysiologische vs. de cognitieve opvatting van emoties

Woede is een emotie, maar er is al sinds het begin van de moderne wetenschappelijke discussie over emoties onenigheid over hun ontologische status. De term ‘emotie’ is een verzamelnaam geworden voor verschillende affectieve fenomenen, van kortdurende affecten zoals schrik, tot langdurige affectieve disposities zoals liefde. Ze worden vaak, maar niet altijd, onderscheiden van (lichamelijke) gevoelens, en soms van stemmingen en meer persistente affectieve karaktertrekken (Szanto en Landweer 2020, 1-2). Nussbaum zet zich met haar emotiefilosofie met name af tegen opvattingen die zich baseren op die van William James (1842-1910). James betoogde dat emoties lichamelijke gevoelens zijn, die ontstaan als bepaalde gewaarwordingen ons in beroering brengen en lichamelijke veranderingen uitlokken. Als we bijvoorbeeld iets waarnemen dat angst inboezemt, gaat ons hart sneller kloppen, de productie van zweetklieren wordt verhoogd en de ademhaling stukt. De gewaarwording van deze lichamelijke veranderingen wordt door James vereenzelvigd met een emotie: “*Our feeling of the same changes as they occur IS the emotion*” (James 1884). Emoties kunnen volgens James uitputtend beschreven worden in termen van lichamelijke gevoelens of de gewaarwording daarvan, wat consequenties heeft voor hun morele waarde: als emoties onvrijwillige fysiologische reacties zijn met een marginale relatie tot onze mentale toestanden en onze betrokkenheid op de wereld om ons heen, dan hebben ze volgens Nussbaum slechts marginale morele betekenis. Hoe valt een emotie immers te prijzen of laken als ze ons overkomt?³

Nussbaum betoogt echter in *Anger and Forgiveness* dat niet alleen woedend gedrag, maar ook woede *zelf* in de kern moreel problematisch is (Nussbaum 2016). Dat kan zij doen omdat zij de fysiologische opvatting van James en zijn volgers verwerpt. In de jaren negentig van de twintigste eeuw werd de dominante zienswijze van James mikpunt van kritiek, vooral van filosofen die betoogden dat emoties niet somatisch zijn, maar ook (in elk geval ten dele) cognitief. Emoties zouden geen lichamelijke gevoelens, maar *intelligente reacties* op onze omgeving zijn. Robert Solomon was een van de eersten die deze cognitieve theorie van emoties verdedigde.⁴ De opvatting dat emoties niet strikt onderscheiden zijn van cog-

-
3. In sommige filosofische tradities wordt gesteld dat als we niet vrij zijn op een wijze die wordt verondersteld voor morele verantwoordelijkheid, onze moraliteit en de mogelijkheid om morele uitspraken te doen niet wordt aangetast. Het ontkennen van *laikbaarheid* of *prijzenswaardigheid* vormt volgens deze filosofen geen bedreiging voor morele oordelen (cf. o.a. Pereboom 2009, aldaar 179-180. Met dank aan de *editors* van dit artikel, die mij op de verborgen vooronderstelling in mijn tekst hebben gewezen).
 4. Solomon zelf beschouwt ‘cognitieve theorie’ overigens als een ongelukkige term, omdat die de rol van verlangen en van betrokkenheid (*engagement*) op de wereld uitsluit (Solomon 2004, 78).

nitie, of in bredere zin van rationaliteit, wordt inmiddels breed gedragen, al is er levendige discussie over de vraag of emoties *louter* cognitief zijn, of zowel cognitieve als fysiologische elementen bevatten, en over de vraag hoe ‘cognitief’ eigenlijk precies moet worden gedefinieerd. Zijn emoties gedachten, oordelen of overtuigingen? Zijn ze altijd bewust, of kunnen ze ook onbewuste elementen bevatten? Heeft de term ‘cognitief’ hier betrekking op *alle* mentale processen, of moeten we het begrip veel enger opvatten en heeft het louter betrekking op propositionele attitudes, of zelfs alleen op kennis?

Nussbaum sluit met haar ideeën over emoties aan bij Solomon en ze volgt daarmee die filosofen die schatplichtig zijn aan de antieke filosofie, vooral het werk van de Stoa en Aristoteles, en die emoties opvatten als een vorm van *oordelen*. Een van Nussbaums belangrijkste bezwaren tegen de theorie van James, is dat lichamelijke gevoelens nergens over *gaan*, terwijl emoties juist betrekking hebben op objecten buiten ons, Nussbaum noemt die *intentionele* objecten, en op onze relatie tot die objecten.⁵ James komt volgens Nussbaum in de problemen wegens dit ‘op iets gericht zijn’ van emoties. Het intentionele object speelt een wezenlijke rol in emoties; het wordt door degene die de emotie heeft op een bepaalde manier gezien of geïnterpreteerd (Nussbaum 2004, 188). Deze gerichtheid op een intentioneel object is geen bijkomstigheid, maar behoort essentieel tot de emotie. Lichamelijke gevoelens hebben volgens Nussbaum echter geen object, ze zijn niet gericht op bijvoorbeeld gevaar (een formeel object) of op een adder (een particulier object), maar hebben louter betrekking op het lichaam.

Emoties als waardeoordelen

Nussbaum is het vanzelfsprekend niet eens met het idee dat emoties driften zouden zijn; blinde, instinctieve dierlijke impulsen zonder verband met onze gedachten, ons voorstellingsvermogen of onze waarden (Nussbaum 2001, 24). Ze noemt dit idee ‘onzinnig zowel als invloedrijk’ en distantieert zich daarmee niet alleen van fysiologen zoals James, maar eveneens van een belangrijke en brede denktraditie in de Westerse filosofie die emoties beschouwt als ongewenste erupties van de rede. Volgens de Kantiaanse ethiek zou onze praktische rede bijvoorbeeld zo veel mogelijk vrij van emoties moeten zijn; emoties zouden de dierlijke kant van onze natuur representeren; een deel van onze evolutionaire erfenis die onze moraal eerder in de weg staan dan zou dienen (Nussbaum 2010, 8).

In de hedendaagse filosofie worden emoties juist vaak beschouwd als onmisbaar voor moraliteit. Nussbaum zelf beschouwt emoties als *waardeoordelen* over dingen die belangrijk voor ons zijn, intelligente reacties op ons besef dat iets of

5. Nussbaum noemt de objecten waarop emoties betrekking hebben intentioneel omdat ze in de emotie figureren *zoals* ze worden gezien of geïnterpreteerd door de persoon die de emotie heeft.

iemand voor ons van waarde is. De overtuigingen die karakteristiek zijn voor emoties hebben daarom altijd betrekking op waarden: ze zien hun intentionele objecten als waardegeladen. Deze waarde is van een speciale soort, ze heeft namelijk betrekking op gekoesterde personen en projecten. Nussbaum noemt emoties daarom *eudaimonisch*: ze hebben betrekking op ons welzijn en het goede leven (Nussbaum 2001, 32; Nussbaum 2004, 189). Uit Nussbaums opvatting dat emoties waardeoordelen zijn, vloeit voort dat ze belangrijke en zelfs essentiële onderdelen zijn van onze ‘praktische rede’ en de moraal: omdat ze ons wijzen op wat belangrijk voor ons is, functioneren ze als kompas voor ons morele handelen.

Net als andere mentale processen zijn emoties volgens Nussbaum lichaamsgebonden, maar dat leidt niet tot de conclusie dat er ook lichamelijke elementen onderdeel uitmaken van emoties. In Nussbaums emotieleer is er geen plaats voor niet-cognitieve elementen: emoties kunnen uitsluitend in termen van oordelen worden gedefinieerd (Nussbaum 2001, 64-65; Nussbaum 2004, 196). Nussbaum realiseert zich dat deze opvatting dan wel een verklaring moet bieden voor een aantal van de ‘hetere’ elementen van emoties: de urgentie waarmee ze soms oncontroleerbaar op de voorgrond treden, hun vurigheid, hun neiging de geëmotioneerde persoon te overspoelen of juist met grote kracht tot actie te bewegen, kortom, de schijnbare tegenstelling met ‘rationaliteit’ in de betekenis van koele redeneringen en analyses (Nussbaum 2004, 185). Een tegenstander, denkt Nussbaum, zal zeggen dat er toch ook een kinetisch en affectief aspect aan emotie zit. Deze tegenstander gaat er volgens Nussbaum echter ten onrechte vanuit dat oordelen statisch zijn. Zij stelt daarentegen dat oordelen een dynamisch proces is: de rede is continu in beweging, snel of juist langzaam, aarzelend of trefzeker. Maar als het oordeelsvermogen niet statisch, maar dynamisch is, wat let ons dan om ook de bewegingen van pijn en tumult in die faculteit onder te brengen, als bewegingen van het denken? De bewegingen van het *lichaam*, stelt Nussbaum, zoals extreme vermoeidheid, zijn hooguit een vage mimesis van de bewegingen in het denken (Nussbaum 2004, 194). Gevoelens maken volgens Nussbaum alleen deel uit van een emotie als ze een rijke intentionele inhoud hebben, maar in dat geval zijn ze niet lichamenlijk maar cognitief: het zijn terminologische varianten van ‘ge waarwording’ en ‘oordeel’.

Een mogelijk bezwaar tegen Nussbaums emotietheorie (Millán 2016) is dat de term ‘cognitie’ in Nussbaums filosofie ambigu wordt gebruikt. Nussbaum erkent dat zij haar eigen, brede invulling geeft aan het begrip ‘cognitief’, vanuit de behoefte aan “... een rijk geschakeerde invulling van het begrip cognitieve interpretatie”.⁶ Wanneer zij stelt dat emoties niets bevatten dat niet tot het denken of tot

6. Nussbaums definitie van de term ‘cognitief’ wijkt af van meer gangbare definities binnen culturele studies. Cf. o.a. Zunshine 2010. De kritiek richt zich niet op haar idiosyncratische gebruik van de term ‘cognitief’ maar op het inconsistente gebruik van de term doorheen haar werk.

de cognitie behoort verstaat zij onder cognitief bewust *alle* mentale processen, ofwel alles wat, reflexief of onbewust, betrokken is bij het ontvangen en verwerken van informatie (Nussbaum 2001, 23). Maar sommige conclusies die Nussbaum aan haar cognitieve emotietheorie verbindt lijken juist een veel smallere definitie van cognitie te vooronderstellen, die geen recht doet aan haar eigen brede opvatting van het begrip, omdat ‘cognitie’ in die gevallen enkel verwijst naar overtuigingen en kennis (Millán 2016, 122, 129). Een van die conclusies is dat emoties *waar* of *onwaar* kunnen zijn, afhankelijk van de (on)waarheid van de oordelen waaruit de emotie bestaat. Met ‘waar’ doelt Nussbaum niet op de zogenaamde waarachtigheid van een emotie, dus of die authentiek is of geveinsd, maar op waarheid in de betekenis van ‘gefundeerd zijn’: een emotie die berust op een onjuist oordeel is een misvatting (Nussbaum 2001, 46). Wie *juist* oordeelt, heeft dus ook de juiste emoties.

Het gaat Nussbaum daarbij uiteraard om de juistheid van *waardeoordelen*. Zo bespreekt ze het voorbeeld van een toeschouwer van een tenniswedstrijd die zeer geëmotioneerd raakt als de speler die ze bewondert verliest. De emotie van de toeschouwer lijkt hier in geen enkele verhouding te staan tot het intentionele object en Nussbaum concludeert dat de toeschouwer een overtrokken beeld heeft van het belang van het intentionele object voor haar welzijn (Nussbaum 2001, 56). Ik denk niet dat een gepassioneerde fan van, bijvoorbeeld, Roger Federer deze analyse zou onderschrijven, maar waar het hier om gaat is dat emoties volgens Nussbaum de plank mis kunnen slaan. Nussbaum suggereert dat zodra de toeschouwer zich realiseert dat het verlies van haar held geen nadelige gevolgen heeft voor haar gekoesterde personen en projecten, haar wanhoop zal uitdoven. Deze visie heeft ook gevolgen voor Nussbaums ideeën over woede, zoals ik hieronder zal betogen.

Woede

In haar werk over emoties besteedt Nussbaum met name veel aandacht aan liefde en mededogen, maar in de filosofische discussie over mededogen is van oudsher een belangrijke rol weggelegd voor woede en wraak.⁷ Aanvankelijk speelde woede in Nussbaums emotieleer een positieve rol. In *The Therapy of Desire* (2009) analyseert Nussbaum Seneca’s versie van Euripides’ *Medea*. In het beroemde verhaal wreekt Medea zich op haar geliefde Jason, nadat hij haar in de steek liet voor de dochter van de koning van Korinthe. Ze vermoordt niet alleen de koning en zijn dochter, maar ook de twee zoons die ze Jason schonk. Om boos te zijn is volgens

7. Dezelfde waardeoordelen kunnen onder verschillende omstandigheden mededogen of woede tot gevolg hebben. Mededogen en woede zijn daarom twee zijden van dezelfde medaille (Nussbaum 2001, 361).

Nussbaum een complexe set aan oordelen nodig. Iemand moet ervan overtuigd zijn dat haar onrecht is aangedaan (Jason heeft Medea verlaten voor een andere vrouw), dat het niet een of ander triviaal onrecht is (Medea verliest haar grote liefde), dat iemand verantwoordelijk is voor het onrecht (Jason) en dat diegene het willens en wetens heeft gedaan (sic). Bovendien speelt de overtuiging een rol dat het goed zou zijn dat de dader gestraft wordt. Als één van deze overtuigingen verandert of verdwijnt, valt volgens Nussbaum te verwachten dat ook de emotie verandert of verdwijnt (Nussbaum 2004, 188). In het betreffende essay stelt Nussbaum dat woede ons tot moreel kompas kan dienen en dat ze tot de uitrusting van een goede rechter behoort. Medea heeft gegronde redenen voor haar woede, ook al doet ze monsterlijke dingen. Nussbaum betoogt dat woede twee gezichten heeft, en ze verwijst daarvoor naar de Furiën, de afschrikwekkende wraakgodinnen uit de Griekse mythologie, die door Medea worden aangeroepen: enerzijds zijn zij de rechtmatige wrekers van Jasons verraad, anderzijds zijn ze gemeen en afschuwelijk en bederven ze de ziel van wie hen aanroept (Nussbaum 2009, 446). Nussbaum is van mening dat woede soms gerechtvaardigd is of zelfs goed of moreel juist, omdat het een passende reactie is op onrechtvaardigheid en wangedrag, getuigt van zelfrespect en bovendien een signaalfunctie heeft: ze wijst erop dat er iets belangrijks in het geding is, dat beschermd moet worden, bijvoorbeeld het zelfbeeld of de sociale rechtvaardigheid. Natuurlijk zijn er voorbeelden van excessieve woede, zoals in het geval van Medea, maar dat is volgens Nussbaum geen reden om woede dan maar helemaal uit te bannen. Ze beschouwt woede kortom als een erkenning van de waardevolle zaken die door misdaad beschadigd kunnen worden (Nussbaum 2001, 216 en 393).

In haar meest recente boek over woede, *Woede en Vergeving*, verlaat Nussbaum echter het standpunt dat woede (soms) gerechtvaardigd is ten gunste van de opvatting dat woede normatief problematisch is, behalve als ze getransformeerd wordt naar iets *anders*, namelijk onvoorwaardelijke liefde.⁸ De kern van haar analyse is een tweeledige definitie van woede: woede is het oordeel of de overtuiging dat er een onrecht is begaan, gepaard aan de wens de dader te laten lijden, ofwel de wens tot vergelding of retributie (Nussbaum 2016, 15). Volgens Nussbaum vormt het verlangen tot wraak – dat onlosmakelijk deel uitmaakt van woede – moreel gezien een probleem, omdat het samenhangt met twee onjuiste oordelen, namelijk ten eerste dat vergelding zou kunnen goedmaken of herstellen wat door het onrecht beschadigd is geraakt, wat evident onjuist is, en ten tweede dat het ondermijnen van de status van de boosdoener tot het eigen eerherstel zou kunnen leiden; volgens Nussbaum is dit laatste een narcistische fout en wie dit inziet, zou

8. Vergeving is volgens Nussbaum minder geschikt, zelfs als die niet transactioneel maar onvoorwaardelijk is, omdat er in vergeving altijd een spoor van morele superioriteit schuilt (Nussbaum 2016, 141).

haar woede en haar verlangen naar wraak moeten kunnen ombuigen. Woede is dus *per definitie* ongegrond, omdat de definitie van woede een wens tot wraak insluit die berust op onjuiste oordelen.

Ook het eerste element in de definitie, dat woede de overtuiging is dat iets of iemand significant onrecht is aangedaan is moreel relevant. Nussbaum stelt dat woede in zekere zin gegrond kan worden genoemd als haar hele cognitieve inhoud (afgezien van de wens tot wraak, die sowieso irrationeel is) correct is. De woedende persoon moet dus over de juiste antwoorden beschikken op de vragen wie wat gedaan heeft, of het onrechtmatig was en wat de omvang van de schade is. In intieme relaties, zoals die tussen Medea en Jason, is woede volgens Nussbaum vaak gegrond. Dit heeft te maken met een paar bijzondere eigenschappen van intieme relaties: ze zijn van groot belang voor onze *eudaimonia*, ons welzijn en bloeien in het leven, en ze zijn ze kwetsbaar, omdat ze gebaseerd zijn op vertrouwen. De omvang van de schade, bijvoorbeeld wanneer het vertrouwen wordt geschaad, is daarom al snel aanzienlijk (Nussbaum 2016, 93-94). Maar als de woede in intieme relaties *gegrond* is, is die dan ook gerechtvaardigd? Nussbaum denkt van niet. Ze stelt dat woede een destructieve emotie is, omdat ze gericht is op het verleden in plaats van op de toekomst. Bovendien zijn andere emoties vrijwel altijd meer op hun plaats dan woede. Bij verraad door een intieme vriend is rouw bijvoorbeeld een passendere emotie dan woede. Rouw maakt anders dan woede een beweging naar de toekomst, omdat het verleden wordt verwerkt, in tegenstelling tot woede die in het verleden blijft hangen. Nussbaum maakt in lijn met deze redenering een voorzichtige uitzondering voor wat zij transitie-woede noemt. Transitiewoede erkent het onrecht, maar kijkt vanuit die vaststelling vooruit. De (volledige) cognitieve inhoud van transitiewoede is: "Hoe afschuwelijk. Dit mag nooit meer gebeuren". Van daaruit wordt deze woede omgezet in iets anders, liefst onvoorwaardelijke liefde. Nussbaum betoogt dat het beter is om een gecontroleerde opvoering van kwaad gedrag te geven, dan om echt boos te *zijn* (Nussbaum 2016, 141 en 153). Men moet, met andere woorden, indien mogelijk *vermijden* om boos te zijn en woede voelen is moreel ongewenst.

Woede in de deur

De deur: synopsis

In navolging van haar eigen methode, het raadplegen van fictionele literatuur als reservoir voor menselijke gedachten en gevoelens, zal ik aan de hand van Nussbaums emotietheorie en haar ideeën over woede de uitingsvorm van deze emotie in Szabós roman *De Deur* analyseren. *De Deur* is autobiografische fictie, zoals volgens Szabó eigenlijk haar hele oeuvre dat is (Dandoy 2004). De gebeurtenissen in *De Deur* zouden letterlijk zo hebben plaatsgevonden (Cszaba 2007, 102), al

moeten we dit soort uitspraken misschien met een korrel zout nemen als ze uit de mond van schrijvers komen. Voor de huishoudster Emerence stond Szabó's eigen huishoudster Juliska model en in de ik-verteller herkennen we Szabó zelf. Het romanpersonage van 'de schrijfster' wordt in de hele roman slechts één keer met haar naam aangesproken, in verkleinvorm: Magduska (Szabó 2006, 247).⁹ *De deur* kan worden beschouwd als een moderne variant van een tragedie, hoewel het ook elementen van een Christelijk verlossingsverhaal bevat. Net als *Woede en Vergeving* begint het verhaal met een verwijzing naar wraakgodinnen: "... laat die Erinyen maar komen die boven hun tragische maskers ambulancepetten dragen, laat hen maar in een rij om mijn bed staan, met in hun handen die tweesnijdende zwaarden, mijn dromen". De schrijfster presenteert vervolgens het verhaal dat zal volgen als een schuldbekentenis en bekent een misdaad te hebben begaan: "Ik ben het, die Emerence vermoord heeft. Dat ik haar niet vernietigen maar redden wilde, verandert daar niets aan" (Szabó 2006, 9).

Aanvankelijk verloopt de relatie tussen de schrijfster en haar huishoudster moeizaam. Emerence wordt omschreven als een enigmatische maar driftige vrouw en de verhoudingen tussen de twee vrouwen zijn vanaf het begin al enigszins merkwaardig: Emerence wint inlichtingen in over het schrijversechtpaar voor ze in dienst treedt, haar salaris en werktijden bepaalt ze zelf en ze komt meestal on-aangekondigd, ook 's nachts. Emerence is bovendien omgeven door geheimen, waarvan het grootste geheim is wat zich achter haar deur bevindt, die altijd gesloten blijft; nooit mocht een gast verder komen dan de hal van haar huis. De schrijfster accepteert de grillen van Emerence met een goede reden: ze heeft een bijna onmenselijke werkdrift; ze "was lang, knokig en op de een of andere manier reusachtig voor een oud mens (...), ze straalde kracht uit als een Walkure, zelfs haar doek zat als een gevechtshelm op haar hoofd". (Szabó 2006, 12)

Langzaamaan ontstaat er een emotionele band tussen de twee vrouwen, die steeds hechter wordt, al is de relatie turbulent en verhit en begrijpt de schrijfster niet goed waarom Emerence van haar houdt: "Ik keek haar na en vroeg me af waarom ze zo aan mij gehecht was, ik was immers zo anders dan zij, ik snapte niet wat haar in mij aantrok" (Szabó 2006, 128). Daarmee wordt feilloos verwoord hoe in deze twee vrouwen twee werelden met elkaar botsen: de schrijfster is een intellectuele vrouw, afkomstig uit de bourgeoisie, die leeft van woorden, *bestaat* uit woorden, terwijl Emerence, afkomstig van het platteland, nauwelijks kan lezen, en schrijven beschouwt als een bezigheid voor nietsnutten. Ook hun levensgeschiedenissen verschillen als dag en nacht: de schrijfster heeft het weliswaar moeilijk gehad onder het communistische regime, vooral in de jaren net na 1945, maar heeft altijd een relatief beschermde positie gehad – "Er is immers in mijn

9. Ik gebruik in deze paragraaf 'de schrijfster' voor de literaire verteller; de auteur van de roman duidt ik aan met Szabó.

leven nooit iets gebeurd waardoor ik gillend wakker had moeten worden” (Szabó 2006, 7) – en bovendien is haar literaire sterrijzende. Het verleden van Emerence daarentegen is een aaneenschakeling van trauma en verlies.

Als de roman zich ontvouwt wordt ook Emerences traumatische verleden stukje bij beetje onthuld: ze verloor zowel haar vader als haar stiefvader op jonge leeftijd. Aan haar, zelf nog een kind, werd de zorg voor een jongere tweeling toevertrouwd – twee blonde ‘engeltjes’, een meisje en een jongen – maar als zij op een dag met hen weg wil lopen van huis barst er plotseling een donderbui los en wordt de tweeling dodelijk getroffen door de bliksem. Haar moeder sprong daarop uit wanhoop in de waterput en overleefde de val niet. Ook Emerences latere leven staat in het teken van verlies: haar eerste ‘toekomstige echtgenoot’, een bakker, werd tijdens de Tweede Wereldoorlog verscheurd door een menigte. De liefde van haar leven – een advocaat die ze tijdens de oorlog bij haar liet onderduiken – heeft haar verraden door met een ander te trouwen, en haar volgende partner, een barbier, beroofde haar van al haar geld. Tijdens de oorlog redde Emerence het leven van de Joodse baby Évi uit de rijke familie Grossmann – bij wie Emerence als dienstmeisje werkte – door voor te wenden dat het haar eigen, buitenechtelijke kind was. Daarmee laadde ze de schande van haar familie en geboortedorp op zich, maar Évi overleeft wel de oorlog.

In het licht van haar verleden wordt het begrijpelijk dat de oude vrouw de meeste mensen op afstand houdt, en zich gemakkelijker hecht aan dieren dan aan mensen. “Emerence kwam nooit te weten dat ze dezelfde conclusie getrokken had als Kapitein Butler in *Gejaagd door de wind*: ze wenste haar hart niet meer bloot te stellen, aan niets en niemand, net als de ongeremde romanheld”, concludeert de schrijfster (Szabó 2006, 119). Liefhebben is Emerence fataal geworden, en ze lijkt zich te hebben voorgenoemen niemand meer zo dichtbij te laten komen. “...u moet leren niet zo dodelijk lief te hebben”, zegt Emerence op een dag tegen de schrijfster, “want u zult er alleen maar schade van ondervinden. Zo niet meteen, dan later. Het beste is als u nooit iemand liefhebt, want dan kunnen ze niemand verpletteren van wie u houdt” (Szabó 2006, 146).

Emerence slaat haar eigen waarschuwing in de wind, want ze verliest haar hart aan de schrijfster en ze houdt bovendien ook nog van Évi, die inmiddels een zakenvrouw is in New York. Toch stellen ook de laatste mensen van wie zij houdt Emerence uiteindelijk teleur. Évi als zij door Emerence te eten is uitgenodigd, maar een boodschapper stuurt om zich te laten verontschuldigen. De schrijfster als ze, weliswaar onbedoeld, Emerences geheim onthult door medewerking te verlenen aan het forceren van de deur, nadat de oude vrouw een toeval heeft gehad en niemand wil binnenlaten. Deze gebeurtenis berooft Emerence van haar waardigheid en haar leven: in het ziekenhuis besluit zij te sterven. Dat er hier sprake is van verraad wordt ondubbelzinnig duidelijk gemaakt in de roman: “Je bent een Judas, je hebt haar verraden”, oordeelt de man van de schrijfster na afloop. En als

om kwart over acht Viola hysterisch begint te janken, en het besef daalt dat de oude vrouw gestorven moet zijn, herhaalt de schrijfster drie keer de tijd – “als een papegaai kondigde ik drie keer de tijd aan” (Szabó 2006, 266) – zoals Judas Jezus drie keer verloochende voordat de haan kraaide.

De woede van Emerence

Vanaf het begin van de roman wordt duidelijk dat zowel de schrijfster als Emerence met recht woedende vrouwen kunnen worden genoemd. Maar terwijl de schrijfster vooral vaak geërgerd en verongelijkt is – hoewel ze ook wel eens uit ergernis met dingen begint te smijten, of huilt of stikt van woede – kan Emerence met recht furieus worden genoemd. Haar opvliegendheid uit zich in kleine en grote woede-uitbarstingen en beledigingen. Als de schrijfster een keer bij haar aanklopt na werktijd, reageert ze furieus: “ze stond voor me, ze keek me woedend aan met een blik alsof ik een mes in haar arm had gestoken” (Szabó 2006, 17). Regelmatig wordt de hond Viola slachtoffer van haar driftbuien, ondanks dat ze zielsveel van het dier houdt, en hij van haar. “...ze gaf de hond een klap met het losse uiteinde van de riem en toen hij begon te janken, ging ze door. (...) ‘Ga zitten schurk,’ riep Emerence zo boos alsof ze het tegen een mens had, ‘dit is geen gedrag, schavuit!’” (Szabó 2006, 53-54). Emerence gebruikt voortdurend verbaal of fysiek geweld. Haar woede uit zich in beledigingen: “‘U hebt een verschrikkelijke natuur’, zei Emerence, ‘u blaast zich op als een kikker, u zult ooit nog eens barsten.’” (Szabó 2006, 158) Ze tiert en schreeuwt, slaat met de deur of dreigt iemand te lijf te gaan, waarbij het overigens zelden tot een echt handgemeen met andere mensen komt. De politie verdenkt haar ervan in het verleden de duiven van haar buurman te hebben vergiftigd, nadat die haar kat had vermoord, maar de werkelijke toedracht blijft in nevelen gehuld. Slechts eenmaal is er sprake van *ingehouden* woede, als Emerence in het ziekenhuis ligt nadat de schrijfster haar heeft verraden. Dan hult ze zich in een “voor iedereen duidelijk waarneembare onverzoenlijke, niet vergevensgezinde zwijgzaamheid” (Szabó 2006, 218). Later verbreekt Emerence het zwijgen en zijn haar woorden dodelijk, maar kalm: “‘Als u mij had laten doodgaan zoals ik dat besloten had toen ik besepte dat ik nooit meer in staat zou zijn om naar behoren te werken, zou ik vanuit het hiernamaals over u waken, maar nu verdraag ik u niet meer in mijn nabijheid. Gaat u weg. (...) U moet voortaan maar doen wat u wilt. U kunt niet liefhebben, hoewel ik gehoopt had dat u het misschien toch kon.’” (Szabó 2006, 265). Deze kalmte is verontrustend, juist omdat hij niet bij Emerence past, zoals de man van de schrijfster na afloop van de scène opmerkt. “Hij liep op en neer door de kamer en zei dat hij deze terughoudendheid, deze rust niet goed vond, het was niet typisch Emerence, een echt grote uitbarsting was natuurlijker geweest” (Szabó 2006, 266).

Een van de spilsènes in *De deur* en karakteristiek voor de woede-uitbarstingen van Emerence is de passage waarin Emerence zich via de hond Viola wrekt op haar gast, de ‘kleine’ Évi, als blijkt dat die niet zal komen. Emerence heeft de schrijfster aangekondigd dat er een belangrijke gast komt en die heeft de mooiste kamer in haar huis – de kamer van haar moeder – beschikbaar gesteld voor het bezoek. Maar Évi’s zakenafpraak in Pest gaat niet door en op het allerlaatst, terwijl Emerence al met de heerlijkste gerechten op haar zit te wachten, stuurt ze een boodschapper om te laten weten dat ze die dag niet kan komen. Wat volgt heb ik hierboven beschreven: Emerence neemt wraak op haar gast via de onschuldige hond en het voedsel dat ze met zorg had klaargemaakt.

Emerence had samen met haar voedsel ook de gast omgebracht (...) Wat zou dit aardige wezen zeggen, dacht ik, als zij te weten kwam hoe Emerence haar in gedachten vermoord had toen de emotie die gevormd werd door de gedachte aan haar afgewezen liefde, haar een kwartier lang uit het spoor van haar gezonde verstand had gedreven en zij het gebraden vlees – dus het meisje dat ze ooit gered had maar dat nu onwaardig bleek – naar de hond had gegooid: eet het op. (Szabó 2006, 72-76)

Een filosofische verklaring voor de woede van Emerence

Wanneer we de intense woede van Emerence in deze passage willen begrijpen, is het niet voldoende om te kijken naar de specifieke situatie waarover ze in woede ontsteekt: de zorgvuldige voorbereidingen voor het bezoek, de speciale gerechten, de zorgvuldig gedekte tafel in de mooiste kamer in het huis van de schrijfster. Begrijpelijk is dat Emerence teleurgesteld is, of zelfs boos, omdat haar gast de visite afzegt. Maar dat de oude vrouw zo zeer wordt beroerd dat zij in een haast mythische woede ontsteekt kan niet voldoende verklaard worden door een situationele of fysiologische emotietheorie, zoals die van James. We kunnen deze schijnbaar buitenproportionele woede nauwelijks begrijpen als een (fysiologische) reactie op de gebeurtenis *zelf*. Maar ook wanneer we er met Nussbaum vanuit gaan dat emoties evaluatieve oordelen zijn, blijft de buitensporige reactie van Emerence misschien moeilijk te vatten voor een buitenstaander. Die zou wellicht verklaren, in analogie met Nussbaums voorbeeld van de tennistoeshouwer, dat Emerences woede in geen enkele verhouding staat tot het object, de afgezegde visite, en dat zij dus overdrijft, meer in het bijzonder, dat zij het belang van het object voor haar welzijn overdrijft. Ook de gast zelf is jaren later verbaasd wanneer ze hoort dat de oude vrouw zo zwaar getroffen was toen haar bezoek niet doorging: “... ze begreep niet waarom haar een datumwijziging zo kwalijk was genomen, zoiets gebeurde immers vaak in het zakenleven” (Szabó 2006, 78). Woede

ontstaat volgens Nussbaum wegens de overtuiging dat iemand verantwoordelijk is voor het aangedane leed en dat zij willens en wetens schade heeft berokkend. Heeft Évi door haar afspraak niet na te komen Emerence onvergeeflijk geschaad? Of is het oordeel van Emerence over de situatie onjuist, en haar emotie daarom onterecht? Net als in het geval van de tennistoeschouwer lijkt een *bird eyes view* van buitenaf ontoereikend wanneer het gaat om hevige emoties.

Nussbaums emotietheorie biedt een aantal aanknopingspunten om de woede en wraak van Emerence te begrijpen. Ten eerste lijkt een complex amalgaam aan oordelen een rol te spelen bij de woede van de oude vrouw, oordelen die overigens niet expliciet aan Emerence worden toegeschreven in de roman, maar die mogelijk een verklaring kunnen bieden voor haar woede: de moeite die Emerence in haar ontvangst heeft gestoken en die vergeefs is gebleken, de teleurstelling dat ze haar geliefde Évi niet zal terugzien, en de dankbaarheid die Évi aan Emerence verschuldigd is omdat zij haar leven dankt aan de oude vrouw, maar waarvan zij geen blijk geeft door onvoldoende belang te hechten aan de afspraak. Bovendien is het intentionele object – de komst van Évi – door de bijzondere geschiedenis van de huishoudster en haar protegé van grote ‘eudaimonische’ waarde, zoals ook blijkt uit het oordeel van de schrijfster, dat Évi’s komst voor Emerence van het allergrootste belang was (Szabó 2006, 76).

Een tweede aanknopingspunt is het onderscheid dat Nussbaum maakt tussen situatiegebonden emoties en achtergrondemoties. Terwijl de eerste aan een concrete situatie is verbonden, blijft de tweede doorheen allerlei specifieke situaties bestaan. Achtergrondemoties zijn evaluatieve oordelen die vaak onopgemerkt zijn, maar door een specifieke situatie naar voren treden. Het gaat volgens Nussbaum niet om eenvoudige disposities, zoals opvliegenderheid of bedaardheid, maar om psychologisch reële waardeoordelen. Nussbaum verklaart deze achtergrondemoties vanuit onze psychologische genese: we bewaren in onszelf belangrijk emotioneel materiaal dat is ontstaan tijdens onze vroegere, vaak onze vroegste, objectrelaties zoals die met ouders of andere opvoeders (Nussbaum 2001, 78). Nussbaum noemt als voorbeeld van een achtergrondemotie de boosheid over een maatschappelijk onrecht: veel vrouwen leven in een voortdurende staat van woede wegens huiselijk onrecht waaraan zij bloot staan. Hoewel deze woede vaak onopgemerkt zal blijven, zal ze opvlammen in bepaalde situaties, bijvoorbeeld als de vrouw in kwestie wéér moet opdraaien voor de kinderen, terwijl ze ook een belangrijke deadline voor haar werk moet halen.

Het is niet gemakkelijk een dergelijk oordeel ongedaan te maken, zelfs niet wanneer iemands overtuigingen veranderen, want de oordelen waaruit deze emoties voortkomen kunnen heel diep in de persoonlijkheid liggen en een vast onderdeel van het zelfbeeld zijn geworden, ook al staan ze – als waardeoordelen – volgens Nussbaum in principe wel open voor overweging. Dit is het derde aanknopingspunt: Nussbaum erkent de belangrijke rol van onze (persoonlijke)

geschiedenis in de expressie en verschijningsvorm van emoties. Diepgewortelde oordelen worden op deze manier een onderdeel van onze identiteit, van het zelf (Nussbaum 2001, 147-148). De schrijfster in *De deur* concludeert naar aanleiding van de schijnbaar ongerechtvaardigde woeduitbarsting van Emerence jegens Viola dat er “in de oude vrouw iets [was] beschadigd wat voor haar het belangrijkste in de wereld was en waarover zij nooit met iemand had gesproken” (Szabó 2006, 76). De emoties van Emerence worden gekleurd door de schaduw van vroegere objecten, onder meer die uit haar traumatische kindertijd, maar ook alle andere relaties waarin zij teleurgesteld en beschadigd is geraakt: de bakker die werd vermoord, de schande die haar ten deel viel, de ware liefde die haar afwees, de barbier die haar beroofde. De woede over het afgezegde bezoek van Évi kan in het licht van Emerences verleden veel beter worden begrepen dan wanneer alleen naar de gebeurtenis zelf wordt gekeken. Bezien vanuit een verleden van afwijzing, is het uitblijven van Évi een laatste fatale afwijzing, en wel door de ‘dochter’ die zij ten koste van haar eer redde van de dood.

Zijn emoties cognitief?

Volgens Nussbaum kunnen alleen cognitieve theorieën van emoties verklaren hoe emoties zo persistent worden dat ze haast niet meer te onderscheiden zijn van karaktertrekken, en dan nog alleen als ze bereid zijn de cognitieve inhoud van emoties in een complexe narratieve achtergrond in te bedden (Nussbaum 2001, 236). Nussbaum maakt inderdaad aannemelijk dat de levensgeschiedenis van een persoon, het emotionele materiaal dat we gedurende ons leven hebben opgedaan en opgeslagen, van invloed is op onze emoties en emotionele reacties, zozeer dat ze onderdeel worden van onze identiteit. Ze stelt dat deze achtergrondoordelen diep in onze persoonlijkheid kunnen liggen, en soms onbewust zijn, hoewel ze, als waardeoordelen, ook altijd geëxpliciteerd kunnen worden en openstaan voor overweging.

Nussbaum houdt principieel vast aan haar opvatting dat er geen niet-cognitieve elementen deel uitmaken van emoties. Ze erkent dat woede meestal gepaard gaat met een reeks aan lichamelijke veranderingen en subjectieve gevoelstoestanden; sterker nog, de gedachten die bij de woede betrokken zijn, zijn volgens haar *zelf* lichamelijke veranderingen, namelijk veranderingen in het brein. Maar ze ontkent dat deze lichamelijke veranderingen en subjectieve gevoelens in de definitie van woede moeten worden opgenomen als noodzakelijke condities. Daarvoor zijn ze niet consistent genoeg. Subjectieve gevoelens kennen een grote variatie, binnen één persoon, maar ook binnen of tussen culturen, en kunnen bovendien afwezig zijn als de woede onbewust is. Iemand kan bijvoorbeeld ontdekken dat zij al langere tijd boos is op iemand en dat deze verborgen boosheid haar gedrag heeft beïnvloed, zonder de woede zelf te hebben ervaren.

Hier lijkt echter een zwak punt in de theorie van Nussbaum te zitten. Allereerst kan er een intuïtieve tegenwerping worden gemaakt: als we alle lichamelijke veranderingen en subjectieve gevoelens wegdenken, wat blijft er dan eigenlijk nog over van onze woede? Is het kale evaluatieve oordeel, hoe complex en ‘heet’ dat oordeel ook mag zijn, voldoende om te kunnen spreken van woede? Zou Emerence even woedend zijn als ze wél de overtuiging had: “Évi, de vrouw die ik het leven heb gered, heeft mij verraden en het lijkt mij gepast als ik haar voor straf aan de hond voer”, maar niet in woede *ontsteekt*, *stikt* en *hete tranen huilt* van woede? Intuïtief zouden we zeggen dat er in elk geval *minder* woede zou zijn als we alle lichamelijke veranderingen en gewaarwordingen wegdenken. Nussbaum mag stellig ontkennen dat lichamelijke gevoelens componenten van emoties zijn, in de ervaring staan ze juist vaak voorop. Ook in *De deur* worden emoties vaak gekoppeld aan lichamelijke gewaarwordingen: personages worden lijkbleek, snerpen met hun stem, stikken van woede, of krijgen geen hap meer door de keel: “Ik raakte zo over mijn zenuwen door zijn [Viola’s] gedrag dat ik thuis zelfs niet in staat was om tenminste wat soep door mijn keel te krijgen” (Szabó 2006, 157). Woede gaat bovendien voortdurend gepaard met fysieke uitingen: Emerence slaat met deuren, geeft de hond Viola klappen met de riem, springt dreigend naar buiten of smijt voorwerpen naar het hoofd van degenen op wie zij haar woede richt.

Nussbaum verbreedt het concept ‘oordeel’ zodanig dat wat anderen gevoelens noemen er *ook* in ondergebracht kan worden. Zo kan zij gevoelens met een rijke intentionele inhoud ‘cognitief’ noemen, omdat ze die opvat als terminologische varianten van de cognitieve termen ‘gewaarwording’ en ‘oordeel’. Maar waarom wil Nussbaum koste wat het kost alle niet-cognitieve inhoud uitsluiten van haar emotiebegrip? De verklaring voor deze kunstgreep is mogelijk gelegen in haar opvatting dat emoties intentioneel zijn en dat intentionaliteit is voorbehouden aan onze cognitie. Een emotietheorie die plaats biedt aan lichamelijke gevoelens geeft de intentionaliteit van emoties prijs. En omdat een dergelijke theorie erkent dat emoties (in elk geval ten dele) irrationele driften of gevoelens zijn, geeft hij daarmee ook in zekere zin de morele waarde van emoties prijs.

Nussbaums opvatting dat lichamelijke gevoelens niet intentioneel zijn ligt in de laatste decennia echter onder vuur. Er zijn verschillende hedendaagse filosofen in de analytische en fenomenologische traditie die de visie verdedigen dat emoties – in elk geval ten dele – lichamelijke gevoelens zijn, maar zonder hun intentionaliteit prijs te geven. Om de woede van Emerence beter te kunnen duiden zal ik hier kort ingaan op twee alternatieve filosofische visies op emoties. Allereerst de visie van de materialistische filosoof Jesse Prinz. Zijn emotieleer is bij uitstek interessant voor een confrontatie met Nussbaum, omdat hij terugkeert naar James’ opvatting van emoties als gewaarwordingen van lichamelijke gevoelens, maar wél met behoud van de intentionaliteit van emoties. Daarmee ondervangt hij Nussbaums belangrijkste bezwaar tegen een filosofie die emoties beschouwt als *licha-*

melijk. Daarna ga ik in op de filosofie van Matthew Ratcliffe, een fenomenoloog die op een andere manier dit bezwaar van Nussbaum weet te ondervangen, door te betogen dat onze diepste grondstemmingen, die hij ook wel existentiële gevoelens noemt, juist *niet* intentioneel zijn. Onze existentiële gevoelens vormen daarentegen de ruimte van mogelijkheden (*space of possibilities*) waarin andere, intentionele emoties kunnen verschijnen.

Twee alternatieve verklaringen: Prinz en Ratcliffe

Prinz keert, onder invloed van hedendaags psychologisch en neurowetenschappelijk emotie-onderzoek, terug naar James' opvatting dat emoties lichamelijke gevoelens zijn, al doet hij dat zeker niet kritiekloos (Prinz 2004). Hij betoogt met James dat emoties fysiologisch zijn, gewaarwordingen van lichamelijke gevoelens, maar stelt vervolgens dat ze *ook* fundamenteel semantisch zijn: lichamelijke emoties zijn betekenisvolle grondstoffen voor ons mentale leven. Prinz ontkent dat emoties louter op zichzelf gericht zijn: het mentale en het fysiologische zijn geen strikt onderscheiden fenomenen; emoties worden teweeggebracht door gebeurtenissen of gedachten, die onderdeel uitmaken van wat Prinz 'elicitation files' noemt, een soort registers waarin al die gebeurtenissen in onze levensgeschiedenis worden opgeslagen, en die vanwege die causale relatie met emoties door de somatische emotie gerepresenteerd worden. Emoties ontstaan, met andere woorden, niet spontaan, maar zijn reacties op gebeurtenissen, personen, acties en objecten in de wereld, waartoe wij ons verhouden. Dat emoties percepties van lichamelijke gevoelens zijn betekent volgens Prinz daarom niet dat ze geen wezenlijk relationele onderwerpen kunnen representeren (Prinz 2004, 57).

Prinz' overtuiging dat lichamelijke gevoelens een intentionele inhoud kunnen hebben wordt gedeeld, bijvoorbeeld door fenomenologen, die van oudsher wijzen op ons fundamentele belichaamd zijn en de rol van het lichaam in cognitie.¹⁰ Hierbij is overigens wel van belang dat de fenomenologie met name het subjectief gevoelde of doorleefde lichaam (*Leib*) op het oog hebben en niet het geobjectiverde lichaam, zoals het vanuit een derde-persoonsperspectief kan worden beschreven (*Körper*). In deze betekenis zijn lichamelijke gevoelens dus niet louter somatisch, zoals bij Prinz. Nog voordat een subject welk cognitief of evaluatief standpunt dan ook inneemt, dus pre-cognitief, oefent de omgeving volgens de fenomenologie al een affectieve aantrekkingskracht op ons uit en zijn wij dus affectief betrokken op de wereld. Ons 'in-de-wereld-zijn' is dus altijd al – nog voor er sprake is van cognitie – een manier van affectief afgestemd zijn op onszelf,

10. De rol van het lichaam in cognitie wordt in het bijzonder gethematiseerd door de vertegenwoordigers van de '4E cognitie', een traditie waarin de inzichten van de fenomenologie en die van de cognitieve neurowetenschappen worden verenigd, waarbij '4E' staat voor *embodied, embedded, enactive* en *extended* (Zie bijvoorbeeld Newen, Bruin & Gallagher 2018).

andere personen en objecten en de wereld (Szanto en Landweer 2020). Intentionaliteit, de gerichtheid van de *ervaring*, is daarom een fundamentele eigenschap van ons ervarende, doorleefde lichaam.

Matthew Ratcliffe betoogt nu dat de diepe grondstemmingen en existentiële gevoelens die ons leven betekenis geven juist *niet* intentioneel zijn, maar pre-intentioneel.¹¹ Ze maken onderdeel uit van de achtergrondstructuur van intentionaliteit en worden voorondersteld door de mogelijkheid van andere, intentioneel gerichte emoties (Ratcliffe 2010, 350). Deze diepste emoties kunnen juist zo diep zijn, omdat ze zo onopvallend zijn. Ze springen pas in het oog als ze *veranderen*. Wat voor lief werd genomen valt dan op door zijn afwezigheid (Ratcliffe 2010, 366). Kort gezegd bepalen deze diepe grondstemmingen en existentiële gevoelens de ruimte van mogelijkheden (*space of possibilities*) voor de andere, situatiegebonden intentioneel gerichte emoties. Ratcliffe maakt dus een onderscheid tussen twee soorten emoties: enerzijds emoties die vormend zijn voor ons gevoel deel uit te maken van een betekenisvolle wereld en die consistent zijn over een langere periode, soms zo consistent dat we ernaar verwijzen als ‘karaktertrekken’. Anderzijds emoties die dit besef vooronderstellen en die dus gebeuren tegen de achtergrond van deze diepere gevoelens (Ratcliffe 2010, 352-353, 366).

Om te begrijpen wat Ratcliffe precies bedoelt met deze diepe grondstemmingen, deze ‘ruimtes van mogelijkheden’ noemt hij zelf het voorbeeld van een depressie. In een depressie ervaren mensen vaak dat de wereld is beroofd van al haar (praktische) betekenis. Dit existentiële gevoel heeft invloed op de mogelijkheden die de wereld biedt: in een wereld die is beroofd van praktische betekenis is het bijvoorbeeld niet mogelijk je zorgen te maken over de goede afloop van een project. In een wereld die is beroofd van *al* haar betekenis is het niet mogelijk je te verheugen op een toekomstige gebeurtenis of om je voor te stellen dat je ooit beter zult voelen. Het existentiële gevoel dat ten grondslag ligt aan depressie treedt niet naar voren *naast* andere emoties, want het maakt die andere emoties juist (on)mogelijk. Existentiële gevoelens *openen* dus bepaalde emotionele mogelijkheden, maar sluiten andere af. Existentiële gevoelens en intentioneel gerichte emoties spelen volgens Ratcliffe verschillende fenomenologische rollen, maar ze hangen wel nauw samen. Het zijn beide onlosmakelijke aspecten van de ervaring die elkaar beïnvloeden: een intense emotie of serie van intense emoties kan een plotselinge verandering van een diepe stemming tot gevolg hebben en een diepe stemming bepaalt welke emoties we op ons kleurenpalet hebben.

Hoewel Ratcliffe geen definitieve uitspraken doet over de ontologische status van existentiële gevoelens, suggereert hij dat het lichamelijke gevoelens zijn. Hij refereert aan het onderscheid dat Nussbaum maakt tussen rijke intentionele ge-

11. Niet alle diepe grondstemmingen zijn existentiële gevoelens, maar ze spelen dezelfde fenomenologische rol.

voelens en lichamelijke gevoelens en stelt dat Nussbaum weliswaar gelijk heeft als ze betoogt dat we met ‘gevoel’ niet altijd refereren aan lichamelijke gevoelens, maar dat het een misvatting is te denken dat elk lichamenlijk gevoel een louter lichamenlijke fenomenologie heeft. We kunnen hetzelfde gevoel bekijken als lichamenlijk van aard en toch als een manier om iets buiten ons te ervaren, omdat een lichamenlijk gevoel niet hetzelfde is als een gevoel *van* het lichaam. Ratcliffe noemt proprioceptie als voorbeeld: je balans verliezen of het gevoel van desoriëntatie is geen perceptie van het lichaam *of* van de wereld buiten het lichaam, maar van de relatie tussen lichaam en omgeving (Ratcliffe 2010, 363). Het lichamenlijke gevoel dat optreedt bij veel emoties is de ervaring dat het lichaam iets voelt, maar dat ‘iets’ hoeft niet het lichaam zelf te zijn; mogelijk ervaren we iets *doorheen* of *via* het lichaam. We begrijpen de wereld door onze praktische, doelgerichte lichamenlijke betrokkenheid erop, een idee dat Ratcliffe aan Merleau-Ponty ontleent. Ratcliffe acht het waarschijnlijk dat veel ervaringen waarnaar we verwijzen als ‘emoties’ niet exclusief uit lichamenlijke gevoelens bestaan. Het zijn gecompliceerde, dynamische processen met een ingewikkelde conceptuele structuur die vaak de vorm aanneemt van een ontvouwende narratief. Existentiële gevoelens zijn echter helemaal pre-intentioneel en pre-conceptueel. Het zijn de mogelijkhedenvoorwaarden *waarbinnen* we denken ervaren en handelen (Ratcliffe 2010, 368).

Met een complexere en dynamische theorie van emoties, waarin zowel evaluatieve oordelen als lichamenlijke gevoelens – ervaringen van en door het lichaam – worden erkend als componenten van emoties, kan beter worden verklaard dat sommige achtergrondemoties zo diep zijn dat ze karaktertrekken zijn geworden, en nauwelijks nog openstaan voor evaluatie, dan met Nussbaums opvatting dat emoties intrinsiek cognitief zijn. Het karakter van Emerence wordt bijvoorbeeld zozeer getekend door furieuze woede en drift, dat een boze, maar kalme Emerence door haar omgeving met argwaan wordt gadeslagen: een kalme Emerence is niet meer *zichzelf*. Prinz stelt dat we geneigd zijn te zeggen dat de persoon niet als zichzelf handelt, als iemands emotionele reactie verschilt van de normale dispositie. Emoties hangen immers sterk samen met onze identiteit, in tegenstelling tot andere gevoelens zoals pijn in mijn voet. Ze zijn analoog aan persoonlijke trekken; persoonlijkheid wordt van oudsher gedefinieerd in termen van temperament (Prinz 2016, 28-29). Maar de identiteit, haar veelvuldige woede-uitbarstingen naar aanleiding van de kleinste gebeurtenissen, en ook de plotselinge verandering van het temperament van Emerence in het ziekenhuis kan misschien nog wel het beste worden verklaard met de theorie van Ratcliffe: Emerences woede wordt begrijpelijk als we haar opvatten als een diepe grondstemming, een existentieel gevoel van woede, onder invloed van haar traumatische verleden, en de intense emoties die met dat verleden gepaard zijn gegaan. Woede zou in dat geval een grondstemming zijn geworden die al Emerences emoties kleurt; de enige reactiemogelijkheid in Emerences wereld. Ook de kalmte na het verraad van de schrijf-

ster laat zich met de theorie van Ratcliffe verklaren: het verraad en de gebeurtenissen waardoor Emerence haar waardigheid verloor, hebben een laatste verandering teweeggebracht in haar (achter)grondstemming of haar existentiële gevoelens. Niet voor niets besluit Emerence op dat moment te sterven.

Is woede moreel problematisch?

De woede van Emerence roept ten slotte de vraag op naar de waarde van Nussbaums opvattingen over woede als een problematische emotie die louter morele waarde heeft wanneer ze wordt omgebogen tot onvoorwaardelijke liefde. Als woede wel gegrond kan zijn, maar niet gerechtvaardigd, en als we woede zoveel mogelijk zouden moeten vermijden en het voelen van woede moreel niet gewenst is, suggereert Nussbaum daarmee dan ook dat we kunnen kiezen om niet kwaad te zijn? Kunnen we *voorkomen* dat we woedend zijn? Deze vraag gaat uiteraard in de eerste plaats over de fenomenologie van woede (het ervaren van woede) en niet over de gedragsmatige reactie erop. Nussbaums cognitieve opvatting van emoties en haar prescriptieve opvatting van woede vooronderstellen beide dat we een zekere keuzevrijheid hebben ten aanzien van onze emoties en dat er manieren zijn om ze te controleren. Maar er is een duidelijke spanning tussen de wijdverbreide overtuiging dat er normen zijn betreffende hoe we ons zouden moeten voelen, of hoe we ons niet mogen voelen, en de eveneens wijdverbreide overtuiging dat we geen controle hebben over hoe we ons voelen (Neu 2004, 163; Neu 2010, 508-509).

Nussbaum definitie van emoties als intrinsiek cognitief, als *waardeoordelen*, suggereert zoals eerder al opgemerkt dat woede verdwijnt, of tenminste zou moeten verdwijnen, als blijkt dat de opvattingen waarop ze gestoeld zijn niet standhouden. We zouden in dat proces onze overtuigingen moeten veranderen. Sterker nog, omdat elke woede de irrationele wens tot retributie in zich draagt, zouden we moeten inzien dat deze wens ongegrond is, zodat onze woede de kans krijgt te tanen. Dit klinkt wellicht gemakkelijker dan het is, want ook onze overtuigingen zijn geworteld in een complex web van emotie-geschiedenis, cultuur, opvoeding en zelfbegrip. Nussbaums suggestie dat emoties, in tegenstelling tot driften, verdwijnen als de relevante overtuigingen over het object de waarde ervan veranderen, is een simplificatie, zoals Nussbaum elders in haar werk zelf ook erkent: soms verdwijnt woede meteen bij een nieuwe verklaring van de feiten, maar meestal niet (Nussbaum 2001, 233). Bovendien is woede vaak onvermijdelijk: ze ligt zo diep in de structuur van het menselijke leven besloten dat het *naïef* zou zijn te verwachten dat die woede zich nooit manifesteert, of dat die zich nooit op andere mensen richt (Nussbaum 2001, 243).

De reden voor deze persistentie heb ik hierboven proberen te verklaren aan de hand van de fenomenologie van Ratcliffe, en wordt door Nussbaum zelf verklaard

door te wijzen op persistente oordelen die het gevolg zijn van onze psychologische genese. Ook in *De deur* zijn verschillende voorbeelden te vinden van emoties die zo diep geworteld zijn, dat ze op grond van een rationele analyse niet geneigd zijn uit te doven. Emerence maakt zich bijvoorbeeld verschrikkelijk kwaad op haar vriendin Sutu, als die haar belofte niet na kan komen om Emerences werk voor een dag over te nemen. Emerence kan daardoor niet met de schrijfster mee, die een lezing geeft in Emerences geboortedorp. Maar de onschuld van Sutu leidt duidelijk niet tot een afname van haar woede, die blijkbaar meer gericht is op het onaangename gevolg, of op de algemene onrechtvaardigheid, dan op de schuld of verantwoordelijkheid van Sutu: “De grofheid van de scène die zich toen afspeelde is niet in woorden uit te drukken, de beledigingen van Emerence werden steeds grover naarmate ze begreep dat Sutu onschuldig was” (Szabó 2006, 132).

Deze en andere gevallen waarin de woede vooral lijkt gericht op een situatie, het lot of het universum, kunnen moeilijk verklaard worden vanuit Nussbaums definitie van woede, de die nadruk legt op verantwoordelijkheid en wraak *en* op de morele ongewenstheid van woede. Haar definitie van woede maakt het bijvoorbeeld haast onmogelijk om woedend te zijn omdat een geliefde een natuurlijke dood is gestorven: de overtuiging dat er onrecht is gedaan houdt wellicht stand, maar het is niet duidelijk *door wie er willens en wetens* onrecht is gedaan, laat staan dat een wens tot retributie in dit geval zinvol is. Ook in dit geval is volgens Nussbaum rouw een passender emotie en de woede die gevoeld wordt is niet gegrond, omdat ze op een onjuist oordeel is gebaseerd:

De dood van geliefden door ziekte of ongeluk, hongersnood en natuurrampen zijn alleen maar aanleiding tot woede naast mededogen als we denken dat ze voorkomen hadden kunnen worden. Bij sommige rampen denken we dat inderdaad, maar meestal is dat niet het geval. Toch zijn we soms geneigd om woedend te worden, omdat we daarmee een situatie in de hand willen krijgen waarin we ons hulpeloos voelen. Als die woede echter geen aannemelijk object heeft dat de schuld kan krijgen, komt hij niet ver en we moeten uitermate scherp bedacht zijn op woede die gebaseerd is op een onterechte overtuiging wie ergens verantwoordelijk voor is. (Nussbaum 2001, 393)

Toch lijkt deze conclusie tegen-intuïtief. Rouw mag dan passender zijn, meer gegrond, de literatuur en het leven tonen vele voorbeelden van woedende nabestaanden. Op basis van haar cognitieve emotieeler concludeert Nussbaum dat dergelijke woede simpelweg niet terecht is, omdat zij berust op een onjuist oordeel, een misvatting en dat zij wegens haar morele laakbaarheid moet worden omgebogen tot iets anders. Hetzelfde geldt volgens Nussbaum voor woede die zich niet richt op mensen, maar op voorwerpen die in de weg staan of die niet

doen wat ze zouden moeten doen, zoals iemand die woedend wordt op haar computer die niet naar behoren werkt. Toch heeft de computer ons niet willens en wetens schade berokkend. Nussbaum concludeert dat we geneigd zijn respect en coöperatie te verwachten van levenloze dingen en dat we hen als slechte mensen behandelen als die verwachting niet wordt ingelost. We zullen ons echter snel realiseren dat dit onjuist is en bovendien zinloos, en onze woede laten varen.

Zo bezien komt Nussbaums opvatting dat woede getransformeerd moet worden naar onvoorwaardelijke liefde nog het meest in de buurt van wensdenken: het is een prescriptief ideaal waaraan de ervaring niet beantwoordt. Deze algemene afwijzing van woede als ongegrond en amoreel is wellicht van waarde als stip aan de horizon, als prescriptief moreel concept, een voorstel voor wat woede idealiter zou zijn, met het oog op een rechtvaardige en waardige samenleving. Maar als descriptie van wat er werkelijk gaande is, als analyse van het concept 'woede', en hoe woede werkelijk wordt ervaren in het menselijke leven, schiet ze tekort. De woede van Emerence lijkt eerder het gevolg van haar tragisch lot, dan van de daadwerkelijke *schuld* van bijvoorbeeld Évi, Sutu en de hond Viola. Zouden we van Emerence kunnen vragen om *niet* woedend te zijn? Om haar woede te transformeren tot onvoorwaardelijke liefde?¹² Zoals Prinz wellicht zou zeggen: we moeten er ernstig rekening mee houden dat Nussbaums concept van woede, net als de meeste prescriptieve morele concepten, niet *waar* is (Prinz 2016, 17).

Conclusie

In het onderzoek naar de ontologie en de morele waarde van woede in *De deur* heeft de cognitieve emotietheorie van Nussbaum zeker verklarende kracht. De woede van Emerence kan, tot op zekere hoogte, goed begrepen worden vanuit Nussbaums cognitieve emotietheorie: er is – hoewel vaak impliciet – steeds sprake van een complex amalgaam aan oordelen. De wens tot wraak (waarvan de hond Viola meestal het slachtoffer is) wordt op verschillende plaatsen in de tekst geëxpliciteerd en de rol van Emerences (persoonlijke) geschiedenis in de expressie en verschijningsvorm van haar woede is evident.

Nussbaum wil met het oog op de intentionaliteit van emoties en hun morele waarde vasthouden aan een strikt cognitieve definitie van woede, terwijl zij tegelijkertijd de betekenis van de term 'cognitie' zo zeer verbreedt dat allerlei fenomenen die anderen gevoelens zouden noemen er ook onder vallen. Een gevolg daarvan is dat Nussbaums filosofie ambivalent is ten aanzien van onze vermogens om emoties te controleren: enerzijds betoogt ze dat emoties verdwijnen als blijkt dat

12. In onze hedendaagse Westerse samenleving zouden we Emerence waarschijnlijk naar therapie sturen om aan de slag te gaan met haar onverwerkte verleden of op zijn minst 'om beter met haar woede om te leren gaan', maar die mogelijkheid gaat voorbij aan de vraag of het een realistische opdracht is om woede te *vermijden*.

de waardeoordelen waarop ze gebaseerd zijn onjuist zijn, en anderzijds erkent ze de grote persistentie van achtergrondemoties, die soms zelfs zo groot is dat ze kunnen doorgaan voor karaktertrekken. Aan de hand van twee alternatieve visies, die van Prinz en Ratcliffe, heb ik betoogd dat een complexere en dynamische theorie van emoties, waarin zowel evaluatieve oordelen als lichamelijke gevoelens worden erkend als componenten, beter kan verklaren dat sommige achtergrondemoties zo diep zijn dat ze haast karaktertrekken zijn geworden.

Wat de morele waarde van woede betreft, lijkt het concept van woede dat Nussbaum uitwerkt in *Anger and Forgiveness* – waarin ze breekt met haar eerdere visie op woede als (soms) moreel gerechtvaardigd – voorbij te gaan aan sommige aspecten van haar eigen, oorspronkelijke emotietheorie. De diepgewortelde oordelen die het gevolg zijn van onze vroegste objectrelaties en de weerspanning van emoties onder invloed van hun narratieve inbedding in een levensgeschiedenis, leidt tot een (in elk geval in praktische) tegenspraak met haar aanbeveling om woede zoveel mogelijk te vermijden. Haar tweeledige definitie van woede gaat bovendien, althans ten dele, voorbij aan onze ervaring van woede.

Voor de analyse van de ervaring van woede heb ik – net als Nussbaum zelf doet in haar filosofie – gekozen voor een fictieve beschrijving van woede in de roman *De deur*. Ik heb de woede van Emerence in *De deur* in dit artikel opgevat als een exemplarisch voorbeeld van een ervaring van menselijke woede. De beschrijving van deze ervaring in *De deur* lijkt erop te wijzen dat woede – meer dan de wens om in een bepaalde welomschreven situatie een welomschreven onrecht te vergelden – een wisselwerking is tussen een persoon, haar geschiedenis, haar opvattingen en haar omgeving. Emerence en haar woede lijken nauwelijks van elkaar onderscheiden, haar woede is een onderdeel van haar identiteit geworden, en lijkt eerder een reactie op de slagen van het lot, dan op onrecht haar door iemand in het bijzonder aangedaan.

Nussbaums morele afwijzing van woede suggereert dat de woede die we voelen moreel problematisch is en impliceert daarmee de mogelijkheid om tot op zekere hoogte onze emoties te kiezen. Had Emerence, de ernstig beschadigde vrouw, die zo geslagen werd door het lot, haar woede moeten ombuigen tot onvoorwaardelijke liefde, terwijl het juist die onvoorwaardelijke liefde is die haar keer op keer heeft verraden en uiteindelijk, hoewel onbedoeld, zelfs haar waardigheid heeft gekost? Nussbaums veranderde ideeën over woede worden door sommige critici ‘moralistisch’ genoemd, in de pejoratieve betekenis van het woord, maar of dat nu terecht is of niet, ze lijken vooral losgezongen van de ervaring, waarin een keuze voor onvoorwaardelijke liefde niet altijd binnen ons bereik ligt, en waarin het verstand niet de enige component is die het emotionele leven kleurt. Dat is een wijsheid die de schrijfster – die met al haar intellect meestal niet de wijsheid in pacht heeft, in tegenstelling tot Emerence – toch heeft doorzien toen ze oordeelde dat niet *alles* door het filter van het verstand komt.

Bibliografie

- Dandoy, Györgyi. 2004. "Vrouwen zijn onverwoestbaar". *NRC Handelsblad*, januari 30.
- James, William. 1884. "What Is an Emotion?" repr. in: *What Is an Emotion?* red. C. Calhoun, en R. C. Solomon. New York: Oxford University Press.
- Jastrzębska, Jolanta. 2006. *Van Sándor Márai tot Magda Szabó. Klassieke Hongaarse romans uit de 20^e eeuw*. Amsterdam: Van Genneep.
- Károlyi, Csaba. 2007. "Putting the Manuscript into the Lap of God. An Interview with Magda Szabó". *The Hungarian Quarterly*, 98-102.
- Millán, Gustavo Ortiz. 2016. "Nussbaum on the Cognitive Nature of Emotions". *Manuscripto – Rev. Int. Fil.*: 119-131.
- Neu, Jerome. 2004. "Emotions and Freedom". In: *Thinking About Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, red. Robert C. Solomon, 163-180. Oxford: Oxford University Press.
- Neu, Jerome. 2010. "An Ethics of Emotion". In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, red. Peter Goldie, 501-518. Oxford: Oxford University Press.
- Newen, Albert, Leon de Bruin en Shaun Gallagher (red.). 2018. *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. 2016. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. 2009. "Serpents in the Soul. A Reading of Seneca's *Medea*." In: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, 439-483. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha. 2001. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. 2004. "Emotions as Judgements of Value and Importance". In: *Thinking About Feeling*, red. Robert C. Solomon. 183-199. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. 1990. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, Derk. 2009. "Free Will, Love, and Anger. *Libre albedrió, amor y enfado*". In: *Ideas y valores*. Vol. 141, 169-189.
- Prinz, Jesse. 2016. "Emotions, Morality, and Identity". In: *Morality and Emotion. (Un)conscious Journey into Being*, red. Sara Graça da Silva, 13-34. London, New York: Routledge.
- Prinz, Jesse. 2004. "Embodied Emotions". In: *Thinking About Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, red. Robert C. Solomon, 44-58. Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, Matthew. 2010. "The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life". In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, red. Peter Goldie, 349-371. Oxford: Oxford University Press.
- Schaubroek, Katrien. 2005. "Hoe belangrijk is literatuur in de morele opvoeding? Kanttekeningen bij Martha Nussbaums narratieve ethiek". In: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*. Vol. 66/4, 432-454.

- Solomon, Robert C. 2004. "Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagements with the World". In: *Thinking About Feeling*, red. Robert Solomon, 76-88. Oxford: Oxford University Press.
- Szabó, Magda. 2006. *De deur*. Anikó Daróczy, Ellen Hennink vert. Antwerpen: Houtekiet.
- Szanto, Thomas, en Hilge Landweer. 2020. "Introduction: The Phenomenology of Emotions – Above and Beyond 'What it is Like to Feel'", in: idem (red.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. London, New York: Routledge.
- Zunshine, Lisa. 2020. "Embodies Social Cognition and Comparative Literature". In: *Poetics Today*. 41/2, 171-186.
- Zunshine, Lisa (red.). 2010. *Introduction to Cognitive Cultural Studies*. Baltimore: John Hopkins University Press.