

Deze download is uitsluitend voor eigen gebruik bedoeld.
Doorsturen per e-mail of anderszins, kopiëren, op websites of
andertzins op internet plaatsen, of verhandelen is niet toegestaan.

De boeken van Uitgeverij Nieuwezijds zijn verkrijgbaar in de boekhandel.
Zie ook: www.nieuwezijds.nl

Een filosofie van emoties en verlangens

Frans Jacobs



UITGEVERIJ NIEUWEZIJD

Uitgegeven door: Uitgeverij Nieuwezijds, Amsterdam
Zetwerk: Holland Graphics, Amsterdam
Omslagontwerp: Marjo Starink, Amsterdam

Copyright © 2008, 2015, Frans Jacobs, Amstelveen

Afbeelding omslag: Charles Le Brun, *Méthode pour
apprendre à dessiner les passions*, Amsterdam, 1702

ISBN 978 90 5712 280 4

NUR 730

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband, elektronisch of op welke andere wijze ook en evenmin in een retrieval system worden opgeslagen zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Hoewel dit boek met veel zorg is samengesteld, aanvaarden schrijver(s) noch uitgever enige aansprakelijkheid voor schade ontstaan door eventuele fouten en/of onvolkomenheden in dit boek.

Woord vooraf

In de loop der jaren heb ik voor allerlei gezelschappen tientallen lezingen gehouden over vraagstukken die rechtstreeks of zijdelings samenhangen met de hoofdthema's van dit boek. Een overzicht daarvan kan ik niet geven (in mijn agenda staat vaak niet meer dan 'lezing Utrecht'), en het heeft ook geen zin. Laat ik zeggen dat ik er altijd veel plezier in heb gehad om lezingen te verzorgen, ook en vooral voor een niet-filosofisch publiek, dat me ook vaak heeft geholpen aan interessante suggesties. In de loop der jaren ben ik ook in vele publicaties ingegaan op deze en verwante onderwerpen. Uit die publicaties heb ik hier regelmatig stukken overgenomen; misschien bestaat de helft van wat ik in dit boek heb geschreven uit flarden tekst die her en der al de ronde hebben gedaan. Maar geen enkel artikel heb ik integraal overgenomen; en de passages waarvoor dat wel geldt, heb ik vaak herschreven. Ik zie er daarom van af om een overzicht te geven van de artikelen waaruit ik zoal heb geput.

Ik besluit met een woord van dank. Daarbij beperk ik me tot degenen die het manuscript in zijn geheel hebben gelezen en er nuttige opmerkingen bij hebben gemaakt: Jan Dimmers, Florian Jacobs, Sheila Jacobs, Yolanda Verbeek en Hans van der Weide.

Frans Jacobs, 5 mei 2008

Inhoud

Inleiding	I
DEEL I THEORIE	7
1 Emoties en verlangens: een verkenning	9
<i>Proust over emoties</i>	9
<i>Stendhal over levensplannen</i>	12
<i>Een schema voor emoties</i>	15
<i>Verwerkingsprocessen</i>	18
<i>Fasische en tonische emoties</i>	20
<i>Spinoza over affecten</i>	23
<i>Kant over affecten en hartstochten</i>	25
<i>Emoties en verlangens</i>	26
<i>Bij wijze van besluit: Baudelaire</i>	27
2 Morele emoties en morele verlangens	29
<i>Morele emoties in het algemeen</i>	29
<i>Morele emoties en morele ondernemers</i>	32
<i>Morele emoties in het bijzonder</i>	37
<i>Morele verlangens?</i>	42
<i>Het belang van morele emoties</i>	44
3 Deugden: tussen emoties en verlangens	47
<i>De achtergrond van Aristoteles' ethiek: functie en doel</i>	48
<i>Aristoteles' deugdenleer</i>	52
<i>Vriendschap: een deugd?</i>	58
<i>De grootsheid in de Nicomachische Ethiek</i>	61
<i>De grootsheid in de Rhetorica</i>	65

	<i>Nogmaals: emoties, deugden en verlangens</i>	71
	<i>Wat willen we eigenlijk? Tsjechov</i>	74
	DEEL II EMOTIES EN VERLANGENS PRIVÉ	77
4	Liefde	79
	<i>Het probleem van Alkmene</i>	79
	<i>Waarop richt de liefde van Alkmene zich: op de persoon of op zijn eigenschappen?</i>	80
	<i>Het schip van Theseus</i>	82
	<i>Onverschilligheid tussen ABC en DEF: het functionele model</i>	83
	<i>ABC is het echte schip van Theseus: het museale model</i>	83
	<i>Liefdesrelaties: functioneel of museaal?</i>	85
	<i>DEF is het echte schip van Theseus: het historische model</i>	87
	<i>Waarop richt de liefde van Alkmene zich? Rationaliteit en irrationaliteit in de liefde</i>	89
	<i>Irrationaliteit als onontbeerlijk ingrediënt van ons liefdesleven</i>	91
	<i>Het precaire van de liefde</i>	92
	<i>Een complex van verlangens</i>	93
5	Twee modellen van geluk	95
	<i>Odysseus en Penelope; een eerste model van geluk</i>	100
	<i>Een tweede model van geluk</i>	103
	<i>Drie levensfasen</i>	103
	<i>De held die tegelijk een bloem is</i>	105
	<i>Activiteiten</i>	110
	<i>Na gedane arbeid...</i>	113
	<i>Toepassing: het onderwijs</i>	115
	<i>Toegift: Theo Thijssen</i>	118
6	Een leven zonder zelfverwijt?	121
	<i>Het advies van Rawls</i>	121
	<i>De adviezen van de Stoa</i>	124
	<i>Kritische opmerkingen</i>	126
	<i>Een tweede kans</i>	128
	<i>Stoa en christendom</i>	130
	<i>Homerus, Plato en de tragici</i>	133
	<i>Van verwijten naar een ethiek van het herinneren</i>	139
	<i>Conclusie</i>	143

DEEL III	EMOTIES EN VERLANGENS PUBLIEK	145
7	Angst en vertrouwen in de politiek	147
	<i>De angst om de macht te verliezen: Machiavelli</i>	150
	<i>Tussen angst en vertrouwen: Hobbes en Locke</i>	154
	<i>Uitdrijven van angst: het zondebokmechanisme</i>	157
	<i>Een probleem bij het zondebokmechanisme</i>	162
	<i>Zondebokken ook onder ons?</i>	164
	<i>Identiteit</i>	165
	<i>Identiteit en uitsluiting</i>	166
	<i>De dialectiek van identiteit en alteriteit: ouders en kinderen</i>	169
	<i>De dialectiek van identiteit en alteriteit: partijdigheid en gelijkheid</i>	171
	<i>Toegift: La Fontaine</i>	174
8	Wij zijn tolerant	177
	<i>Morele hypocrisie: rechtvaardigheid en jaloezie</i>	178
	<i>Tolerantie en intolerantie</i>	186
	<i>Tolerantie als politieke deugd</i>	189
	<i>Weg met de tolerantie?</i>	191
	<i>Het paradigma van de praktische irrationaliteit</i>	194
	<i>Conclusie en vooruitblik</i>	199
9	Straffen: beschaafde wraakzucht?	201
	<i>Woede en haat</i>	202
	<i>Van woede naar haat en verder</i>	205
	<i>Wraak is zoet; een erekwestie</i>	207
	<i>Van wraak naar straf</i>	211
	<i>Leviathan en de retributiegedachte</i>	214
	<i>Leviathan en de doodstraf</i>	218
	<i>Spanningen</i>	221
	<i>Excurs: geen wraakzucht, maar dwingen tot het goede?</i>	222
DEEL IV	METATHEORIE	225
10	Hartstocht in de filosofie	227
	<i>Het verlangen om te filosoferen</i>	228
	<i>Variëteiten van het verlangen om te filosoferen</i>	230
	<i>Emoties bij het filosoferen</i>	238

	<i>Deugden bij het filosoferen</i>	241
	<i>Een verlangen zonder hoop? Dante</i>	243
I 1	Wetten van de liefde volgens Proust	247
	<i>Acht liefdeswetten</i>	249
	<i>Waar het op neerkomt</i>	263
	<i>Liefde: een complex van verlangens</i>	266
I 2	Maken onze emoties en verlangens ons tot zieke dieren? Is het zieke dier het morele dier?	269
	<i>Schopenhauer</i>	270
	<i>Nietzsche</i>	272
	<i>Schopenhauer en Nietzsche: overeenkomsten en verschillen</i>	274
	<i>De ratio doet de emoties ontsporen (Schopenhauer)</i>	277
	<i>Verlangens tussen maat en mateloosheid (Nietzsche)</i>	281
	<i>Zieke dieren, morele dieren?</i>	283
	Besluit: Baudelaire	291
	Noten	293
	Register	313
	Overweging achteraf	321

Inleiding

Een boek over emoties en verlangens kan naar alle kanten uitwaaien. Daarom heb ik twee invalshoeken gekozen die, zeker in combinatie met elkaar, de aandacht richten; een theoretische en een praktische invalshoek.

De theoretische invalshoek bestaat uit het onderscheid tussen emoties en verlangens. Het nut van dat onderscheid maak ik aannemelijk door een discussie aan te gaan met diverse auteurs die het *niet* maken, waardoor hun betoog aan scherpte inboet.¹ Ik beperk me hier tot een korte uiteenzetting van het verschil daartussen.

In onze verlangens openbaart zich wat we graag en ten diepste willen. We willen een groot schrijver worden, of de Mount Everest beklimmen, of we willen dat onze kinderen tot grotere prestaties komen dan hun ouders, of dat onze geliefde onze liefde beantwoordt. *Waarom* we die dingen willen, zullen we vaak slechts met grote moeite kunnen aangeven; veelal zijn het rationaliseringen die we dan ten beste geven. Vaak weten we ook niet *wat* we eigenlijk willen wanneer we zulke dingen willen. Stel, je tracht een schrijfcariëre op te bouwen, en het blijkt dat iedere zin die je formuleert pas na honderd vergeefse pogingen een min of meer bevredigende vorm heeft aangenomen (men zegt dat Flaubert zo iemand was, terwijl Balzac in een ruk kon doorschrijven, tot hij er dood bij neerviel althans). Dan kun je verzuchten: 'Dat had ik me nooit bij een schrijversloopbaan voorgesteld. Heb ik dit er eigenlijk wel voor over?' En stel, je bent niettemin een gevierd schrijver geworden. Dan kun je diep in je hart denken: 'Ze juichen me wel toe, maar ik weet maar al te goed dat er veel grotere schrijvers zijn dan ik.' In deze voorbeelden ondergaat het verlangen een wedervaren, waardoor we voor soms aangename maar veelal onaangename verrassingen komen te staan. Dat we-

dervaren wordt nu precies door emoties uitgelokt: onze verlangens worden, vaak door toevalligheden, vervuld of gedeeltelijk vervuld of niet vervuld, en daardoor aangedaan reageren we niet alleen op de omstandigheden die gunstig zijn of niet zo gunstig of ongunstig, maar moeten we ons ook bezinnen op ons aanvankelijke verlangen: Handhaven we het? Stellen we het bij? Geven we het misschien op? Dit geheel kunnen we nu als een leerproces beschrijven, waarbij het vooral negatieve ervaringen zijn, onze verwachtingen doorkruisend en dus negatieve emoties opwekkend, die ons met onszelf confronteren. Dat we het meest leren van negatieve ervaringen, heeft Aischylos er al toe gebracht om het oude spreekwoord over te nemen: door te lijden leren we.²

Men ziet dat emoties en verlangens, hoe verschillend ook, elkaar beïnvloeden. Het onderscheid tussen emoties en verlangens maak ik ten principale in hoofdstuk 1, en het komt vervolgens in alle hoofdstukken terug, waarbij het soms een hoofdrol speelt en soms een nevenrol krijgt toebedeeld.

De praktische invalshoek behelst een aanbeveling die ik aan Rawls ontleen, en die hij zelf aan Aristoteles toeschrijft. Hij zegt dat mensen voldoening vinden in het uitoefenen van hun verwezenlijkte vermogens, en dat die voldoening groter wordt naarmate het vermogen meer wordt verwezenlijkt of toeneemt in complexiteit. Dat leidt tot een aanbeveling: ontwikkel je talenten; daardoor word je op den duur steeds bekwaamer in de activiteit(en) die je onderneemt en ontleen je er ook steeds meer plezier aan. Aan dit aristotelische beginsel besteed ik meermalen aandacht, en ik voeg er een vraag aan toe: wat nu, wanneer je er niet of niet helemaal in slaagt om te verkeren op de toppen van je vermogens, of wanneer je het er in vergelijking met anderen maar armzalig van afbrengt? Moet je dan achteraf de door jou gemaakte keuzes betreuren en wensen dat je iets anders had gedaan, dat misschien minder (of meer) riskant is? Moet je je misschien, voor je begint, bezinnen op de wenselijkheid van zo'n risicovol levenspad? Zulke vragen beantwoord ik op diverse plaatsen in discussie met de Stoa, welke filosofische school een tamelijk radicale opvatting had over de risico's van het leven, die volgens die denkrichting vooral te maken hebben met de wisselvalligheid van onze emoties. Die visie is interessant, maar problematisch.

Het aristotelische beginsel bespreek ik het meest expliciet in hoofdstuk 5 en 6, maar het komt in (bijna) alle hoofdstukken terug.

Deze twee invalshoeken, de theoretische en de praktische, hangen uiteraard met elkaar samen, hetgeen hieruit blijkt dat het willen ontwikkelen van je talenten een verlangen is en dat de meevallers en de tegenvallers die je al doende tegenkomt, aanleiding geven tot emoties.

De twaalf hoofdstukken waarin ik emoties en verlangens bespreek, heb ik in vieren onderverdeeld.

Het eerste deel (hoofdstuk 1-3) is overwegend theoretisch van aard: daarin zet ik uiteen wat het verschil is tussen emoties en verlangens, pas ik dat onderscheid toe op de moraal, en laat ik zien dat een belangrijke interveniërende taak tussen (morele) verlangens en emoties wordt vervuld door deugden (een wat ouderwets aandoende term, maar ik gebruik hem gewoon). Menig in dat eerste deel aangevoerd thema wordt in latere delen nader uitgewerkt.

Het tweede en het derde deel bevatten in zekere zin toepassingen, al leiden in de filosofie toepassingen veelal tot nieuwe inzichten. Het tweede deel (hoofdstuk 4-6) bestrijkt onderwerpen uit ons privé-leven; ik heb het daar over de liefde, die volgens velen onze belangrijkste emotie is, maar die bij nader inzien geen emotie is maar een complex van verlangens; ik bespreek dat oerverlangen dat misschien wel al onze verlangens samenvat, het verlangen naar geluk; en ik stel de vraag wat ons te doen staat als het geluk ons dreigt te ontglippen.

Het derde deel (hoofdstuk 7-9) behandelt onderwerpen uit het publieke (of ook het politieke) leven: angst en vertrouwen in de politiek (die de min of meer veilige context te bieden heeft waarbinnen wij onze riskante levens kunnen leiden), de deugd der tolerantie (een deugd: tussen verlangen en emotie dus), en de vraag of straffen niet neerkomt op een beschaafde vorm van wraakzucht (gaan achter onze verheven verlangens niet vaak tamelijk laag-bij-de-grondse verlangens schuil?).

Aan het vierde deel (hoofdstuk 10-12) geef ik de tamelijk plechtstapige, maar ook een beetje als een grap bedoelde, titel 'Metatheorie'. Eerst filosoferen ik over de verlangens en de emoties die met het filosoferen zelf gepaard gaan: metafilosofie dus. Vervolgens wijd ik een min of meer filosofische beschouwing aan Prousts filosofie van de liefde. Ten slotte probeer ik te komen tot een algemene karakterisering van de mens, het wezen dat door verlangens wordt gedreven en door emoties aangedaan, waarbij ik aansluiting zoek bij Nietzsches stelling dat de mens te beschouwen is als een ziek dier, dat als zodanig

misschien ook het morele dier is, al zegt Nietzsche dat er natuurlijk niet bij (Nietzsche kan ik ook goed gebruiken om de mateloosheid van veel verlangens aan te roeren). In dat laatste hoofdstuk verwijs ik ook regelmatig terug naar wat in eerdere hoofdstukken is besproken, zodat de samenhang van het geheel zichtbaarder wordt.

Samenhang genoeg dus, al heb ik de zaak niet zo dichtgetimmerd dat het volgende hoofdstuk steeds een lectuur van het vorige veronderstelt. Alleen de eerste drie hoofdstukken vormen een duidelijke eenheid, en bieden een kader voor de overige hoofdstukken, maar vanaf hoofdstuk 4 kunnen de hoofdstukken grotendeels los van elkaar worden gelezen (maar niet los van het kader van de eerste drie). Sommige lezers zullen die eerste hoofdstukken dan ook taaier vinden dan de overige. Desnoods kan men zelfs van de drie theoretische hoofdstukken alleen het eerste bekijken.

In dit boek ontbreekt veel dat niet zou misstaan. Zo heb ik weinig gezegd over de biologie en de fysiologie van onze emoties; dat kunnen anderen veel beter. Ik houd me ook afzijdig van tijdsdiagnoses zoals ze bijvoorbeeld door Gerhard Schulze worden gesteld (we leven in een *Erlebnissesellschaft*). Ook dat doen anderen beter; ik verwijs in het Nederlandse taalgebied naar Hans Achterhuis, René Boomkens, Herman De Dijn en Harry Kunneman. Naar de actualiteit verwijs ik mondjesmaat, niet omdat de actualiteit er niet toe doet, maar omdat zij snel verouderd. Eenmaal kon ik het niet laten om Pim Fortuyn te noemen, en een andere keer komt Bin Laden opdagen. Die zullen nog wel even beklijven. Verder roer ik regelmatig thema's aan die thans sterk in de belangstelling staan. Dat geldt natuurlijk voor emoties in het algemeen: de glossies staan er vol van. Het geldt ook voor meer toegespitste thema's, zoals de deugd der tolerantie waarop tegenwoordig vaak een beroep wordt gedaan; daarbij vraag ik me af of het wel zo'n fraaie deugd is (hoofdstuk 8). In hoofdstuk 7 breng ik het een en ander te berde over maatschappelijke cohesie, ook zo'n eigentijds thema. Ook ga ik in op de vaak geuite wens dat in het onderwijs meer aandacht wordt gegeven aan de excellente leerlingen en studenten (op het eind van hoofdstuk 5). Ik hoop al doende duidelijk te maken dat over emoties en verlangens diepgaand kan worden gefilosofeerd.

Diepgaand, maar wel duidelijk (en niet te zwaarwichtig). Ik hoop dat dit boek niet alleen leesbaar is voor vakgenoten, maar ook voor ontwikkelde niet-vakgenoten. De filosofie mag niet het esoterische

bezit zijn van enkele uitverkorenen. (Dat heeft Hegel ook al beweerd, trouwens...³) Daarom heb ik in het corpus van de tekst alle citaten in vertaling opgenomen, of heb ik van geciteerde gedichten in een noot een vertaling toegevoegd (met uitzondering van een fabel van La Fontaine, een toegift bij hoofdstuk 7). In de noten heb ik de oorspronkelijke tekst gehandhaafd; laten we maar zeggen dat die noten bestemd zijn voor vakgenoten. Wanneer bij vertalingen niet vermeld staat wie ze heeft gemaakt, zijn ze van mezelf afkomstig.

Die noten: ik heb met de gedachte gespeeld om ze allemaal te schrappen. Maar je wilt toch laten zien dat je niet van de straat bent, en je strooit er dus kwistig mee (bij een onderwerp als emoties en verlangens kan het aantal noten trouwens gemakkelijk worden vertienvoudigd). Zelf ben ik er gek op om in boeken de noten uit te pluizen; dus waarom zou ik ze eigenlijk achterwege laten? Men kan ze ook overslaan.

DEEL I

Theorie

I

Emoties en verlangens: een verkenning

PROUST OVER EMOTIES

In *Un amour de Swann*, een van de onderdelen van *À la recherche du temps perdu* van Proust, zien we hoe plotseling de verhouding van Swann tot Odette verandert van een reeks van genoegens in een peilloze begeerte. Aanvankelijk is zij een van zijn vele vriendinnen, met wie hij graag regelmatig optrekt, al vindt hij haar niet bijzonder bekoorlijk. Iedere avond ontmoet hij haar in de salon van Mme Verdurin, nu eens op een vroeg tijdstip, dan weer wat later; want eerst brengt hij een tijdje door met een naamloze arbeidster. Wat hij vooral wil is Odette 's avonds laat naar haar huis begeleiden; dan is hij de laatste die haar heeft gezien, en dat geeft hem een gerust gevoel. Maar op een kwade dag rekt hij de vrijage met de arbeidster zo lang dat Odette al blijkt te zijn vertrokken. Ze heeft een bericht achtergelaten: ze gaat 'waarschijnlijk' naar Prévost, een café, om wat chocolade te drinken. Dan volgt een kolderieke tocht van Swann en zijn koetsier door het nachtelijke Parijs, op zoek naar Odette. Die tocht, die bladzijden lang wordt beschreven, wordt onderbroken door deze overweging van de verteller:

Welke middelen we ook te baat nemen om onze liefde op te roepen, welke krachten we ook inschakelen om dat gezegende kwaad in ons uit te zaaien, die machtige vlaag van onrust die ons soms kan overvallen heeft wel de meest heilzame werking. Dan zullen wij houden van degene van wie wij op dat moment vervuld zijn, het lot heeft dat zo beslist. Het is zelfs niet nodig dat diegene ons tot dan toe meer, of zelfs maar evenveel aantrok als iemand anders. Het enige wat dan telt is, dat onze voorkeur voor haar uitzonderlijk wordt. En aan deze voorwaarde is voldaan wanneer – op een ogenblik

waarop wij haar missen – onze poging om de genoegens die haar liefaligheid ons schonk te herbelevén, plotseling vervangen wordt door een allesoverheersende behoefte naar dat wezen zelf, een waanzinnige behoefte, waar niets ter wereld aan tegemoet kan komen noch verzachting voor kan geven – de onzinnige en smartelijke behoefte haar te bezitten.¹

‘Ze is er niet’ kwam als een schok, een emotionele schok (die preludeert op *Mademoiselle Albertine est partie*). Die schok kunnen we beschrijven als voortkomend uit een tegengewerkte wens, gekoppeld aan een doorbroken verwachting. Hij wilde haar zien en ging ervan uit dat hij haar zou zien, maar ze was er niet, en dat roept emoties als teleurstelling en misschien ook woede op, en wie weet, zelfverwijt (‘Had ik het maar niet zo lang gerekt met mijn arbeidster’); deze emoties laat Proust overigens onbenoemd, hij beschrijft alleen maar de onrust van Swann. Als Swann haar wel, zoals gewoonlijk, had aangetroffen, zou blijdschap zijn deel zijn geweest, maar vermoedelijk een weinig intensieve vorm van blijdschap, veel minder intensief dan zijn teleurstelling en zijn ongerustheid nu.

Emoties passen in het schema van een volgens verwachting vervulde wens (Swann ontmoet Odette voor de zoveelste maal) of een tegen de verwachting in gedwarsboomde wens (opeens is Odette er niet). Mogelijk is ook een volgens verwachting gedwarsboomde wens (weer eens niet de hoofdprijs) en een tegen de verwachting in vervulde wens (de hoofdprijs!). In dit schema ligt een bestaande wens ten grondslag aan de emotie: positief als de wens wordt vervuld, negatief als dat niet het geval is, en de mate van onzekerheid over het verloop van de gebeurtenissen bepaalt mede de hevigheid van de resulterende emotie.² Wanneer de wens vervuld wordt, terwijl de kans daarop zeer klein werd geacht, leidt dit uiteraard tot een grotere vreugde: een tegen alle verwachting in vervulde wens. Een wens kan zelfs geheel onverwacht vervuld of geobstrueerd worden (dit laatste weer bij Swann), zonder dat erop werd geanticipeerd. (In overlijdensadvertenties lezen we vaak dat de betrokkene ‘toch nog onverwacht’ is overleden. Het valt ons niet gemakkelijk om rationeel om te gaan met de dreiging van de dood.)

In de zojuist gegeven voorbeelden wordt de hevigheid van een emotie die iemand *nu* ondervindt, bepaald door *eerdere* verwachtingen. Die verwachtingen kunnen ook zelf het object zijn van emoties. Toen ik dat lot kocht, wist ik natuurlijk best dat de kans op de

hoofdprijs gering was. Ik kon toen zeggen: 'Ik hoop natuurlijk dat ik eindelijk eens de hoofdprijs win, maar ik ben bang dat het weer niets wordt.' De vrees en de hoop die hier hun intrede doen, zijn primair gericht op de *kans* dat mijn wens wordt vervuld, niet op de vervulling van de wens zelf (op dat laatste richten zich de emoties vreugde en verdriet die opkomen wanneer de uitslag bekend wordt gemaakt). Wanneer de hoop op succes gering was en de vrees dat het wel weer zou mislopen groot, valt te verwachten dat het vervullen van de wens resulteert in een buitenissige vreugde, terwijl een verwachte mislukking de ellende doet voortbestaan. We reageren niet alleen emotioneel op al dan niet vervulde wensen (vreugde en verdriet en hun varianten), maar ook op de verwachtingen die daaraan ten grondslag liggen (hoop en vrees en hun varianten).³ Dit sluit aan bij deze woorden van Spinoza:

Hoop is namelijk hetzelfde als een onbestendige blijdschap die ontstaat uit de voorstelling van een toekomstige of voorbije gebeurtenis met een voor ons twijfelachtig verloop. Vrees daarentegen is een onbestendige droefheid, die ook ontstaat uit de voorstelling van een onzekere gebeurtenis. Als deze affecten hun onbestendig karakter verliezen, ontstaat uit de hoop onbekommerdheid en uit de vrees wanhoop, namelijk blijdschap of droefheid die ontstaan uit de voorstelling van een zaak die wij vreesden of waarop wij hoopen.⁴

Hoop anticipeert hier op de vreugde die zal intreden wanneer een wens vervuld wordt, terwijl vrees anticipeert op de droefheid die zal intreden wanneer een wens niet vervuld wordt. Hoop is dus zelf een vorm van vreugde, en vrees een vorm van verdriet, maar ze richten zich niet op de gebeurtenis zelf, maar op de onbestendigheid van de gebeurtenis in kwestie. Daarom geeft Spinoza aan de vreugde van de bewaarheide hoop en aan het verdriet van de bewaarheide vrees aparte namen: onbekommerdheid (*securitas*) en wanhoop (*desperatio*).

Dat hoop en vrees zich richten op de onbestendigheid van wat we graag willen of juist niet willen, kan ertoe leiden dat mensen zich door hun emoties laten meeslepen en de kansen verkeerd inschatten. Kopers van loten fantaseren graag over wat ze allemaal zullen gaan doen met hun gewonnen geld, en voor de zekerheid schaffen ze nog een tweede lot aan. Iemand die lijdt aan vlieg angst, overschat de kans op een vliegtuigongeluk, terwijl een automobilist die onbekommerd

begint aan een lange reis, de kans op een ongeluk juist onderschat. Des te harder wordt deze laatste getroffen wanneer het toch misgaat. Dat nu is ook het geval wanneer Swann op die onheilsdag ontdekt dat Odette er niet is. Hij ging er domweg van uit dat ze er wel weer zou zijn, en groot is dus zijn ontreddeering wanneer ze er niet blijkt te zijn.⁵

Wensen maken vaak deel uit van een groter levensplan, waarin de diverse wensen van iemand een structuur vertonen en een zekere hiërarchie kennen. In het begin van *Un amour de Swann* wil Swann voor onbepaalde tijd zijn flirt met de arbeidster combineren met het aangename gezelschap van Odette, die hem er dankzij *la petite phrase* (het zinnetje) van een muziekstuk van Vinteuil, dat geleidelijk het ‘volkslied’ wordt van zijn liefde met Odette, toe inspireert om zich weer eens te zetten aan zijn behoorlijk vertraagde studie van Vermeer. In dit levensplan past het dat hij iedere avond met Odette optrekt, hetgeen samengaat met een matige vreugde. In dit levensplan past niet dat Odette opeens niet aanwezig is in de salon van Mme Verdurin, hetgeen ontsteltenis opwekt. De emotionele kwetsuur kan later hersteld worden wanneer Swann Odette alsnog vindt (ironisch genoeg trouwt Swann met Odette wanneer zijn liefde voor haar is verdwenen). In het ergste geval, wanneer hij Odette zou kwijtraken, is Swann ertoe genoodzaakt zijn levensplan te herzien.

STENDHAL OVER LEVENSPANNEN

Dat emoties vaak pas goed te begrijpen zijn tegen de achtergrond van iemands levensplan, demonstreert Stendhal naar mijn gevoel heel fraai in zijn *Le Rouge et le Noir*. In het tweede boek schildert hij de relatie tussen Julien Sorel, de zoon van een molenaar, en Mathilde, freule de la Mole. Op een avond, vlak voordat hij huize de la Mole zou verlaten, ontvangt Julien geheel onverwacht een liefdesbrief van Mathilde. We lezen dan het volgende:

De stijl is niet al te geaffecteerd, dacht Julien, en met literaire opmerkingen probeerde hij de blijdschap te beheersen die hem kramp bezorgde in zijn kaken en hem tegen wil en dank aan het lachen bracht.

Zo krijg ik, riep hij plotseling uit, toen de ontroering hem te machtig werd, ik, een arme boerenzoon, een liefdesverklaring van een voorname dame!

Ikzelf, voegde hij eraan toe terwijl hij zijn vreugde zoveel mogelijk bedwong, ik heb het niet slecht gedaan. Ik heb mijn natuurlijke waardigheid weten te bewaren. Ik heb niet gezegd dat ik van haar hield. Hij begon de vorm van de letters te bestuderen: freule de la Mole had een sierlijke hand van schrijven, een klein, vloeiend schuinschrift. Hij moest zich op iets tastbaars concentreren, bij wijze van afleiding, om niet uitzinnig van vreugde te worden.

‘Uw vertrek noodzaakt mij te spreken... Het zou mijn krachten te boven gaan als ik u niet meer zag.’

Plotseling trof hem een gedachte met de kracht van een ontdekking, hij staaakte zijn studie van Mathildes brief en zijn vreugde werd nóg heftiger. Ik win het van markies de Croisenois, jubelde hij, en dat terwijl ik niets dan ernstige dingen zeg! En hij is zo knap! Hij heeft een snor, een mooi uniform; hij komt altijd precies op het juiste moment met een geestige, subtiele opmerking.

Julien beleefde heerlijke ogenblikken; dol van vreugde dwaalde hij zomaar wat door de tuin.⁶

Een passage vol emoties; maar liefst vijfmaal is sprake van de vreugde van Julien; op het eind is hij zelfs dol van vreugde. Wat voor onverwacht voordeel is hem ten deel gevallen, en hoe beïnvloedt dat de rest van zijn leven? Niet dat een aantrekkelijke vrouw haar oog op hem heeft laten vallen; het is geen alledaags liefdesverhaal dat ons hier wordt opgedist. Julien is dolgelukkig omdat zijn oude plan om als zoon van een molenaar te stijgen op de maatschappelijke ladder, opeens succes heeft; zijn eer wordt gestreeld door die liefdesbrief, afkomstig van een adellijke dame, die de voorkeur blijkt te geven aan een eenvoudige molenaarszoon boven de markies van Croisenois, die haars gelijke is. Men kan zich bij voorbaat voorstellen tot wat voor verwickelingen dit leidt, want ook Mathilde is niet zomaar verliefd geworden op Julien vanwege zijn mooie ogen, maar zij wil in haar vriendenkring prat gaan op haar voorkeur voor een simpele molenaarszoon. Het verwerven van de liefde van de ander zonder zichzelf aan de ander te geven, is voor beiden een zet in een strategisch spel. (Althans aanvankelijk; wanneer Mathilde later toch verliefd wordt op Julien, treft het ongelukkig dat Julien inmiddels terugverlangt naar Mme de Rênal, zijn oude liefde, die hij had verlaten om carrière te gaan maken.) Julien is blij omdat die onverwachte liefdesbrief er blijk van geeft dat hij het niet alleen heeft gewonnen van zijn rivaal, maar ook en misschien zelfs vooral van zijn geliefde. ‘Ieder voor zich

in deze woestijn van egoïsme die men het leven noemt', verzucht Julien even later. Juliens emoties worden geheel en al bepaald door zijn tamelijk extreme levensplan, dat er uiteindelijk toe leidt dat hij zijn eerste geliefde tracht te doden en dat hij zelf wordt terechtgesteld.

In het emotieschema dat ik tot nu toe heb geschetst, worden emoties dus bepaald door bestaande wensen, al dan niet gestructureerd in een levensplan, wisselende verwachtingen, en min of meer toevalige gebeurtenissen, die de verwachtingen doorkruisen of daarentegen ondersteunen. Dat we überhaupt emoties kennen, hangt samen met het gegeven dat wij de respons van de wereld op onze verlangens niet in onze greep hebben en dat er van alles kan mislopen, maar dat er ook veel kan meevallen. Waren we almachtig, dan verkommerden niet alleen onze emoties, maar verloor zelfs het koesteren van wensen zijn pointe. De almachtige God kent geen emoties. De Grieken waren er al van doordrongen, en Martha Nussbaum herinnert ons er graag aan: geluk en toeval hangen met elkaar samen, en geluk is ons niet vergund tenzij we de kans op ongeluk op de koop toe nemen. Dat maakt ons tot emotioneel reagerende wezens.⁷

Het kan ons zelfs tot religieuze wezens maken. Volgens Arnold Burms gaat het in de religie 'om de menselijke mogelijkheid om, in het volle besef van onze weerloosheid en de vergeefsheid van onze inspanningen, te houden van het leven; de mogelijkheid om het weerloze in zijn weerloosheid te beminnen.' Hij verwijst naar Einstein, die op 10 december 1931 door de aanblik van een storm op zee zijn eigen nietigheid ervoer en zich er gelukkig bij voelde.⁸ De ontroering die een pas geboren kind bij zijn ouders opwekt, bestaat niet alleen in de vreugde van de (eventueel onverwachte) vervulling van een eerdere kinderwens; zij beseffen ook dat ze staan tegenover een weerloos wezen dat ze uiteindelijk niet kunnen beschermen tegen de wisselvalligheden van het leven, en toch beamen ze ten volle de komst van dat kind. De vreugde om een vervulde wens zouden we een fysische vreugde kunnen noemen, waartegenover het vreugdevolle beamen van de kwetsbaarheid in de gestalte van dit kind, een metafysische vreugde zou kunnen heten; en dan is de stap naar het religieuze inderdaad niet groot. Het is begrijpelijk dat een dergelijke ontroering, anders dan 'fysische' emoties, niet leidt tot de wens om welbepaalde handelingen te stellen; zij is aangewezen op rituelen, die geen extern nut hebben. Kwetsbaar zijn overigens niet alleen de dingen waarvan we houden, maar is ook onze liefhebbende

houding zelf: die kan in beginsel wegwijnen, of zich aan iets anders hechten.

Maar in de tekst van Proust is meer aan de hand dan dat bestaande wensen, al dan niet volgens verwachting, vervuld dan wel gefrustreerd worden. Swanns poging om de genoegens die Odettes liefталigheid hem schonk te herbelevē, wordt plotseling vervangen 'door een allesoverheersende behoefte naar dat wezen zelf, een waanzinnige behoefte, waar niets ter wereld aan tegemoet kan komen noch verzachting voor kan geven – de onzinnige en smartelijke behoefte haar te bezitten.' Hier wordt niet slechts een bestaande wens gedwarsboemd, de wens om de genoegens van Odettes liefталigheid telkens opnieuw te beleven. Hier wordt een nieuwe wens geactiveerd, wordt liefde 'opgeroepen', breekt een begeerte door die er tevoren nog niet was. Nu ziet Swann plotseling in dat hij met huid en haar vastzit aan Odette en dat ze voor hem van onschatbare waarde is geworden. Hier is een emotie niet gebaseerd op een bestaande wens, maar activeert een onverwachte gebeurtenis een tevoren nog niet bestaande emotionele begeerte.

Een gevolg hiervan is dat Swanns levensplan in het ongereede raakt: maandenlang loopt hij als een gek achter Odette aan, die zich echter meer en meer aan hem onttrekt; Swann verwaarloost zijn normale bezigheden, laat zijn vrienden in de steek, het boek over Vermeer raakt in het slop. En wij, de lezers van Proust, krijgen inzicht in de vernietigende kracht die liefde kan uitoefenen in een mensenleven, in hoe zij het scharnierpunt kan vormen waarlangs iemands leven nieuwe wendingen neemt.

EEN SCHEMA VOOR EMOTIES

Laat ik deze bij Proust en bij Stendhal aansluitende analyse van emoties leggen naast analyses van emoties die in de hedendaagse psychologische en filosofische literatuur kunnen worden aangetroffen. Die analyses wil ik simplificerend tot vier stappen herleiden:

Iets gaat je aan.

Er is iets mee.

Je bent aangedaan.

Je wilt iets doen.

Het wedervaren van Swann past hier gemakkelijk in. Odette ging hem duidelijk aan. Opeens bleek ze er, tegen de verwachting in, niet te zijn. Dat ontstelde Swann meer dan hij tevoren had kunnen denken. Hij ging als een waanzinnige naar haar op zoek. (Dit nieuwe emotieschema kan gelden als een verruiming van het eerdere. Wat ik eerder zei over wensen, wordt nu veralgemeend tot zaken die je aangaan. Dat is nuttig: vaak weten we niet goed wat we wensen, of hebben we geen uitdrukkelijke wensen, terwijl we toch heel wat bekommernissen hebben. Onder de tweede stap, dat er iets mee is, gaat alles schuil wat ik eerder zei over wisselende verwachtingen. De affectieve kant van het gebeuren wordt nu in de derde stap uitdrukkelijk vermeld. Dat emoties leiden tot gedragsverandering, heb ik in het eerdere schema niet expliciet gezegd.)

Dit emotieschema suggereert een temporele volgorde van de vier stappen ervan. Zo moet het niet worden gelezen. Soms besef je pas achteraf dat je in gevaar hebt verkeerd, nadat je net op tijd was weggesprongen: dan gaat het 'iets doen' vooraf aan het affect. Soms gaat het affect vooraf aan het besef dat iets ons aangaat. We worden ons er pas van bewust hoe belangrijk onze gezondheid voor ons is, wanneer we door een ernstige ziekte worden bezocht. Toen een paar jaar geleden eeuwenoude Boeddhabeelden door de Taliban werden opgeblazen, waren veel mensen aangedaan, ook al had menigeen tevoren nog nooit van die beelden gehoord. We gaan het dorp van onze jeugd pas nostalgisch idealiseren wanneer onze jeugd definitief voorbij is en het dorp onherkenbaar is geworden. (Het verlangen om terug te keren kan hier twee vormen aannemen. Je kunt ten eerste de stadsbewoner die je inmiddels bent geworden, trachten in te ruilen voor de dorpeling die je toen was. Dat is een vorm van 'restaurantieve nostalgie', die alleen maar kan mislukken. Je kunt ten tweede ook lid worden van een heemkundekring, die de geschiedenis van zijn dorp probeert vast te leggen, zonder de illusie te koesteren dat oude tijden kunnen terugkeren. Dat is een vorm van 'reflectieve nostalgie', die zich pijnlijk bewust blijft van de onoverbrugbare afstand tussen toen en nu.⁹⁾

Dat emoties cognitieve, affectieve en conatieve dimensies hebben, zoals we in de literatuur steeds opnieuw te horen krijgen, kan gemakkelijk aan de hand van het schema worden gedemonstreerd. Dat eerste blijkt bijvoorbeeld hieruit dat het verstrekken van relevante feiten een emotie als boosheid kan doen verdwijnen; je was boos omdat je

dacht dat iemand je beledigd had, terwijl hij een goedbedoeld grapje blijkt te hebben gedebiteerd. Cognitie wordt trouwens ook al verondersteld in *het besef* dat er iets is met iets dat je aangaat. Een wezen dat geen benul heeft van mogelijke gevaren, kent geen emoties. Van hogere diersoorten moeten we aannemen dat ze zo'n besef hebben: een muis die wegvucht wanneer daarboven een adelaar rondvliegt, heeft enig besef van wat daar dreigt.

Het tweede wordt beklemtoond door het klassieke artikel van William James, 'What is an emotion?' (1884), waar de andere dimensies in het niet vallen bij het belang van de affectieve dimensie. Hij draait de volgorde van de gebeurtenissen zelfs om: eerst voelen we ons aangedaan, en pas daarna gaan we na wat er eigenlijk aan de hand is.

Nico Frijda's invloedrijke *The Emotions*¹⁰ legt de nadruk op de conatieve dimensie en omschrijft emoties in het algemeen als 'veranderingen in actiebereidheid' (bijvoorbeeld p. 466, 474): je bent bezig met iets, er is iets aan de hand met wat je lief is of wat je belangrijk vindt, een emotie maakt zich van je meester, je onderbreekt je bezigheden en reageert op het gebeuren door bijvoorbeeld het dreigende gevaar uit de weg te ruimen. (De handelingen die uit emoties voortkomen, kunnen een ritueel karakter aannemen wanneer men eigenlijk niet weet wat te doen: de stille tochten na een moord, het gezamenlijk luid zingen van *God bless America* in een stadion.)

Vele emoties passen goed in dit stramien. Ik ben aan het wandelen, zie plotseling een auto op me af komen, en spring geschrokken opzij. Een student slaat in een werkgroep weer eens een modderfiguur en kruipt vol schaamte in zijn schulp.

Emoties hebben hier een reactief karakter: ze reageren op veelal toevallige inbreuken op iemands verwachtingen omtrent iets wat hem aangaat.¹¹

(En als *niets* je aangaat? Als alles je onverschillig is geworden en je nergens door wordt geboeid, als je je bewust bent van de zinloosheid van alles wat er is, van het vergeefse van alles wat je doet en van de overbodigheid van jezelf, kun je dan emoties hebben? Dan is existentiële verveling je lot, die ik elders de nultoestand van onze emoties heb genoemd.¹² Misschien is de mens het enige dier dat zich kan vervelen. Dan zijn wij het verveelde dier.¹³)

Zulke reactieve emoties zijn meestal nogal hevig, hetgeen Frijda ertoe brengt om 'opgewonden emoties', die reageren op 'noodsituat-

ties of interrupties', te beschouwen als paradigmatisch voor zijn theorie (p. 474). Wat emoties volgens Frijda doen, is het veranderen van onze actiebereidheid, waardoor er weer een toestand kan intreden zonder die indringende emoties.

Dat verklaart Swanns emotie wanneer hij Odette op een kwade dag niet aantreft: een verontrustende interruptie in het normale patroon. Maar het verklaart niet wat er gebeurt wanneer Swanns wens dat Odette er zal zijn verandert in de vernietigende begeerte om haar te bezitten. Wat Julien betreft: het ontvangen van die liefdesbrief is wel onverwacht, maar het houdt geen noodsituatie of interruptie in die hem afhoudt van wat hij eigenlijk wil; integendeel: zijn diepste wens wordt opeens onverwacht vervuld, zonder dat hij er iets voor hoeft te doen. Tot nu toe was hij druk bezig met het plannen van zijn carrière, iets wat adellijke mensen, op wier geld en perspectieven Julien voortdurend jaloers is, niet hoeven te doen; die behoren meteen al tot de maatschappelijke bovenlaag. Een eenvoudige molenaarszoon als hij kan rond 1830 geen carrière maken door het leger in te gaan, want aan de glorieuze tijd van Napoleon is helaas een einde gekomen (*Le Rouge*). Hij kan het alleen door naar een seminarie te gaan en in de kerkelijke hiërarchie op te klimmen (*Le Noir*). En dat terwijl Julien niet eens gelooft in God en lak heeft aan de boodschappen van de kerk.

Wat ik bij Frijda (en anderen) mis, zijn ten eerste de complexe banden die emoties hebben met het geheel van wat ik maar iemands levensplan heb genoemd, ten tweede de ontregeling van zo'n levensplan door de confrontatie met onverwachte begeerten en verlangens, hetgeen ten derde de noodzaak met zich meebrengt van een emotioneel verwerkingsproces waarvan de afloop vaak onzeker is.

VERWERKINGSPROCESSEN

Een mooi voorbeeld van verwerkingsprocessen treffen we aan in Spinoza's *Ethica*, waar hij in het derde boek veel emoties analyseert. De droge definities die we daar tegenkomen, kunnen we ook opvatten als aanduidingen van een verwerkingsproces dat aan onzekerheden onderhevig is: welke emotie zal zich hier bij deze persoon, of bij mij, gaan ontwikkelen? Neem stelling 35: 'Wie zich voorstelt dat een geliefd wezen zich met een nauwe of nog nauwere band van vriendschap aan een ander bindt dan waarmee het aan onszelf verbonden

was, zal jegens dit geliefde wezen haat voelen en die ander benijden.' Men ziet die persoon dubben over de vraag hoe het zijn geliefde ver gaat, allerlei fantasieën komen bij hem op die zijn aanvankelijke hoop dat het nog goed kan komen, ten slotte doen verkeren in wanhoop. (Spinoza geeft in zijn opmerking bij stelling 35 zulke fantasieën plastisch weer: 'Wie zich voorstelt dat de vrouw die hij liefheeft, zich aan een ander geeft, wordt niet alleen bedroefd door het feit dat zijn eigen lust belemmerd wordt, maar heeft ook een afkeer van haar, omdat hij ertoe gedwongen wordt het beeld van het geliefde wezen in verband te brengen met de schaamdelen en zaadlozingen van een ander.') Wat Spinoza ons duidelijk maakt, is dat we niet alleen emotioneel kunnen reageren op gebeurtenissen die zich aan ons voordoen en die onze verwachtingen al dan niet doorkruisen, maar ook op onze emoties zelf, bijvoorbeeld zo: 'Ik ben er boos over dat ze het met een ander aanlegt. Maar heb ik het er zelf niet naar gemaakt door te weinig aandacht te besteden aan onze relatie? Laat ik blij zijn dat we samen een goede tijd hebben gehad en haar het beste toewensen.' Zijn hele boek is er trouwens op gericht om ons aan de beheersing door onze emoties te laten ontsnappen.

Emoties zijn aldus niet slechts momentane reacties op eenmalige gebeurtenissen; ze horen thuis in een levensplan en kunnen een verwerkingsproces ondergaan. Denk aan zwarten die ten tijde van de apartheid steeds weer vernederende ervaringen moesten meemaken, of aan iemand die in zijn jeugd emotioneel verwaarloosd is. Emotionele reacties op zulke gebeurtenissen kunnen leiden tot emotionele disposities, tot gestabiliseerde reactiepatronen.

Om dat verwerkingsproces te verduidelijken, maakt Wollheim gebruik van het fraaie beeld van de kristallisatie, dat hij aan Stendhal ontleent.¹⁴ Kristallisatie vindt plaats wanneer een gebladerde boomtak gedurende enige tijd in een zoutmijn ligt; wordt hij te voorschijn gehaald, dan blijkt hij overdekt te zijn met schitterende kristallen. Zo wordt het object van verliefdheid voorzien van alle denkbare voortreffelijkheden, die als een laag kristallen over haar heen liggen. Die voortreffelijkheden zijn voor een flink deel het product van zijn eigen fantasie, al zal hij dat zelf ontkennen en ze toeschrijven aan haar. Zoiets gebeurt nu ook wanneer iemand zijn geliefde verloren heeft aan een rivaal. Allerlei beelden spoken hem door het hoofd (Stendhal spreekt van *une certaine fièvre de l'imagination*, een zekere koorts van het voorstellingsvermogen): toen ze drie maanden geleden zei dat

ze met een vriendin uitging, is ze natuurlijk met die kerel naar bed geweest. Het resultaat van die fantasieën, voortkomend uit reële en imaginaire interacties met het object ervan, vormt nu niet alleen een emotionele dispositie (de neiging om in bepaalde omstandigheden op een bepaalde manier te reageren), maar ook een emotionele attitude (een min of meer bestendige, van emoties doortrokken, gerichtheid): ik haat haar. Dat hij vooral wordt gekweld door jaloezie, zal hij zichzelf misschien niet toegeven, maar wie hem kent, doorziet hem: hij is jaloers. We kunnen hieraan toevoegen dat de manieren waarop mensen hun successen en teleurstellingen verwerken, op hun beurt resulteren in min of meer stabiele reactiepatronen, die hun 'karakter' uitmaken. Er zijn jaloerse mensen, en joviale, en angstige, en onbekommerde.

Aan veel emoties valt overigens niet veel te verwerken; zij kunnen worden begrepen zonder een beroep op een levensplan (en de ontregeling ervan). Paul Ekman's basale emoties: verrassing, angst, boosheid, verachting, walging, droefheid en vreugde, zijn stereotiepe, in alle culturen voorkomende, reacties op voor iedereen belangrijke situaties van bijvoorbeeld gevaar of van verlies of van succes.¹⁵ Aan hogere diersoorten zijn een aantal ervan niet vreemd, en men kan zich gemakkelijk voorstellen dat zulke emoties in een langdurig evolutionair proces hun functionaliteit hebben bewezen. Er hoeven geen ingewikkelde levensplannen gepostuleerd te worden voor het begrijpen van zulke emoties. Maar het emotieonderzoek beperken tot de meest basale van de 'opgewonden emoties', doet tekort aan de rijkdom van de menselijke ervaring. Natuurlijk, als je aan hersenonderzoek wilt doen, kun je op een fMRI-scan weinig detecteren van bijvoorbeeld de rustige liefde van een ouder voor zijn kinderen, waardoor die kalme verlangens het afleggen tegen het tumult van de hevige emoties.

FASISCHE EN TONISCHE EMOTIES

Toch ontgaat het Frijda (uiteraard) niet dat sommige emoties niet goed passen in het stramien van de 'noodsituaties of interrupties' die een verandering in actiebereidheid met zich meebrengen. Daarom voert hij naast de 'fasische' emoties, die hij als de 'echte' opvat, ook 'tonische' emoties ten tonele. Bij fasische emoties volgt op de fase van een ongestoord voortgaande actie, die van een hevige reactie op

een storende factor, die dwingt tot nadere actie, waarna weer de fase intreedt van een relatieve rust. Tonische emoties doen mensen gespannen bezig zijn met zaken als 'eten, geslachtsgemeenschap hebben, sociale interactie en dergelijke' (p. 84). 'En dergelijke': ook onze toewijding aan de filosofie kan aan het rijtje worden toegevoegd, maar ook het fanatisme van iemand die zich onledig houdt met etnische zuivering. Actieloos zijn die tonische emoties dus niet: ze zijn verbonden met bezigheden die men ongestoord wenst voort te zetten, waardoor men geboeid is, waaraan men zijn krachten wil wijden, waarin men wenst te investeren. Tonische emoties drukken uit wat we in ons leven van waarde achten, hetgeen voor de een heel anders kan zijn dan voor de ander (denk aan het verschil tussen Swann, die zich een tijdlang verliest in zijn liefde, en Julien, die geëerd wenst te worden als iemand die aan zijn sociale milieu weet te ontstijgen).¹⁶

Frijda besteedt, in vergelijking met zijn paradigmatische fasische emoties, weinig aandacht aan de volgens hem perifere tonische emoties. Dat is jammer, want zo laat Frijda de kans liggen om zich rekenschap te geven van de oorsprong van de *concerns* die mensen hebben, die aan de basis liggen van het ontstaan van de volgens hem paradigmatische fasische emoties waardoor we worden aangedaan.¹⁷

Tonische en fasische emoties moeten niet op een hoop worden gooid. Kijk opnieuw naar Julien: hij ondergaat allerlei fasische emoties als Mathilde hem een liefdesbrief stuurt. Maar wat hem uiteindelijk interesseert is zijn eer, en dat is geen emotie, maar een waarde, waaraan hij zich verslingert in een uiteraard emotioneel gekleurd streven. Met grote koelbloedigheid ontwerpt hij plannen om eer te verwerven; nu dat niet meer mogelijk is in Napoleons leger, moet het maar in de kerk.

Een eerste verschil tussen tonische en fasische emoties bestaat in hun verschillende 'cognitieve doordringbaarheid': het is heel wat ingewikkelder om uit te leggen waarom we tonische emoties ondergaan dan waarom we fasische emoties ondergaan. Wanneer het Nederlands elftal heeft gewonnen, is dat voor mij, evenals voor miljoenen andere Nederlanders, een reden tot grenzeloze vreugde; maar waarom de lotgevallen van dat elftal me eigenlijk interesseren, zou ik niet zomaar kunnen verklaren. (Erg diep gaat die interesse trouwens niet, want een dag of wat erna laat de uitslag me tamelijk koud, evenals het Nederlands elftal zelf.) Het heeft er zelfs de schijn van dat je pas echt ergens in geïnvolveerd bent, wanneer je *niet* uitputtend

kunt aangeven wat er zo bijzonder aan is (hetgeen niet uitsluit dat mensen het vaak toch proberen; wat ze produceren als redenen voor hun passie zijn grotendeels rationalisering). Wanneer mensen zich door natuurschoon laten imponeren, of vol bewondering opgaan in een muziekstuk, of zich wijden aan de filosofie, of alleen maar verterd kijken naar het object van hun liefde, kan dat hen sprakeloos maken. Alleen een groot kunstenaar als Proust kan op zo'n moment woorden geven aan het onuitspreekbare. Waarom roept een vrouwenfiguur soms zulke emoties op? Luister:

Bovendien, als de fantasie meegesleept wordt door het verlangen naar dat wat we niet kunnen bezitten, wordt de vlucht ervan niet begrensd door een volkomen waarneembare werkelijkheid bij dit soort ontmoetingen waarbij de charmes van de voorbijgangster meestal in nauw verband staan met de snelheid van het voorbijgaan. Zodra het maar een beetje donker wordt en de wagen rijdt een beetje hard, is er op het land of in de stad geen vrouwelijke torso, beschadigd als een antiek marmeren beeld door de snelheid waarmee wij voorbijrijden en de schemering die hem doet vervagen, die niet bij elke zijweg op het land of vanuit een winkel in de stad de pijlen van de Schoonheid op ons hart richt, de Schoonheid waarvan wij soms geneigd zijn ons af te vragen of zij in deze wereld eigenlijk wel iets anders is dan het complement dat door onze, door onvervuld verlangen overprikkelde, fantasie aan de fragmentarisch geziene en vlug weer verdwenen voorbijgangster toegevoegd wordt.¹⁸

Een tweede verschil tussen tonische en fasische emoties betreft de manier waarop ze doortrokken zijn van verlangens. De tonische emoties die mijn dochter bij mij oproept, gaan bijvoorbeeld samen met het verlangen dat het haar goed zal gaan, terwijl de fasische emoties die bij mij opkomen wanneer haar een ongeluk heeft getroffen, aanleiding geven tot het verlangen om op de een of andere manier te hulp te snellen. Dat eerste verlangen kan ik (met O.H. Green) een *optative desire* noemen, een verlangen dat een stand van zaken zich voordoet, terwijl het tweede een *performative desire* kan heten, een verlangen om zelf in te grijpen.¹⁹

Een derde verschil tussen fasische en tonische emoties ligt in de lokalisering van de affectieve dimensie. Bij fasische emoties begint de aangedane toestand op het moment dat men beseft dat er iets is met iets wat je aangaat. Tonische emoties zijn voortdurend doortrokken van affectiviteit, al kan de intensiteit daarvan sterk variëren.

Iemand die van zijn kinderen houdt, ondergaat niet continu hevige gevoelens; zijn gerichtheid op zijn kinderen speelt zich veelal af op de achtergrond van zijn bewustzijn, al kan zij gemakkelijk op de voorgrond treden (bij het zien van een foto bijvoorbeeld). Hoe diepgaand die gerichtheid zijn leven bepaalt, blijkt op het moment dat hij hoort dat een van hen een ongeluk is overkomen, in welk geval dus een fasische emotie toegang biedt tot een tonische emotie. Iemand die van filosofie houdt, loopt niet voortdurend te juichen; zijn geëngageerdheid blijkt uit de tijd die hij, zonder zich ertoe te hoeven dwingen, besteedt aan het lezen van boeken van filosofen en het schrijven van filosofische teksten.

Dit onderscheid tussen tonische en fasische emoties is terug te vinden in het emotieschema dat ik eerder heb gegeven, en wel in het onderscheid tussen de eerste stap ervan ('Iets gaat je aan') en de tweede stap ('Er is iets mee'). Hoewel beide stappen een emotionele lading hebben, moeten ze niet in elkaar worden geschoven. Soms lijkt Frijda dat te doen, wanneer hij spreekt van *concern satisfaction*; maar bij hem wordt dat meteen genuanceerd door een toevoeging als 'en ze doen dit door de relevantie van gebeurtenissen te bewaken en door in overeenstemming hiermee gedrag te moduleren of te instigeren.'²⁰ Prinz maakt zich in een recent boek voortdurend schuldig aan conceptuele verwarring doordat hij geen onderscheid maakt tussen beide stappen en vaagweg poneert dat 'emoties concerns representeren.'²¹

De verleiding is groot om dit onderscheid tussen fasische en tonische emoties te vergelijken met analoge gedachten van vroegere filosofen. Ik zal aan deze verleiding weerstaan, maar maak een uitzondering voor Spinoza en Kant.

SPINOZA OVER AFFECTEN

In het derde en het vierde boek van zijn *Ethica* ontwikkelt Spinoza een theorie van emoties, die hij 'affecten' (*affectus*) noemt. Er zijn drie primaire affecten, waaruit hij alle andere affecten zegt te kunnen afleiden, namelijk vreugde (*laetitia*), verdriet (*tristitia*) en streving (*conatus*). Van die drie is de streving weer het belangrijkste. Dit kan worden uitgelegd aan de hand van Newtons wet der traagheid, die aldus luidt: een voorwerp waarop geen kracht inwerkt, verkeert ofwel in rust ofwel het beweegt zich rechtlijnig voort met een con-

stante snelheid.²² Laten we de toepassing hiervan op mensen bezien. Mensen streven ernaar om zichzelf in stand te houden (te blijven bewegen). Als er een kracht op hen wordt uitgeoefend die die beweging versnelt, ervaren ze vreugde, door Spinoza omschreven als een ondergaan van een invloed waardoor ze overgaan naar een grotere volkomenheid (sneller gaan bewegen). Als er een kracht op hen wordt uitgeoefend die de beweging vertraagt, ervaren ze droefheid, door Spinoza omschreven als een ondergaan van een invloed waardoor ze overgaan naar een geringere volkomenheid (langzamer gaan bewegen). Externe krachten zijn alleen van betekenis voor zover ze de beweging kunnen versnellen of vertragen. Dat heeft een belangrijk gevolg: 'Uit dit alles blijkt, dat wij niets nastreven, willen, verlangen of begeren omdat wij van mening zijn dat het goed is. Integendeel, wij zijn van mening dat iets goed is omdat wij het nastreven, willen, verlangen en begeren.'²³ Dingen hebben geen waarde op zichzelf; ze zijn alleen goed of slecht voorzover ze ons voortbestaan (ons bewegen) bevorderen of benadelen (versnellen of vertragen). In zijn toepassing op liefde en haat leidt dit tot deze definities: 'Liefde is namelijk hetzelfde als blijdschap samen met het idee van een uitwendige oorzaak; haat is niets anders dan droefheid samen met het idee van een uitwendige oorzaak.'²⁴ Je houdt dus van iemand omdat zij je voortbestaan bevordert, en je haat haar omdat zij je voortbestaan benadeelt.

Het heeft weinig zin om het hiermee oneens te zijn; ik wil alleen aangeven in welke opzichten ik een andere weg volg dan Spinoza. Hij maakt geen onderscheid tussen iets dergelijks als tonische en fasische emoties. Wanneer ik dat wel doe, distantieer ik me van de stelling dat we dingen alleen waardevol achten omdat we ernaar streven. Soms gaat dat natuurlijk op: iemand die van spinazie houdt, heeft daarvoor geen andere reden dan dat hij het lekker vindt; spinazie is alleen 'subjectief beminnenswaardig', zouden we kunnen zeggen. (We kunnen algemeen geldige uitspraken doen over de gezondheid van spinazie, maar niet over de lekkere smaak ervan.) Maar iemand die van zijn kinderen houdt, wil graag dat het hun goed gaat, ook na zijn dood, en iemand die houdt van de muziek van Mozart, acht de kwaliteit daarvan zo hoog dat zij volgens hem de blijvende waardering verdient van mensen, waarvan hij niet per se getuige hoeft te zijn. Blijkbaar vindt zo iemand zijn kinderen of de muziek van Mozart niet alleen waardevol voor zover ze een positieve invloed hebben

op zijn welbevinden (dat is natuurlijk óók het geval), maar ook omdat ze hem simpelweg aangaan, omdat ze een waarde voor hem vertegenwoordigen; we kunnen zelfs zeggen dat hij ze ‘objectief beminenswaardig’ acht, hoe vreemd dat ook klinkt. De onafhankelijke waarde van je kinderen of van de muziek van Mozart is daarmee het voorwerp geworden van een tonische emotie, terwijl bij Spinoza alles in het teken staat van het eigen voortbestaan. Het ontbreken van een onderscheid tussen tonische en fasische emoties heeft zijn weerslag op Spinoza’s omschrijving van liefde: blijdschap samen met het idee van een uitwendige oorzaak. Daarmee maakt hij van liefde een fasische emotie: een reactie op het inzicht dat er iets is met iets wat je aangaat; en wat je aangaat, is alleen maar je eigen *conatus*. Zolang we reageren op externe krachten die ons streven kunnen bevorderen of benadelen, zijn we volgens Spinoza onderhevig aan de macht der affecten; we moeten interne krachten zien te mobiliseren die ons bevrijden van de slavernij daarvan, dus ook van de liefde, die ondanks de positieve invloed die we ervan ondervinden, een ‘lijding’ is en onze zelfstandigheid in de weg staat.

Anders dan Spinoza houd ik vast aan het onderscheid tussen tonische en fasische emoties, waardoor ik de *conatus* reken tot een andere categorie dan vreugde en verdriet: die twee laatsten kunnen we fasische emoties noemen, de eerste niet. Is *conatus* dan een tonische emotie? In zekere zin wel, maar het terrein van de tonische emoties is veel breder dan Spinoza aangeeft: het heeft niet alleen betrekking op het eigen voortbestaan, maar op alles wat we van waarde achten.²⁵

KANT OVER AFFECTEN EN HARTSTOCHTEN

Kant maakt in zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) een onderscheid tussen hartstochten (*Leidenschaften*) en affecten (*Affekte*), dat lijkt op het hier gemaakte onderscheid tussen tonische en fasische emoties, al zijn er leerzame verschillen.²⁶ Hartstochten (bijvoorbeeld eerzucht, wraakzucht en heerszucht, die je diep in jezelf koestert) en affecten (bijvoorbeeld een even snel opkomende als wegebbende woede en schrik) zijn volgens Kant ziekten van het gemoed. Hij vergelijkt een hartstocht met de tering, die het lichaam langzaam ondermijnt²⁷; een affect lijkt volgens hem op een snel toeslaande beroerte. Hij vergelijkt een hartstocht ook met een stroom die zich steeds dieper ingraaft in de bedding, terwijl een affect is als

een watermassa die een dam doorbreekt. Sommige hartstochten zijn volgens Kant ‘met affect verbonden’, zoals vrijheidsdrang en begeerte naar seksuele vereniging; die noemt hij daarom ‘verhitte hartstochten’. Men wordt erdoor overmand. Andere hartstochten, zoals eerzucht, heerszucht en hebzucht, gaan volgens Kant niet samen met de ‘onstuimigheid van een affect’, maar eerder met de ‘standvastigheid van een op bepaalde doelen gerichte maxime’; Kant noemt ze ‘koude hartstochten’.²⁸ Iemand die een ander haat, kan met grote koelbloedigheid plannen maken en uitvoeren om hem uit de weg te ruimen.²⁹ Hoewel ook affecten afbreuk doen aan onze vrijheid, gebeurt dat pas ten volle in de hartstochten, waaraan mensen verslaafd zijn. Daarom vertroebelen volgens Kant vooral de hartstochten de kennis en ondermijnen ze de moraal, en moeten we er radicaal afstand van nemen.

Kant geeft hier een moralistische definitie van hartstochten: ze doen allemaal de vrijheid en de moraal geweld aan. Dat dwingt hem ertoe om eergevoel (*Ehrliche*), dat volgens hem een gunstige invloed kan hebben op de totstandkoming van de moraal, op te voeren als een affect, terwijl eerzucht (*Ehrsucht*) een hartstocht is en als zodanig moreel verwerpelijk. Mijns inziens behoren zowel eergevoel als eerzucht tot de tonische emoties, en zegt die rubricering nog niets over de morele aanvaardbaarheid ervan. Ook affecten (fasische emoties) vormen een moreel neutrale categorie.

EMOTIES EN VERLANGENS

Aan de termen fasische en tonische emoties kleven overigens bezwaren. Tonische emoties zijn eigenlijk geen (reactieve) emoties, maar (actieve) emotionele strevingen of begeerten. Het zijn bovendien lelijke woorden, waarbij je telkens weer moet nadenken over hun betekenis. Rawls gebruikt voor de tonische emoties de term ‘sentiment’³⁰. Sentimenten zijn dan zelf geen emoties, maar emotionele verlangens. Fasische emoties noemt hij kortweg ‘emoties’. Het verschil tussen een sentiment en een emotie past Rawls toe op zijn benadering van liefde, een sentiment dat de aanleiding is voor het ontstaan van allerlei emoties:

Als A om B geeft, dan zal, zonder nadere toelichting, A bezorgd zijn om B wanneer B in gevaar verkeert, en proberen B te hulp te schieten... Verder is

A, tenzij er bijzondere omstandigheden gelden, verheugd wanneer hij bij B is, en wanneer B gekrenkt wordt of sterft, wordt A gekweld door verdriet. Is de krenking van B veroorzaakt door A, dan voelt A wroeging. Liefde is een sentiment, een hiërarchie van disposities om deze primaire emoties te ervaren en te manifesteren, en om op toepasselijke wijze te handelen.³¹

Liefde 'een hiërarchie van disposities' te noemen, is overigens bezwaarlijk. Wie de dispositie heeft om kwaad te worden wanneer hij wordt beledigd, is zonder boosheid wanneer hij met rust wordt gelaten. Maar iemand die houdt van zijn kinderen, doet dat ook wanneer hun geen ongeluk treft of geen geluk ten deel valt. Liefde is eerder een attitude dan een dispositie, al heeft Rawls natuurlijk groot gelijk dat de attitude jegens iets wat je aangaat, allerlei disposities kan activeren tot het ondergaan van emoties, doordat er iets mee is.³²

Helaas doet Rawls' term 'sentiment' in het Nederlands te sentimenteel aan. Ik kies daarom als basisterm voor de brede categorie van Frijda's tonische emoties en Rawls' sentimenten de term *verlangen*, dat in dit boek dus iets van een technische betekenis krijgt.³³ Soms vervang ik die term door 'begeerte'; soms ook maak ik gebruik van termen als 'gerichtheid' of 'attitude'. Frijda's fasische emoties zal ik (evenals Rawls) kortweg *emoties* noemen.

BIJ WIJZE VAN BESLUIT: BAUDELAIRE

Tot besluit van dit hoofdstuk wijs ik erop dat niet steeds duidelijk is of we nu te maken hebben met een emotie of met een verlangen. Een van de fraaiste gedichten van Baudelaire, waardoor volgens mij het eerder gegeven citaat van Proust over schoonheid geïnspireerd is³⁴, maakt dat zichtbaar:

À UNE PASSANTE³⁵

La rue assourdissante autour de moi hurlait.
Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,
Une femme passa, d'une main fastueuse
Soulevant, balançant le feston et l'ourlet;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.
Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,
Dans son oeil, ciel livide où germe l'ouragan,
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair... puis la nuit! – Fugitive beauté
Dont le regard m’a fait soudainement renaître,
Ne te verrai-je plus que dans l’éternité?

Ailleurs, bien loin d’ici! trop tard! *jamais* peut-être!
Car j’ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,
O toi que j’eusse aimée, ô toi qui le savais!

Emoties? Verlangens?

Morele emoties en morele verlangens

We hebben in hoofdstuk 1 gezien dat emoties reactieverschijnselen zijn: wanneer we beseffen dat er iets aan de hand is met iets wat ons aangaat, reageren we daarop aangedaan en willen we iets doen. Morele emoties kunnen we dan omschrijven als reacties op het inzicht dat er iets aan de hand is met iets wat ons *moreel* aangaat. Maar dat verheldert niet veel. Om te bepalen wat morele emoties in het algemeen zijn, doe ik in de volgende paragraaf een beroep op het klassieke artikel van Strawson, 'Freedom and resentment'.¹ In een latere paragraaf ga ik nader in op een beperkt aantal bijzondere morele emoties. Het onderscheid indachtig tussen emoties en verlangens, vraag ik me in de voorlaatste paragraaf af of er ook ruimte is voor morele *verlangens*. De rest van dit hoofdstuk wijst zich vanzelf.

MORELE EMOTIES IN HET ALGEMEEN

Volgens Strawson zijn we, of we dat nu willen of niet, opgenomen in een complex web van houdingen en gevoelens, vaak van morele aard. Wanneer iemand ons schade toebrengt en we inzien dat hij dat doet uit kwaadwilligheid of minachting of onverschilligheid jegens ons, dan komt verbolgenheid in ons op (daarmee vertaal ik *resentment*; 'wrok' is vaak te sterk en 'wrevel' te zwak). Wanneer we zien dat iemand een ander schade toebrengt en we beseffen dat hij dat doet uit kwaadwilligheid of minachting of onverschilligheid jegens hem, dan komt verontwaardiging in ons op. Verontwaardiging is dan het op anderen betrokken analogon van de zelfbetrokken verbolgenheid. Ook de persoon die het object wordt van deze houdingen, kan op zijn eigen handelen reageren: wanneer hij iemand schade heeft toegebracht en hij inziet dat hij dat heeft gedaan uit kwaadwilligheid of

minachting of onverschilligheid, dan kan hij zich schuldig voelen of zich schamen. Wanneer hij op grond daarvan zijn excuses aanbiedt, dan kan de betrokkene die excuses aanvaarden, waarmee meestal een einde komt aan zijn eigen verbolgenheid en aan de verontwaardiging van de omstanders. Vooral in gevallen waarin excuses uitblijven, kan hun grief in stand blijven, wat bij die verbolgen of verontwaardigde personen de neiging kan doen opkomen om die onverlaat op de een of andere manier te straffen. Straffen is dan opnieuw een vorm van toebrengen van schade, maar niet een die voortkomt uit een oorspronkelijke kwaadwilligheid of minachting of onverschilligheid jegens de bestrafte, maar een die reageert op het feit dat diens gedrag blijk heeft gegeven van kwaadwilligheid of minachting of onverschilligheid. Juist door hem te straffen, erkennen ze die onverlaat als een moreel subject. Het is niet uitgesloten dat de betrokkene erkent dat die straf terecht is opgelegd en dat hij haar aanvaardt, waarmee de eerste stap is gezet in de richting van zijn heropname in de morele gemeenschap.

Volgens Strawson kunnen we deze reactieve houdingen en gevoelens in sommige gevallen inruilen voor een meer gedistantieerd begenegen van anderen als waren zij objecten, die niet verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor hun daden. Het is echter onmogelijk – en dat vormt de kern van zijn betoog – om deze distantie te maken tot onze eerste en normale reactie; de moraal behoort tot onze leefwereld. In het bijzonder keert hij zich tegen een determinisme waaruit zulk een algemene distantie zou volgen. Op dit aspect van Strawsons artikel ga ik niet verder in. Ik wil het gebruiken om tot inzicht te komen in wat morele emoties zijn.

Morele emoties veronderstellen, evenals andere emoties, dat iets ons aangaat; bij Strawson is dat het feit dat mensen pijn kunnen lijden, of dat ze bekommerd zijn om hun welzijn, misschien zelfs hun menselijke waardigheid. Daar is iets mee wanneer andere mensen uit kwaadwilligheid, minachting of onverschilligheid iemands welzijn aantasten. Daarop reageren weer anderen aangedaan: verbolgen of verontwaardigd. En ze willen iets doen: dat gebeuren op de een of andere manier doen ophouden of ongedaan maken. Morele emoties zijn daarmee, net als niet-morele emoties, primair reactieverschijnselen, die echter nopen tot nadere actie.

Het verschil tussen niet-morele en morele emoties komen we overigens niet op het spoor door te bezien hoe hevig iemand is aange-

daan, maar door te kijken naar het soort gronden dat hij aanvoert voor het opkomen van de emotie in kwestie. Als hij erkent dat hij een bestaande relatie in gevaar heeft gebracht of in hem gesteld vertrouwen heeft beschaamd, dan hebben die gronden blijkbaar een moreel gehalte. (Dit verschil strekt zich ook uit tot de reacties die de betrokkene verwacht van anderen. Bij niet-morele schaamte vrees je dat anderen je zullen uitlachen; bij morele schaamte anticipeer je op morele verachting, op verwijten en verontwaardiging.)

Ik geef een paar voorbeelden van morele emoties die eerder als morele aardbevingen kunnen gelden, zoveel hebben ze teweeggebracht (in 'emotie' zit het Latijn voor 'bewegen'). Toen de Amerikanen begin 1945 Bergen-Belsen binnenkwamen, onderkenden ze ten volle en definitief waartoe het regime van Hitler in staat was geweest; door de foto's van Bergen-Belsen werd dat gevoelen gemeengoed. Hetzelfde geldt voor die foto uit 1943 van de ontruiming van het getto van Warschau: een jongetje met grote angstogen en zijn handen omhoog wordt opgebracht door een stel zwaarbewapende soldaten. Of de reeks foto's die een ss-fotograaf in 1944 heeft gemaakt van een transport Hongaarse joden, vlak voordat ze werden omgebracht. Velen herinneren zich de van achter genomen foto van die oude schamel geklede oma, met haar gebogen rug, die een paar kleine kinderen bij de hand houdt; wanneer we naar die foto kijken, bedenken we dat ook zij een minuut of wat later werden vermoord. Dit soort foto's zijn als het ware iconen geworden van een morele schok, die niet alleen heeft geleid tot de processen van Neurenberg, maar ook tot het afkondigen van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens in 1948.

Met sommige van die foto's is overigens iets vreemds aan de hand: de foto's van Warschau en van Auschwitz zijn genomen door de daders zelf. De afbeelding van dat angstige jongetje was vervat in een verslag dat ss-Brigadeführer Stroop heeft gemaakt voor zijn hoogste baas Himmler. In dat verslag, getiteld *Es gibt keinen jüdischen Wohnbezirk in Warschau mehr*², vertelt hij trots van het welslagen van de grootse en ook gevaarlijke onderneming die het opruimen van het getto van Warschau was. Het onderschrift bij de foto van het jongetje en van de vrouwen die om hem heen staan, luidt: *Mit Gewalt aus Bunkern herausgeholt*. Volgens Stroop stond daar niet een groepje machteloze joden tegenover een oppermachtige moordzuchtige vijand, maar een stelletje bandieten die zich in bunkers hadden ver-

schanst van waaruit ze de Duitsers belaagden. Wat precies de bedoeling was van de opnamen van Auschwitz, weten we niet. Dat ze er niet toe dienden om een morele schok te veroorzaken en de wandaden van de Duitsers aan de kaak te stellen, blijkt ondubbelzinnig uit de iconografie van een aantal van die foto's: er worden mensen apart gezet met lelijke gezichten en misvormde ledematen; dat soort foto's publiceerden de nazi's graag om te demonstreren dat de joden een gedegeneerd ras vormden. Met die hele reeks foto's wilden ze waarschijnlijk aannemelijk maken dat de joden het verdienden om gedood te worden.

Onlangs is er een nieuwe reeks foto's bekend geworden uit 1944, waarop ss-ers en hun *Helferinnen* die werkzaam waren in Auschwitz, ontspannen aan het verpozen zijn in een vakantieoord niet ver daarvandaan. In hun banaliteit zijn het schokkende foto's: we zien daar lieden als Mengele, Kramer en Hoess genieten van accordeonspel, terwijl we weten wat ze gisteren hebben gedaan en morgen weer zullen gaan doen. Totaal onbekommerd staan ze daar te demonstreren dat ze hun werkzaamheden in Auschwitz niet moreel belastend vonden. Het was allemaal wel vermoeiend, en daarom wilden ze zich graag in dat vakantieoord laten verwennen, maar ze beschouwden het blijkbaar als een zinvolle en wellicht ook zegenrijke taak.

Iemand bij wie zulke foto's een morele schok veroorzaken, moet ze dus wel weten te interpreteren, en dat vergt zoiets als een morele opvoeding. Maar die morele opvoeding kan niet louter bestaan uit het aanleren van morele normen en morele principes. Er moet sensibiliteit worden gewekt voor de morele relevantie van situaties waarin mensen terecht kunnen komen. Er moeten ook morele deugden worden bijgebracht, die dienen om de emoties te richten en passende gedragingen te bevorderen.

Morele sensibiliteit kan worden gewekt in de rustige sfeer van een huiskamer of van een klaslokaal. Vaak gaat het er echter heviger aan toe: morele ondernemers werpen zich op die, inspeland op bestaande gevoelens en nieuwe gevoelens oproepend, hun missie volbrengen. Dit verdient nadere aandacht.

MORELE EMOTIES EN MORELE ONDERNEMERS

De socioloog Howard Becker heeft het begrip morele ondernemer (*moral entrepreneur*) ingevoerd in een studie van afwijkend gedrag.³

Laten we een jeugdbende als voorbeeld nemen, die verontrusting opwekt bij de gegoede burgerij, bij wie gevoelens van verontwaardiging strijden met gevoelens van angst. In dat geval kan zich een persoon of een groep personen opwerpen als 'morele ondernemer': hij is erop uit om nieuwe normen te introduceren voor de omgang met en het bejegenen van die bende. (Volgens Becker is het zelfs zo dat *deviance* niet een kwaliteit is van het gedrag van de normovertreder waarop de morele ondernemer reageert; *deviance* is louter het gevolg van het toepassen van externe normen. De morele ondernemer creëert *ex nihilo* de normafwijking, die dus sociaal gedefinieerd is. Hij maakt een probleem waar dat er eerst niet was, drugsgebruik bijvoorbeeld, of gokken.) Die normen hebben in de optiek van de morele ondernemer een morele impact: ze definiëren een ernstig maatschappelijk kwaad dat aangepakt moet worden. Dat Becker spreekt van morele *ondernemers* suggereert dat er gezocht moet worden naar nieuwe normen om een nieuw en nog niet bedwongen probleem te lijf te gaan. In dit opzicht is zo'n ondernemer een hervormer: de oude normen voldoen niet meer. In een ander opzicht is hij eerder traditioneel ingesteld: de omgangsvormen die de burgerij tot nu toe in acht nam, dienen in ere hersteld en bekrachtigd te worden, tegen de druk van die jeugdbendes in, met hun afwijkende gedrag. De metafoor van het morele ondernemerschap suggereert verder dat de morele ondernemer op een markt opereert, waar hij zijn waren moet zien te slijten. Hij moet dus aan marktonderzoek doen: waardoor worden de mensen verontrust? Welke andere ondernemers dienen zich aan, die beconcurrereerd moeten worden? Tot die concurrenten kunnen politieke partijen behoren die niet *soft on crime* willen zijn, of die integendeel het heersende klimaat van repressie wensen te bestrijden. Al die morele ondernemers strijden niet alleen met elkaar bij het vinden van nieuwe of het handhaven van oude normen, maar uiteraard ook bij het definiëren (het 'construeren' of het 'labelen', een term die Becker graag gebruikt) van het basisprobleem: hoe moeten we die jeugdbendes karakteriseren? Zijn het pubers, op zoek naar een nieuw emotioneel evenwicht, of zijn het raddraaiers die de maatschappelijke orde willen verstoren? Dat marktonderzoek moet ertoe leiden dat een morele ondernemer de markt effectief gaat beïnvloeden en een marktaandeel verwerft dat hem een machtspositie bezorgt tegenover andere morele ondernemers.

Het begrip morele ondernemer is in talloze publicaties gebruikt

om een breed palet aan maatschappelijke problemen en de omgang ermee te analyseren. De Dolle Mina's waren morele ondernemers: ze wilden ontsnappen aan het oude patriarchaat en baas zijn in eigen buik. *Pro Life*-groepen zijn het evenzeer, wanneer zij zich keren tegen abortus en opkomen voor het ongeborn kind. Lieden die strijden voor legalisering van drugsgebruik staan tegenover lieden die het drugsgebruik willen criminaliseren. George W. Bush met zijn *war on terror* staat tegenover Bin Laden met zijn ..., ja waarmee eigenlijk? Dat weten we niet zo precies. Zijn dreiging is tamelijk amorf en daardoor des te angstaanjagender.

De theorie van het morele ondernemerschap is verrijkt met een theorie van *moral panics*.⁴ Zo'n morele paniekgolf zet in wanneer de morele ondernemer erin slaagt om afwijkend of crimineel gedrag overdreven slecht voor te stellen en hij tegenmaatregelen bepleit die al evenzeer disproportioneel zijn. Diverse actoren spelen in dat scenario hun rol. Vooreerst zijn er de lieden die worden voorgesteld als het kwaad in eigen persoon, ook wel *folk devils* genoemd. Vervolgens zijn er de politieke en justitiële instanties, die beproefde middelen inzetten bij het bestrijden van het kwaad in kwestie, maar daarbij volgens de morele ondernemers onvoldoende succes boeken. Een heel belangrijke rol wordt gespeeld door de media, die door hun manier van berichtgeven de morele paniek kunnen vergroten, maar soms ook indammen (door er bijvoorbeeld op te wijzen dat het jagen op *folk devils* verdachte overeenkomsten vertoont met de vroegere heksenvervolgingen). Een morele ondernemer verandert van een roepende in de woestijn in een ware volksheld, wanneer hij erin slaagt om door te dringen tot de media, die zijn kritiek in zekere zin legitimeren. Het morele ondernemerschap wordt vooral uitgeoefend door politici en hun partijen en door actiegroepen en hun woordvoerders, die schreeuwen om aandacht. Een belangrijke actor is ten slotte het brede publiek, om de steun waarvan de andere actoren werven. Als de morele ondernemers erin slagen om het publiek voor zich te winnen en tot vijandschap aan te zetten jegens de *folk devils*, kan de morele paniek aanzetten tot een morele kruistocht.

Bij dit alles kunnen de emoties hoog oplaaieren; dat spreekt haast voor zichzelf. Een morele ondernemer moet reclame maken voor zijn zaak, en zal dus proberen te appelleren aan de gevoelens van het publiek, dat deskundig wordt bewerkt. Hij moet zichzelf afficheren als iemand die oprecht bekommerd is om de zaak die hij behartigt,

en zal dus een grote gedrevenheid ten toon spreiden. (Daarbij volgt hij het advies dat Aristoteles geeft aan een retor: die moet enerzijds zijn eigen persoon in een goed daglicht stellen bij zijn toehoorders; anderzijds moet hij de toehoorders in een voor zijn zaak gunstige gemoedstoestand brengen.⁵) Tegelijk wil hij de banden met het publiek aanhalen door zich voor te doen als een gewoon mens met menselijke gevoelens; het vertroetelen van kleine kinderen is daarbij een beproefd middel. Zijn tegenstanders moet hij daarentegen in een kwaad daglicht stellen en eventueel zelfs demoniseren. Die zijn er bijvoorbeeld niet op uit om het algemene belang te behartigen, maar willen vooral hun eigen zakken vullen of hun vriendjes aan een baan helpen. De morele ondernemer wekt graag, de lessen van Machiavelli indachtig, de indruk dat hij door verheven idealen wordt bezielde; het is bij het morele ondernemerschap, net als bij de politiek van Machiavelli, niet noodzakelijk dat je goed bent, goed lijken is al voldoende. (Machiavelli heeft dit trouwens ook al kunnen lezen bij Aristoteles, volgens wiens *Retorica* het al voldoende is dat de spreker de schijn van inzicht en rechtschapenheid wekt.⁶)

Emoties alom, dus. Wanneer we kijken naar de grote morele ondernemers uit de geschiedenis, dan waren zij er een meester in om in een emotionerend beeld of in een oneliner hun stellingen samen te vatten. Als we terugdenken aan de strijd voor de burgerrechten in Amerika, zien we Martin Luther King voor ons, met zijn *I have a dream*. Churchill wist zijn beduchtheid voor het sovjetcommunisme te comprimeren in het beeld van het ijzeren gordijn dat midden in Europa was opgericht. De brandende en in elkaar stortende *Twin Towers* kunnen we beschouwen als een retorisch beeld van grote allure, waarmee Bin Laden zijn verachting voor Amerika uitsprak. De tegenstanders van de Vietnam-oorlog hebben de foto geëxploiteerd van dat naakte meisje dat door napalm was getroffen, en die van de oorlog in Irak de foto waarop een vrouwelijke Amerikaanse soldaat zich in de gevangenis van Abu Ghraib vrolijk maakt over een naakte Irakese gevangene. De publieke opinie wordt niet beïnvloed door genuanceerde betogen, maar door schokkende beelden⁷ en meeslepende verhalen. (Te hopen valt dat de morele ondernemers die ze inzetten, zich wel laten gezeggen door genuanceerde betogen.)

Morele ondernemers kunnen hun missie kracht bijzetten door op bestaande gevoelens in te spelen en nieuwe gevoelens op te roepen; dat weten we nu wel. Maar veel verder komen we toch niet met dat

morele ondernemerschap in een onderzoek naar ethiek en emoties. Waarom niet? In hoofdstuk 1 heb ik een onderscheid gemaakt tussen emoties en verlangens. Verlangens zijn er oneindig veel, omdat mensen hun ziel en hun zaligheid kunnen leggen in van alles en nog wat, van het sparen van postzegels tot het ontrafelen van het wereldraadsel; want verlangens drukken uit wat we van waarde achten. Emoties zijn er veel minder, en het valt dan ook te begrijpen dat vaak is geprobeerd om ze te reduceren tot een tweetal: vreugde en verdriet (achtereenvolgens bij het welvaren van wat je van waarde acht en bij de teloorgang ervan); echt geslaagd kan ik die pogingen overigens niet noemen.

De categorie van de morele emoties die ik in dit hoofdstuk in verband met moreel ondernemerschap heb aangeroerd, valt bij nader inzien ook uiteen in morele emoties in een meer toegespitste zin en morele verlangens. 'Morele verlangens' vatten dan alle drijfveren samen waarmee mensen hun krachten kunnen wijden aan de door henzelf als moreel noodzakelijk geachte waarden. Toen Hitler de joden wilde uitroeien, was hij in deze zin bezielde van een moreel verlangen. Uiteraard staat de morele legitimiteit van de doelen die mensen zich zoal kunnen stellen, ter discussie; al zijn we het daarover in het geval van Hitler wel eens; de enkelen die hem nog willen verdedigen, beweren niet dat de moord op de joden gerechtvaardigd was, maar ontkennen dat zij heeft plaatsgevonden, waarmee ook zij zich in zekere zin distantiëren van de holocaust. Maar een interessante theorie over morele verlangens in het algemeen lijkt nauwelijks mogelijk. (In de vierde paragraaf van dit hoofdstuk schenk ik aandacht aan één interessante variant van morele verlangens.)

Laten we ons richten op morele emoties, in een toegespitste zin dus. Die kunnen, zoals ik aan het eind van de eerste paragraaf zei, worden opgewekt door foto's van slachtoffers van de nazi-terreur. De morele schok die zulke foto's teweegbrengen, uit zich bij toeschouwers ervan in morele verontwaardiging; en zij zijn van oordeel dat die morele schok zich bij de daders zou moeten uiten in gevoelens van schuld en schaamte, al proberen dezen er in de praktijk graag onderuit te glippen.⁸

Schaamte en schuldgevoel behoren tot de meest geanalyseerde morele emoties. Ik wil die contrasteren met andere morele emoties.

MORELE EMOTIES IN HET BIJZONDER

Schuld en schaamte zijn morele emoties die niet helemaal hetzelfde zijn, maar die ook niet van elkaar kunnen worden losgemaakt.

Mensen zijn bekommerd om het beeld dat anderen van hen hebben en dat ze van zichzelf hebben. Schaamte komt nu op wanneer iemands zelfbeeld wordt aangetast. Dat gebeurt veelal door een ongepaste handeling waarvan anderen getuige zijn. Denk aan de bekende scène in Sartre's *L'être et le néant* waarin iemand door een sleutelgat staat te gluren en daarbij door een ander wordt betrappt. Die ander bejegent hem met afkeuring en minachting, waardoor de gluurder zich niet alleen schuldig voelt over wat hij heeft gedaan, maar hij zich daarover ook schaamt.

In deze scène gaan schaamte en schuld samen: de gluurder schaamt zich omdat hij zich schuldig heeft gemaakt aan verwerpelijk gedrag. Schaamte hoeft niet steeds samen te gaan met schuld (ik kan me schamen over het verwerpelijke gedrag waaraan een familielid van mij zich heeft schuldig gemaakt), en schuld niet met schaamte (soms overtreden mensen demonstratief heersende normen). Het is daarom even weinig zinvol om schuld en schaamte met elkaar te identificeren, als ze radicaal van elkaar los te maken, zoals Ruth Benedict als eerste heeft geprobeerd in haar *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), waarin ze de Japanse cultuur beschreef als een pure schaamtecultuur.

Geprobeerd is ook om schuld te koppelen aan gedragingen, terwijl schaamte zich zou richten op de persoon van de dader. Iemand maakt zich dan schuldig aan diefstal, terwijl hij zich schaamt over de dief die hij geworden blijkt te zijn. Ook dit onderscheid houdt geen stand. Men kan zich schamen als men betrappt wordt op winkeldiefstal, en men heeft veelal schuld aan het soort mens dat men is geworden (wie zich schuldig maakt aan drankmisbruik, is er ook schuldig aan dat hij eraan verslaafd is geraakt).

Volgens Benedict komt schaamte op bij het publiekelijk overtreden van groepsnormen, terwijl schuld een individueel normbesef veronderstelt. Hieronder gaan twee onderscheidingen schuil. Wanneer Benedict het onderscheid tussen publiek en privé op het oog heeft en bedoelt dat mensen zich niet kunnen schamen over gedragingen waarvan anderen geen getuige zijn, is dat te scherp gesteld: iemand kan zich schamen over zichzelf wanneer hij zich op zijn achterka-

mertje weer eens zit te bezatten. Wanneer zij het onderscheid tussen maatschappelijk en individueel op het oog heeft en bedoelt dat mensen zich alleen kunnen schamen over algemeen aanvaarde normen, is ook dat onjuist: een perfectionist kan zich erover schamen niet te voldoen aan de hoge maatstaven die hij zichzelf heeft opgelegd. In beide gevallen kan er ook schuldgevoel opkomen.

Vanuit de gegeven voorbeelden van schuld en schaamte valt misschien te overwegen om van schuld te spreken in gevallen waarin de betrokkene de daad in kwestie had kunnen vermijden, terwijl schaamte optreedt in gevallen waarin beschamende zaken iemand ongewild overkomen. Maar dan kun je je niet tegelijk schuldig en beschaamd voelen.

Buiten kijf staat dat je alleen morele schaamte- of schuldgevoelens kunt hebben, wanneer je de normen in kwestie beaamt. Maar je kunt je (volgens anderen) schuldig maken aan het overtreden van normen die je aan je laars lapt, en je kunt schaamteloos je cynisme tonen. Die anderen verwijten je dan niet alleen dat je die normen hebt overtreden, maar ook dat je er geen schuld- en schaamtegevoelens bij hebt. Je zou je moeten schamen, zeggen ze dan.

Hoe zit het met de schaamte die sommige mensen voelen opkomen wanneer ze een volle zaal binnenkomen en alle ogen op hen gericht zijn? Dan hoeven ze toch geen enkele norm te overtreden? Inderdaad veronderstelt dit type schaamte – waarvoor in het Engels de term *embarrassment* bestaat – geen morele zelfkritiek; het dient dus te worden onderscheiden van morele schaamte. Een ander voorbeeld van *embarrassment* is het schaamtegevoel dat iemand overmeestert, wanneer hij de deur van de wc heeft vergeten dicht te doen en een ander die plotseling opent. Op de wc zitten is uiteraard niet verwerpelij, en als zodanig ook niet beschamend (wie dat wel vindt, is een beklagenswaardige neuroticus), het wordt dat pas wanneer anderen er getuigen van zijn (althans in onze cultuur!).⁹

Ik laat nu in het midden wanneer er precies sprake is van morele schuld en van morele schaamte. Dat doet zich voor in situaties zoals door Strawson geschetst.

Morele schaamte en niet-morele schaamte kunnen op allerlei manieren met elkaar samengaan.

Soms komen morele schaamte en niet-morele schaamte naast elkaar voor en kunnen ze goed van elkaar worden gescheiden. Wan-

neer een paar studenten hebben afgesproken samen een werkstuk te maken, en een van hen levert zijn aandeel niet, dan kan hij zowel in een niet-morele als in een morele zin schaamtegevoelens krijgen: hij is weer eens een knullige student gebleken, en hij heeft zich niet gehouden aan een afspraak.

Soms zijn beide soorten schaamte onontwarbaar met elkaar vermengd. Toen van een Amsterdamse wethouder bekend werd dat hij regelmatig prostituees bezocht op de Theemsweg, probeerde men een onderscheid te maken tussen zijn prostitutiebezoek in het algemeen (moet kunnen, nu prostitutie een legale bedrijfstak is geworden), en zijn verpozingen op de Theemsweg (ontoelaatbaar, want die wethouder wist dat daarop het odium lag van vrouwenhandel). Maar krampachtig was dat onderscheid wel. En dat hij zijn vrouw op een tamelijk vunzige manier ontrouw was geweest, was dan misschien een zaak die alleen hen tweeën aanging, maar nu we er allemaal mee werden geconfronteerd, voelden we toch iets van plaatsvervangende schaamte.

Gevoelens van schuld en schaamte zijn onmiskenbaar emoties in de toegespitste zin, waarmee iemand reageert op inbreuken op zijn verlangen dat zijn zelfbeeld overeind blijft. Het is dan ook niet verwonderlijk dat mensen hevig gekweld kunnen worden door schuld- en schaamtegevoelens, hetgeen verre van aangenaam is. Dat maakt het begrijpelijk dat volgens Rawls de morele emoties 'onaangenaam zijn, in een bredere zin van onaangenaam.'¹⁰ Zouden we dan niet liever wezens zijn die nooit door zulke emoties gekweld kunnen worden? Een morele mens kan dat niet willen: de kans dat we ooit die onaangename morele emoties van schuld en schaamte zullen onder vinden, is de prijs die we moeten betalen voor liefde en vertrouwen, voor vriendschap en affectie. Immers: wanneer je van iemand houdt, kan het je niet onverschillig laten dat je hem kwaad doet, en zul je in dat geval dus een van die onplezierige morele emoties ondergaan. Liefde en vertrouwen, vriendschap en affectie zijn stuk voor stuk waarden die het object zijn van duurzame (voor een deel morele) verlangens, die Rawls uiteraard niet onplezierig noemt.

De mogelijkheid dat mensen gevoelens van schuld en schaamte ondergaan, hoe onaangenaam die ook zijn, is onontbeerlijk voor de duurzaamheid van hun bindingen. Zo'n combinatie van het nuttige en het onaangename kenmerkt ook de mechanismen die de sociale cohesie bevorderen. Het is onaangenaam wanneer ons schuld- en

schaamtegevoelens worden aangepraat bij het overtreden van maatschappelijke normen. Maar wanneer de verloren zoon schuld bekent en schaamte betoont, wordt hij weer in de gemeenschap opgenomen, die door deze exercitie zelfs aan kracht heeft gewonnen. (Hij kan natuurlijk ook uit de gemeenschap worden verwijderd, vooral als hij schaafteloos iedere schuld van zich afwerpt. Ook dat kan trouwens het gemeenschapsgevoel versterken.)

Zijn schuld en schaamte de belangrijkste, of misschien wel de enige morele emoties? Wanneer Rawls 'schuld en schaamte, wroeging en spijt, verontwaardiging en verbolgenheid' als morele emoties karakteriseert¹¹, dan staan schuld en schaamte, en het correlaat ervan bij slachtoffers en toeschouwers, op de voorgrond. Hoe zit het met bewondering, dankbaarheid, belangstelling, medelijden? Zulke emoties zijn, anders dan schaamte en evenals morele verontwaardiging, niet ego-georiënteerd, maar alter-georiënteerd. (Een uiteenzetting van medelijden als basale morele emotie bewaar ik tot het eind van hoofdstuk 12.)

Binnen de brede categorie van de alter-georiënteerde morele emoties onderscheidt Jonathan Haidt een drietal families: de *other-condemning family* (met *contempt*, *anger* en *disgust* als familieleden); de *other-suffering family* (met *compassion* als het belangrijkste familielid) en de *other-praising family* (met *gratitude* en *elevation* als de belangrijkste familieleden).¹² Naar deze morele emoties wordt meer en meer psychologisch onderzoek gedaan. Van oudsher wordt er over *anger*, *compassion*, *guilt* en *shame* veel gepubliceerd. De laatste tijd komt er in de literatuur meer aandacht voor die *other-praising family*; zo wordt het gedrag van Schindler in *Schindler's List* algemeen toegejuicht.

Tekenend is dat Haidt geen plaats inruimt voor een *self-praising family*, met trots als het meest prominente familielid. Anderen hebben het wel over trots; bijvoorbeeld David Hume. Hedendaagse filosofen die over trots publiceren, sluiten vaak aan bij Hume's analyses.¹³ Maar ook Aristoteles heeft geschreven over wat hij noemt de 'grootsheden' of de 'morele grandeur' (een vertaling van *megalopsychia*), die hij beschouwt als een sieraad van of kroon op de deugden. Er zijn diverse redenen om acht te slaan op Aristoteles' grootsheden. Ten eerste is wat hij zegt veel minder ingewikkeld dan wat Hume zegt, met zijn 'dubbele relatie tussen ideeën en impressies', waarover menig een zich het hoofd heeft gebroken.¹⁴ Maar vooral ligt het in de rede om, als je belangstelling hebt voor het 'aristotelische beginsel', dat

te plaatsen binnen het geheel van Aristoteles' praktische filosofie, en daarin neemt die grootsheid een belangrijke plaats in. De connectie tussen het aristotelische beginsel en de grootsheid ligt voor de hand: iemand die tot grote prestaties komt, beleeft daaraan niet alleen plezier, maar is er ook trots op.

Waarom gaat in het bijzonder Rawls, de naamgever van het aristotelische beginsel, voorbij aan de grootsheid van Aristoteles? Ik vind dat vreemd en zal proberen er verklaringen voor te vinden, waarbij ik enige speculatieve gedachten over Rawls' motieven niet schuw. Misschien wil Rawls afzijdig blijven van de grootse mens omdat die nogal zelfgenoegzaam is: het kan hem eigenlijk niet schelen wat anderen van zijn grootse prestaties vinden; hij is voor zichzelf overtuigd van de waarde ervan. Die zelfgenoegzaamheid brengt hem ertoe om zich boven andere mensen te verheffen; alleen mensen die prestaties leveren als hijzelf genieten zijn achtung. Daar komt nog bij dat de grootse in het bijzonder trots terugkijkt op zijn *morele* prestaties: hij heeft anderen overtroffen in de competitie om moed en vrijgevigheid, en dat stemt hem tevreden. Rawls kan zich wellicht iets voorstellen bij sportieve of wetenschappelijke competities, waar gevoelens van trots voor de hand liggen, al stellen we het op prijs dat de winnaar zich waarderend uitlaat over de prestaties van de verliezer, maar wat moet hij aan met een competitie in morele voortreffelijkheid? Wellicht is Rawls van oordeel dat het cultiveren van trots het zelfrespect van anderen aantast.

Maar gepaste trots hoeft niet gepaard te gaan met zelfgenoegzaamheid. Iemand die op één gebied tot grote prestaties komt, kan bedenken dat dat op andere gebieden niet het geval is. Hij weet daarnaast maar al te goed dat zijn prestaties gebaseerd zijn op aangeboren talenten, waarop hij natuurlijk niet trots kan zijn. Bij het uitbuiten van die talenten is hij anderen veel dank verschuldigd: zijn ouders, zijn leraren en trainers, maar ook zijn concurrenten, die hem tot grote prestaties hebben opgezweept. Daar komt nog bij dat iemand die uitmuntende prestaties levert, daarmee als mens nog niet waardevoller wordt dan andere mensen. Natuurlijk zijn er lieden die vervuld zijn van ongepaste trots (die zich, zoals het ooit heette, schuldig maken aan de zonde der hoogmoed). Zij zijn bijvoorbeeld van oordeel dat hun prestaties hen maken tot waardevoller mensen dan anderen, en dat ze dus op allerlei gebieden voorrechten mogen claimen voor zichzelf die ze anderen niet gunnen. Maar dat trots ongepast kan zijn,

is geen reden om trots in het algemeen buiten de orde te plaatsen. Je schaft toch ook niet het eigendom af omdat dieven er misbruik van maken? Ik zal in het volgende hoofdstuk uitvoerig aandacht schenken aan Aristoteles' analyse van de grootsheid.

MORELE VERLANGENS?

De vraag kan nu worden gesteld: zijn er ook morele verlangens? Daarbij gebruik ik de term moreel verlangen in een meer beperkte zin dan eerder in dit hoofdstuk. Toen verstond ik daaronder alle drijfveren waarmee mensen hun krachten kunnen wijden aan volgens hen moreel noodzakelijke waarden. Hier beperk ik me tot de moraal zelf als object van een moreel verlangen, waaraan men zich kan hechten en waaraan men zijn krachten kan wijden. Waaraan kunnen we dan denken?

Rawls noemt twee morele sentimenten (zijn term voor verlangen): 'de zin voor rechtvaardigheid' en 'de liefde voor de mensheid'¹⁵, en hij besteedt er twee paragrafen aan (§ 73 en 74). Eigenaardig is echter dat hij het in die paragrafen eerder lijkt te hebben over morele emoties dan over morele sentimenten, terwijl hij die zelf van elkaar wil onderscheiden. Hij laat bijvoorbeeld zien dat wanneer je van iemand houdt (een 'sentiment'), je blij bent als ze opeens voor je opdoemt (een 'niet-morele emotie') en je moreel verontwaardigd reageert wanneer haar een loer is gedraaid (een 'morele emotie'). Maar waarom die zin voor rechtvaardigheid en die liefde voor de mensheid als morele sentimenten zouden moeten gelden, geeft Rawls vreemd genoeg niet aan. Waaraan kunnen we daarbij denken?

Bij liefde voor de mensheid als moreel sentiment kan ik me iets (vaags) voorstellen. Denk aan de concentrische cirkels van Hierokles, een stoïcijn die leefde in de tweede eeuw na Christus. Mijn morele bekommernis kan uitgaan naar mezelf, naar mijn geliefde, naar mijn nabije en verre familieleden, naar mijn burens, mijn stadgenoten, mijn landgenoten, naar de hele mensheid; in dat laatste geval heb ik mijn horizon maximaal verruimd. (Wanneer dat laatste zich voordoet en ik waarlijk een kosmopoliet ben geworden, loop ik natuurlijk een gereede kans om het slachtoffer te worden van allerlei onaangename morele emoties, zoals medelijden met de vele mensen die veel leed ondergaan; het is dan de kunst om die universele bekommernis niet te contamineren met kleinzielige morele emoties. Hoe een stoïcijn

dat klaarspeelt, laat ik nu in het midden.) De toewijding die ik aan de dag leg voor mijn dochter, waardoor haar wensen in zekere zin de mijne worden en ik niets liever wil dan dat het haar goed gaat, richt een mensenminnaar tot de hele mensheid. Iets dergelijks zou liefde voor de mensheid als moreel sentiment moeten zijn. Het is begrijpelijk dat Rawls er niet veel woorden aan vuilmaakt. Dan zou hij spoedig inzien tot welke absurditeiten het hem zou leiden. Onze sentimenten kunnen niet anders dan partijdig zijn. (Maar ze hoeven niet exclusief te zijn. In hoofdstuk 7 zal ik deze gedachte uitwerken; op het eind van hoofdstuk 12 zal het belang ervan voor het geheel van dit boek blijken.)

Zal ik ook iets bedenken bij de zin voor rechtvaardigheid als moreel sentiment? Ik zou dan moeten aansluiten bij wat Rawls *the good of justice* noemt: rechtvaardig zijn is niet alleen iets wat we onszelf opleggen omdat iedereen gelijke rechten heeft, maar iets wat op zichzelf buitengewoon mooi en bevredigend is en wat aan je leven een diepe zin kan geven. Dit doet natuurlijk denken aan Kant, voor wie de goede wil glanst als een juweel, het enige waarvoor hij in de *Kritik der praktischen Vernunft* een loflied aanheft. Maar als het enige wat onvoorwaardelijk goed mag heten de goede wil is, worden mensen ertoe aangezet zich onledig te houden met de zuiverheid van hun motieven, en het daarbij te laten. Ze vallen dan in stille aanbidding neer voor de morele wet (eerbied voor de wet is het enige morele sentiment dat Kant toelaat). Dit kan leiden tot het navelstaren van wat Hegel de *schöne Seele* noemt: iemand die zich verlustigt in de eigen voortreffelijkheid en zijn handen niet wil besmeuren met het aardse slijk. Moreel narcisme is het gevolg, dat zich onder meer daarin uit dat mensen volgens Kant nooit voor een dilemma staan wanneer ze door ietwat immoreel gedrag ellende kunnen voorkomen, of wanneer ze door moreel gedrag ellende veroorzaken; ze moeten in alle gevallen hun morele integriteit bewaren. Het *Fiat iustitia, pereat mundus* ('Laat gerechtigheid geschieden en desnoods de wereld te gronde gaan') ligt dan niet ver uit de buurt. De tevredenheid met zichzelf, waartoe volgens Kant het morele handelen leidt¹⁶, komt zo akelig dicht in de buurt van zelfgenoegzaamheid.

Dit morele narcisme kan iedere menselijke relatie aantasten. Wanneer ik iemand alleen te hulp kom omdat de maxime 'Ik kom nooit iemand te hulp' niet veralgemeenbaar is, is welbeschouwd niet die hulpvragende het voorwerp van mijn zorg, maar mijn maxime.

Goeddoen is dan niet rechtstreeks een moreel te waarderen daad, maar indirect. Dat kan leiden tot een verarming van menselijke relaties. Vergelijk dit citaat uit de *Kritik der praktischen Vernunft*:

Zelfs het gevoel van medelijden en van teerhartige deelneming, als dat voorafgaat aan de overweging wat plicht is en bepalingsgrond wordt, is voor weldenkende mensen hinderlijk; het verwacht hun weloverwogen maximes en doet de wens ontstaan om van dat gevoel bevrijd en alleen aan de welgevormde rede onderworpen te zijn.¹⁷

Laten we er dus maar geen morele verlangens op nahouden. Moraal is geen doel op zichzelf (hetgeen een moreel oordeel is), zoals toewijding aan een geliefd persoon of muziek dat wel kan zijn. Wanneer Aristoteles' grootse persoon beweert dat morele voortreffelijkheid het doel is van zijn leven en dat hij daarin iedereen wil aftroeven, dan blijkt hij een tamelijk onaangenaam iemand te zijn, evenals die kantiaanse persoon van goede wil die alleen maar van goede wil wil zijn. Moraal stelt randvoorwaarden waarbinnen we ons aan de onzen en aan onze projecten kunnen wijden. Aan andere mensen en zaken zijn onze verlangens goed besteed, niet aan de moraal. Maar de effectiviteit van die morele randvoorwaarden is wel gediend met morele emoties, zoals ik nu zal aangeven.

HET BELANG VAN MORELE EMOTIES

Wat is het belang van morele emoties? Welke rol spelen ze in ons morele leven? Is het rationeel om je door morele emoties te laten leiden? Kan een wijsgerige ethiek het stellen zonder morele emoties?

Bij wijze van opmerking vooraf wijs ik erop dat grote ethici soms op belangrijke momenten een beroep doen op morele emoties, ook wanneer ze in hun ethiek emoties niet als zeer belangrijk thematiseren. Denk aan Kant, wiens ethiek kan worden samengevat als gebaseerd op *eerbied* voor de morele wet. Kants emotietheorie staat hem niet toe om hiervan veel werk te maken. Denk ook aan Levinas die, wanneer hij *L'idée de totalité* stelt tegenover *L'idée de l'infini*, deze laatste karakteriseert als een morele aangelegenheid, als de vrijheid die zich kan *schamen* over zichzelf, omdat ze in haar uitoefening moorddadig blijkt te zijn.¹⁸

Ik sluit me graag aan bij Aaron Ben-Ze'ev, die aan morele emoties

drie rollen toekent: een heuristische rol, een motivationele rol en een communicatieve rol.¹⁹ Die rollen sluiten rechtstreeks aan bij de analyse die ik heb gemaakt van (morele) emoties.

Morele emoties komen op wanneer er iets aan de hand is met iets wat je moreel aangaat, en meestal is de reactie onmiddellijk en hevig; denk aan de eerder genoemde foto's. Vaak is het niet zo dat we 'eerst' beseffen dat er iets mis is en dat we 'vervolgens' aangedaan zijn. Meestal zijn onze reacties *quick and dirty*: we reageren emotioneel nog voordat helemaal tot ons is doorgedrongen wat er precies aan de hand is. Daarmee hebben morele emoties (evenals andere emoties) ten eerste een heuristische functie: ze kunnen ons snel een eerste vermoeden geven van wat er moreel op het spel staat. (Moesten we telkens lang nadenken over de vraag of iets een gevaar oplevert, dan zouden we eerder aan gevaren bezwijken.) Toch kunnen die primaire reacties moreel verdacht zijn, en ook daarop kunnen we weer reageren (en hebben we door morele opvoeding leren reageren), bijvoorbeeld door het aanbieden van excuses in het geval van een overhaaste beschuldiging; in het algemeen dient een primitief wraakgevoel zich te ontwikkelen tot een gevoel voor rechtvaardigheid. Morele emoties zijn, evenals andere emoties, onderhevig aan een verwerkingsproces met een cognitieve inslag.

Morele emoties komen op wanneer er iets aan de hand is met iets wat je moreel aangaat, en zetten je er vervolgens toe aan om iets te doen. Daarmee hebben morele emoties ten tweede een motiverende functie, ze ondersteunen moreel gedrag.²⁰ Deze motiverende kracht van morele emoties is goed zichtbaar aan morele schaamte. Sociale wezens als we zijn, willen we graag voorkomen dat anderen ons te schande maken en houden we ons, althans uitwendig, aan de normen van onze gemeenschap.²¹ Dit pakt positief uit wanneer er een sfeer van vertrouwen heerst: wie vertrouwen geeft, zal vertrouwen ontvangen, en dat motiveert om op die weg voort te gaan. Maar ook hier is reflectie geboden: de wederzijdse toewijding van maffialeden verdient geen eerbied.

(Men ziet dat ik geen exclusief antwoord geef op de vraag wat de prioriteit heeft: de morele emotie of de morele cognitie. Een morele emotie zonder een kritische reflectie erop, kan ons 'sentimenteel' maken, ons doen zwelgen in onze emoties. Zij kan ons bovendien het slachtoffer maken van morele vooroordelen. Een morele cognitie zonder morele emotie ontnemt iedere dynamiek aan ons optreden

en kan ons ertoe verleiden om werkeloos toe te zien wanneer er in moreel opzicht iets op het spel staat.²²)

In het voorafgaande heb ik aangegeven dat morele emoties reactieverschijnselen zijn: ze komen op wanneer er iets (meestal iets negatiefs, soms ook iets positiefs) aan de hand is met iets wat ons moreel aangaat. Daarbij is het, zoals ik in hoofdstuk 1 al zei, vaak niet zo dat we eerst scherp voor ogen hebben wat ons allemaal aangaat, en dat we vervolgens gaan letten op dreigende gevaren. We komen pas op het idee om de gelijke waarde van alle mensen te gaan proclameren, wanneer we zien hoe een regime zich er niets aan gelegen heeft laten liggen. Morele emoties hebben daarom ten derde ook een communicatieve functie: ze onthullen ons en anderen welke morele waarden we hoog houden. Hier geldt Nozicks stelling: 'Emoties verhouden zich tot waarde zoals meningen zich verhouden tot feiten'; emoties maken ons soms kenbaar wat er in ons leven van belang is.²³ Maar ook hier geldt: niet iedere waarde waarvoor we warm kunnen lopen, verdient het om te worden geëerbiedigd. Zo moeten we ons hoeden voor moreel fanatisme, dat vanuit een ideaalmodel van de mens iedere morele smet wil wegbranden. Dan liever morele tolerantie, die veel van wat ze misschien afwijst toch onberoerd laat.

Overigens kunnen morele emoties, evenals andere emoties, disfunctioneel zijn. Als het goed is, weerhoudt angst je ervan om je onbesuisd in gevaar te begeven. Angst kan echter ook disfunctioneel zijn en zich ontwikkelen tot een fobie, een angststoornis, vanaf de relatief onschuldige spinnenfobie en vliegangst tot de vaak destructieve smetangst en sociale fobieën. Cognitieve gedragstherapie lijkt de beste behandelwijze te zijn van deze emotionele stoornissen. Iets dergelijks gaat ook op voor morele emoties. Iemands leven kan totaal verziekt worden door misplaatste schuldgevoelens, bijvoorbeeld over seksuele en agressieve neigingen. Een teveel aan moraal kan ons leven evenzeer schaden als een tekort eraan. We moeten morele compromissen leren sluiten, waarbij de gerechtvaardigde verlangens van onszelf in evenwicht worden gebracht met de gerechtvaardigde verlangens van anderen. Wie denkt dat hij zijn handen vuilmaakt met morele compromissen, lijdt aan morele smetangst.

Deugden: tussen emoties en verlangens

Dat deugden met emoties van doen hebben, valt gemakkelijk in te zien. Emoties komen op wanneer er iets (mis) is met iets wat ons aangaat, en ze lokken bij wijze van reactie handelingen uit. Maar door de emotionele staat waarin iemand inmiddels verkeert, kunnen die handelingen gemakkelijk inadequaat zijn: overdreven, of juist te onderkoeld. Een deugd kan er dan toe bijdragen dat een passende handeling wordt gekozen. Neem de deugd der tolerantie. Als je merkt dat mensen respectloos omgaan met iets wat je heilig is, word je verontwaardigd en wil je hun de mond snoeren, maar je onderdrukt die neiging omdat je die mensen hun vrijheid moet gunnen. Deugden zijn reacties op een emotionele reactie; ze grijpen in in natuurlijke neigingen en hebben zo iets kunstmatigs. In die zin kunnen we zeggen dat deugden onze emoties ‘richten’. Wanneer zulke reactiepatronen gestabiliseerd zijn, verdwijnt overigens het kunstmatige karakter ervan en gaan passende reacties behoren tot iemands natuurlijke neigingen.

In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik de verhouding van deugden tot onze emoties en verlangens preciezer bepalen. Om te beginnen schenk ik in twee paragrafen aandacht aan de ethiek van Aristoteles (384-321), waarin deugden een prominente plaats innemen, zozeer dat sommigen zijn ethiek een deugdetiek noemen; daarin zal ik hen niet volgen. Op twee van de door Aristoteles geanalyseerde deugden ga ik dieper in. Ten eerste op de vriendschap, waarbij ik de vraag zal stellen of die wel te beschouwen is als een deugd (tegen welke natuurlijke neigingen gaat zij in?). Ten tweede zal ik het hebben over wat volgens Aristoteles de kroon vormt van alle deugden, de ‘grootseid’, die ik zowel belicht vanuit de *Nicomachische Ethiek* als vanuit de *Retorica*. Dat zal een

interessante, maar ook een problematische deugd blijken te zijn.

DE ACHTERGROND VAN ARISTOTELES⁷

ETHIEK: FUNCTIE EN DOEL

Het belangrijkste ethische werk van Aristoteles is de *Nicomachische Ethiek* (NE), en de openingszin daarvan luidt aldus:

Alle kunst, elke kunde, ieder onderzoek en evenzo iedere handeling en ieder bewust streven is, naar men aanneemt, op een bepaald goed gericht; daarom heeft men wel met recht gezegd, dat het goede datgene is waarop alles is gericht.¹

Bij 'alle kunst, elke kunde, ieder onderzoek' moeten we denken aan het technische vermogen van een vakman en de deskundigheid waardoor dat wordt begeleid; bij 'iedere handeling en ieder bewust streven' moeten we denken aan de daden die mensen als mensen stellen, dus vooral aan hun morele daden en aan het overleg en de keuzes die daaraan voorafgaan. Die twee worden door Aristoteles in elkaars verlengde geplaatst, hetgeen ook daaruit blijkt dat hij van allebei zegt dat ze streven naar 'iets goeds'. Dit betekent natuurlijk niet dat alles wat mensen ooit doen altijd moreel in orde is; dan zou je ook van het plegen van een moord moeten zeggen dat het prima is. Het betekent alleen dat ook het handelen van een moordenaar gericht is op iets dat door hemzelf in een bepaald opzicht als nastrevenswaardig wordt beschouwd (dat zijn rivaal verdwijnt, is een heuglijk feit). Dat een vakman en een mens altijd iets goeds intenderen, brengt Aristoteles vervolgens tot de algemene uitspraak dat het goede te definiëren valt als datgene waarop alles gericht is, waaraan we misschien het woord 'uiteindelijk' mogen toevoegen: het goede is datgene waarop alles uiteindelijk gericht is.

Dat Aristoteles het optreden van een vakman en van de mens als mens met elkaar vergelijkt, is betekenisvol. Er zit een denkwijze achter die ook de manier bepaalt waarop hij kijkt naar de natuur als producent van natuurlijke objecten, bijvoorbeeld van organen als het menselijk oog. Die denkwijze moeten we zien te achterhalen; zij vormt de achtergrond van waaruit ook de deugden hun plaats krijgen.

Deze denkwijze is door en door functionalistisch, en wanneer ik

Aristoteles' denken aldus karakteriseer, wordt de werkzaamheid van een vakman en de werking van zijn product het model waarnaar zich ook de natuur als producent van natuurlijke organen en de mens met zijn typisch menselijke daden richten. (Straks zal ik diezelfde denkwijze karakteriseren als 'teleologisch'; dan zal de werkzaamheid van een vakman niet meer als model dienen voor natuurlijke organen en menselijke handelingen, maar zullen eerder de mens en zijn doelgerichte daden het model worden voor de andere twee.)

We kunnen dit in een schema brengen (dat als zodanig bij Aristoteles niet voorkomt, maar dat zijn denken wel samenvat):

vakman	natuur	natuur
schoen	oog	mens
lopen	zien	?

Zoals een vakman een schoen produceert om het lopen te vergemakkelijken, zo produceert de natuur ogen opdat wij ermee kunnen zien; de vraag die Aristoteles in dit functionalistische kader wil beantwoorden is dan welke functie de natuur aan de mens als zodanig heeft meegegeven.

Laten we kort aangeven wat volgens Aristoteles een vakman en zijn product kenmerkt. Een vakman, bijvoorbeeld een schoenmaker, wil iets produceren dat ergens toe dient, dat in dit geval het lopen kan vergemakkelijken. Daartoe moet hij materiaal gebruiken dat enerzijds weerstand biedt aan de oppervlakten waarop een mens zich voortbeweegt, maar dat anderzijds soepel genoeg is om mee te bewegen met zijn voeten; hij zal er ook voor zorgen dat het hem beschermt tegen de wisselvalligheden van het weer. Een artefact als een schoen moeten we functionalistisch definiëren: schoenen dienen er 'per definitie' toe om het lopen te vergemakkelijken. Natuurlijk slaagt het ene paar schoenen daarin beter dan het andere paar; daarom noemen we een kapotte schoen een slechte schoen en een uitzonderlijk goed passende schoen een uitstekende schoen. Van zulke voorwerpen kunnen we zeggen dat, wanneer ze niet in enige mate hun functie kunnen vervullen, ze niet alleen geen goede schoenen zijn, maar dat ze dan misschien wel geen schoen mogen heten: functioneren en goed functioneren zijn bij artefacten nauw met elkaar verbonden.

Deze functionalistische denkwijze is ook werkzaam in Aristoteles' benadering van natuurlijke objecten. Een oog kunnen we definiëren

als een orgaan waarmee we kunnen zien. Daartoe heeft de natuur een aantal zaken (een lens, een lichtgevoelige laag, enzovoort) op elkaar afgestemd. Ogen dienen er dan 'per definitie' toe om dingen mee te zien, maar omdat het ene paar ogen daarin beter slaagt dan het andere paar, kunnen we 'goede' en 'slechte' ogen van elkaar onderscheiden. En zoals je bij een schoen waarop helemaal niet te lopen valt, kunt betwijfelen of het nog wel een schoen is, zo kun je ook bij iemand die stekeblind is, betwijfelen of hij eigenlijk wel ogen heeft. Functioneren en goed functioneren zijn ook hier nauw met elkaar verbonden.

Vanuit deze functionalistische denkwijze is het begrijpelijk dat Aristoteles vaak opmerkt dat het beter is dat een werktuig of een orgaan in werking is dan dat het dat niet doet. Een oude schoen die ergens in een kast ligt te slingeren, kunnen we nog steeds een schoen noemen in die zin dat het een voorwerp is met behulp waarvan je desgewenst kunt lopen, maar het vervult zijn zin pas echt wanneer het in werking is.

Natuurlijk zijn er volgens Aristoteles ook verschillen tussen organen en artefacten en tussen het produceren daarvan. Ten eerste is de natuur niet op te vatten als een vakman die welbewust en doelgericht aan het werk is; wanneer Aristoteles die vergelijking maakt, is dat figuurlijk bedoeld. Ten tweede is de manier waarop artefacten en organen tot stand komen, heel verschillend. Een artefact wordt geproduceerd, terwijl een orgaan een groeiproces doormaakt. Aristoteles drukt dit zo uit dat een artefact het beginsel van zijn beweging buiten zichzelf heeft, namelijk in de vakman, terwijl een orgaan het beginsel van zijn verandering in zichzelf heeft. We kunnen daarbij denken aan de wording van een eik uit een eikel: wanneer hij goed geprogrammeerd is, wanneer hij voldoende water krijgt, en wanneer externe invloeden de groei ervan niet belemmeren (een hevige storm bijvoorbeeld), dan ontstaat er uit een eikel als vanzelf een eik. Ten derde kunnen we bij artefacten pas op het eind van hun totstandkoming zeggen dat ze er zijn; pas wanneer er sprake is van een zekere weersbestendigheid enzovoort, kunnen we spreken van een schoen. Maar een natuurlijk object dat aan het groeien is, wordt volgens Aristoteles in alle fasen van zijn groei steeds meer wat het steeds al was. Het actualiseert geleidelijk een potentie waarover het altijd al beschikte. Dit verschil hangt natuurlijk samen met het vorige: wanneer een natuurlijk object het beginsel van zijn verandering in zich-

zelf heeft, voert het tijdens zijn groeiproces een programma uit dat het vanaf het begin heeft meegekregen.

Deze functionalistische denkwijze is nu ook werkzaam in Aristoteles' benadering van de mens. Ik citeer een karakteristieke passage (die aan de basis ligt van het schema dat ik eerder gaf):

Zoals men namelijk van mening is dat bij een fluitspeler, een beeldhouwer en elke vakman, kortom bij iedereen die een functie heeft of bepaalde handelingen verricht, het goede en het welslagen in de functie gelegen zijn, zo zou men ook van mening kunnen zijn dat dit het geval is bij de mens, als hij tenminste een functie heeft. Is het nu mogelijk dat een timmerman en een schoenmaker bepaalde functies hebben en specifieke handelingen verrichten, en de mens helemaal niet? Is hij dan van nature zonder functies? Of zou men niet in dezelfde lijn kunnen stellen dat zoals het oog, de hand, de voet en in het algemeen elk lichaamsdeel duidelijk een functie hebben, ook de mens naast al deze functies nog een eigen functie heeft?²

Aristoteles maakt hier twee vergelijkingen. Enerzijds vergelijkt hij de mens met een vakman; anderzijds vergelijkt hij de mens met een lichaamsdeel of een orgaan, die allebei een eigen functie hebben. Dat vakman, mens, natuur en menselijke organen in mijn eerder gegeven schema niet allemaal op dezelfde hoogte staan, is geen probleem: op alle niveaus komen functionele relaties voor: vakman en natuur dienen ertoe om te produceren en voort te brengen, en ook de producten en voortbrengselen hebben elk hun eigen functie.

Wat is dan de functie van de mens? Bij het beantwoorden van deze vraag maakt Aristoteles een vergelijking tussen planten, dieren en mensen. Planten kennen functies als voeding, groei en voortplanting; dieren kennen behalve de plantaardige functies ook gewaarwording, streving en beweging van plaats; mensen kennen behalve de plantaardige en de dierlijke functies ook het denken: daarin moet dus de typisch menselijke functie worden gezocht. Waartoe dient het denken dan?

Voor een deel levert het nuttige bijdragen aan het vervullen van andere functies. De eerder geciteerde openingszin van de *Nicomachische Ethiek* wijst daarop: het beoefenen van vaardigheden vergt technische kennis. Maar dat is niet het belangrijkste vermogen van ons denken, aangezien ook dieren moeten beschikken over enige technische kennis (denk aan een spin en zijn web), terwijl Aristoteles op

zoek is naar iets waarin de mens zich onderscheidt van de dieren. Het menselijk denkvermogen verwerkelijk zich optimaal in het filosoferen, in het schouwen van de eeuwige waarheden, en dat heeft geen doel buiten zichzelf: het is intrinsiek waardevol en daardoor een plezier om te doen.

Hier stuiten we op de grens van de functionalistische denkwijze. Zoals ik eerder aangaf, kan het denken van Aristoteles echter niet alleen als functionalistisch worden gekarakteriseerd, maar ook als teleologisch, als doelgericht. In een teleologisch model worden alle dingen vergeleken met de mens en zijn doeleinden, terwijl in het functionalistische model alle dingen, waaronder de mens, worden vergeleken met een vakman en zijn werktuigen. (Wat zouden we vanuit een teleologisch model kunnen zeggen van het bloeien van bloemen in de lente? ‘Het is net alsof de natuur haar levenskracht wil tonen en wil genieten van haar eindeloze mogelijkheden tot variatie’ – of zoiets. Dat kan een romancier natuurlijk beter zeggen dan een nuchtere filosoof. Kijk naar de beschrijving die Proust in *Le côté de Guermantes*, een van de zeven delen van *À la recherche du temps perdu*, geeft van de bloei van bomen die de verteller tegenkomt wanneer hij met zijn vriend Saint-Loup op weg gaat naar diens vriendin Rachel. Die bomen lijken wel mensen die op allerlei manieren indruk willen maken op de voorbijgangers.³)

Een van de voordelen van het hanteren van een teleologisch model is dat het mogelijk is om ‘externe doelen’ te onderscheiden van ‘interne doelen’, iets wat bij functies lastig is. Een vakman die een schoen maakt, heeft een extern doel (net zoals die schoen zelf); maar een wandelaar die een uurtje wil wandelen, of een filosoof die aan het nadenken is over de zin van het leven, heeft een intern doel; die verrichtingen zijn op zichzelf nastrevenswaardig, zonder dat dat hoeft te resulteren in een van de activiteit te onderscheiden product. Wanneer Aristoteles zegt dat het denken de functie is van de mens, dan is die uitspraak equivalent aan de uitspraak dat het denken een intrinsiek goed voor hem is, een goed dat op zichzelf waardevol en nastrevenswaardig is en dat daardoor plezier oproept.

ARISTOTELES’ DEUGDENLEER

Maar het denken dat de mens onderscheidt van het dier, heeft volgens Aristoteles niet alleen een theoretisch deel dat goed is op zich-

zelf, maar ook nog een praktisch deel dat in functie staat van iets anders. Om dat te begrijpen is het goed om mens en dier opnieuw met elkaar te vergelijken.

Eerder zei ik dat een natuurlijk object als een eikel vanzelf uitgroeit tot een eik, mits hij niet verkeerd geprogrammeerd is, genoeg water krijgt toegediend, en er geen externe omstandigheden zijn die zijn verdere groei belemmeren. Als de eik tot volle wasdom is gekomen, zal hij ieder jaar weer tot bloei komen en eikels afwerpen. Ook dat laatste gebeurt vanzelf: de eik vervult zijn natuurlijke functies van nature, kunnen we zeggen. Bij dieren is het precies zo: ze eten niet teveel, maar ook niet te weinig, en ze gunnen zich zowel voldoende rust als dat ze zich overgeven aan voldoende beweging. We kunnen zeggen dat hun streefvermogen aangepast is aan hun natuurlijke taken. Ze zijn van nature gericht op het 'goede'.

Bij mensen is dat niet het geval. Of preciezer: uiteindelijk zijn ze wel gericht op het goede, maar intussen kan er van alles misgaan. Hun plantaardige functies (bijvoorbeeld eten en drinken) zijn nogal ongeordend: mensen eten vaak te veel, en soms ook te weinig. Ook hun dierlijke functies zijn ongeordend. Zo zijn hun strevingen vaak mateloos: ze willen excessieve rijkdom verzamelen, of ze willen integendeel al hun geld over de balk gooien; of hun strevingen zijn gericht op het verkeerde object: ze willen naar bed gaan met mensen die niet hun eigen man of vrouw zijn, waarbij de natuurlijke voortplantingsfunctie veelal wordt veronachtzaamd (al deze voorbeelden ontleen ik aan Aristoteles). Ook in hun sociale leven (of dat nu als dierlijk dan wel als typisch menselijk dient te worden beschouwd) zijn ze ongeordend: wanneer ze beledigd worden, kunnen ze in hun woede overdreven reageren, dan wel angstig in hun schulp kruipen en zich die belediging laten welgevalen. Wat valt hiertegen te doen? Hiertoe heeft de mens zijn denkvermogen nodig, dat hem ertoe aanzet om, als hij door emoties dreigt te worden overmand, de taken die hem gegeven zijn op een passende wijze te vervullen. Dit deel van het denkvermogen heeft dus echt een functie; het dient ertoe om het streefvermogen te sturen.

Maar dat is gemakkelijker gezegd dan gedaan. Jonge mensen, die bij uitstek ongeordend zijn in hun strevingen, moeten daarom onder de hoede worden genomen door volwassenen, die hun niet alleen voordoen hoe ze zich te gedragen hebben, maar die hen desnoods ook onder dwang aanzetten tot gepast gedrag. Als de opvoeding

voorspoedig verloopt, zal op den duur een externe motivatie tot het stellen van goede daden veranderen in een interne motivatie daartoe: je doet je huiswerk niet meer omdat het moet van de meester, maar omdat je inziet dat je alleen zo kennis kunt vergaren en inzicht verwerven. Leergierigheid ontstaat volgens Aristoteles uit dezelfde soort keuzes als waartoe zij, eenmaal ontstaan, leidt (hetzelfde geldt voor moed, matigheid, vrijgevigheid, enzovoort). Aanvankelijk is er sprake van een externe motivatie, maar uiteindelijk van een interne motivatie. Dan komt men niet tot goede keuzes onder dwang, maar omdat men de waarde ervan inziet en beaamt.

Van een mens die zo gevormd is dat hij al zijn taken naar behoren weet te vervullen, zegt Aristoteles nu dat hij beschikt over ‘deugden’. Wanneer hij in de verleiding komt om te veel of te weinig te eten, zal hij daaraan weerstaan; sterker nog: een echt deugdzzaam mens zal niet eens weerstand hoeven te bieden tegen die verleiding; hij zal als vanzelf kiezen voor matigheid en daaraan plezier beleven. Morele deugd in het algemeen omschrijft Aristoteles aldus:

Deugd is dus een dispositie om een weloverwogen keuze te maken, gelegen in een midden in relatie tot ons, dat bepaald is door een rationeel beginsel, en wel op de manier zoals de man met praktisch inzicht dat zou bepalen.⁴

De betekenis hiervan moet na het voorafgaande duidelijk zijn. De dispositie om een weloverwogen keuze te maken, treedt bij de mens in de plaats van de natuurlijke aangepastheid van het dier aan zijn omgeving. Dat ‘midden in relatie tot ons’ duidt erop dat het midden tussen bijvoorbeeld het te veel en te weinig eten niet kan worden bepaald door een regel die voor alle mensen opgaat; iemand die een zittend leven leidt, is gediend met een ander dieet dan iemand die bokskampioen wil worden. Interessant is het slot van deze omschrijving. Een ‘rationeel beginsel’ en ‘zoals de man met praktisch inzicht dat zou bepalen’ worden in elkaars verlengde geplaatst. Hoe moeten we dat opvatten? Komen we het redelijke op het spoor door de oordelen van de man met praktisch inzicht te raadplegen? Maar hoe weten we dan wie de verstandige mensen zijn die we moeten raadplegen? En waardoor laat een man met praktisch inzicht zich leiden? Door de rede? Maar dan komen we het redelijke niet uitsluitend op het spoor door de oordelen van een man met praktisch inzicht te raadplegen! Rond deze vragen betreffende de prioriteit van de rede dan wel het

oordeel van verstandige mensen heeft zich in de laatste decennia een hele discussie afgespeeld.⁵

Bij een deugdzaam mens zijn het besturende denkvermogen en het bestuurde streefvermogen beide gericht op het goed vervullen van zijn taken; zo'n mens vindt het plezierig om dat te doen. Hij vertoont de harmonie die ook dieren kenmerkt, zij het dat hij die heeft bevochten op een dreigende disharmonie. Bij een onbeheerst mens is het denkvermogen gericht op het goede en het streefvermogen op het aangename, zonder dat hij erin slaagt om het streefvermogen tot de orde te roepen. Zo iemand doet wat hij niet wil en doet niet wat hij eigenlijk wil: disharmonie kenmerkt hem. Bij een beheerst mens wijst het streefvermogen eveneens in een andere richting dan het denkvermogen, maar hij slaagt er met veel moeite in om het denkvermogen te laten winnen. De verbetering die hem typeert, maakt zichtbaar dat hij voortdurend balanceert op de rand van de afgrond. Bij een slecht mens zijn noch het denkvermogen noch het streefvermogen gericht op het goede; hij heeft er dus plezier in om het slechte te doen. Zo iemand is weer harmonieus in zijn onversneden slechtheid.

Over de bijdrage van plezier aan het goede handelen van de deugd-zame mens wil ik nog iets zeggen. In het laatste boek van de *NE* zegt Aristoteles:

Men beoordeelt namelijk ieder detail beter en benadert het met grotere precisie, wanneer de activiteit met genot gepaard gaat.⁶

Meetkunde, muziek en bouwkunde geeft hij als voorbeelden. Mensen hebben er plezier in om hun vaardigheden tot ontwikkeling te brengen, en dat plezier neemt toe naarmate die vaardigheden groter worden. (Dit noemt John Rawls in *A Theory of Justice* het 'aristotelische beginsel'). Als je hun dan vraagt: 'Waarom houd je je bezig met zulke complexe meetkundige vraagstukken?', dan kunnen ze twee antwoorden geven: 'Omdat het een uitdaging is om die complexiteit te leren doorzien'; en: 'Omdat het plezier doet om die complexiteit te doorzien', en die twee antwoorden zijn equivalent. Zulke activiteiten zijn 'het volledigst en aangenaamst' (1174 b 20); 'het genot maakt de activiteit volledig' (1174 b 23). Iemand die plezier heeft in het bedrijven van meetkunde op het hoogste niveau, heeft nauwelijks behoefte aan karakterdeugden als doorzettingsvermogen en ijver; dat zijn eer-

der deugden die je nodig hebt als je nog niet op het hoogste niveau bent aangeland. Ben je dat wel, dan biedt het plezier dat je aan die activiteit beleeft je een motief om ermee door te gaan:

Daarom kunnen we ons ook zeer moeilijk aan iets anders zetten, wanneer wij intens van iets genieten: het maakt niet uit wat het is. We ruilen daartegen een activiteit voor een andere in, wanneer de eerste maar matig in de smaak valt. Men ziet het bijvoorbeeld in het theater bij mensen die van zoetheid houden: vooral wanneer er slecht geacteerd wordt, werken ze grote hoeveelheden snoep naar binnen.⁷

Mensen moeten zich soms dwingen om wat ontspanning te zoeken, erkent ook Aristoteles.

Soms gebruikt Aristoteles het woord teken (*sèmeion*) om aan te duiden hoe het plezier dat iemand al dan niet beleeft aan het stellen van goede daden, wijst op het door hem bereikte morele niveau. Dat hij plezier beleeft aan een goede handeling is een teken dat hij zich de deugd in kwestie heeft eigen gemaakt, dat hij geen plezier beleeft aan een goede handeling is een teken dat hij de deugd in kwestie nog niet heeft aangeleerd, en dat hij plezier beleeft aan een slechte handeling is een teken dat hij zich identificeert met de ondeugd in kwestie.

We kunnen samenvattend zeggen: karakterdeugden *helpen* mensen erbij om hun taken te verrichten, maar plezier in de complexiteit ervan *motiveert* hen ertoe; in het ideale geval althans. Hetzelfde geldt nu voor de deugden die ons morele gedrag schragen:

Het genot of de pijn waarmee onze handelingen gepaard gaan, moeten we als een teken van onze dispositie beschouwen.⁸

Volgens Aristoteles beleven mensen bijvoorbeeld plezier wanneer ze onrecht wreken of wanneer ze zien dat onrecht gewroken wordt. Dat ‘doet hen deugd’, en Aristoteles beschouwt dat als een goede zaak.

Hierbij maak ik twee opmerkingen. Ten eerste: zijn voortdurende benadrukken van het midden tussen allerlei uitersten, duidt er allerm minst op dat Aristoteles pleit voor een middelmatig leven dat zich tevreden stelt met het weinige dat men krijgt toebedeeld. We moeten integendeel streven naar de best mogelijke prestaties bij de taken waartoe we getalenteerd zijn. Het ‘te veel’ en ‘te weinig’ duidt op zaken die ons ervan weerhouden om het beste uit onszelf te halen.

Daarom kunnen we Aristoteles' teleologische ethiek (die het denken als het natuurlijke doel beschouwt van de mens) evenzeer perfectionistisch noemen: we moeten onze essentiële doelen zo goed mogelijk verwezenlijken. Ten tweede: het is vreemd om Aristoteles' ethiek als een 'deugdethiek' te karakteriseren, zoals vaak gebeurt. Deugden zijn immers hulpmiddelen die je van dienst kunnen zijn om je essentiële taken te vervullen. Het is dan vreemd om van een middel een doel te maken, door te gewagen van een 'deugdethiek'.⁹ (In hoofdstuk 6 zullen we zien dat volgens de Stoa het uitoefenen van deugd zelf van waarde is. Daar dus een echte deugdethiek.) Aristoteles' ethiek is een teleologische ethiek: ze wil wijzen op onze met ons mens-zijn gegeven essentiële doeleinden, en deugden worden ingezet waar de natuurlijke neigingen van mensen hen dreigen af te houden van hun doel. Aristoteles' ethiek is tevens een perfectionistische ethiek: die doeleinden moeten we op de best mogelijke manier zien te bereiken. Wellicht zouden we haar zelfs kunnen karakteriseren als een gesofistikeerde vorm van hedonisme: zij roept mensen op om hun mogelijkheden zo uit te buiten dat ze er op den duur plezier aan gaan ontlenen.

Plezier is niet iets wat steeds Aristoteles' argwaan opwekt en tegen de excessen waarvan hij de deugden te hulp roept. Hij is op zoek naar activiteiten waarin mensen optimaal behagen kunnen scheppen.

Ik ga niet gedetailleerd na welke deugden Aristoteles zoal bespreekt in de *Nicomachische Ethiek*. Hij heeft het over moed in onderscheid tot roekeloosheid (een tekort aan vrees) en lafheid (een teveel aan vrees); over matigheid (tussen losbandigheid en ongevoeligheid); over vrijgevigheid (tussen verkwisting en gierigheid); over royaliteit, ofwel vrijgevigheid in het groot (tussen patserigheid en krenterigheid); over gepaste woede (tussen lichtgeraaktheid en gelatenheid); over vriendelijkheid (tussen vleierij en chagrijnigheid); over waarachtigheid (tussen opschepperij en geveinsde onwetendheid); over gevatheid (tussen aanstellerij en lomphheid); over rechtvaardigheid (door Aristoteles vreemd genoeg opgevat als een midden tussen het doen en het ondergaan van onrechtvaardigheid; voor de hand liggender lijkt het me om haar op te vatten als een midden tussen de extremen van het meer geven dan wat iemand toekomt en het minder geven dan wat hem toekomt, zodat deze deugd een tegenwicht vormt tegen onze partijdigheid ten gunste van onze familieleden en vrienden en ten nadele van vreemdelingen en vijanden). Voor twee

deugden maak ik een uitzondering, voor de vriendschap (waarom is dat eigenlijk een deugd?) en voor de grootsheid, tussen verwaandheid en bekrompenheid (wat moeten we met die deugd?).

VRIENDSCHAP: EEN DEUGD?

Onder de noemer van de vriendschap bespreekt Aristoteles (in het achtste en het negende boek van de *Nicomachische Ethiek*) vele soorten van menselijke verhoudingen: die tussen man en vrouw, tussen koning en onderdanen, tussen vader en zoon, tussen minnaar en geliefde, tussen meester en ondergeschikte. In deze vriendschapsverhoudingen hebben de partners volgens hem een onderscheiden status. Hij richt zijn aandacht vooral op vriendschap tussen gelijken. Daarin zal ik hem volgen.

Er zijn volgens Aristoteles drie soorten vriendschap: de 'nutvriendschap', de 'genotvriendschap' en de 'perfecte vriendschap'. De reden waarom vrienden elkaar in het eerste geval opzoeken is dat ze er voordelen van ondervinden of hopen te ondervinden. In het tweede geval zoeken ze elkaar op omdat ze van elkaars aanwezigheid willen genieten. In het derde geval zijn ze erop uit om zich in die vriendschap als mens te perfectioneren.

Perfecte vriendschap richt zich niet op het genot dat de ander biedt of het nut dat hij oplevert, al ontkent Aristoteles niet dat die elementen ook in perfecte vriendschap aanwezig zijn: natuurlijk leveren vrienden elkaar diensten en genieten ze van elkaars aanwezigheid. Perfecte vriendschap is gericht op de persoon van de ander.

Vriendschap die zich richt op de persoon van de ander, hoeft niet meteen de verheven vorm aan te nemen van een perfecte vriendschap. Er zijn allerlei passages in de tekst die niet zover gaan. Zo zegt Aristoteles dat vrienden elkaar wederzijds het goede toewensen, waarmee de op de persoon van de ander gerichte vriendschap overeenkomsten vertoont met de genotvriendschap, waarbij men elkaar volgens hem ook het goede toewenst. Vrienden gaan vertrouwelijk met elkaar om; ze beleven genoeg aan elkaar en ontlenen plezier aan dezelfde dingen; ze zoeken elkaars gezelschap op, zegt Aristoteles.

Een stap verder in de richting van de perfecte vriendschap gaat de stelling dat alleen goede en deugdzame mensen in staat zijn tot het bieden en ontvangen van de zojuist genoemde persoonlijke vriendschap:

Het is duidelijk dat alleen de goede mensen een vriendschap kunnen sluiten die de persoon zelf als motief heeft¹⁰

Of:

De goede mensen daarentegen zijn vriend om de persoon zelf, aangezien ze dat zijn in zoverre ze goed zijn.¹¹

Interessant is ook de volgende uitspraak, waarin een band wordt gelegd tussen vriendschap enerzijds en emoties en disposities anderzijds:

En mensen volgen niet hun emotie maar hun dispositie, als ze degenen die zij liefhebben, om hun persoon zelf het goede toewensen.¹²

De perfecte vriendschap houdt nog meer in. Ze heet niet alleen perfect omdat de vrienden ook los van hun relatie al perfect zijn, maar omdat de vriendschap er zelf toe bijdraagt dat het beste in beide personen naar boven komt. In deze zin zegt Aristoteles dat vrienden elkaar in de bloei van hun leven aansporen tot edele daden, en dat men zich in zekere zin kan oefenen in deugden door met goede mensen om te gaan. Wanneer vrienden elkaar aanzetten tot deugdzaamheid, gaan ze zelfs met elkaar wedijveren in goedgevoel:

Waar namelijk de vriendschap op deugd is gebaseerd, streven de vrienden er naar elkaar goed te doen (dit is immers een kenmerk van deugd en vriendschap) en zo kunnen er zich tussen mensen die hierin met elkaar wedijveren, onmogelijk verwijten en ruzies voordoen.¹³

Zo haalt deze vriendschap het beste in een mens naar boven. Deze morele competitie komt ook op een andere plaats voor, waar impliciet wordt verwezen naar de *Ilias*. Aristoteles parafraseert de keuze waarvoor Achilles in boek IX van de *Ilias* wordt gesteld, maar het gekozen alternatief bestaat nu in een altruïstische daad:

Hij zal de voorkeur geven een korte tijd intens te genieten boven een lange periode van matig genot, en hij zal liever een jaar lang een moreel verantwoord leven willen leiden dan vele jaren leven zoals het uitkomt, en liever één moreel juiste en grootse handeling verrichten dan vele onbeduidende.

Dit is ongetwijfeld het geval bij de mensen die voor anderen sterven. Zij kiezen dan een groot goed voor zichzelf.¹⁴

(Is dat dan geen nutvriendschap? Niet in zoverre je wedijvert omwille van de persoon van de ander, terwijl het nuttige veelal gericht is op het eigen voordeel. Dat je vrienden nodig hebt om te kunnen weldoen, maakt er nog geen nutvriendschap van, want je beoogt primair het goed van de ander.)

Wanneer Aristoteles zich afvraagt hoe perfecte vriendschap zich verhoudt tot eigenliefde, heeft hij er geen problemen mee om de eigenliefde de eerste vorm van vriendschap te noemen, als zij tenminste de eigenliefde is van een deugdzaam mens die in harmonie leeft met zichzelf en bij wie het verstandelijke zielendeel de overhand heeft op het strevende zielendeel. Een vriendschapsrelatie tussen zulke mensen is perfect, want volkomen gelukkige mensen genieten van het aanschouwen van de goede daden van hun vriend. De slotzinnen van boek IX vatten deze perfecte vriendschap samen:

De vriendschap van voorbeeldige mensen is daarentegen voorbeeldig en wordt sterker naarmate zij meer met elkaar omgaan. En het schijnt dat zij ook beter worden doordat ze hun vriendschap in praktijk brengen en elkaar verbeteren: zij kopiëren van elkaar de eigenschappen die hun bevallen.¹⁵

Wat hiervan te denken? Aristoteles' vriendschap is niet te karakteriseren als een emotie in de strikte zin van het woord, zoals hij ook zelf zegt. Vriendschap bestaat niet uit een aaneenschakeling van blijde en soms ook onaangename verrassingen, die je voortdurend uit je emotionele evenwicht halen. Vrienden verkeren volgens Aristoteles graag met elkaar, gaan vertrouwelijk om met elkaar en zijn graag samen bezig met gemeenschappelijke besognes. In dit opzicht lijkt zijn vriendschap eerder een complex van verlangens te zijn, in de in dit boek omschreven zin, met inbegrip van een verlangen naar wederzijdsheid. Maar daarmee is Aristoteles klaarblijkelijk niet tevreden.

Vriendschap is volgens hem een dispositie (een *hexis*) zoals deugden disposities zijn. Dat roept problemen op. We hebben eerder gezien dat karakterdeugden leiden tot gestabiliseerde reactiepatronen in gevallen van emotionele onevenwichtigheden. De deugd der moed bestaat in de dispositie om in gevaarlijke situaties niet meteen weg te vluchten of onbesuisd op het gevaar af te stormen, maar de zaak

rustig onder ogen te zien en te zoeken naar de best mogelijke uitweg. In welke emotionele onevenwichtigheid voorziet vriendschap dan? Zij kan ons verlossen van een gevoel van eenzaamheid, maar een uit een tekort voortgekomen vervulling zal Aristoteles zeker niet opvatten als het toonbeeld van vriendschap. Vriendschap in zijn zin heeft iets gratuits; vrienden schenken elkaar in hun rijkdom het vele dat ze elkaar te bieden hebben. Perfecte vriendschap kan ons daarnaast ook wel helpen bij het te boven komen van moeilijkheden (een element dat in nutvriendschap dominanter aanwezig is), maar Aristoteles geeft er bij voorkeur een positieve wending aan: perfecte vriendschap kan ons maken tot betere en deugdzaamere mensen dan we eerst waren, doordat vrienden elkaar durven te corrigeren.

Maar dan zijn mensen geen vrienden omwille van elkaars persoon, maar ter bevordering van elkaars deugdzaamheid. De zin van vriendschap is dan de werking van deugden te steunen en een correctie aan te brengen op natuurlijke neigingen tot inadequate reacties op emotionele gebeurlijkheden. Of ook: vriendschap levert een nuttige bijdrage aan het bereiken van de met het mens-zijn gegeven essentiële doeleinden, hetgeen zelfs leidt tot morele concurrentie. Dat is een vertekening van vriendschap. Vriendschap is geen emotie, daarin heeft Aristoteles gelijk; zij is ook geen deugd in de zin van een dispositie om emoties in goede banen te leiden, al suggereert Aristoteles dat wel. Haar zin bestaat er zeker niet slechts in om een bijdrage te leveren aan karaktervorming, al zal dat soms wel gebeuren. Zij staat niet in functie van de essentiële doeleinden van het mens-zijn. Zij is er zelf een van. Als zodanig is zij een complex van wederzijdse verlangens.

Aristoteles' analyse van vriendschap, hoe rijk ook, gaat mank in zoverre zij vriendschap opvat als een dispositie, een gestabiliseerd reactiepatroon op eigen emoties, dan wel als een hulpmiddel daarbij, en niet als een attitude, een houding tegenover een ander mens. Op het onderscheid tussen disposities en attitudes kom ik terug in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk.

DE GROOTSHEID IN DE *NICOMACHISCHE ETHIEK*

Ongetwijfeld is veel van Aristoteles' natuurfilosofie, die een belangrijk ingrediënt vormt van zijn praktische filosofie, inmiddels gedateerd. Maar de kern van zijn praktische filosofie staat nog recht

overeind. Ten eerste is het aanleren van deugden onontbeerlijk bij de opvoeding in het algemeen en bij de morele opvoeding in het bijzonder. De opvoeding leidt er idealiter toe dat de deugden zozeer geïnternaliseerd raken dat mensen er geen moeite meer mee hebben, er integendeel plezier in hebben, om te doen wat van hen wordt verwacht. Dan is de deugd haar eigen loon geworden. Uiteraard zal ook iemand die intern gemotiveerd is geraakt om zijn taken te verrichten, af en toe de neiging hebben om er een slag naar te slaan; dan komen deugden hem weer te pas. Ten tweede blijft Aristoteles' ethiek uit methodologisch oogpunt interessant. Hij benadrukt vaak dat de ethiek een filosofische discipline is die niet primair geïnteresseerd is in theoretische discussies; zij wil 'praktisch' zijn. Geeft ze ons dan allerlei concrete gedragsaanwijzingen? Dat is ook weer niet het geval. Zij probeert ons ervan te doordringen dat morele kennis niet mogelijk is zonder de bij deugdzaamheid passende emoties, al geldt anderzijds ook dat de bij deugdzaamheid passende emoties aangewezen zijn op morele kennis. Dat eerste blijkt hieruit dat we nooit dwingend kunnen aantonen waarom bepaalde gedragingen ge- of verboden zijn. Waarom moeten we onze ouders eren en onze kinderen opvoeden, en waarom mogen we elkaar niet naar willekeur bedriegen of doden? Valt dat af te leiden uit een of ander hoogste gebod? (En waarop is dat dan weer gebaseerd?) Aristoteles zou zeggen dat het van immoraliteit getuigt wanneer je serieus staande houdt dat zulke normen pas gelden wanneer je ze hebt weten te bewijzen. Iemand die goed is opgevoed, 'ziet' (een woord dat Aristoteles in dit verband regelmatig bezigt; het is een zaak van *aisthēsis*, van waarneming) dat je plichten hebt jegens je kinderen. Het redelijke, zo zagen we eerder, komen we op het spoor door de oordelen van een verstandig mens te volgen. Maar we hebben de 'rechte rede' (*ho orthos logos*) weer wel nodig om te bepalen wat het precies is dat we in concrete omstandigheden te doen hebben.

Laat ik hiervoor een hedendaags voorbeeld gebruiken. Je mag iemand niet zomaar doden; zijn er geen omstandigheden mogelijk die het doden van iemand legitimeren? Om te achterhalen welke vormen van euthanasie we willen legitimeren, zijn discussies niet alleen onontbeerlijk om tot gezamenlijke besluiten te komen, maar ook om te bepalen wat we er eigenlijk van moeten vinden. In dit opzicht komen we het redelijke niet uitsluitend op het spoor door de oordelen van een verstandig mens te raadplegen. Verstandigheid én deugdzaam-

heid zijn volgens Aristoteles nodig om ‘het oog van de ziel’ op het goede te richten (NE, 1144 a 30). Dat is nog steeds het overwegen waard. (Volgens recente beslissingstheorieën doe je er helemaal niet goed aan om bij allerlei beslissingen uitvoerig de pro’s en de contra’s tegen elkaar af te wegen. Vaak is het beter om je intuïtie te volgen, ofwel je gevoelens te raadplegen. Dat moge juist zijn, al dient erbij te worden gezegd dat je dan wel het intuïtieve inzicht, of het oordeelsvermogen, moet hebben bereikt van een verstandig mens. Soms is kritisch nadenken, al is het maar achteraf, onontbeerlijk om te achterhalen of je je niet hebt laten meeslepen door je emoties.)

Toch vertoont Aristoteles’ ethiek aspecten die ik niet zomaar wil overnemen. Ik wil ingaan op de aristotelische deugd van de grootsheid of de *morele grandeur*, een vertaling van *megalopsychia*. Dat is een hoogst interessante deugd, ook omdat hier een moraal zichtbaar wordt die nogal contrasteert met de christelijke moraal. Ik vat de kern van NE, 1123 a 34 - 1125 a 35 samen.¹⁶

Groots is iemand ‘wanneer hij van zichzelf vindt dat hij grootse dingen waard is, terwijl hij die ook werkelijk verdient.’ Zo iemand stelt niet alleen grote daden, maar weet zichzelf daarbij op zijn juiste waarde te schatten. Iemand die grote daden stelt maar zichzelf niet de gepaste eer wil doen toekomen, noemt Aristoteles bekrompen, terwijl iemand die geen grote daden stelt maar zich er toch op laat voorstaan, verwaand is. Dit zich op zijn juiste waarde schatten bepaalt ook de houding van de grootse persoon tegenover de eerbewijzen van anderen: als die afkomstig zijn van mensen die hij hoogacht, zal hij zich erover verheugen als over iets dat hem toekomt, maar met mate, want hij wist eigenlijk al wat hij waard is en heeft dus geen behoefte aan die bevestiging; zij is eigenlijk vanzelfsprekend. Als eerbewijzen afkomstig zijn van nietswaardige mensen of van vleiers, zal de grootse die eer negeren. De grootse persoon claimt dus eer, maar een eer die in overeenstemming is met zijn verdienste, en die weet hij op een juiste wijze te schatten.

Aristoteles geeft niet met behulp van voorbeelden aan op welke soorten daden een grootse trots kan zijn, al geeft hij wel een aanwijzing:

Hij stelt zich niet om onbenullige redenen aan gevaar bloot, en hij zoekt het gevaar ook niet graag op, aangezien er maar weinig dingen zijn die hij hoogacht. Om belangrijke dingen trotseert hij wel gevaren, en wanneer hij

gevaar loopt, spaart hij zijn leven niet, omdat hij ervan overtuigd is dat het niet de moeite waard is tot elke prijs te blijven leven.¹⁷

Dit doet natuurlijk denken aan de homerische helden, voor wie de dood in de strijd de meest nobele dood is, die de mens tot eer strekt. Iemand als Hektor wist dat hij het tegen Achilles zou moeten afleggen, maar dat was voor hem geen reden om de strijd te ontwijken, integendeel: juist de op het eerste gezicht zinloze strijd, de strijd waarvan hij weet dat hij hem moet verliezen, strekt Hektor tot eer. Hektors eer wordt bezongen door de rapsode: het goede en het schoone gaan hier samen; een esthetisering van het goede leven.

Maar vergeleken bij Homerus (en bij Aristoteles' *Retorica*, waarover hierna meer) heeft er in de *Nicomachische Ethiek* kennelijk een soort van verinnerlijking plaatsgevonden. De grootse persoon komt niet vaak in actie, alleen als dat echt de moeite waard is; hij hecht weinig belang aan externe goederen: als ze hem toevallen zal hij ze niet versmaden, maar als ze hem ontvallen, zal hij dat onaangedaan aanvaarden. Die verinnerlijking uit zich tekenend in zijn houding tegenover eerbewijzen van anderen, een 'extern goed' dat de Grieken zeer aan het hart ging. Het is de grootse niet primair te doen om de eer die anderen hem doen toekomen, maar om de eer die hij zichzelf toekent. Hij weet waarvoor hij staat, en claimt eerbewijzen van anderen als een vanzelfsprekendheid, terwijl figuren als Agamemnon en vooral Achilles als een gebeten hond reageren wanneer ze in hun eer worden aangetast, en hemel en aarde bewegen om dat onrecht te herstellen. De grootse vertoont daarentegen nauwelijks emoties. Luister:

Ook voelt hij niet gauw bewondering, want niets is in zijn ogen groot. Hij is evenmin haatdragend, want iemand die groots is, is er niet de man naar zich dingen te blijven herinneren, vooral niet als het om negatieve herinneringen gaat. Hij zal er echter eerder geen acht op slaan.¹⁸

Heel anders dan de wrokkende en uiterst emotionele Achilles! Voor Achilles gaat ook allerminst deze beschrijving op van het voorkomen van de grootse:

Ook neemt men aan dat wie groots is, in het algemeen langzaam beweegt, een zware stem en een rustige manier van spreken heeft: wie zich om wei-

nig dingen druk maakt, is niet geneigd zich te haasten, en wie vindt dat er niets is dat groot is, raakt niet opgewonden. Haast en opwinding leiden juist tot een schel stemgeluid en snelle bewegingen.¹⁹

Juist de rust die de grootse uitstraalt, maakt hem schoon. Op een voor ons ietwat koddige manier geeft Aristoteles in het volgende citaat aan waarin de schoonheid van een grootse zich uit:

Grootsheid impliceert grootheid, net zoals schoonheid een groot lichaam impliceert. Kleine mensen zijn daarentegen wel aardig om te zien en kunnen goed geproportioneerd zijn, maar zijn niet mooi.²⁰

Dit zou weer goed kunnen slaan op Achilles en Ajax en de andere homerische helden, die allemaal veel groter waren dan de vele anonieme strijders, en dus veel mooier. (Alleen van Odysseus zegt Homerus dat hij tamelijk klein was; maar dat werd weer gecompenseerd door zijn brede schouders.²¹) Ondanks alle verschillen tussen de homerische helden, die grootse daden willen stellen en daarmee roem verwerven, en Aristoteles' grootse persoon, die zijn grootheid niet hoeft te bewijzen door allerlei kunsten uit te halen en die zich ook weinig aantrekt van de opinies die anderen over hem hebben, zijn er overeenkomsten tussen Aristoteles' grootse en de homerische helden: de grootse persoon is schoon en moreel hoogstaand tegelijk, en daarom vormt morele grandeur volgens Aristoteles een sieraad van of kroon op de deugden:

Het is dus duidelijk dat de grootsheid als het ware een sieraad is van de deugden: ze maakt deze groter en manifesteert zich niet zonder de deugden. Daarom is het moeilijk werkelijk groots te zijn, want dit kan alleen, wanneer men uitmuntend is [letterlijk: 'het is niet mogelijk zonder *kalogagathia*', zonder 'schoonheid-en-goedheid'].²²

DE GROOTSHEID IN DE *RETORICA*

Ook in de *Retorica* komt de morele grandeur voor, bij Aristoteles' bespreking van de woede. Hij merkt daar op dat de grootse zich niet licht laat beledigen (1379 b 1). Mijns inziens is het mogelijk om de verzameling van de emoties (en soms ook deugden) die Aristoteles daar opvoert, te interpreteren vanuit de grootsheid. Daartoe moet

ik de tekst ietwat vrijmoedig benaderen. Aristoteles heeft zijn retorisch traktaat geschreven teneinde redenaars (politici, mensen die lof- en smaadreses houden, en mensen die betrokken zijn bij rechtszaken) van advies te dienen. Een redenaar moet inhoudelijke overtuigingsmiddelen gebruiken, hij moet inzicht, deugdzaamheid en welwillendheid uitstralen en hij moet bij zijn toehoorders de juiste gevoelens weten op te wekken, die hen doen komen tot de door hem gewenste oordelen. Juist omwille van dit laatste spreekt Aristoteles gedetailleerd over emoties in het kader van zijn retorica, en hij doet het in beginsel op een moreel gedistantieerde manier. Als een redenaar zijn doel wil bereiken, moet hij de door Aristoteles aange-reikte middelen aanwenden; dit hele traktaat bestaat in beginsel uit wat Kant later hypothetische imperatieven zal noemen. Toch verlaat Aristoteles vaak zijn morele distantie en verschijnen zijn morele opvattingen in het daglicht; ons onderscheid tussen descriptieve ethiek (die heersende normen beschrijft) en normatieve ethiek (die kritisch reflecteert op heersende normen) was Aristoteles nog vreemd. Dat biedt mij de mogelijkheid om de *Retorica* te gebruiken ter verduidelijking van een kernpunt van de *Nicomachische Ethiek*, namelijk de positie van de grootsheid. Mijn stelling luidt: de wereld die opdoemt achter Aristoteles' beschrijving van een aantal emoties, is de wereld zoals die verschijnt aan de persoon met morele grandeur.

De daartoe meest vermeldenswaardige emoties zal ik kort beschrijven en er daarna een samenvattend beeld van schetsen. Daarbij volg ik een interessante suggestie van Jon Elster, volgens wie de emoties zoals ze in de *Retorica* voorkomen, moeten worden begrepen tegen de achtergrond van een uiterst competitieve samenleving.²³ (Dat competitieve element wordt uiteraard nog versterkt doordat Aristoteles de emoties hier bespreekt in het kader van maatschappelijke praktijken met een expliciet competitieve inzet: politieke redevoueringen, lof- en smaadreses en juridische redevoueringen.)

Woede versus kalmte/mildheid

Woede wordt gedefinieerd als een begeren naar openlijke wraakneming wegens krenkingen die in het openbaar zijn gepleegd.²⁴ Dat is, definitoirisch gezien, een onnodige beperking: ik kan ook kwaad zijn op mijn kat omdat hij met een halfdode muis komt aanzetten, wat niet beledigend bedoeld hoeft te zijn. Maar die beperking is wel onthullend: die definitie van woede maakt zichtbaar dat Aristoteles

spreekt vanuit de achtergrond van een competitieve samenleving, met als inzet het bewaren van eer, wat natuurlijk openbaarheid vergt. Vanuit die achtergrond wordt wat mensen elkaar aandoen gemakkelijk opgevat als blijk van geringschatting. (Vergelijk de tweede context van redevoeringen, voor ons minder vanzelfsprekend dan voor Aristoteles: lof- en smaadres.) Waar je woedend op reageert is dat iemand anders zich openlijk boven jou heeft gesteld, dat hij je je eer heeft ontnomen, en in reactie daarop wil je in het openbaar wraak nemen. In 1379 b 23 blijkt belediging dan ook een triadische relatie in te houden: A beledigt B in het zicht van C, waarbij die C breed wordt uitgesponnen (rivalen, degenen van wie men bewondering wil oogsten, enzovoort).

Vriendschap versus vijandschap

Aristoteles rekent vriendschap in deze tekst tot de emoties, iets wat hij niet doet in de *Nicomachische Ethiek*. Vooral de genotvriendschap heeft hij hier op het oog, al zijn er ook elementen van de perfecte vriendschap aan te wijzen (vrienden hebben interesse in dezelfde dingen; mensen zoeken moreel goede vrienden uit). Wat hier vrijwel ontbreekt en wat in de *Nicomachische Ethiek* op de voorgrond staat, is het wedijveren tussen vrienden om morele perfectie. Vanwaar dit verschil? Een deel van de verklaring kunnen we vinden in het kader van de *Retorica*: de redenaar wil de emoties van zijn toehoorders in de door hem gewenste richting voortstuwen, waardoor hij er goed aan doet een vriendschapsband met hen aan te gaan (of de schijn ervan te wekken, uiteraard), en dan ligt het voor de hand dat die vriendschap het meest zal lijken op de genotvriendschap. Een ander deel van de verklaring is te vinden in dit citaat:

Verder houden mensen van degene die hun zo vertrouwd is dat ze niet door schaamte tegenover hem weerhouden worden hun reputatie op het spel te zetten – zonder dat dit uit minachting is.²⁵

In een competitieve cultuur waarin je voortdurend bezorgd moet zijn om je reputatie, heb je behoefte aan mensen bij wie je je in dit opzicht op je gemak voelt, en dat zijn je vrienden.

Schaamte versus schaamteloosheid

Schaamte past typisch bij een competitieve samenleving. Schaamte voel je wanneer je dingen doet die naar het oordeel van anderen (moreel) minderwaardig zijn, en wanneer je dat een terecht oordeel vindt (doe je dit laatste niet, dan voel je je niet beschaamd om jezelf, maar kwaad op hen: ze bewijzen je *ten onrechte* geen eer). Tot competitie zijn alleen personen in staat die in maatschappelijk opzicht ongeveer aan elkaar gelijk zijn. Daaruit volgt dat we alleen schaamte kunnen voelen tegenover degenen die op gelijke voet staan met onszelf, en dat zijn precies de mensen wier oordeel we van waarde achten.²⁶

Medelijden versus verontwaardiging (en leedvermaak)

Medelijden wordt duidelijk als een emotie beschreven: je voelt medelijden wanneer anderen door ongeluk worden getroffen. Maar niet willekeurig welke anderen en onverschillig welk ongeluk. Alleen met mensen die op ons lijken, kunnen we medelijden voelen, aangezien we ons gemakkelijk kunnen voorstellen dat hun onheil ook ons treft. En medelijden hebben we volgens Aristoteles niet wanneer iemand zijn ongeluk aan zichzelf te wijten heeft.

Hoe moeten we iemand bejegenen wiens ongeluk wel aan hemzelf te wijten is? Dat staat in het vervolg van deze passage, waar eerst het medelijden wordt genoemd:

Wie lijdt onder de aanblik van mensen die onverdiend tegenslag ondervinden zal verheugd of althans onaangedaan zijn wanneer anderen wel hun verdiende loon krijgen: geen degelijk mens zal er bijvoorbeeld om rouwen wanneer mensen die hun vader of een ander hebben gedood gestraft worden.²⁷

Zo'n moreel aanbevolen vorm van leedvermaak kennen wij nauwelijks. Aristoteles onderscheidt dit van laakbaar leedvermaak, waarbij het je plezier doet dat het anderen slecht toegaat (1386 b 34), waar tegenover de plicht staat om ons te verheugen in het welzijn van degenen die dat verdienen ('In zulke gevallen moeten we ons juist verheugen, evenals over het succes van mensen die dit verdienen'²⁸). Mogelijk zijn ten slotte ook gevallen waarin iemand onverdiend door geluk wordt bezocht; dat leidt tot verontwaardiging. Aristoteles denkt daarbij weer aan een misdadiger die zijn terechte straf ontgaat,

maar zijn voorbeelden suggereren ook puur toeval: mensen zijn soms rijk, machtig, van nobele geboorte, mooi, zonder dat ze dat verdienen (1387 a 18), en die toestand wekt terecht verontwaardiging op.

Dit samenspel van emoties (medelijden, leedvermaak, gedeelde vreugde, verontwaardiging) is allemaal goed te begrijpen vanuit een competitieve samenleving, waar je veel rivalen hebt die je toch met respect tegemoet te treden hebt. Onmiskenaar is ook dat Aristoteles hier zijn distantierende benadering verlaat: er zijn laakbare en aanbevelenswaardige vormen van leedvermaak en van verontwaardiging.

Afgunst en wedijver

Het verschil tussen afgunst en wedijver is groot. Aristoteles formuleert het verschil tamelijk onduidelijk. Bij afgunst misgun je iemand een voordeel, ook al wil je het niet zelf hebben. Bij wedijver misgun je iemand het voordeel dat je zelf wilt hebben. Het eerste is volgens hem fout, het tweede goed. Misschien kan het verschil duidelijker worden gelegd in de improductiviteit van het eerste en de productiviteit van het tweede: wanneer je afgunstig bent, wil je de vooruitgang van anderen tegenhouden, ook al ga je er zelf niet op vooruit of ga je er zelfs op achteruit; wanneer je wedijvert, probeer je de ander te overtreffen, en jezelf trouwens ook.

Bij Aristoteles wedijveren mensen zelfs in morele deugzaamheid (1388 b 11), iets wat we ook in de *Nicomachische Ethiek* tegenkwamen, waar de perfecte vriendschap erdoor werd bepaald. Hier wordt die wedijver maatschappijbreed toegepast, terwijl vrienden eerder bij elkaar beschutting zoeken tegen de hardheid van een competitieve samenleving.

Een schema

Wanneer we deze emoties met elkaar in verband brengen, doemt een schema op. Aristoteles hecht een positieve waarde aan vier emoties: (a) vreugde om het welzijn van degenen die het verdienen, (b) medelijden met mensen die hun ellende niet verdienen, (c) verontwaardiging jegens mensen die hun welzijn niet verdienen en (d) vreugde om de ellende van mensen die dat ook verdienen. Een negatieve waarde kent hij toe aan (a) afgunst op mensen die hun welzijn verdienen, (b) leedvermaak om mensen die hun ellende niet verdienen, (c) afgunst op mensen die simpelweg meer geluk hebben dan wij, en (d) leedvermaak om mensen die hun ellende verdienen.

Interessant is hier dat de moreel slechte mens de gevallen (a) en (c) niet onderscheidt (in beide gevallen is hij afgunstig), evenmin als de gevallen (b) en (d) (in beide gevallen heeft hij leedvermaak). Dat soort mensen lapt morele onderscheidingen aan zijn laars. Dat maakt ze schaamteloos (in de ogen van de goede mensen, die er een breder palet aan morele beoordelingen op na houden).

Als we deze te waarderen en te laken emoties plaatsen tegen de achtergrond van een competitieve samenleving, kunnen we die positief gewaardeerde reacties evenzeer karakteriseren als voortkomend uit sportiviteit. Wie sportief is jegens zijn rivalen, (a) gunt hun de overwinning als ze die verdienen (al probeert hij hen de volgende keer uiteraard te overtreffen), (b) heeft medelijden als ze door pech verliezen, (c) is verontwaardigd wanneer ze ondanks hun slechtere spel gewonnen hebben, en (d) legt zich erbij neer als slechte spelers ook verloren hebben, zelfs als dat lot hemzelf treft. Minachting heb je voor mensen die zich daaraan onttrekken; hun gedragingen gelden als onsportief.

Dit alles breng ik onder in een schema, waarin de kolom 'Alter' verwijst naar diverse personen (en hun wedervaren) waarop 'Ego' commentaar ten beste geeft; 'Ego' kan daarbij blijk geven van moreel hoogstaande reacties (in de tweede kolom), maar ook van laaghartige reacties (in de derde kolom). De voorbeelden die ik geef voor de combinaties van (het ontbreken van) verdienste en (het uitblijven van) succes, heb ik uiteraard ontleend aan Homerus. Achilles voer ik op als de held die verdienstelijk is en die overwint in de strijd, Hektor als de held die evenzeer verdienstelijk is maar die het onderspit delft. Paris was de Trojaanse antiheld die zich aan de strijd onttrok en die ver van het strijdgewoel om zijn fraaie uiterlijk populair was bij de meisjes. Thersites was de enige bij naam genoemde Griek die niet tot de helden behoorde. Hij was niet alleen lelijk (Homerus voorziet hem van een puntig gevormd hoofd), maar ook brutaal (hij waagde het om in de volksvergadering Odysseus kritisch te bejegenen); hij wordt door Odysseus met een stok geslagen, en krijgt daarmee zijn verdiende loon.

<i>Alter</i>	<i>Ego – moreel</i> (= <i>sportieve</i> <i>wedijver!</i>)	<i>Ego – immoreel</i> (<i>schaamteloos en onsportief</i>)
(a) verdienste + succes (Achilles)	moreel plezier	afgunst
(b) verdienste + pech (Hektor)	medelijden	leedvermaak
(c) geen verdienste + succes (Paris)	morele verontwaardiging	afgunst
(d) geen verdienste + pech (Thersites)	moreel plezier	leedvermaak
	Deze houdingen zetten aan tot (morele) competitie	Het verdienste-element interesseert deze persoon niet. Zijn houdingen verlammen het spel.

Dit schema en de morele wereld die eruit te voorschijn komt, geeft uiting aan de waardeschaal die de moreel grootse mens hooghoudt. Natuurlijk, de grootse wil vooral zelf schitteren in deugdzaamheid; hij ‘vindt van zichzelf dat hij grootse dingen waard is, terwijl hij die ook werkelijk verdient,’ zoals de *Nicomachische Ethiek* het uitdrukt; Achilles vormt dus het grote voorbeeld voor de man met morele grandeur. Maar we zagen ook dat vrienden elkaar tot deugdzaamheid opzwepen en dat ze elkaar daarbij van commentaar voorzien: dat commentaar beweegt zich uiteraard langs de lijnen van het gegeven schema.

De morele grandeur is bij uitstek een praktische deugd; hier ver- toont de deugdethiek zich in haar volle glorie en zet ze ons ertoe aan om onze emoties te beheersen (en niet afgunstig te zijn en leedver- maak te koesteren). Maar een leven dat zozeer in het teken staat van morele zelfgenoegzaamheid, lijkt me niet in alle opzichten nastre- venswaardig; in hoofdstuk 6 zal ik er enige distantie van nemen.

NOGMAALS: EMOTIES, DEUGDEN EN VERLANGENS

In de vele literatuur die Aristoteles’ ethiek heeft uitgelokt, is omstre- den welke plaats deugden innemen. Soms worden ze gerekend tot de middelen voor een geslaagd mens-zijn, soms wordt dat geslaagde mens-zijn zelf als deugdzaam beschouwd (of als voortreffelijk, waar-

bij deugden soms 'voortreffelijkheden' worden genoemd). In de emotieliteratuur in ruimere zin wordt soms geen onderscheid gemaakt tussen emoties en verlangens, met het gevolg dat liefde wordt opgevat als de emotie bij uitstek.

In dit boek trek ik de lijnen op een andere manier, al begrijp ik best waarom het elders anders gebeurt. Emoties beschouw ik als reactieverschijnselen: het blij (of treurige) besef dat er iets (mis) is met iets wat je aangaat, en als reactieverschijnselen kunnen ze inadequaat zijn (te hevig of te lauw bijvoorbeeld). Wanneer iemand dat onderkent, kan hij deugden inzetten om zijn aanvankelijke reacties te corrigeren, die daardoor in goede banen worden geleid. Zijn er gestabiliseerde reactiepatronen ontstaan, dan kan hij erop vertrouwen in de toekomst adequater te reageren. Maar uiteraard gebeurt die inzet van deugden in het licht van het soort mens dat je wilt zijn of van de verlangens die je wenst te koesteren. Als ik het leven wil leiden van een avonturier, verwerp ik mijn neiging tot gezapigheid, terwijl ik dan mijn neiging tot onbesuisdheid van harte beaam; het leven van een burgerman heeft andere prioriteiten. In die zin zijn de deugden niet alleen op te vatten als een verlengstuk van emoties, maar ook als een voorpost van verlangens. Maar ook als voorpost van verlangens behouden ze hun middelkarakter. Deugden zijn disposities om op een bepaalde manier te reageren op emotionele onevenwichtigheden, waarbij de richting wordt bepaald door je verlangens.

Het is in dat geval wel van belang om die verlangens niet zelf als emoties op te vatten. Gebeurt dat wel, dan zijn en blijven we gepreoccupeerd met onze eigen reacties, en doen we in zekere zin aan navelstaren. Iemand die een verlangen heeft, kijkt om zich heen in de wereld: hij wil niet alleen een bepaald soort mens zijn, maar hij wil zich inzetten voor een zaak die hem lief is of tegen een zaak waarvan hij gruwet. Hij reageert niet primair op zijn eigen reacties, maar neemt een houding aan tegenover delen van de buitenwereld, die hij opvat als waardevol of waardeloos. Daarom doen we er beter aan om verlangens niet te karakteriseren als disposities, maar eerder als attitudes of houdingen, die je immers inneemt tegenover iets of iemand anders (eventueel ook jezelf: wat wil ik van mijn leven maken?). Disposities en deugden kenmerken mij, zijn in die zin subjectgericht, en wijzen erop wat voor persoon ik ben geworden (hoe ik reageer op moeilijke situaties en dergelijke). Een attitude is objectgericht en altijd concreet: ik houd van haar en niet van een ander.

Natuurlijk is het mogelijk om verlangens ook rechtstreeks aan een oordeel te onderwerpen, en niet alleen via de band van onze emotionele reacties. Bij Aristoteles is dat al te zien: sommige deugden (zoals moed) reageren op onze neiging om in gevaarlijke situaties door onze emoties te worden meegesleept; andere (zoals matigheid) corrigeren eerder een verlangen naar buitensporig genieten; hier wordt dat buitensporige verlangen rechtstreeks aan een oordeel onderworpen. Bij de stoïcijnen is dit nog duidelijker: zij karakteriseren bepaalde verlangens als 'onnatuurlijk'. Ze kunnen daaraan toevoegen: wanneer mensen zich door zulke verlangens laten voortslepen, zullen ze aan den lijve (of emotioneel) ervaren wat daarmee mis is. Inadequate reacties op emotionele onevenwichtigheden zijn zo niet het enige aanknopingspunt voor een kritiek op verlangens. En deugden worden niet slechts ingezet voor het corrigeren van inadequate emotionele reacties, maar ook rechtstreeks voor het herijken van verlangens. We moeten nauwkeurig nagaan welke plaats deugden innemen binnen het geheel van onze emoties en verlangens. Wanneer we emoties en verlangens op een hoop gooien, ondergaan ook de deugden dat onduidelijke lot.

Wat we als waardevol opvatten, kan tijdens ons leven veranderen, en dat leidt soms tot pijnlijke conflicten. Daarbij kan wat de een als een deugd opvat, door de ander worden bekritiseerd als een ondeugd. Een eenvoudig voorbeeld: zolang iemand nog een toekomst ziet in de relatie met zijn vrouw, zal hij zich in zijn relaties met andere vrouwen in acht nemen, en desnoods een beroep doen op deugden als trouw en doorzettingsvermogen. Is dat niet meer het geval, dan vergt het juist doorzettingsvermogen, en misschien ook trouw aan jezelf, maar ook eerlijkheid jegens je partner, om een relatie te verbreken, terwijl de partner die zich in de steek gelaten voelt, je juist van onstandvastigheid en ontrouw beticht. Natuurlijk valt het niet mee om een scheidingsproces in goede banen te leiden. Als je beiden tegelijk op elkaar uitgekeken raakt, kan het allemaal wel meevallen. Maar vaak maken partners zich in een ongelijk tempo los van elkaar; de ongelijktijdigheid van blijvende en veranderende attitudes maakt het allemaal moeilijk en leidt tot kempfanagedrag met elkaar bestrijdende interpretatiekaders, waarbij wat de een als deugden opvat, door de ander wordt aangevallen als ondeugden. Hier is wat de een aangaat niet langer afgestemd op wat de ander aangaat, terwijl dat vroeger wel het geval was: een emotionele toestand bij uitstek.

Om die toestanden te begrijpen, moeten we een onderscheid maken tussen emoties, deugden en verlangens.

WAT WILLEN WE EIGENLIJK? TSJECHOV

In eerdere hoofdstukken ben ik ervan uitgegaan dat we zo'n beetje weten wat we willen; dat aannemend, kon ik emoties opvatten als reactieverschijnselen op gebeurtenissen die onze wensen en verlangens ondersteunen of doorkruisen. Maar vaak willen we vele dingen tegelijk, zonder dat we dat alles in een ordelijk geheel hebben samengebracht, en vaak weten we niet wat we eigenlijk willen. Het valt dus te verwachten dat we worden bezocht door een verwarrende veelheid van emoties, die onderling vaak onverenigbaar zijn. (Er is overigens een doeltreffende manier om te achterhalen wat iemands ware wensen zijn. Lever hem over aan een gewetenloze beul die hem bedreigt. Als hij, gesteld voor de keuze om zijn vriend te verraden of zijn dochter te verliezen, kiest voor zijn dochter, wordt duidelijk wat hem het meest aangaat. Iemand kan dan overigens voor verrassingen komen te staan: als hij moet kiezen voor zijn vrouw of voor zijn dure auto, kan hij tot zijn eigen schrik kiezen voor die auto. Een fatsoenlijke samenleving is er een waarin mensen zo niet op de proef worden gesteld. Een gevolg daarvan is dat we nooit met zekerheid zullen weten wat we eigenlijk willen. Dat nadeel weegt niet op tegen de voordelen van een fatsoenlijke samenleving.)

Bij Aristoteles is nauwelijks iets te zien van deze verwarrende veelheid aan emoties. Om niet de indruk te wekken dat ik me met huid en haar aan hem overlever, wil ik dit hoofdstuk besluiten met een citaat uit een van de verhalen van Tsjechov, *Mijn vrouw*.

Pavel Andrejevitsj, de verteller van het verhaal, is getrouwd met Natalja Gavrilovna. Hij kan niet leven met haar, en daarom heeft hij de bovenetage betrokken van hun huis, terwijl zij de begane grond bewoont. Maar hij kan ook niet leven zonder haar, hetgeen hem er dikwijls toe brengt om haar gangen na te gaan: wat doet ze allemaal en wie ontvangt ze zoal? Op een dag vat hij het plan op om een reddingsactie te ondernemen voor boeren die de hongerdood nabij zijn. Hij wil zijn vrouw opnemen in het comité van notabelen die dat plan gaan uitwerken en nodigt haar dus uit voor een gesprek. (Vaak zoekt hij naar voorwendselen om met haar in contact te komen. Tsjechov zegt het nergens, maar het is duidelijk dat het lot van die boeren

Pavel onverschillig laat en dat hij het hele comité heeft bedacht om nader tot Natalja te komen.) Maar zij wil er niets van weten en daalt weer af naar haar eigen etage. Even later ontdekt Pavel dat ook Natalja bezig is met het oprichten van een comité voor het redden van die boeren. Zij wil hem er echter niet bij hebben. Tijdens een van zijn bezoeken aan haar ziet Pavel dat zij dreigt te bezwijken onder de chaotische financiële administratie van haar comité. Hij zal de zaak op orde brengen, maar belooft haar dat hij definitief zal vertrekken naar Petersburg zodra de klus geklaard is. Inderdaad begeeft hij zich daarna naar het station. We lezen dan:

‘Waarom ga ik?’ vroeg ik me af. ‘Wat wacht me daar? Kennissen die ik al vaarwel had gezegd, eenzaamheid, maaltijden in restaurants, lawaai, elektrisch licht dat pijn doet aan mijn ogen... Waar ga ik heen en waarom? Waarom ga ik?’

En het had iets vreemds om te vertrekken zonder met zijn vrouw te hebben gepraat. Ik meende dat ik haar in het ongewisse had gelaten. Toen ik wegging, had ik haar moeten zeggen dat ze gelijk had, dat ik inderdaad een slecht mens was.

...

Ik liep heen en weer over het perron en dacht na: zal ik gaan of niet? Toen de trein kwam, besloot ik niet te gaan. Thuis wachtten me het onbegrip en vermoedelijk de spot van mijn vrouw, de treurige bovenetage en mijn onrust, maar dat was op mijn leeftijd toch gemakkelijker en in zekere zin vertrouwder dan twee dagen reizen, met vreemde mensen, naar Petersburg, waar ik iedere minuut zou beseffen dat mijn leven voor niets en niemand deugde en ten einde liep. Nee, dan liever naar huis, hoe het daar ook was... Ik liep het station uit. Teruggaan naar huis, waar iedereen zo blij was geweest met mijn vertrek, was bij daglicht wat pijnlijk. De rest van de dag tot de avond kon ik bij een van de burens doorbrengen. Maar bij wie?²⁹

DEEL II

Emoties en verlangens privé

Liefde

Liefde doet zich voor in vele gestalten: je kunt houden van je kinderen, van de wetenschap, van het voetbalspel, van Odette, en van nog veel meer. Daartussen bestaan natuurlijk overeenkomsten. De grootste overeenkomst is dat liefde steeds een complex van verlangens is in de zin waarin ik dat heb aangegeven, en geen emotie in de strikte betekenis van het woord, al geeft zij aanleiding tot talloze emoties. Maar de verschillen mogen er ook zijn. In dit hoofdstuk heb ik het uitsluitend over de liefde zoals een volwassen man en een volwassen vrouw die voor elkaar kunnen voelen.

HET PROBLEEM VAN ALKMENE

Alkmene was gehuwd met Amphitryon. In een van zijn vele overspelige buien nam Zeus de gestalte aan van Amphitryon en verwekte aldus bij Alkmene een kind, Herakles. Hoe Alkmene reageerde op die persoonsverwisseling, vertelt de mythe ons niet. Wel wordt uitvoerig verhaald hoe boos Hera was op haar ontrouwe echtgenoot en hoe zij wraak trachtte te nemen door Herakles het leven zuur te maken en hem met de twaalf werken op te zadelen.¹

Hoe zou Alkmene kunnen en misschien zelfs moeten reageren?

a. Ze zou trots kunnen zijn omdat ze het met de oppergod heeft gedaan. Laten we dit ter lering en vermaak bezien vanuit Spinoza's definitie van trots: 'Trots is blijdschap samen met de idee van een van onze handelingen waarvan we ons voorstellen dat anderen haar prijzen.'² Dat werkt goed: wie zou niet door de grootste der goden willen worden uitverkoren? Wie zou niet door iedereen worden geprezen, als haar dat ten deel viel?

b. Het zou haar onverschillig kunnen laten met wie ze nu precies

naar bed is geweest, omdat ze naar eigen zeggen voortgeraad was op dezelfde golven van genot als altijd. Toch is dat een beetje vreemd. Amphitryon lijkt zo wel een inwisselbaar genotmiddel. Daar is op zichzelf misschien niets tegen – zo gaan we ook om met andere genotmiddelen. Toch doet het vreemd aan als Alkmene likkebaardend vertelt van haar ervaring. Ze wilde niet alleen met Amphitryon naar bed omdat ze wilde genieten van seks, maar omdat ze het wilde met *hem*, haar eigen oude vertrouwde Amphitryon. Maar de man die daar in haar bed had gelegen was niet Amphitryon, maar Zeus. Ze is in dat opzicht bedrogen, en kan dat niet zomaar gelijkmoedig over haar kant laten gaan.

c. Daarmee komen we een reactie van Alkmene op het spoor, die ons niet vreemd voorkomt: ze is woedend, voelt achteraf walging, voelt zich misbruikt, voelt zich beschaamd: allemaal hevige emoties. Woedend in de zin van Spinoza zal ze overigens wel niet zijn: ‘Woe-de is de begeerte die ons aanzet iemand die wij haten kwaad te doen.’³ Wie durft een tegenstander als Zeus kwaad te doen? Van toepassing is wel Spinoza’s schaamte: ‘Schaamte is de droefheid samen met de idee van een van onze handelingen, waarvan wij ons voorstellen dat anderen haar afkeuren.’⁴

WAAROP RICHT DE LIEFDE VAN ALKMENE ZICH:
OP DE PERSOON OF OP ZIJN EIGENSCHAPPEN?

De derde mogelijke emotionele reactie van Alkmene heeft, hoezeer we haar ook beamen, ook weer iets tamelijk vreemds. Waarop richt de liefde van Alkmene zich eigenlijk wanneer ze van Amphitryon houdt? Blijkbaar niet op de diverse beminnenswaardige eigenschappen van hem, bijvoorbeeld zijn mooie blauwe ogen, want die van de vermomde Zeus waren precies even blauw. Die liefde was niet gericht op zijn diverse eigenschappen, maar op hem, haar Amphitryon. Maar als dat zo is, wie is hij dan eigenlijk? Niet die man met zijn atletisch gevormde lichaam, of zijn welluidende basstem, of wat dan ook; want dat alles had Zeus evenzeer in de aanbieding, en daarmee was Alkmene niet tevreden. Is de echte Amphitryon van wie Alkmene houdt dan een onlichamelijke geest die toevallig de gestalte heeft aangenomen van een mens van vlees en bloed? Natuurlijk niet: want Alkmene houdt tegelijk ook van Amphitryon vanwege zijn atletisch gevormde lichaam en zijn welluidende basstem. Hoe ver-

houdt de mens Amphitryon zich eigenlijk tot zijn eigenschappen? En waarop richten onze verlangens zich: op een persoon of op zijn eigenschappen?

Dit raadsel overwegend, zouden we kunnen denken: de echte Amphitryon is niet een toevallige opeenstapeling van eigenschappen, maar een samenhangend geheel van eigenschappen, en een geheel is altijd meer dan de som van de samenstellende delen. Als de delen op zichzelf in orde zijn, kan het geheel toch teleurstellen, zoals het omgekeerd ook mogelijk is dat de delen op zichzelf beschouwd tegenvallen, maar het geheel de moeite waard is.

Dat laatste kennen we van gelukkige huwelijken. Marie ziet best dat haar Jan kaal begint te worden en een buikje aan het ontwikkelen is, maar Jan is meer dan de aaneenschakeling van op zichzelf tamelijk krakkemikkige eigenschappen.

Dat de delen in orde zijn, maar het geheel toch kan teleurstellen, zien we wanneer iemand na het plaatsen van een contactadvertentie de uitverkorene voor het eerst in levenden lijve voor zich krijgt. Dat is een spannend moment. Hij weet dat ze één meter zeventig lang is, lange blonde haren heeft, dat ze van katten houdt en graag bij kaarslicht dineert; als de briefwisseling lang genoeg heeft geduurd, is hij op de hoogte van al haar bijzondere eigenschappen, maar staat ze dan plotseling voor hem, dan flitst het door hem heen: 'Dat nooit.' Waarom niet? Ze heeft alles wat vrouwen voor hem aantrekkelijk maken, en toch wil hij zo snel mogelijk van haar af. In dit geval kan de verklaring inderdaad zijn dat de som meer is dan het geheel der delen: ze heeft een perfecte neus en een prachtig voorhoofd, maar die neus en dat voorhoofd passen niet bij elkaar. Zoiets misschien.

Toch is deze verklaring van Alkmene's liefde voor Amphitryon, en niet voor Zeus, niet bevredigend. Want Zeus beschikte niet alleen over alle eigenschappen van Amphitryon, maar die waren ook allemaal precies zo op elkaar afgestemd als dat het geval was bij Amphitryon. En toch houdt ze van Amphitryon, en niet van Zeus. Hoe is dat mogelijk?

Het probleem waarvoor we hier staan is dat van de verhouding tussen kwalitatieve (of soortelijke) en numerieke identiteit. Twee exemplaren van een zelfde boek zijn kwalitatief identiek aan elkaar, maar numeriek niet. De persoon die ik op driejarige leeftijd was, is kwalitatief nauwelijks identiek aan de persoon die ik nu ben; toch zijn we geneigd om die twee als numeriek identiek te beschouwen (als je

het aantal kinderen in ons gezin telt, zijn het er toen en nu evenveel: ik tel maar een keer mee).

Alkmene's probleem is dat van de twee boeken: hoe houdt ze Zeus en Amphitryon uit elkaar? Zo'n probleem ontmoeten wij maar zelden (eeneiige tweelingen zoals de twee tomaten van Proust⁵). Ons probleem is meestal een ander: hoe kunnen we iemand als dezelfde persoon blijven beschouwen, terwijl hij toch kwalitatief radicale veranderingen ondergaat in de loop van zijn leven?

Wat het probleem van Alkmene extra ingewikkeld maakt is, dat Zeus en Amphitryon in kwalitatieve zin geheel identiek zijn aan elkaar en in numerieke zin niet, terwijl ze toch niet inwisselbaar zijn, zoals twee identieke boeken: het ene boek is werkelijk Zeus (en het andere, tijdens Zeus' aanwezigheid afwezige boek is werkelijk Amphitryon). Boeken die geheel verwisselbaar zijn, geef je geen eigenamen, maar alleen cijfers. Maar Zeus was enerzijds geheel inwisselbaar met Amphitryon, terwijl hij anderzijds toch Zeus was en *niet* Amphitryon. Het probleem van Alkmene is misschien onoplosbaar, omdat kwalitatieve identiteit en numeriek verschil in dit geval op een manier met elkaar samengaan die in ons reële leven onvoorstelbaar en onbestaanbaar is. Zulke wonderen doorbreken de orde van de natuur.

HET SCHIP VAN THESEUS

Laten we daarom eens kijken naar een analoog probleem, dat ons echter niet meteen voor onoplosbare raadsels stelt: het schip van Theseus. Theseus heeft op Kreta de Minotaurus verslagen en is teruggekeerd naar Athene. In de haven van Athene ligt zijn schip te dobberen. Na een jaar raakt er een plank los, die wordt vervangen door een nieuwe. Een jaar later hetzelfde, enzovoort, totdat enige eeuwen later alle planken zijn vervangen. In de tussentijd zijn alle vervangen planken stiekem opgeslagen, en na al die jaren wordt met behulp daarvan een nieuw schip in elkaar gezet, dat in de haven van Athene naast het oude schip wordt geplaatst. Opeens zijn er twee schepen van Theseus. Wat is het ware schip van Theseus?⁶

We kunnen dit zo schematiseren (waarbij A, B en C de oorspronkelijke planken symboliseren en D, E en F de nieuw aangebrachte planken):

januari	A	B	C				
februari		B	C	D		A blijft over	
maart			C	D	E	B blijft over	
april				D	E	F	C blijft over

De vraag is dan: is in april DEF het ware schip van Theseus, of geldt dat voor het dan opnieuw in elkaar gezette schip ABC? Er zijn drie mogelijke antwoorden: ABC is het ware schip van Theseus; DEF is het ware schip van Theseus; het laat ons onverschillig wat het ware schip van Theseus is. Eerst de laatste mogelijkheid.

ONVERSCHILLIGHEID TUSSEN ABC EN
DEF: HET FUNCTIONELE MODEL

Wie antwoordt: 'Het maakt me niet uit wat het ware schip van Theseus is, zolang ik ermee kan doen wat ik ermee wil doen: weer naar Kreta varen om de Minotaurus te verslaan,' heeft geen belangstelling voor de uniciteit van het schip, maar alleen voor de functionaliteit ervan. Daartoe moet het beschikken over bepaalde eigenschappen (het moet waterdicht zijn en de wind kunnen weerstaan). Alles draait hier om de kwaliteiten van het schip, niet om de numerieke identiteit ervan met het oorspronkelijke schip. Merk op dat de geprefereerde eigenschappen hier ook kwalitatief beter mogen zijn dan de oorspronkelijke. Wanneer een beter soort roer in de aanbieding is, wordt het oude zonder problemen vervangen door het nieuwe. De technische kwaliteit van de onderdelen van het schip heeft zo de voorrang boven fysische kwaliteiten die er louter de drager van zijn. We kunnen zeggen dat iemand die zo redeneert, een 'functioneel model' hanteert.

ABC IS HET ECHTE SCHIP VAN THESEUS:
HET MUSEALE MODEL

Wie antwoordt: 'Schip ABC is het echte schip, het schip dat is samengesteld uit de in de loop der tijd losgeraakte planken,' legt de nadruk op de diverse materiële onderdelen van het schip, waarvan de authenticiteit wordt bepaald doordat ze in fysieke zin identiek zijn met de oorspronkelijke onderdelen. Dit heeft iets fetisjistisch: je wilt als het ware de tijd stilleggen. Schip ABC bewaar je zelfs wanneer het

niet meer tot varen in staat is. Hier doen de functionele eigenschappen van het ding er blijkbaar niet meer toe, maar richt de aandacht zich geheel op zijn numerieke identiteit, die wordt opgehangen aan de loutere materie ervan. Het schip is een relikwie geworden van het oorspronkelijke schip. ‘Het gaat om de materie van het oude schip, niet om zijn nuttige eigenschappen,’ zou zo iemand kunnen zeggen. Alles draait hier om de fysiek gebaseerde numerieke identiteit van het ding in kwestie, niet om de kwalitatieve perfectie ervan.

Dit antwoord geeft een soort van museale status aan het schip van Theseus. Een historisch museum bevat een relict uit het verleden dat de tocht van Theseus naar Kreta in gedachtenis houdt. Daartoe assembleert men de (vervormde en niet meer passende) planken A, B en C zo goed en zo kwaad als het gaat tot een geheel dat zo lek mag zijn als een mandje. Aan het schip dat uit die authentieke planken opnieuw is samengesteld, komt het publiek zich vergapen. Misschien is het vanuit hedendaagse restauratieopvattingen zelfs beter om die planken niet te assembleren tot een soort schip, maar ze in hun huidige toestand te fixeren; zoals er mensen zijn die hun religieuze gevoelens ophangen aan een relikwie van het Heilig Kruis. Beschouwd vanuit het perspectief van een persoon die op en neer wil varen tussen Athene en Kreta, is dat nieuwe ‘schip’ een waarde-loze stapel planken. Maar de museumdirecteur zou het schip DEF ontmaskeren als een vervalsing en zou alleen het leuke schip ABC met zijn oeroude planken aanmerken als het enige echte schip van Theseus.

Zo gaat het ook bij ‘Dit is (g)een echte Rembrandt.’ Dan hoeft artistieke perfectie niet eens het belangrijkste criterium te zijn; voldoende is dat het ‘is voortgekomen’ uit de historische Rembrandt. Dat benadrukken van fysische continuïteit heeft iets fetisjistisch.

Opmerkelijk is overigens dat we ons alleen overgeven aan zulk fetisjisme omdat achter die materiële relikwieën een heel *verhaal* zit, en als dat verhaal in de vergetelheid raakt, verliest die materie al haar waarde. Zo ligt er op mijn bureau een steen die ik ooit op de Etna heb opgeraapt, toen ik daar een maand voor mijn promotie met mijn promotor, Trudy van Asperen, rondliep. Als ik die steen verlies, kan ik hem natuurlijk niet vervangen door een andere (tenzij ik hem slechts laat functioneren als boekenstandaard). Maar voor degene die na mijn dood die steen vindt en het verhaal erachter niet kent, is het een waardeloos stukje materie waarop hij geen acht slaat (tenzij in de

trant van: ‘Dit is de steen die 71 jarenlang op zijn bureau had liggen’). Wat maakt die steen voor mij dan zo belangrijk? Alleen het verhaal eromheen? Niet alleen: dat verhaal is op de een of andere manier gematerialiseerd in een concrete, onvervangbare steen. Dat betekent dat die steen een *symbolisch object* is geworden. Wanneer ik die steen af en toe oppak, verwijst ik niet alleen naar iets in het verleden (dan gebruik ik het louter als een teken), maar geef ik vorm aan mezelf als iemand die mede door die gebeurtenis uit het verleden geworden is wat ik nu ben.⁷ Een ding in het heden dat fysiek samenhangt met een ding uit het verleden, waarvan de betekenis en dus ook de betekenis van wat er nog van overblijft door verhalen in stand wordt gehouden: dat maakt blijkbaar de identiteit uit van een museaal ding. De aandacht is hier gericht op het verleden, dat symbolisch present is in een materieel ding.

LIEFDESRELATIES: FUNCTIONEEL OF MUSEAAL?

Waarin onderscheiden ‘echte’ liefdesrelaties zich van deze extreme modellen, die ik achtereenvolgens betitel als het functionele model en het museale model?

Iemand die het functionele model volgt, is misschien op zoek naar een one-night-stand. Je kunt je dan voorstellen dat hij uitsluitend let op attractieve seksuele eigenschappen van mogelijke partners, en dat hij zijn oog laat vallen op iemand die het beste scoort op zijn verlanglijstje. Dient er zich daarna iemand aan die er nog smakelijker uitziet, dan zal hij gemakkelijk switchen naar die tweede persoon. Teneinde haar het bed in te krijgen, zal hij zich zo aantrekkelijk mogelijk kleden en zich zo verleidelijk mogelijk gedragen, en zich desnoods een valse identiteit aanmeten; zo mogelijk hult hij zich in de gedaante van Zeus. Een functionele liefdesrelatie speelt zich louter af in het heden, zonder historische diepgang.

Iets dergelijks komt ongetwijfeld frequent voor (de prostitutie- en escortmarkt veronderstelt het), maar toch is het opvallend dat vele mensen hun liefdespartners niet zomaar opgeven voor een beter exemplaar van de door hen geprefereerde soort. Vele mensen willen met de partner van hun keuze, die ze aanvankelijk wellicht vooral wegens haar aantrekkelijke eigenschappen hebben uitverkoren, een gemeenschappelijke geschiedenis opbouwen, die voortgaat tot in een onbestemde toekomst, en die zelfs voortduurt wanneer ze veel van

haar aanvankelijke schoonheid heeft verloren. Aantrekkelijke jonge vrouwen kunnen daar vaak niet tegenop. (Het schijnt dat vele oudere mannen regelmatig bezwijken voor de charmes van een jongere vrouw. Zodra die erop aandringt dat hij zijn oude vertrouwde echtgenote verlaat en met haar gaat samenwonen, ontstaan er wrijvingen. Veel van die mannen blijven dan toch bij hun echtgenote.)

Dit functionele model doet natuurlijk denken aan de Alkmene die het niet uitmaakt of ze nu met Zeus vrijt of met Amphitryon, zolang ze maar plezier heeft. Mensen zijn dan niets anders dan de som van hun onderdelen, en het is dus irrationeel dat Alkmene zich druk maakt over Zeus' bedrog. Ze heeft toch lekker gevrijd? Wie aldus antwoordt, lijkt ook op een Alkmene die erin slaagt om Amphitryon te klonen: ze kan weer gaan vrijen met de jonge kerel op wie ze ooit verliefd was en die ze in haar huidige Amphitryon nauwelijks of niet terugvindt. 'Het gaat om de eigenschappen, niet om de persoon,' zou zo iemand kunnen zeggen. Alles draait hier om de kwaliteiten van het liefdesobject, niet om de numerieke identiteit ervan met het oorspronkelijke liefdesobject. Merk op dat de geprefereerde eigenschappen ook hier kwalitatief beter mogen zijn dan de oorspronkelijke, net als bij het vervangen van het oude scheepsroer door een nieuw. Wanneer Alkmene de keus zou hebben tussen haar armzalige Amphitryon en de almachtige oppergod, zou ze vanuit dit perspectief zonder aarzelen kiezen voor Zeus. Ze zou er ook geen been in zien om zichzelf aantrekkelijker te maken voor hem, door bijvoorbeeld haar rimpels te laten weghalen en haar borsten te laten vergroten.

Iemand die het museale model volgt, verzet zich tegen de tand des tijds. Hij wil eigenlijk dat zijn partner (en hijzelf) blijft zoals ze was aan het begin van hun relatie: fris en aantrekkelijk; een conserverende tendens is er eigen aan. (Dit wordt prachtig getoond in Hitchcock's film *Vertigo*, waar Scottie zijn nieuwe geliefde Judy, die lijkt op zijn verloren liefde Madeleine, zich wil laten kleden en kappen op de wijze van Madeleine.) Lukt dat niet, dan zal hij de voortgaande relatie alleen kunnen accepteren voor zover zij hem herinnert aan wat vroeger was. Hij zal fotoboeken aanleggen en daarin steeds zitten bladeren; hij zal met zijn partner terugdenken aan de heerlijke tijd die ze samen hebben doorgebracht, toen ze beiden nog jong en onbedorven waren, en klagen over de tegenwoordige tijd, waarin alles slechter is dan vroeger. Een museale liefdesrelatie is nostalgisch en fixeert de verloren tijd; ze heeft zelfs iets ziekelijks. Elementen

van deze houding komen in menige relatie voor, maar toch is het opvallend dat veel mensen voortdurend op een nieuwe manier vorm willen geven aan hun liefdesrelatie, waarbij ze niet de wens koesteren dat de tijd echt zou blijven stilstaan. Odysseus, die van Calypso het aanbod krijgt om, in plaats van terug te keren naar zijn inmiddels bijna twintig jaar ouder geworden Penelope, aan Calypso's zijde een eeuwige jeugd te genieten, slaat dat aanbod af. Mensen die eeuwig jong blijven, kunnen op den duur niets nieuws meer meemaken en hebben elkaar dan ook niets meer te vertellen.⁸

Wat beide modellen missen, is historische diepgang, waarin zowel sprake is van continuïteit als van verandering: de grijs geworden persoon met wie Odysseus na zijn thuiskomst verkeert, is dezelfde als de persoon die indertijd gouden haren had, en dat aanvaardt hij van haar, zoals zij het van hem aanvaardt. Wat ze, wanneer ze elkaar hebben teruggevonden, in de eerste plaats gaan doen is elkaar vertellen wat ze allemaal hebben meegemaakt. Mensen kunnen het beste elkaars klankbord zijn, wanneer ze elkaar door en door kennen. Dat geldt niet voor Odysseus en Calypso, die daarom geen gesprekken voeren met elkaar, maar alleen met elkaar vrijen.

DEF IS HET ECHTE SCHIP VAN THESEUS:
HET HISTORISCHE MODEL⁹

Daarom moeten we, als we het schip van Theseus willen laten dienen als model voor een liefdesrelatie, zowel het functionele model (dat onverschillig is tussen ABC en DEF) als het museale model (dat ABC opvat als het ware schip van Theseus) verlaten. DEF wordt dan het ware schip van Theseus, waarvan we beseffen dat het is voortgekomen uit ABC; het is een historisch object, waarvan de geschiedenis verweven is met die van de omstanders. We kunnen dan aldus spreken (wat we niet doen als we het schip opvatten als een museumstuk, wat natuurlijk veel meer voor de hand ligt): 'Schip DEF is het ware schip van Theseus, dat is voortgekomen uit ABC, waarvan nog slechts enkele resten overblijven (een oude foto, een verroeste scheepsklok). Het schip van Theseus is de continuïteit van de opeenvolgende scheepsgestalten: op moment 1 bestaat het uit 100 oerplanken. Op moment 2 raakt er een plank los en wordt die vervangen door een nieuwe. Op moment 3 raakt er weer een plank los en wordt ook die weer vervangen door een nieuwe.' Telkens zeggen we dat

er op het schip van Theseus een plank losraakt en wordt vervangen door een nieuwe, die vervolgens deel gaat uitmaken van het ene schip van Theseus, dat van het begin tot het eind hetzelfde schip blijft, al verandert het steeds. We zeggen niet: nu er één plank vervangen is, is er nog maar 99 procent over van het ware schip van Theseus en is er één plank vals, maar we identificeren de opeenvolging van de steeds variërende gestalten op ieder moment weer als ‘het schip van Theseus’ – althans in dit historische model, niet in het museale model.

Zo is het nu ook gesteld met Amphitryon, die aan de zijde van Alkmene geleidelijk ouder wordt, die daarbij sommige eigenschappen verliest en er andere voor terugkrijgt. We kunnen er niet mee volstaan te zeggen dat de identiteit van Amphitryon gegarandeerd is wanneer zijn fysieke en psychologische eigenschappen slechts geleidelijk veranderen. Amphitryon zelf en zijn omgeving (zijn vrouw!) zijn geen neutrale waarnemers die een reeks foto’s naast elkaar leggen en constateren dat er geen onverklaarbare breuken zichtbaar zijn. Op ieder moment van zijn levensgeschiedenis noemt Alkmene hem bij zijn naam, en identificeert zij Amphitryon als ‘haar Amphitryon’. Dat doet ze zelfs wanneer er wél breuken plaatsvinden in zijn leven, wanneer Amphitryon er bijvoorbeeld met een andere vrouw vandoor gaat. Amphitryon, haar man, heeft haar dan verraden, waarmee ze de continuïteit van Amphitryon door de tijd heen bevestigt, ondanks het kwaliteitsverlies dat inmiddels heeft plaatsgevonden. (Misschien zal ze zeggen dat zich nu openbaart wat hij eigenlijk altijd al was: een gluiperd.) En wanneer Alkmene een nieuwe relatie aangaat, neemt die de vacante plaats in van ‘een man’, maar strikt genomen vervangt die nieuwe man haar eerdere man *niet*. Als ze dat wel zo ervaart, voelt die nieuwe man zich beledigd.

De echte, historische, ouder wordende Amphitryon is zo niet de optelsom van zijn samenstellende delen, maar een historisch fenomeen dat oude eigenschappen verliest en er nieuwe voor in de plaats krijgt (meestal geleidelijk, soms plotseling), maar waarvan we telkens bevestigen dat het dezelfde persoon is. Een in het verleden aangevangen en in een proces van voortdurende (fysieke en psychologische) veranderingen tot zijn huidige gestalte gekomen persoon, die ook in de toekomst zal blijven veranderen, en wiens voortdurende betekenis door (gemeenschappelijke) verhalen in stand wordt gehouden en dus ook een ‘narratief’ karakter heeft: dat maakt blijkbaar de identiteit van Amphitryon uit.

De ware Amphitryon staat dus niet los van zijn feitelijke eigenschappen en geen enkel verhaal kan het gat opvullen dat geslagen wordt wanneer Amphitryon plotseling een heel andere gestalte zou aannemen (bijvoorbeeld na een ongeluk dat een ernstig hersenletsel veroorzaakt, of na een bekering tot een of ander excentriek geloof). Dat moet geleidelijk gebeuren, zoals bij al die losrakende planken van het schip van Theseus. En er moet bovendien een vorm van continuïteit bestaan tussen de ‘fysiek-psychologische’ Amphitryon en de ‘narratieve’, in die zin dat die narratieve eenheid gebaseerd is geweest en gebaseerd blijft op een fysiek-psychologische eenheid, en dat de overgangen van de ene fysiek-psychologische gestalte naar de volgende geleidelijk hebben plaatsgevonden; eventuele breuklijnen in die continuïteit moeten verklaarbaar zijn. (Een vrouw wier man is overleden, ziet hem plotseling opdagen. Hij is opnieuw in elkaar gezet op basis van zijn bewaard gebleven genetische code. Dan zal ze eerder bang zijn voor dat wezen dan dat ze hem weer op de oude vertrouwde wijze in haar armen neemt.)

Maar ook wanneer de overgangen geleidelijk plaatsvinden, kan er een moment intreden waarop je haar niet meer op de oude manier als je partner kunt blijven beschouwen; misschien koester je in de gestalte van die dementerende persoon slechts een kostbare herinnering aan je voorbije liefde. Heeft zij dan iets gekregen van een museaal object, dat een symbolische band heeft met de persoon van wie je hebt gehouden? Je staat blijkbaar voor een dilemma: ofwel zij is nog steeds je vrouw, met wie je een gemeenschappelijke geschiedenis deelt en die ondanks alles nog steeds je grootste steun en toeverlaat is; ofwel zij is je vrouw niet meer, ondanks de gemeenschappelijke geschiedenis die jullie met elkaar hebben gehad; je zult haar blijven bezoeken, maar niettemin op zoek gaan naar een nieuwe steun en toeverlaat. Dit zijn onoplosbare problemen, waarvoor het schip van Theseus ons kan stellen.¹⁰

WAAROP RICHT DE LIEFDE VAN ALKMENE ZICH?
RATIONALITEIT EN IRRATIONALITEIT IN DE LIEFDE

We kunnen nu weer de vraag opnemen die ik in het begin stelde: waarop richtte zich de liefde van Alkmene, op de persoon of op zijn eigenschappen? Alkmene combineert die twee wanneer ze zou zeggen: *ik houd van jou omdat je zulke mooie ogen hebt, maar die ogen van*

jou zijn en blijven zo mooi omdat het die van jou zijn.

‘Ik houd van jou omdat je zulke mooie ogen hebt en omdat je zo’n sterk karakter hebt, enzovoort’, maakt liefde in zekere zin rationeel: je geeft gronden aan waarom je van haar houdt. ‘Jouw ogen zijn zo mooi omdat ze van jou zijn’, voert iets irrationeels in – een typisch element in veel liefdestaal.¹¹ Dit samengaan van rationele en irrationele elementen maakt liefde ingewikkeld, iets wat bij emoties vaak veel minder het geval is, bijvoorbeeld bij bewondering of bij morele verontwaardiging: als je een filosoof bewondert, of een misstand aan de kaak stelt, heb je het minder moeilijk om anderen ertoe over te halen om je standpunt te delen, dan wanneer je van een vrouw houdt. Trouwens, de meeste mensen willen niet dat iemand anders echt begrijpt waarom ze van hun vrouw houden; want dan houdt die ander net zo van hun vrouw als zij zelf.

Ik geef een paar voorbeelden van het ingewikkelde samengaan van rationele en irrationele elementen in de liefde.

Je zuster of je dochter (of desnoods je moeder) komt thuis met een nieuwe minnaar, die er volgens jou dom uitziet en die geen conversatie kan voeren. ‘Waarom houd je van die vent?’, vraag je verbaasd. ‘Omdat hij zulke mooie ogen heeft en zo gezellig kan praten’, luidt het antwoord. Dat moge haar overtuigen, jou overtuigt het in het geheel niet. Waarom niet? Zij houdt van zijn mooie ogen omdat het zijn ogen zijn, waarmee hij haar zo diep kan aankijken. Maar wat jou betreft, kan hij barsten, en zijn ogen vind je dus ook weezinwekkend. (Die mooie ogen zijn het gevolg van haar liefde, die dus helderziend én blind maakt.)

Een ander voorbeeld. Hij is verrukt van haar en probeert haar dus te verleiden door te pronken met zijn aantrekkelijke eigenschappen. Hij paradeert voor haar met zijn mooiste kleren, en na een tijdje spreekt hij haar aan en demonstreert hij zijn geestigheid en zijn vrouwvriendelijkheid. Maar ze wil niets van hem weten. Waarom niet? Vindt ze hem niet lief en geestig? ‘Ik vind je best lief en geestig, en ik val op lieve en geestige mannen, maar jou vind ik niet zo lief en geestig als Piet’, zegt ze. ‘Maar Piet laat jou vaak links liggen en hij rommelt dan met andere vriendinnen, en hij is bovendien de domste jongen van de klas die niets van literatuur weet en die nooit een geestige opmerking weet te maken.’ Toch vindt zij Piet liever en geestiger dan Jan, terwijl dat volgens objectieve maatstaven mischien helemaal niet zo is.

Liefde is dus rationeel in die zin dat je er gronden voor kunt aanvoeren. Maar die gronden zijn slechts overtuigend zolang je feitelijk lief hebt, en wanneer dat niet of niet meer het geval is, verliezen ze iedere overtuigingskracht.

Dit doet denken aan de klassieke Godsbewijzen. Een niet-gelovige zal nooit tot geloof komen omdat hij zich door dwingende Godsbewijzen laat overtuigen. Een gelovige heeft helemaal geen bewijzen nodig voor zijn geloof, en verliest zijn geloof dan ook niet wanneer iemand hem waterdichte bewijzen voortovert voor het niet-bestaan van God. Als hij Godsbewijzen levert, hebben die eerder een expressieve functie dan een rechtvaardigende.¹² Zo ook dient het gepreveld van een verliefde in het oor van zijn geliefde ('Wat heb je toch een mooie ogen') er niet toe om haar te informeren over iets waarvan ze tevoren niet op de hoogte was, maar om iets uit te drukken wat ze donders goed weet: dat hij haar geweldig vindt. En alleen van hem wil ze dat horen. Maar ze wil het wel horen, en liefst zo vaak mogelijk: herhaling verveelt hier niet (maar voor toehoorders is het een ellende).

IRRATIONALITEIT ALS ONONTBEERLIJK INGREDIËNT VAN ONS LIEFDESLEVEN

Stel dat wij louter rationele wezens waren, die uitsluitend van andere mensen hielden omdat we daarvoor goede gronden hebben. Van iemand houden zou een correcte reactie zijn op de objectieve beminningwaardigheid van een ander. Geen emoties meer als basis voor partnerkeuze, met al het subjectivisme van dien, maar de ratio, die gehoor geeft aan overtuigende argumenten. Wat voor gevolgen zou dit hebben?

Ten eerste zouden mensen vervangbaar worden. Zij heeft zich aan iemand gehecht omdat hij een goed gesprek kan voeren en ook nog haren heeft op zijn borst. Ze heeft afgesproken om vanavond met hem te gaan dineren, maar in de loop van de dag wordt hij ziek en kan hij de afspraak dus niet laten doorgaan. Hij wil haar echter niet teleurstellen, en stuurt dus een collega op haar af die ook een goed gesprek kan voeren en eveneens haren heeft op zijn borst. In een wereld waarin mensen rationeel zouden zijn en goede gronden zouden hebben voor hun preferenties, zou zij zijn geste ten zeerste waarderen. Die wereld is de onze niet, althans niet altijd. Weliswaar kan een

vrouw een gigolo inhuren die precies aan haar verlangens voldoet, maar met die gigolo wil ze slechts één avond en nacht doorbrengen, en daarna moet het afgelopen zijn.

Ten tweede zouden mensen elkaar verdringen. Wanneer zij zich aan iemand heeft gehecht omdat hij een goed gesprek kan voeren en ook nog haren heeft op zijn borst, laat ze hem als een baksteen vallen wanneer ze een ander tegenkomt die kan praten als Brugman en die evenveel haren op zijn lijf heeft als een gorilla.

Ten derde zouden er natuurlijke hiërarchieën bestaan tussen mensen, zoals er schijnen te bestaan bij herten. Het mannetjeshert met het grootste gewei wordt door alle vrouwtjesherten het meest begeerd, en daarom is dat mannetjeshert de baas van allemaal en doet hij het met alle vrouwtjesherten. Natuurlijk is zijn macht omstreden: andere mannetjes proberen de huidige baas opzij te duwen of zijn gewei te kortwieken. Na zulke perioden van onrust treedt er weer een periode in van rust, waarin allen zich voegen naar de voor allen evidente natuurlijke hiërarchie.

Het liefdesleven van louter rationele wezens zou er al met al totaal anders uitzien dan het onze. Daar zou het functionele model heersen van het schip van Theseus.

Zou het rationeel zijn om afstand te doen van de minstens partiële irrationaliteit van onze complexe verlangens? Dat is twijfelachtig. Al was het alleen maar omdat alleen de hoogintelligente wezens die mensen zijn, ertoe in staat zijn om het chaotische sociale leven te leiden dat wij vaak leiden. Het is welbeschouwd een blijk van rationaliteit om de (partiële) irrationaliteit van onze verlangens te onderkennen en te aanvaarden.

HET PRECAIRE VAN DE LIEFDE

Wanneer je een relatie begint, doe je dat wellicht wegens de plezierige combinatie ABC, maar op den duur zit je opgescheept met DEF, en soms valt het toenemende verschil met jongere ABC-vrouwen je op. Je kunt dan in de verleiding komen om met een andere persoon in zee te gaan, die een heel nieuwe en verleidelijke combinatie van ABC tentoonspreidt. Want bedenk wel: zo'n oud schip en zo'n oude relatie vergen veel onderhoud, en daarvan word je soms een beetje moe. Dat noodzakelijke onderhoud drukt Robert Brown aldus uit:

Wie van een bepaalde persoon houdt, verbindt zich vaak tot een relatie met een open einde... terwijl de relatie voortgaat, en wij ons ertoe verbinden haar voort te zetten, kunnen we niet weten welke kwaliteiten we zullen ontdekken in de geliefde en in onszelf; of welke kenmerken de relatie zal blijken te hebben.¹³

Dat commitment, dat soms heel wat onbaatzuchtigheid vergt, kan je soms te veel worden. Dan kunnen deugden als doorzettingsvermogen en trouw te hulp worden geroepen. Maar precair is het allemaal wel. Iemand die na verloop van tijd die deugden niet meer kan opbrengen, kun je nauwelijks verwijten dat het hem ontbreekt aan doorzettingsvermogen en trouw, al zal de in de steek gelaten partner het wellicht zo noemen. Hij kan ook zeggen: ik leef maar één keer, en de relatie met jou heeft geen toekomst meer. Dan ontbreekt een gewichtig element van Browns omschrijving van liefde: ‘zich verbinden tot een relatie met een open einde.’ Als je echt meent dat er niets nieuws meer te verwachten valt van je relatie, dan zit er weinig anders op dan de relatie te beëindigen en eventueel met een ander opnieuw te beginnen (wat zelfs een zekere moed vergt, aangezien de macht der gewoonte zwaar weegt), in de hernieuwde hoop dat je met die persoon inderdaad oud zult willen worden, zoals Odysseus het wilde met Penelope.

EEN COMPLEX VAN VERLANGENS

Na alles wat ik in dit hoofdstuk heb geschreven, zal duidelijk zijn waarom ik liefde niet als een emotie beschouw, maar als een samenspel van verlangens. De wat vreemde invalshoek van de vraag of je nu houdt van iemand vanwege hemzelf of van zijn eigenschappen, maakte het mogelijk om de liefde niet-emotioneel te benaderen. In de karakterisering van liefde als een complex van verlangens, sta ik gelukkig niet alleen. O.H. Green doet het ook wanneer hij liefde langs deze lijnen analyseert:

A houdt van *B* wanneer:

1. *A* ernaar verlangt om een verbinding aan te gaan met *B*, een verbinding die meestal een seksuele dimensie bevat;
2. *A* ernaar verlangt dat het *B* goed gaat omwille van hem of haar zelf; en
3. *A* ernaar verlangt dat ook *B* jegens hem/haar deze verlangens koestert.¹⁴

Overbodig te vermelden dat liefde wel aanleiding kan geven tot allerlei emoties. Greens omschrijving laat de aanknopingspunten daarvoor goed zien. *A* verlangt ernaar om met *B* een relatie aan te gaan, zo luidt de eerste noodzakelijke voorwaarde. Hij verlangt er volgens de derde voorwaarde bovendien ook naar dat zij dat verlangen deelt. Maar dat hoeft niet zo te zijn, in welke geval hij door treurige emoties zal worden overmand (en wellicht ook door wraakzuchtige en wie weet welke nog meer). Volgens de tweede noodzakelijke voorwaarde verlangt *A* dat het *B* goed zal gaan. Soms is dat zo, en geeft dat reden tot vreugde. Soms gaat het fout, en geeft dat reden tot verdriet.

Twee modellen van geluk

Geluk heeft alles te maken met emoties en verlangens. Wanneer we elkaar veel geluk toewensen, hopen we dat onze verlangens in vervulling gaan, hetgeen uiteraard vreugde opwekt. Dat betekent niet dat dat vreugdegevoel zelf het doel is van onze activiteiten: we willen bijvoorbeeld een boek schrijven, en voelen ons gelukkig wanneer het af is. Wat we willen is niet het gevoel dat het boek af is, maar dat het af is, want anders zouden we even gelukkig zijn wanneer we in de waan verkeerden dat het af was. Aristoteles wist dit al. Hij noemt het geluk een activiteit van de ziel, met plezier als bijproduct. Als je gelukkig wilt worden, moet je niet rechtstreeks naar geluk of naar plezier streven, maar bijvoorbeeld een boek schrijven. Aan dit boeiende thema is in de literatuur genoeg aandacht besteed¹, al is het in de wereld van de glossies, met hun specials over 'Hoe word ik gelukkig?' onvoldoende doorgedrongen. Ik wil er geen woorden aan vuilmaken.

Moeten we dan allemaal boeken gaan schrijven? Natuurlijk niet, want vele mensen kunnen nauwelijks schrijven en zouden zichzelf en hun lezers doodongelukkig maken met hun schrijfsels. Het is dus van belang om te achterhalen welke van onze verlangens het waard zijn om in vervulling te gaan. Misschien zijn dat verlangens die we nu al koesteren, misschien ook zijn het verlangens die nu niet in ons hoofd opkomen. (Wellicht moeten we elkaar voortaan geen geluk meer toewensen, maar wijsheid bij het vormen van goede verlangens.) Ook deze kwestie is al door Aristoteles besproken: volgens hem kunnen mensen alleen gelukkig worden wanneer ze politieke activiteiten ontplooiën en wanneer ze zich wijden aan de wijsbegeerte. Dat is problematisch, want zo scheert hij alle mensen over een kam. (Aristoteles vergaloppeert zich echt wanneer hij ergens schrijft

dat dieren niet gelukkig kunnen zijn, omdat ze geen wijsbegeerte kunnen beoefenen.² Mijn poes bewijst voortdurend het tegendeel, al kan ik me nauwelijks indenken wat hem dan wél bezighoudt als hij gelukkig zit te suffen.) In dit opzicht is Aristoteles inmiddels voldoende weerlegd, zodat ik eraan voorbij ga.

En passant heb ik zojuist een andere interessante kwestie aangevoerd. Soms gaan we ervan uit dat geluk ego-georiënteerd is: als we iemand vragen hoe het met hem gaat, verwachten we niet dat hij gaat klagen over een verre oorlog, maar eerder over zijn eigen kwaaltjes. Dat is een merkwaardige verkorting van het perspectief, nu we geluk relateren aan verlangens en zien dat verlangens niet alleen op onszelf betrekking hoeven te hebben; we kunnen onze ziel en zaligheid verbinden aan personen of zaken die we van waarde achten en die ver buiten ons liggen. Flauberts *Madame Bovary* demonstreert een extreme en volstrekt uitzichtloze variant van egocentrisme, waarin geluk ook nog eens wordt geïdentificeerd met geluksgevoel, waar Aristoteles al tegen was, maar die las ze natuurlijk niet. Wat maakt het bedrijven van filosofie interessant? Onder meer: dat je je invoegt in een cultuuruiting van de eerste orde, die aan jou is voorafgegaan en die ook na jou zal voortgaan, en waaraan je misschien een kleine bijdrage kunt leveren. Dat betekent ook weer niet dat we ons allemaal moeten gaan wijden aan de filosofie of aan de politiek of aan andere grootse ondernemingen. Anders dan bij de oude Grieken is het gewone leven, bijvoorbeeld in de vorm van het gezinsleven, bij ons belangrijk geworden, waardoor we allemaal iets van ‘antihelden’ hebben gekregen.³ Maar ook dat sluit ons niet per se op in egocentrisme, al komt de zappende consument aardig in de buurt daarvan.

Dit komt overeen met een centrale stelling van Robert Nozick, die de relatie aangeeft tussen zin en waarde. Hij schrijft: ‘Opdat een leven betekenis heeft, moet het zich verbinden met andere dingen, met dingen of waarden die het overstijgen.’⁴ (Merk op dat Nozick niet de vraag stelt wat ‘het’ leven zinvol maakt, maar wat ‘een’ leven zinvol maakt. Over de zin van ‘het’ leven laat hij zich niet uit, al zullen er wel mensen zijn volgens wie ‘hun’ leven zinloos is als ‘het’ leven geen zin heeft. Het bezigen van de term geluk heeft als voordeel dat speculaties over ‘het geluk op zichzelf’ meteen de pas wordt afgesneden.) Je leven als zinvol ervaren: dat maakt gelukkig. Dit niet-egocentrische geluksbegrip is door Nozick en anderen voldoende belicht; ik kan er verder aan voorbijgaan.

Als we onze belangrijke verlangens in vervulling zien gaan, zijn we dan echt gelukkig? Ook deze spannende vraag heeft Aristoteles besproken, zij het in een heel specifieke zin. Zoals we hierna zullen zien heeft ook Schopenhauer die vraag opgepakt, en hij geeft er een heel andere strekking aan. Bij Aristoteles gaan onder deze vraag twee subvragen schuil.

De eerste subvraag heeft betrekking op de omvang van het bereikte geluk. Als ik de wens koester een lekkere appel te eten, en die wens gaat in vervulling, dan ben ik natuurlijk tevreden. Ben ik dan ook gelukkig? Dat is nauwelijks denkbaar: die wensvervulling duurt te kort en grijpt te weinig in mijn leven in, om de vervulling ervan gelukkigmakend te kunnen noemen. Aristoteles gebruikt hiervoor een mooi beeld: als in een regenachtig land eens de zon schijnt, zeg je wel dat het daar nu mooi weer is, maar niet dat daar een zonnig klimaat heerst. Geluk kunnen we dan eerder vergelijken met een zonnig klimaat dan met een zonnige dag.

De tweede subvraag sluit hierbij aan. Als het in een land met een zonnig klimaat eens regent, wordt het klimaat er niet meteen regenachtig. Dus: als er eens een verlangen van ons wordt gefrustreerd, bederft dat ons geluk nog niet. Maar kunnen we gelukkig zijn in een regenachtig klimaat, wanneer gefrustreerde verlangens het overwicht hebben op vervulde verlangens? Hier vertoont Aristoteles interessante aarzelingen. Soms moeten we op onze tanden bijten, en blijft er nog genoeg ruimte over voor geluk. Maar dan verwijst hij naar Priamos, de koning van Troje, die al zijn zonen had zien sneuvelen in de strijd. Kunnen we zo iemand gelukkig noemen? Nee, dat gaat Aristoteles uiteindelijk te ver. Dat roept een nieuwe vraag op, die Aristoteles (naar ik meen) niet stelt, maar die hier goed past. Konden we Priamos gelukkig noemen toen al zijn zonen nog in leven waren en hij geen benul had van de ellende die hem en zijn zonen te wachten stond? Deze vraag zou Aristoteles, gelet op zijn antwoord op de vraag hierna, niet met een volmondig ja of nee beantwoorden. De volgende vraag stelt Aristoteles wel: kan iemand na zijn dood ongelukkig genoemd worden, terwijl het tijdens zijn leven allemaal prima ging? Stel dat het met iemands kinderen na zijn dood slecht afloopt, kunnen we dan het door hem geleide leven gelukkig noemen? Enige invloed moet dat postume kwaad wel hebben, houdt Aristoteles staande. Maar je moet niet overdrijven: het lot van zijn kleinkinderen heeft echt geen nadelige invloed op iemands geluk.

(In die zin zou hij ook antwoorden op de vorige vraag: die ellende van straks ligt als een doem over Priamos' leven, maar dat neemt niet weg dat hij nu geniet van het succes van zijn zonen en dus enigermate gelukkig is, ondanks die doem, waarvan hij trouwens gelukkig (!) geen besef heeft.) Deze aarzelingen van Aristoteles zijn interessant; ze demonstreren zijn grote probleemgevoeligheid. De latere Stoa heeft aan zulke aarzelingen definitief een einde willen maken en een filosofie ontworpen die mensen totaal onafhankelijk maakt van het toeval, bijvoorbeeld van het lot dat hun kinderen treft.

Schopenhauers antwoord op de vraag of we echt gelukkig zijn wanneer onze belangrijkste verlangens in vervulling gaan, is ontkenkend. Onze wensen en verlangens zijn volgens hem vergeefs. Ofwel ze worden niet bevredigd en vervullen ons dan met smart; ofwel ze worden wel bevredigd en doen ons dan verzinken in verveling. Hij vergelijkt ons leven met een pendule, die op en neer gaat tussen smart en verveling. Met de moed der wanhoop gaan mensen dus op zoek naar divertissement, zoals kaartspelen, volgens Schopenhauer het symbool van ons beklagenswaardige bestaan: we beginnen telkens weer aan een nieuw spelletje kaart om de tijd te doden en aan de verveling te ontkomen. Daarbij overweegt Schopenhauer de etymologie van het Duitse woord voor verveling, *Langeweile*: in de verveling duurt de tijd eindeloos. Een blik op Schopenhauers leven bevestigt dit sombere beeld. Hij heeft zijn grote filosofische werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* gepubliceerd toen hij nog geen dertig jaar oud was. Het maakte hem alleen maar ongelukkig. Ten eerste vond dat boek geen enkele erkenning, ook al was de auteur de overtuiging toegedaan dat het een meesterwerk was. Ten tweede had Schopenhauer na het voltooiën van dat werk eigenlijk niets meer te doen. Hij heeft nog wel het een en ander gepubliceerd, maar dat zijn toch variaties op thema's uit *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Roem kreeg hij tegen het eind van zijn leven pas toen hij een boek had gepubliceerd (*Parerga und Paralipomena*) dat het vooral goed deed bij Engelse dames, maar dat hij zelf in vergelijking met *Die Welt als Wille und Vorstellung* als een filosofische niemendal beschouwde. Niet zonder reden en trouwens ook met veel humor sprak hij van 'de komedie van mijn roem'. Het radicale (en vermakelijke) pessimisme van Schopenhauer is al vaak genoeg weerlegd.

Tot nu toe heb ik het geluk gerelateerd aan de vervulling van verlangens; in dat kader is geluk een duurzame toestand van genot die

intreedt wanneer iemands belangrijkste verlangens vervuld zijn en waarin vervulde verlangens het overwicht hebben op niet vervulde of gefrustreerde verlangens. (Vaak moeten we pijn op de koop toe nemen om tot plezier te komen; het klassieke voorbeeld hiervan vormt de trage gang naar de tandarts. Onnodig te vermelden dat de universele pijn-en-plezier-calculus van de utilisten onuitvoerbaar is. Geen woord erover, dus.) Schopenhauer wil geluk niet koppelen aan wensvervulling en treedt daarbij in het voetspoor van de Stoa wanneer hij stelt dat het enige geluk dat ons gegeven is erin bestaat om juist af te zien van het koesteren van verlangens en het stellen van doeleinden. Dat programma is in zijn radicaliteit kansloos gebleken; steeds blijven er bij aanhangers ervan wel enige, soms als 'natuurlijk' beschouwde, verlangens over waarvan we niet kunnen afzien en niet hoeven af te zien. Ik blijf geluk en wensvervulling dus op elkaar betrekken.

Een laatste kwestie die wellicht aandacht zou verdienen, heeft een morele inslag. Gaan geluk en moraal noodzakelijk samen? In de Oudheid zijn verwoede pogingen ondernomen om die vraag positief te beantwoorden: een misdadiger denkt misschien wel dat hij ermee wegstapt en gelukkig is, maar van 'echt' geluk is bij hem geen sprake. De laatste grote filosoof die zedelijkheidsleer en geluksleer aan elkaar probeerde te lijmen, is Kant, die daartoe zijn 'postulaten van de praktische rede' heeft bedacht. Maar dat was een laatste stuip trekking van een tot sterven gedoemd gedachtstelsel, althans binnen de wijsbegeerte. Hitler was een gelukkig mens geweest als hij zijn doelen had weten te bereiken: alle volksvijanden vermoorden, Duitsland aan de hegemonie helpen en *Lebensraum* verschaffen, en Berlijn tooien met gebouwen die minstens duizend jaar stand zouden houden en die zelfs als ruïnes nog indruk zouden maken. Geluk en moraal gaan niet noodzakelijk samen, maar dat weten we inmiddels wel.

Wat dan wel? Zitten er nog interessante haken en ogen aan de manier waarop ik tot nu toe het geluk heb beschreven, als de toestand waarin onze belangrijkste verlangens vervuld zijn? Ik zie er twee.

Ik heb onbesproken gelaten waardoor het komt dat die verlangens vervuld worden. Het woord 'geluk' kan suggereren dat het iets is wat je overkomt: het geluk lacht je toe wanneer de omstandigheden gunstig zijn. Als we op die manier gelukkig worden, lijken we in afwachting ervan op jonge vogels die niet meer hoeven te doen dan

hun snavel open te sperren. Luilekkerland is hiervan het symbool: in ledigheid genieten van de overvloed.⁵ Maar geluk valt ons niet slechts ten deel, we kunnen het ook naar onze hand zetten. Daarbij zijn twee extremen te bedenken, die een continuüm afgrenzen: we kunnen het geluk proberen te vinden door simpelweg te aanvaarden wat ons aan geluksmogelijkheden is gegeven, en we kunnen het geluk afdwingen door het gebodene juist niet voor lief te nemen. Dat levert twee modellen op van geluk, het onderwerp van de volgende vier paragrafen.

Wat zal blijken is, dat die twee extremen op enigerlei wijze moeten worden gecombineerd. Eigen activiteit is hoe dan ook van belang; afwachten is niet genoeg. Vervolgens blijft er nog een vraag over: hoe kunnen we voorkomen dat het succes verandert in een nederlaag? Vaak is het zo (en Schopenhauer heeft dit op de spits gedreven) dat wensvervulling maar heel kortstondig bevrediging schenkt en gelukkig maakt; wie denkt dat een verhuizing van het regenachtige Nederland naar het zonnige Californië hem gelukkig zal maken, komt bedrogen uit: hij went domweg aan dat mooie weer, zodat hij terugkeert tot het geluksniveau van weleer of zelfs daaronder zakt, vanwege de inmiddels opgedane teleurstelling. Gelukkig ebt ook die weer weg, waardoor hij weer stijgt naar het oorspronkelijke niveau van voor de verhuizing. Waarom al die moeite? Valt er een activiteit te bedenken waardoor we ontsnappen aan het 'rad van Ixion' (om met Schopenhauer te spreken)?⁶ Daarover tegen het eind van dit hoofdstuk.

ODYSSEUS EN PENELOPE; EEN EERSTE MODEL VAN GELUK

Odysseus, die al vele jaren vastzit op het eiland van Calypso, geeft te kennen dat hij wil terugkeren naar zijn vrouw Penelope. Calypso, de onsterfelijke nimf, biedt hem aan dat zij hem tot een godgelijke zal maken, iemand die niet ouder wordt, nooit vermoeidheid zal kennen, nergens over hoeft te treuren en die altijd een kalm plezier zal mogen beleven (die dus geniet van een volstrekte onaangedaanheid en onbewogenheid). 'Een aanbod dat hij werkelijk niet kan afslaan,' hoor je haar denken.

Maar het onverwachte gebeurt toch: Odysseus slaat het aanbod af. Hij geeft toe dat Penelope de vergelijking met Calypso niet kan doorstaan. Toch wil hij terug naar huis. Als een godheid hem onder-

weg met rampen zal bezoeken, zal hij die manmoedig doorstaan. Dat kan er nog wel bij. Ik citeer enige verzen: eerst Calypso's reactie op het dringende verzoek van Odysseus om naar huis te mogen gaan, vervolgens Odysseus' reactie daarop:

'Als je wist, wat voor rampen je nog te wachten staan voor je eindelijk in je eigen land bent, dan bleef je wel bij me, dan zou je als een onsterfelijke God dit huis met me delen, hoe intens je er ook naar verlangt om je vrouw weer te zien, je wettige echtgenote, naar wie je de hele dag hunkert. Ik mag toch aannemen, dat ik niet de mindere zijn kan wat mijn gezicht en figuur betreft, want dat zou mooi zijn, als gewone sterfelijke vrouwen zich met Godinnen durfden meten wat betreft hun bouw en schoonheid!' En de slimme Odysseus gaf haar het volgende antwoord: 'Grote Godin, toe neem me dat alstublieft niet kwalijk. Ik weet zelf wel, dat de verstandige Penelopeia helemaal niets is naast u in schoonheid en allure, u bent onsterfelijk, eeuwig jong, terwijl zij een mens is! Maar toch heb ik heimwee naar huis, ik word alle dagen weer verteerd van verlangen naar de dag van mijn thuiskomst. En als een van de Goden me schipbreuk wil laten lijden ergens op de wijnkleurige zee, goed, dan maar een schipbreuk! Ik heb een hart dat veel kan verdragen, mijn hart is geduldig. Want ik heb zoveel moeten lijden en verduren in de golven en de oorlog, dat dit er wel bij kan,' zei hij.⁷

Odysseus geeft onmiskenbaar aan dat er met hem niet te marchanderen valt. Want hij erkent ten volle dat Penelope in het niet valt bij Calypso: onsterfelijk en eeuwig jong is Calypso, en Penelope duidelijk niet (ze is inmiddels 17 jaren ouder geworden!). Maar Odysseus heeft heimwee naar huis en naar Penelope, en zelfs het vooruitzicht van een mogelijke schipbreuk houdt hem niet af van een poging om terug te gaan naar huis. Tegen zulk een argumentatie heeft Calypso geen verweer; als Odysseus onsterfelijkheid en een eeuwige jeugd versmaadt, heeft Calypso niets meer te bieden. Stilzwijgend laat ze daarom Odysseus vertrekken, helpt hem zelfs bij het bouwen van het vlot waarmee hij haar eiland kan verlaten.

Odysseus legt niet omstandig uit waarom hij het aanbod om een

godgelijke te worden afslaat; hij zegt alleen maar dat hij heimwee heeft. Namens hem bedenkt Martha Nussbaum in 'Transcending Humanity' een mogelijk antwoord.⁸ Het leven van de goden is op het eerste gezicht aantrekkelijk: ze kennen niet de vele beperkingen waaraan wij lijden. Maar het heeft ook iets onaantrekkelijks: wanneer we onsterfelijken zouden worden, zouden we geheel van onszelf vervreemden. Veel van de dingen die we nu kunnen doen, zouden ons worden ontnomen. Bijvoorbeeld atletiek: hoe moet je je een hardlooppwedstrijd voorstellen tussen lieden die naar geloven de vorm van hun lichaam kunnen veranderen en die zonder enige moeite van de ene plaats naar de andere gaan? Juist omdat we aan begrenzingen onderhevig zijn, heeft het zin dat we steeds weer proberen die grenzen te verschuiven. De goden hebben ook geen van onze motieven om te houden van onze geliefden en onze kinderen. Ze zijn niet bezorgd over hun toekomst, hebben er geen behoefte aan om door het krijgen van kinderen in zekere zin voort te leven, kennen niet het verlangen om wat zwak en kwetsbaar is te voeden en te beschermen. Het leven van goden is gewichtloos, amorf en zonder behoeften. In een haast wanhopige poging om aan menselijke passies deel te hebben, worden ze daarom soms verliefd op mensen. Dan kunnen ze zich zorgen maken over het menselijke lot en daarmee hun eigen lot verlichten.

Van hieruit schetst Nussbaum enige karakteristieken van het menselijk leven. Het is karakteristiek voor menselijk leven om de voorkeur te geven aan een leven met telkens terugkerende honger en het stillen ervan, boven een leven zonder honger en zonder eten; om de voorkeur te geven aan seksuele begeerte die gepaard gaat met de bevrediging ervan, boven een leven zonder begeerte en zonder bevrediging. Zo ook wat de dood betreft: de wens onsterfelijk te zijn is een vreemde wens, omdat hij lijkt neer te komen op de wens om over te gaan naar een zo volstrekt andere manier van leven, met dermate andere waarden en doelen, dat de identiteit van de persoon daarin niet zonder meer bewaard kan blijven. Een sterfelijk leven dat zijn begrensdheid simpelweg aanvaardt, valt daarom te verkiezen boven een onsterfelijk leven zonder enige spanning. Dat levert een eerste model op van geluk, dat hierop neerkomt: pas je verlangens aan aan de gegeven mogelijkheden.

EEN TWEEDE MODEL VAN GELUK

Toch moeten mensen zich volgens Nussbaum ook weer niet tevreden stellen met de grenzen die hun sterfelijk lichaam hun oplegt, en ook dat kunnen we van Homerus leren. Er is een alternatief voor zowel een onsterfelijk leven zonder enige spanning als een sterfelijk leven dat zijn begrensdsheid simpelweg aanvaardt. Dat alternatief is een sterfelijk leven dat zijn grenzen tracht op te schuiven, en dat gebeurt nu juist bijvoorbeeld door aan atletiek te doen, door kinderen te krijgen, door hoe dan ook sporen na te laten. Maar deze vorm van grensoverschrijding is alleen mogelijk voor een wezen dat tegelijk zijn begrensdsheid aanvaardt: onsterfelijke goden kunnen geen grenzen overschrijden, alleen stervelingen kunnen dat. Een sterfelijk leven dat zijn grenzen tracht op te schuiven, levert zo een tweede model op van geluk.

Hiermee zijn we twee modellen van geluk op het spoor gekomen: aan de ene kant kunnen we proberen het geluk te vinden door onze eindigheid te overschrijden; aan de andere kant kunnen we proberen het geluk te vinden door onze eindigheid juist te aanvaarden. (Het eerste model zouden we, met dank aan Nietzsche, een dionysisch geluksmodel kunnen noemen, en het tweede een apollinisch geluksmodel.⁹) Hoe zijn die twee gedachten te combineren? Het is opvallend hoe weinig gedetailleerd de beschouwingen zijn die Nussbaum hieraan wijdt. In steeds nieuwe bewoordingen benadrukt zij dat we de eindigheid tegelijk als een kwaad en als een goed moeten beschouwen.¹⁰ Hoe moet dat tegelijk? Daarover wil ik enige gedachten ontwikkelen.

DRIE LEVENSFASEN

Laten we ons leven indelen in drie delen: de fase van opbloei, de fase van aftakeling en een onduidelijke fase ertussenin.

Als je nog in opbloei bent, doe je er goed aan je mogelijkheden aan te passen aan je verlangens: je moet ervoor zorgen dat je ambities aan hun trekken komen, en je daarbij niet laten afleiden door de vrees dat je wel eens je neus kunt stoten. In die fase beschouw je de eindigheid als een kwaad: niet al je verlangens zul je kunnen vervullen, en je voelt je daarbij ongelukkig. Toch overheerst vermoedelijk een geluksgevoel, want vele van je inspanningen worden beloond.

Als je aan het aftakelen bent, doe je er goed aan je verlangens aan te passen aan je mogelijkheden: als je ogen het niet goed meer doen, kun je je i-pod gebruiken om je uit boeken te laten voorlezen; uiteindelijk kun je je tevreden stellen met het kijken naar de bloemen in je tuin. In deze fase beschouw je het einde als iets dat bij het leven hoort, en dat je dus hebt te aanvaarden. Tot wat nog aan geluksmogelijkheden resteert, kun je telkens opnieuw 'Ja' zeggen, al krimpt je horizon steeds meer in.

Je kunt je dan zelfs troosten met de gedachte dat eeuwig voortleven niet aantrekkelijk is. Tot welke ellende dat zou leiden, heeft Jonathan Swift in *Gulliver's Travels* (1726) fraai laten zien: de Struldbruggs sterven nooit, maar ze takelen wel lichamelijk steeds meer af, en ook geestelijk gaat het steeds slechter met hen: ze zijn niet flexibel genoeg om te reageren op maatschappelijke veranderingen, en voelen zich dus steeds meer vervreemd van hun omgeving. Zo moet het dus niet: wel onsterfelijk, maar met toenemende ouderdomskwalen. Dan liever het alternatief dat Calypso Odysseus aanbood: onsterfelijkheid zonder aftakeling. Tot welke verveling dat echter leidt, heeft Simone de Beauvoir in *Tous les hommes sont mortels* (1946) goed invoelbaar gemaakt: een man van enige honderden jaren oud zit alleen maar in een stoel voor zich uit te staren en heeft nergens meer interesse voor, want hij heeft het allemaal al duizendmaal meegemaakt. (Ook bij Bernard Williams kun je, in zijn *The Macropoulos case: reflections on the tedium of immortality*, daarover het een en ander lezen.¹¹)

Dan liever niet eeuwig voortleven, maar de laatste fase van je leven afsluiten met de dood.

Dat een fase van opbloei, waarin je grenzen overschrijdt, wordt gevolgd door een fase van aftakeling, waarin je grenzen aanvaardt, stelt de mens voor een strategisch probleem: wanneer dien je van de eerste levensfase, met de bijbehorende maxime, over te gaan naar de laatste? In die onduidelijke tussenfase verkeren mensen in dubio over de vraag of ze hun mogelijkheden moeten aanpassen aan hun verlangens, dan wel hun verlangens aan hun mogelijkheden. Bij het beantwoorden van de vraag wanneer ze van het eerste moeten overgaan naar het tweede, biedt het algemene inzicht dat het leven grenzen en beperkingen heeft, geen enkel uitzicht. Vrijwel nooit zal iemand zeggen: 'Omdat het leven eindig is, zal ik vandaag maar stoppen met het nemen van mijn medicijnen.' Hij zegt dat hoogstens wanneer het leven echt een last is geworden voor hem. Wanneer wij nu in het

algemeen met Nussbaum formuleren dat het leven een rijkdom aan mogelijkheden biedt doordat het grenzen en beperkingen kent, is dat een abstracte uitspraak, die geen gevolgen heeft voor ons handelen; in ons concrete handelen gaan we ervan uit dat het nog niet afgelopen is en stellen we ons teweer tegen het einde. Ons leven staat dan niet in het teken van de aanvaarding van de eindigheid, maar van de weigering om daarin te berusten.

Op de grafsteen van Achterberg is dit gedichtje uitgehouwen:

GRAFSCHRIFT

Van dood in dood gegaan, totdat hij stierf.

De namen afgelegd, die hij verwierf.

Behoudens deze steen, waarop geschreven:

de dichter van het vers, dat niet bedierf.¹²

Dit gedicht heeft Achterberg in 1939 geschreven, en hij is in 1962 gestorven, en op ieder tijdstip tussen 1939 en 1962 zou het einde voor hem te vroeg zijn gekomen.

Met andere woorden: de stelling dat we gelukkig kunnen worden door de begrensdeheid van ons leven te overschrijden en de stelling dat we gelukkig kunnen worden door de begrensdeheid van ons leven te aanvaarden, zijn asymmetrisch aan elkaar; ze spelen zich af op verschillende niveaus. Daarom concurreren ze niet met elkaar: dat we onze grenzen willen overschrijden laat geheel onverlet dat we tegelijk kunnen inzien dat het hebben van grenzen een goede zaak is. Het tweede doet niets af aan de motieven die aan het eerste ten grondslag liggen. Het is lastig om die twee asymmetrische gedachten in één betoog tegelijk tot hun recht te laten komen. Dat maakt het verhaal van Odysseus en Calypso zo fraai: Odysseus zou niet willen dat Penelope zo ongenaakbaar is als een godin met eeuwig gouden haren. Tegelijk ziet hij haar haren grijs worden, en betreurt hij dat.

DE HELD DIE TEGELIJK EEN BLOEM IS

De twee genoemde modellen voor het menselijke geluk kan ik nader verbeelden. Het eerste model is dat van de *beld* (een weinig populaire categorie in een hedonistisch tijdsbestek), die zijn persoonlijke leven en zelfs zijn dood ondergeschikt wil maken aan een bovenper-

soonlijke waarde, vaak een publieke waarde. Dat heroïsche ideaal is dus gemodelleerd naar de homerische helden, maar je vindt het ook terug in Proust die zich doodwerkt aan zijn roman, en minder dramatisch tref je het aan bij de velen die hun privéleven in dienst stellen van een of andere bovenpersoonlijke waarde, bijvoorbeeld hun werk, of een openbare functie.

Dit ideaal wordt nader uitgewerkt in wat John Rawls het aristotelisch beginsel noemt:

Als het overige gelijk is, vinden mensen voldoening in het uitoefenen van hun verwezenlijkte vermogens (hun aangeboren of gevormde bekwaamheden), en die voldoening wordt groter naarmate het vermogen meer wordt verwezenlijkt of in complexiteit toeneemt.¹³

Hij geeft schaken als voorbeeld: iemand die goed schaakt, ervaart het als een uitdaging om steeds beter te leren schaken, en het genoeg dat hij aan schaken beleeft, wordt groter naarmate hij de complexiteit van dat edele spel meer doorziet. (Fischer was een ware held van de geest.)

Opmerkelijk is overigens dat bij Rawls de trots van de door Aristoteles opgehemelde grootse mens ongenoemd blijft (in de index van zijn boek wordt nergens verwezen naar *pride*); in hoofdstuk 2 heb ik daarop gewezen. Die grootse mens heeft ongetwijfeld onaangename karaktertrekken, maar is dat een goede reden om maar helemaal voorbij te gaan aan de gevoelens van trots van iemand die leeft naar het aristotelische beginsel? Het is onmiskenbaar dat iemand die een grote prestatie heeft geleverd, niet alleen blij is maar ook trots, en zijn familieleden (en soms ook nog zijn landgenoten) met hem. Misschien associeert Rawls, zoals zovelen, trots met hoogmoed. Gepaste hoogmoed kan er inderdaad niet zijn; maar gepaste trots wel.

Men zou dit een mannelijk geluksideaal kunnen noemen, waarbij ik meteen opmerk dat mannen het vaak niet koesteren en vrouwen juist wel ('mannelijk' verwijst hier dus niet naar *sex*, maar naar *gender*). Je mogelijkheden aanpassen aan je verlangens: de koppigheid en het drieste daarvan blijkt fraai uit wat psychologen soms de attributietheorie noemen: als je erin slaagt om je doelen te verwezenlijken, schrijf je dat succes toe aan jezelf; als je faalt, geef je de schuld aan de omstandigheden. Heel anders is de instelling van iemand die zijn successen toeschrijft aan zijn omgeving, en zijn falen aan zichzelf: zo

iemand trotseert de wereld niet en gaat niet op zoek naar uitdagingen, maar is aangewezen op hulp, en als die niet komt, neemt hij dat vooral zichzelf kwalijk.

Het toonbeeld van iemand die niet heroïsch wil leven en die zijn persoonlijke leven niet wijdt aan een externe waarde, zou simpelweg een *bloem* kunnen zijn. Vaak denken we een mensenleven naar analogie van een bloem, die opbloeit, floreert en verwelkt: de voorbereidende fase van de jeugd gaat via de volle bloei van de volwassenheid naar de afrondingsfase van de ouderdom – deze metafoor heb ik in het voorafgaande ook gebezigd. (Dat kan dan desgewenst als een ‘vrouwelijk’ geluksideaal worden opgevat.)

Er is natuurlijk een groot verschil tussen het leven van een mens en van een bloem, dat in de grafspreuk van Rilke fraai wordt uitgedrukt:

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,
Niemandes Schlaf zu sein unter soviel
Lidern.¹⁴

Dat verschil heeft er mee te maken dat mensen zichzelf *zien* opbloeien, floreren en verwelken, waardoor ze niet samenvallen met zichzelf en zich bijvoorbeeld kunnen verzetten tegen dat verwelken, en waardoor ze hun hele levensloop, die op de dood uitloopt, zelfs als tamelijk zinloos kunnen opvatten. Het leven van een roos is inderdaad zinloos: hij staat daar zomaar te bloeien. Het gaat ons niet gemakkelijk af om simpelweg van ons eigen zinloze bloeien te genieten. Blijkbaar is ons een volstrekt narcistisch leven niet gegeven, en als we ernaar zouden streven, zouden we net als de Narcissus van de mythe ten onder gaan aan ons narcisme. Luister weer naar Rilke:

Narziss verging. Von seiner Schönheit hob
sich unaufhörlich seines Wesens Nähe,
verdichtet wie der Duft vom Heliotrop.
Ihm aber war gesetzt, daß er sich sähe.

Er liebte, was ihm ausging, wieder ein
und war nicht mehr im offenen Wind enthalten
und schloß entzückt den Umkreis der Gestalten
und hob sich auf und konnte nicht mehr sein.¹⁵

Hier doemt een paradox op: we zijn bloemen, maar kunnen toch niet narcistisch leven, maar moeten ons bloemenbestaan op de een of andere manier transcenderen. Maar tot transcenderen zijn we alleen maar in staat omdat we bloemen zijn – de homerische goden zijn niet heroïsch, maar leiden een sullig en onbevredigend bestaan, wat precies de reden was waarom Odysseus het aanbod van Calypso moest afslaan. We zijn dus bloemen en helden tegelijk: hoe gaan die twee modellen van menselijk geluk precies samen?

Misschien hebben we hier te maken met een paradox die onoplosbaar is, en die je uiteindelijk niet filosofisch kunt benaderen, maar hoogstens literair. Zo'n paradox is inderdaad zichtbaar bij Achilles, de centrale figuur van de *Ilias*. In boek 9 vertelt hij dat de doodsdemonen hem voor de keus hebben gesteld om ofwel in de strijd voor Troje roem te verwerven, maar dit met een kort leven te bekopen, ofwel roemloos naar huis terug te keren; en Achilles heeft uiteraard gekozen voor het heroïsche pad, hetgeen aansluit bij Nussbaums transcendentie. Dezelfde Achilles die in boek 9 van de *Ilias* kiest voor de zelftranscendentie en het heroïsche bestaan, wordt in boek 24 geconfronteerd met Priamos, die komt vragen om het lijk van zijn zoon Hektor, gedood door Achilles. Achilles en Priamos praten lang met elkaar, waarbij Achilles het heeft over zijn vader Peleus, die zijn zoon vroegtijdig zal zien sterven, nadat in de strijd die vanwege Helena is losgebarsten, velen zijn gedood en veel leed is veroorzaakt. Hier is niet de godgelijke held aan het woord die zijn eigen lot ondergeschikt maakt aan zijn missie, maar de sterveling die treurt over het droeve lot van hemzelf en van zijn medemensen. De hele Trojaanse oorlog wordt als zinloos afgedaan: die Helena was het niet waard dat Grieken en Trojanen elkaar jarenlang naar de keel vlogen. Hier staat de heroïsche Achilles, die de dood tart, naast de Achilles die de sterfelijkheid aanvaardt ondanks al haar treurigheid. Het heroïsche ideaal wordt in de *Ilias* niet onversneden opgehemeld, en dat maakt de *Ilias* zoveel rijker dan vele andere bekende heldenverhalen.¹⁶

Vergilius' *Aeneis* vertoont een vergelijkbare spanning tussen het bovenpersoonlijke perspectief (de taak om Rome te stichten) en het persoonlijke perspectief (vooral het opgeven van Dido). Deze spanning treedt niet alleen op het eind naar voren, maar bepaalt alle daden van Aeneas. Daarom doet Aeneas veel minder heroïsch aan dan Achilles; voortdurend wordt zijn *pietas* benadrukt, zijn toewijding aan een taak die hem eigenlijk te machtig is, terwijl Achilles steeds

wordt gedreven door wraakzucht (behalve op het eind).

De boodschap van de *Ilias* en de *Aeneis* is prachtig. We moeten niet, met Nussbaum, de schijn wekken dat we hier te maken hebben met een probleem dat met filosofische middelen opgehelderd en misschien zelfs opgelost kan worden, maar zijn eerder aangewezen op de beeldende kracht van de poëzie, die twee onderling onverenigbare gedachten toch samenbrengt. Dat we tegelijk helden en bloemen zijn, maakt het menselijk leven paradoxaal, en die paradox uit zich in twee onverenigbare modellen van geluk: je mogelijkheden aanpassen aan je verlangens, je verlangens aanpassen aan je mogelijkheden. Het is allebei, of niets.

Het is overigens opvallend dat de relativering van het heroïsche ideaal door Homerus wordt gekoppeld aan de relatie tussen ouders en kinderen. Als je kinderen wilt, doe je dat blijkbaar ook omdat je daarmee gelukkiger denkt te worden. Welk geluksmodel ligt eraan ten grondslag? Het heeft iets van de transcendentiegedachte: je naam leeft niet alleen voort in het boek dat je hebt geschreven, of in de zaak die je hebt opgericht, maar ook in de kinderen die je hebt gekregen. De transcendentiegedachte is extreem werkzaam wanneer ouders erop uit zijn om hun kinderen te doen slagen waar ze zelf zijn mislukt: die worden dan op de hielen gezeten om succes te hebben in het leven. Dat kan onaangename vormen aannemen, bijvoorbeeld wanneer kinderen op heel jonge leeftijd op eventuele bijzondere talenten worden gescreend en ze er vervolgens toe worden gedwongen om die talenten koste wat kost te ontplooiën. Verstandige ouders willen wel talenten opsporen en tot ontwikkeling laten komen, en zo mogelijkheden aanpassen aan verlangens, maar ze doen dat met mate, en de maat wordt bepaald door de gedachte dat je je verlangens moet aanpassen aan je mogelijkheden. En inderdaad: kinderen zijn niet maakbaar, ze worden je eigenlijk in de schoot geworpen en je kunt weinig anders doen dan hen aanvaarden zoals ze zijn: verlangens aanpassen aan mogelijkheden. Ik denk dat het willen krijgen van kinderen bij veel mensen zo'n diep verlangen is, doordat het de twee door mij onderscheiden modellen van geluk met elkaar samenbrengt.

ACTIVITEITEN

Eerder hebben we Schopenhauer horen zeggen dat onze wensen en verlangens tevergeefs zijn. Tevergeefs zijn dan ook alle activiteiten die ertoe dienen om wensen in vervulling te doen gaan, want verveling is er het treurige resultaat van. Langs deze weg kunnen we dus het geluk nooit vinden. Interessant is nu dat Schopenhauer af en toe heel andere geluiden laat horen. (Vreemd is dat natuurlijk ook; Schopenhauers theorieën vertonen op wezenlijke onderdelen tegenspraken.) Zo verkondigt hij in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, kort nadat hij heeft gezegd dat onze keuzevrijheid ons ertoe dwingt om van ons leven ons eigen werk te maken, terwijl al dat zwoegen toch zinloos is, opeens dat het aanwenden van eigen krachten het enige genot oplevert dat ons gegeven is. We moeten uitzoeken waar onze sterkte en onze zwakte liggen, en dan tot activiteiten overgaan waarvoor we aanleg hebben. Dat is de zekerste weg om te komen tot tevredenheid over onszelf.¹⁷ Voorbeelden geeft hij daar niet. Dat gebeurt wel in de *Aphorismen, Paränesen und Maximen*, waarin Schopenhauer ons zegt dat we ons vervelen wanneer we niets omhanden hebben; we voelen ons bijvoorbeeld ongelukkig tijdens lange plezierreizen. Dan zijn we uit ons normale element gerukt, het overwinnen van weerstand en van hindernissen (zoals, voegt Schopenhauer er karakteristiek aan toe, een mol in zijn element is als hij hollen graaft). We moeten daarom onze talenten onderzoeken en vervolgens activiteiten ontplooiën die die talenten uitbuiten. Voor de een is dat het maken van een korf, voor de ander het schrijven van een boek of het produceren van een kunstwerk; maar ook het verrichten van handenarbeid kan al volstaan. Natuurlijk: hoogbegaafden (die boekenschrijver en die kunstenaar vermoedelijk) zijn een stuk gelukkiger dan minder begaafden (dat zal wel slaan op degenen die moeten volstaan met het maken van korven of met handenarbeid), want hun bezigheden zijn hoogstaander, maar ook minder bedeeden (zoals die mol) kunnen op hun manier gelukkig worden.¹⁸

Hiermee voegt Schopenhauer zich in een geschiedenis die, via Rousseaus *Émile*, teruggaat tot Aristoteles, inclusief het vooroordeel dat lieden die geestelijke arbeid verrichten gelukkiger zijn dan handarbeiders (volgens Aristoteles kunnen dieren immers niet gelukkig zijn aangezien ze niet kunnen filosoferen). Juist lijkt wel te zijn dat 'passieve' genoegens over het algemeen eerder tot verveling leiden

dan 'actieve' genoegens, die dus gemakkelijker leiden tot gelukservaringen. Menige psycholoog werkt dit de laatste tijd uit.¹⁹ Het probleem dat moet worden aangepakt is steeds: hoe te voorkomen dat we het slachtoffer worden van het adaptatiebeginsel, dat ons doet wennen aan het plezier dat we beleven, waardoor het wegebt en zelfs kan leiden tot verveling of walging. Dat kunnen we doen door bezigheden die het toestaan om telkens nieuwe aspiratieniveaus te bereiken, die ook telkens weer hun eigen beloning inhouden. Dit in onderscheid tot bijvoorbeeld het genoegens dat we ontlenen aan drugs: alleen al om het eerder bereikte niveau van plezier te handhaven, moeten we onszelf steeds grotere doses toedienen, die echter niet leiden tot groter geluk, maar tot diepere ellende.

Aristoteles vergelijkt die actieve en passieve genoegens met elkaar. 'Bij toeval aangenaam' noemt hij bezigheden die een gebrek opvullen; die laten excessen toe en gaan dan samen met onlustgevoelens. Dat zijn de 'passieve' genoegens, waarvan eten en drinken duidelijke voorbeelden vormen. 'Van nature aangenaam' noemt hij bezigheden die een natuurlijke aanleg stimuleren. Dat zijn de 'actieve' genoegens, waarvan filosoferen een voorbeeld vormt. Fraai vind ik dat Aristoteles vervolgens niet de vraag uit de weg gaat of die actieve genoegens nooit tot onlustgevoelens kunnen leiden. (We hebben gezien dat bij Schopenhauer twee stellingen naast elkaar staan: de stelling dat alles op den duur gaat vervelen en de stelling dat we ons niet vervelen wanneer we onze talenten uitbuiten. De vraag hoe die twee samengaan stelt Schopenhauer niet, maar Aristoteles wel.)

Helaas zijn wij mensen volgens Aristoteles niet in staat tot een stabiel genieten (zelfs niet als we filosofie bedrijven). De goden kunnen dat wel:

Want gesteld dat iets een enkelvoudige natuur heeft, dan zal daarvoor dezelfde handeling altijd zeer aangenaam zijn. Dat is de reden waarom het genot dat de god ervaart, altijd één en enkelvoudig is. Want er is niet alleen een activiteit van beweging, maar ook een van onbeweeglijkheid, en genot is eerder te vinden in rust dan in beweging. Maar 'verandering in alle dingen is zoet' zoals de dichter zegt, hetgeen voortkomt uit een bepaalde minderwaardigheid. Want zoals een minderwaardig iemand veranderlijk is, zo is ook de natuur die verandering behoeft, minderwaardig; want deze is niet enkelvoudig en ook niet goed.²⁰

Dat is een mooie passage. Aristoteles stelt hier tegenover elkaar de activiteit van de beweging (*energeia kinèseos*), en de activiteit van de onbeweeglijkheid (*energeia akinèsiàs*), en het genoeg dat met de tweede is verbonden, is groter dan de genoegens van de eerste, omdat die stabiel is. Niet alleen passieve, maar ook actieve genoegens zijn dus onderhevig aan het adaptatiebeginsel van Haidt en kunnen leiden tot Schopenhauers verveling, waaraan alleen goden ontsnappen! Ik vermoed dat Aristoteles' tamelijk pessimistische mensopvatting hier werkzaam is. In onze jeugd domineren volgens hem de passieve genoegens; als we in de bloei zijn van ons leven, ontstaat er ruimte voor actieve genoegens. De toppen van ons kunnen bereiken we wanneer we 49 jaar oud zijn (!), en daarna gaat het bergafwaarts. Oude mensen zijn kleinzielig, gierig en laf; ze houden zich alleen maar bezig met de noodzakelijkheden des levens en begeren niets gewichtigs, wat hun tot eer zou strekken.²¹ Deze passages zijn natuurlijk ietwat koddig, doordat ze levenshoudingen zo sterk binden aan levensfasen (waarom zou een jong iemand niet levensmoe kunnen zijn en een oudere niet levenslustig?), maar ze geven een achtergrond aan de drie soorten genoegens die Aristoteles in de *Nicomachische Ethiek* onderscheidt: instabiel passief genot, instabiel actief genot (beide eigen aan mensen) en stabiel actief genot (dat alleen goden gegeven is). Met een beetje geluk kunnen mensen activiteiten ontplooiën waarvan het genoeg niet onderhevig is aan het adaptatiebeginsel waaronder passief genot lijdt. Maar zelfs het actieve genot kan wegwijnen: bijvoorbeeld wanneer geestelijke vermogens afnemen. (Wellicht vinden we dan nog enig plezier in een activiteit die we in de bloei van ons leven uit de weg zijn gegaan, het spelen van patience bijvoorbeeld.) We zijn inderdaad geen goden.

We hebben hier natuurlijk weer te maken met het 'aristotelisch beginsel' van Rawls dat ik al noemde, waarbij hij het schaken als voorbeeld gaf: iemand die goed schaakt ervaart het als een uitdaging om beter te leren schaken, en het plezier dat hij aan schaken beleeft neemt toe naarmate hij de complexiteit van dat edele spel beter doorziet. Maar er kan een ogenblik komen dat hij er geen zin meer in heeft (Kasparov?).

NA GEDANE ARBEID...

Moeten we, verkerend in de bloei van ons leven, ons het aristotelische beginsel voortdurend voor ogen houden? Dat houdt geen mens vol. Het zal wel zo zijn dat een leven dat inspanning en ontspanning een beetje met elkaar in evenwicht houdt, het meest stabiele geluk oplevert. In verband hiermee wil ik een wonderlijke en ook ietwat vermakelijke tekst van Kant ten tonele voeren.

In zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* (1798) houdt de grote ethicus zich bezig met etiquette. De meeste ethici worden niet graag herinnerd aan de verwantschap tussen ethiek en etiquette. Etiquette regelt de omgangsvormen in deftige kringen. Als je het waagt om peren te schillen op de manier waarop je sinaasappelen schilt, lig je eruit. Zulke kleinzielige uitsluitingsregels zijn onze aandacht toch niet waard? Toch laat Kant zich er in die tekst over uit. Toegegeven, dat boek heeft volgens Kant zelf geen 'rationele' prententie, maar slechts een 'empirische': het geeft geen filosofische verantwoording van de ethiek, maar laat zien hoe de gewone omgang tussen mensen kan bijdragen aan hun morele groei.

De paragraaf in kwestie heeft als titel: 'Over het hoogste moreel-fysieke goed'. Een kenner van Kant weet dan meteen dat hier weer eens de gedachte wordt verwoord dat het hoogste goed voor de mens erin bestaat om het geluk waardig te worden: je mag volgens Kant je geluk nastreven, mits je jezelf en anderen daarbij niet misbruikt. Kant laat meestal (bijvoorbeeld op het eind van de *Kritik der reinen Vernunft*) in het midden waarin dat geluk precies bestaat, zodat je als lezer de neiging hebt om daar iets verhevens bij te denken: als je diep kunt nadenken, doe je er misschien verstandig aan om (conform het aristotelische beginsel) je geluk te zoeken in een filosofische carrière. Heel anders gaat het in die merkwaardige tekst uit 1798. Het hoogste goed bestaat erin om in een goed gezelschap een goede maaltijd te genieten. Hoe pak je dat aan, en welke morele voorwaarden moeten vervuld zijn om het geluk van een goede maaltijd waardig te worden?

Ten eerste moeten er niet te weinig, maar ook niet te veel disgenoten zijn: niet minder dan het getal der Gratiën, en niet meer dan het getal der Muzen, zegt Kant, dus ergens tussen drie en negen. Waarom? Zulk een getal scheidt de mogelijkheid dat iedereen kan horen wat alle anderen te berde brengen (dus ten hoogste negen),

terwijl er toch genoeg afwisseling is (dus ten minste drie). Hoe ziet het ideale diner er vervolgens uit? Kant onderscheidt daarin drie fasen, door hem aangeduid met A, B en C. In fase A dissen de tafelenoten elkaar allerlei nieuwtjes op, die ze bijvoorbeeld uit de krant hebben gehaald. Fase B treedt in, wanneer het gezelschap ietwat verhit is geraakt en er discussies losbarsten over allerlei onderwerpen, waarbij het de kunst is om door het opperen van slimme argumenten nog slimmere tegenargumenten uit te lokken, terwijl iedereen weet dat niemand beschikt over enige kennis van zaken. De verhitting der gemoederen wekt de eetlust en de dranklust op. (Het is dus volgens Kant niet zo dat wijn de tongen losmaakt, maar omgekeerd.) In deze tweede fase blijken er opeens ook vrouwen present te zijn: die worden op een baldadige, maar niet beschamende manier het voorwerp van de goedmoedige spot der heren, tot aller genoegen. Dat leidt tot fase C, de fase van de pure scherts, waarin meer gelachen wordt dan gepraat. Kant geeft de gastheer nog enige aanwijzingen, door hem genummerd met de letters a t/m e. Hij moet (a) zorgen voor afwisselende gespreksonderwerpen, erop toezien dat er (b) geen lange stiltes vallen, dat er (c) ook niet van de hak op de tak wordt gesprongen, want anders kan na afloop niemand nagenieten van de gang van het gesprek; voorts mag (d) geen der disgenoten vervallen in gelijkhebbelij, want het moet voor de anderen wel leuk blijven, en ten slotte moeten (e) de gesprekken steeds doordrongen zijn van wederzijdse eerbied en welwillendheid.

Met deze laatste aanwijzing doemt meteen een morele voorwaarde op waaraan het tafelgeluk gebonden is: de boel mag niet ontaarden in mensonterende tafereelen. Dat zagen we ook al bij de bejegening van het vrouwvolk: baldadigheid mag, maar het moet wel goedmoedig blijven. De morele verhevenheid van een gezamenlijke maaltijd demonstreert Kant ook nog door erop te wijzen dat wie een ander te eten uitnodigt, hem meteen alle rechten toekent die aan een gast toekomen. Een maaltijd heeft volgens Kant iets van een verdrag, waarin mensen elkaars leven en veiligheid garanderen en waarin ze erop uit zijn elkaar welwillend te bejegenen.

Als een gezamenlijke maaltijd het toppunt is van het morele-fysieke goed, word je er nieuwsgierig naar waarin volgens Kant het hoogste fysieke goed bestaat. Niet in eten en drinken op zichzelf. In een voetnoot geeft hij deze waarschuwing aan filosofen: die moeten vooral niet in hun eentje dineren, want dan gaan ze maar door met

hun afmattende gepeins, hetgeen de eetlust aantast; als ze daarbij hun eten te snel naar binnen slaan, is dat ook nog slecht voor de spijsvertering. Seks misschien? Kant heeft het daarover wel in de paragraaf, getiteld 'Over het hoogste fysieke goed', maar hij beschouwt seks hier louter als voortplantingsmiddel en gaat er dus aan voorbij dat je er ook plezier aan kunt beleven. Nee, het hoogste fysieke goed bestaat er volgens Kant in om na gedane arbeid te rusten.

Hoe komt de man daar weer op? Als Kant daarbij terugdenkt aan het genot dat hem ten deel viel toen hij in 1781 de *Kritik der reinen Vernunft* had voltooid, kan ik me er wel iets bij voorstellen. Als je zo'n ei hebt gelegd, puf je wel even na. Na zulk een Titanenarbeid ben je ook toe aan een ontspannend diner in aangenaam gezelschap. Maar het moet wel netjes blijven. Handel zo dat je het geluk waardig wordt, dat is de boodschap van Kants ethiek, die in zijn etiquette een toepassing krijgt.

Hieruit kunnen we een les trekken: inspanning en ontspanning dienen elkaar af te wisselen. Dat voorkomt dat de inspanning ons te veel wordt. Het voorkomt tevens dat de ontspanning ons gaat vervelen. Aardig is ook dat Kant zich in zijn ontspanningsfilosofie doet kennen als een sociaal mens. Dat aristotelische beginsel met de daarbij behorende concurrentieverhoudingen is toch maar een eenzame bedoening. (Tenzij je natuurlijk gezamenlijk tot grote prestaties kunt komen, bijvoorbeeld als lid van een orkest dat een symfonie van Beethoven ten gehore brengt. Ik vrees wel dat vele orkestleden stiekem dromen van een carrière als solist bij een van zijn pianoconcerten.)

Genoeg hierover. Ik wil de gedachten die ik heb geopperd over het aristotelische beginsel toepassen op een onderwerp dat de gemoederen steeds weer weet te verhitten: het onderwijs. Bij deze toepassing wil ik ook een misverstand wegwerken dat bij eerdere paragrafen van dit hoofdstuk zou kunnen opkomen, toen ik beweerde dat jonge mensen niet hun verlangens moeten aanpassen aan hun mogelijkheden, maar hun mogelijkheden aan hun verlangens. Moeten we hun talenten dan rücksichtslos oprekken en ze dus bezigheden opdringen waarvoor ze geen talent hebben?

TOEPASSING: HET ONDERWIJS

Dat Rawls een spel als voorbeeld laat dienen voor het aristotelisch beginsel, is betekenisvol: spelen doen we uiteraard om er genoeg

aan te beleven. Aristoteles zou, ter verduidelijking van zijn beginsel, niet wijzen op een geluksspel (waaraan geen behendigheid te pas komt), of op een gezelschapsspel (waar het spelen slechts een middel is om gezellig samen te zijn), maar op een denkspel of ruimer op een behendigheidsspel. Het genieten van een complex spel hangt klaarblijkelijk af van aangeboren of aangeleerde vaardigheden: voor de een is schaken op wereldniveau een uitdaging, voor de ander op café-niveau. Individuen verschillen ook van elkaar in spankracht: bepaalde niveaus van schaken kunnen voor iemand te ingewikkeld zijn, zodat hij zijn tijd liever anders besteedt. In de mate dat mensen zich overgeven aan activiteiten die veel van hun vermogens vergen, ontwikkelen die activiteiten ook zelf hun eigen potentie: het huidige schaakspel is anders dan voorheen (voor kenners van het schaak is de manier waarop Fischer in 1992 tegen Spasski gespeeld heeft teleurstellend, het had iets ouderwets), en een goed schaker heeft er plezier in om zijn schaken in te voegen in het thans bij goede schakers bereikte niveau.

Een toepassing op het onderwijs ligt voor de hand: in de mate dat het een beroep doet op beschikbare vaardigheden, kan het een bron zijn van plezier, precies als schaken; wie plezier beleeft aan onderwijs, geniet ervan als ware het een spel. Neem het plezier dat (sommige) jonge kinderen beleven aan het leren lezen. Het in acht nemen van het aristotelisch beginsel zou in het onderwijs en de onderwijspolitiek gevolgen moeten hebben. In onderwijskundige kringen wordt een discussie gevoerd tussen aanhangers van volgend onderwijs en van ontwikkelingsgericht onderwijs. De eersten laten de onderwijsgevenden inspelen op de onderwijsvraag die de pupil telkens stelt; het initiatief ligt bij deze laatste. De tweeden willen pupillen in hun ontwikkeling stimuleren door hen uit te lokken tot telkens grotere prestaties; het initiatief ligt hier bij de onderwijsgevende, die uiteraard acht moet slaan op de mogelijkheden van de pupil.²² Beide groepen kunnen daarbij het spelkarakter van het onderwijs benadrukken, zij het op een andere manier. De aanhangers van volgend onderwijs zoeken aansluiting bij wat ik voor deze gelegenheid als 'ontspanningsspelen' zal betitelen, terwijl aanhangers van ontwikkelingsgericht onderwijs eerder 'inspanningsspelen' zullen opvatten als hun lichtend voorbeeld. Van belang is het, te erkennen dat ook ontwikkelingsgericht onderwijs een spelkarakter kan hebben en dat diegenen ongelijk hebben die stellen dat kinderen van groep een en

twee de kans moeten krijgen om te spelen, terwijl het ‘echte’ onderwijs vanaf groep drie geen spelkarakter meer zou hebben: het kan dat wél hebben, namelijk het spelkarakter van inspanningsspelen.

Dat ik spreek van een inspanningsspel en dat daaraan eigensoortige genoegens zijn verbonden (de ‘actieve’), laat overigens onverlet dat inspanningsspelen veel minder uit zijn op onmiddellijke bevrediging dan ontspanningsspelen, met hun ‘passieve’ genoegens. Natuurlijk kost het een schaker veel moeite om de openingstheorie onder de knie te krijgen en te houden. Natuurlijk beweegt iemand die een boek aan het schrijven is zich niet voortdurend *auf Flügeln des Gesangs*. Vaak ontbreekt het hem aan inspiratie en moet hij blijven voortmodderen, of overschakelen op de automatische piloot van aangeleerde deugden. Inspanningsspelen gaan in het ideale geval gepaard met een intrinsieke bevrediging, maar vaak moet men de bevrediging uitstellen. Dan moet er gewoon hard worden gewerkt, volgens de omschrijving die Hegel daaraan ergens geeft: ‘De arbeid is daarentegen *geremde* begeerte, *tegengehouden* verdwijnen, of zij *vormt*.’²³

Naarmate in het onderwijs inspanningsspelen in de plaats komen van ontspanningsspelen, zullen de verschillen tussen leerlingen uiteraard toenemen, evenals de kwaliteit van hun prestaties. Er kan ook een competitief element gaan meespelen, precies als bij het schaken. Men moet het leerlingen (en hun ouders!) gunnen om trots te kunnen zijn op de door hen geleverde prestaties, ook al zullen anderen met lede ogen aanzien dat ze minder succesvol zijn. Men moet die verschillen niet willen wegmoffelen door allen de eenvormigheid van een ontspanningsspel voor te houden. Dit getuigt ook van een zekere behoudzucht, terwijl innovaties alleen te verwachten zijn van inspanningsspelen. Een van de uitdagingen van de onderwijspolitiek is dan ook, hoe ‘onderwijs voor velen’ kan samengaan met aandacht voor de uitzonderlijke kwaliteit van sommigen.

De nuance die ik hiermee heb aangebracht in de twee eerder genoemde modellen van geluk, komt hierop neer. Natuurlijk vormen aangeboren talenten de grens van wat we een kind kunnen laten presteren. Maar we moeten niet te snel aannemen dat die grenzen bereikt zijn, en vooral moeten we niet het kind zelf die grenzen laten bepalen (zoals het schijnt te gebeuren op Iederwijs-scholen), want alleen het aanbieden van ontwikkelingsmogelijkheden kan kinderen ertoe uitdagen om onvermoede talenten op het spoor te komen. We

moeten dus niet te snel denken dat we nu wel weten wat iemand in zijn mars heeft. Dan zouden we toelaten dat hij zijn verlangens aanpast aan te geringe mogelijkheden. Opvoeding en onderwijs moeten hem ertoe inspireren om zijn mogelijkheden zo ver mogelijk op te rekken en in die zin zijn mogelijkheden aan te passen aan zijn verlangens: het verlangen vooral om het onderste uit de kan te halen.

TOEGIFT: THEO THIJSSSEN

In Theo Thijssens *In de ochtend van het leven* (1941) treffen we het thema aan van leren en exploreren zonder dat het enige inspanning kost. Hier steken ontspanningsspelen inspanningsspelen de loef af! In de vorm van het kweken van zijderupsen treffen we zelfs een moeiteloze variant aan van het aristotelische beginsel. Theo Thijsen krijgt daarom het laatste woord:

De beschrijving van al de kinderspelen, die mijn leven-op-sstraat hebben gevuld, zou een eerbiedwaardig standaardwerk opleveren. Want al die spelen hadden hun precies-voorschrijvende reglementen.

Ik kan me nog verwonderen, nu, over de energie die ik toch moet hebben gehad om al die reglementen te leren. Maar ik herinner me niet, dat er voor dat leren ook maar enige inspanning nodig is geweest: sterker nog: het aanleren van geen enkel spel is in mijn herinnering blijven hangen; ik weet alleen nog van een perfect al-kennen van al die spelen en hun reglementen. En voor mij was alles gereglementeerd; tot zelfs iets als vlieger-oplaten of paardje-spelen zat voor mij vol voorschriften waar niet van afgeweken kon worden en de kunst van het zijderupsen-kweken was een aaneenschakeling van geheiligde tradities, waar nu eenmaal niet aan te tornen was. Het terrein onzer spelen was de straat en de Egelantiersgracht en... vaak ook de hele stad, en het nog niet bebouwde stuk buiten de stad. Want het paardjespelen gebruikten we dikwijls voor exploratie-tochten naar verre, ongekende stadsdelen en voor 't vlieger oplaten hadden we graag de ruimte, minstens de brede Westerstraat en nog liever het land buiten de Zaagpoort. Soms beraadslaagden we wat we zouden spelen en dan luidde één van de voorstellen altijd: 'Een eindje lopen.' Maar meestal behoefden we niet te beraadslagen: dan hing het als 't ware in de lucht wat we moesten doen. Wie zei ons dat toch dat we met de drijftol moesten spelen, of knikkeren, of hoepelen en dat iets anders niet te pas kwam? En wie begon op zeker moment weer met knikkeren nadat we het maandenlang niet hadden

gedaan? En wie had hem dan ingefluisterd dat het knikkertijd was geworden? Het was het grote mysterie van de seizoenspelen waar wel eens wetenschappelijk over geschreven is; maar een mysterie is het gebleven...²⁴

Een leven zonder zelfverwijt?

In ons leven nemen we vaak beslissingen waarvan we de uitkomsten niet goed kunnen beoordelen. Je vat een studie aan en weet niet of je er de bekwaamheid en het uithoudingsvermogen voor hebt, je begint een relatie maar je weet niet of je er wel echt gelukkig door zult worden. Dat kan verlamvend werken, je voelt je onvrij omdat je geen goed overzicht hebt over de alternatieven.

Rawls zegt: je moet steeds zo handelen dat je je achteraf geen verwijten hoeft te maken, hoe de zaak ook uitpakt.¹ Is dat een nuttig advies? Dat is de vraag die ik in dit hoofdstuk wil beantwoorden.

HET ADVIES VAN RAWLS

Soms helpt dat advies: als je een lot koopt van € 25, en je wint geen prijs, dan hoeft je jezelf de haren niet uit het hoofd te trekken. Maar als je je hele vermogen inzet en je verliest, dan zul je je verwijten maken. Dus moet je niet je hele vermogen inzetten, en ook niet aan Russische roulette doen.

Maar er zijn onduidelijker gevallen. Laten we ons een dramatisch geval voor ogen halen: Anna Karenina, zoals beschreven door Tolstoj (of Madame Bovary, zoals beschreven door Flaubert). Die laat haar man en zoon in de steek en hoopt in de armen van Vronsky het geluk te vinden. Helaas blijkt de liefde tussen Anna en Vronsky al na een paar maanden op een fiasco uit te draaien; hij verlaat haar voor een ander. Anna verwijt zichzelf dat ze er indertijd mee is begonnen, beseft dat ze de zaak niet kan terugdraaien, en pleegt zelfmoord.

Wat zou Rawls hiervan zeggen? Hoe had Anna Karenina zo kunnen handelen dat ze zich achteraf geen verwijten had hoeven te maken, hoe de zaak ook uitpakte?

Ze had misschien zo kunnen redeneren:

Als het met Vronsky en mij goed gaat, zal ik er uiteraard geen spijt van hebben dat ik met hem in zee ben gegaan. Maar als het misloopt, zal ik me de haren uit het hoofd trekken en zelfmoord plegen. Dat laatste is zo erg dat ik het zeker moet vermijden; dus blijf ik mijn saaië echtgenoot trouw.

Hier klopt iets niet. Wat?

Anna Karenina houdt geen rekening met kansen. Als er een grote kans is dat er een modelrelatie ontstaat en een kleine kans op een mislukking, dan is op veilig spelen niet het beste wat je kunt doen. Als we de straat oplopen op weg naar een film, kunnen we door een auto omvergereden worden; is dat een reden om thuis te blijven? Bepaalde risico's moet je durven nemen.

Ik denk dat er ook heel wat mensen zijn die zo verliefd zijn op een ander dat ze de grote kans op een mislukking voor lief nemen en de kleine kans dat het iets wordt met beide handen aangrijpen. Een kleine kans op een grote winst is te verkiezen boven een grote kans op verlies van je kleine inzet – zoals iedere deelnemer aan de Staatsloterij laat zien. (Zowel voor het geval van die verliefdheid als dat van de loterij geldt: er komt nog wel een kans.)

Als ze niet weet hoe de kansen liggen, kan Anna ook dit overwegen:

Als ik met Vronsky in zee ga, en de relatie mislukt, dan maak ik mezelf natuurlijk verwijten; maar als ik die verwijten probeer te voorkomen door het niet met Vronsky aan te leggen, zal ik me altijd blijven verwijten dat ik een kans heb laten lopen; dus waag ik de gok.

Heeft Anna nu zo gehandeld dat ze achteraf geen spijt zal hebben, hoe de zaak ook uitpakt? Niet per se; Anna maakt opnieuw een fout: zij vergelijkt haar mogelijke latere reacties met haar reacties nu. Maar waarom zou Anna over een paar jaar, terwijl het met haar en Vronsky dan overigens prima gaat, toch geen schuldgevoelens krijgen over het feit dat ze haar man en zoon heeft laten zitten? Nu houdt ze met die mogelijkheid geen rekening, verblind als ze is door haar passie. Maar straks? Moet ze dan bij nader inzien Vronsky niet toch opgeven?

In de loop van ons leven veranderen de maatstaven waaraan we afmeten of ons leven slaagt dan wel mislukt. (En dat is maar goed

ook: een zekere adaptiviteit van onze verlangens is goed voor onze zielenrust.) Anna Karenina had na het mislukken van de affaire met Vronsky in plaats van zelfmoord te plegen, ook het klooster in kunnen gaan en een vorm van innerlijke rust kunnen bereiken die nooit haar deel zou zijn geweest wanneer ze bij haar man en zoon was gebleven. Maar daarmee kan ze nu natuurlijk geen rekening houden. Zoals ze nu is, komt een afweging als deze niet eens bij haar op:

Als het lukt met Vronsky, is het prima en geniet ik het aardse geluk; als het niet lukt, is het ook prima, want dan ga ik het klooster in en geniet ik het hemelse geluk.

Wie zoiets bedenkt, neemt op een radicale manier afstand van zijn huidige voorkeuren. Een mens is daartoe blijkbaar niet in staat. Iemand die zo zou denken, is trouwens niet vroom, en zou alleen al op grond daarvan het hemelse geluk niet deelachtig worden.

Als je dat allemaal overdenkt, dan wordt het je bang te moede. Wanneer je dan op safe wilt spelen en met Rawls zegt dat je steeds zo moet handelen dat je je achteraf geen verwijten hoeft te maken, hoe de zaak ook uitpakt, dan kun je concluderen: ik moet me radicaal losmaken van al mijn wensen en verlangens en tevreden zijn met wat ik nu heb. Dan word je een *stoïcijn*. Anna had volgens de Stoa aldus moeten overwegen:

Fijnzinnig vind ik het antwoord dat Panaetius gaf aan een jonge man die vroeg of een wijze verliefd kon worden. Hij zei: 'Als het over een wijze gaat, staat dat nog te bezien. Maar jij en ik, die nog lang geen wijzen zijn, kunnen het ons niet permitteren te komen in een situatie vol emoties en ongeduld, waarin wij onderworpen worden aan een ander en nietig lijken in onze eigen ogen. Want als die ander op onze gevoelens reageert betekent die vriendelijkheid olie op het vuur, en als wij met minachting behandeld worden, zijn wij razend over zoveel hooghartigheid. Een liefde die beantwoord wordt is even gevaarlijk als een die niet beantwoord wordt: als zij beantwoord wordt, laten wij ons inspinnen en als zij niet beantwoord wordt, gaan wij een strijd aan. Daarom moeten wij, ons bewust van onze zwakheid, ons rustig houden; we moeten onze zwakke geest niet uitleveren aan de drank, noch aan de schoonheid, noch aan de vleierij, noch aan wat dan ook dat ons door zijn verleidelijkheid meesleept.'²

DE ADVIEZEN VAN DE STOA

De Stoa is opgericht door Zeno van Citium (333-262). Deze school is genoemd naar de *Stoa Poikilè* in Athene, waar Zeno zijn onderwijs begon. Ik geef een verre van volledig beeld, maar ga uiterst selectief te werk.³

Je zou op het eerste gezicht zeggen dat de dingen des levens aldus kunnen worden onderverdeeld:

<i>goed</i>	<i>slecht</i>
een hevige relatie	een saai leven
leven	dood
gezondheid	ziekte
rijkdom	armoede
macht	machteloosheid

Maar zo maak je je afhankelijk van het toeval, zo verlies je je vrijheid en dat maakt je kwetsbaar en ongelukkig.

Daarom moeten we de dingen des levens anders indelen:

<i>onverschillige dingen</i>	<i>goede dingen</i>
een hevige relatie/een saai leven	deugden (moed, matigheid)
leven en dood	inzicht in de betrekkelijkheid van alles
gezondheid en ziekte	therapie van de begeerten
rijkdom en armoede	ware gezondheid: wijsheid
macht en machteloosheid	filosofie: beheersen van wat je overkomt

Wat zou de Stoa nu als 'slechte dingen' aanwijzen? Dat kan op twee manieren, allebei inpasbaar in de laatste tweedeling:

<i>slecht: niet onverschillig zijn voor de aard van je eventuele relatie</i>	<i>slecht: gebrekkig ken- en streefvermogen</i>
leven en dood	ondeugden (lafheid, onmatigheid)
gezondheid en ziekte	geen inzicht in de betrekkelijkheid van alles
rijkdom en armoede	beheerst worden door emoties en verlangens
macht en machteloosheid	ware ziekte: dwaasheid
	je laten beheersen door wat je overkomt

Een hernieuwde blik op wat de Stoa als slecht beschouwt, kan het allemaal herleiden tot beheerst worden door je emoties en je verlangens (die niet principieel worden onderscheiden). Heel veel teksten bevestigen dat. Hier is er een:

Want de Stoïci willen alle emoties, die met hun kracht de ziel in beweging brengen, uit de mens wegnemen: begeerte, blijheid, vrees, verdriet, waarvan de eerste twee voortkomen uit goede dingen, die ofwel in de toekomst ofwel in het heden liggen, de laatste twee uit slechte dingen. In dezelfde zin noemen ze deze vier emoties ziekten, die niet zozeer van nature aangeboren zijn als wel door een slechte meningsvorming opgelopen. En daarom zijn ze van mening, dat deze ziekten met wortel en al kunnen worden uitgeroeid, als de verkeerde mening in zake goed en kwaad wordt weggenomen.⁴

Toch denk ik dat menigeen niet graag de emoties van een spannende voetbalwedstrijd aan zich voorbij laat gaan. We moeten dus bekijken welke bezwaren de Stoa precies heeft tegen het najagen van zulk plezier. Ik noem er om te beginnen drie. Ten eerste: je wordt er niet echt gelukkig van. Dat blijkt wanneer je je afvraagt of je een groot deel van je leven wilt besteden aan het kijken naar voetbalwedstrijden. Nee dus. Ten tweede: najagen van plezier heeft de merkwaardige eigenschap dat het op den duur kan leiden tot gewenning, tot verveling of zelfs tot walging, waardoor je ertoe wordt gedwongen om weer op zoek te gaan naar iets anders. Ten derde: door alleen naar voetbalwedstrijden te kijken, gebruik je bepaalde talenten niet, en de kans is groot dat zo'n talentverspilling je op den duur gaat tegenstaan.

Maar het belangrijkste bezwaar dat de Stoa inbrengt tegen verlangens bestaat erin dat die je afhankelijk maken van het toeval, waardoor je allerlei emoties over je afroept. (Dat lijkt me ook bij de Stoa de beste manier om de zaak voor te stellen, liever dan te zeggen dat emoties verkapte waardeoordelen zijn.⁵) Wanneer je je heil verbindt aan zaken als een hevige relatie, leven, gezondheid, rijkdom en macht, dan lever je je uit aan potentiële teleurstellingen. Zolang je er niet onverschillig voor bent, loop je het risico dat die zaken je ontvallen, en het is veel erger om iets kwijt te raken wat van jou was, dan er van meet af aan van af te zien. Als je domweg nooit meedoet met loterijen, bespaar je je de teleurstelling van het weer niet winnen van een fatsoenlijke prijs, of, wanneer je wel de hoofdprijs wint, van

de verveling die een leven in overvloed op den duur oplevert, en van de teleurstelling die je deel wordt wanneer je je geld weer kwijtraakt. Het algemene argument tegen dat alles luidt: dingen die je niet volledig in je macht hebt, maar die je door het toeval kunt verwerven en ook weer verliezen, zijn de moeite niet waard.

Over sommige dingen beschikken wij, over andere niet. Wij beschikken over onze meningen, strevingen, begeerte, afkeer, kortom over wat ons eigen werk is; wij beschikken niet over het lichaam, rijkdom, een goede naam, publieke functies, kortom over wat niet ons eigen werk is. De dingen waarover wij beschikken zijn van nature vrij, ongehinderd, ongestoord; de dingen waarover wij niet beschikken zijn fragiel, slaafs, gemakkelijk in het ongerede gebracht, toebehorend aan anderen.⁶

KRITISCHE OPMERKINGEN

Om te beginnen een weerwoord op de kritiek die de Stoa heeft op het najagen van plezier. De daartegen door de Stoa aangevoerde bezwaren zijn eenvoudig te pareren. Het is inderdaad vreemd om je hele leven te besteden aan het kijken naar voetbalwedstrijden. Maar dat is geen reden om dan maar nooit naar voetbalwedstrijden te kijken; doe het alleen met mate. Dan vallen die bezwaren meteen weg.

Inderdaad verzet de Stoa zich er niet tegen dat mensen allerlei dingen doen, gewoon omdat ze er zin in hebben. Zij krijgen alleen de goede raad om daarbij afstand te blijven nemen, zodat ze er niet door worden meegesleept. We mogen volgens Epictetus gewoon van onze kinderen houden, als we het maar op een onthechte manier doen.

Vergeet niet om bij alles wat je boeit of wat nuttig voor je is of wat je lief hebt te zeggen wat het voor iets is, te beginnen bij de kleinste dingen: als je houdt van een pot, zeg er dan bij 'ik houd van een pot'; dan zul je niet in verwarring raken wanneer hij breekt. Als je je eigen kind of je vrouw kust, zeg er dan bij dat je een mens kust. Dan zul je niet in verwarring raken wanneer het sterft.⁷

Het mag dus eigenlijk geen verschil uitmaken of je nooit kinderen krijgt en ze dus ook niet kunt kwijtraken, dan wel of je wel kinderen krijgt, maar zo dat het je onverschillig is of ze leven dan wel sterven. In beide gevallen ben je niet meer onderhevig aan de wet dat het veel

erger is om iets kwijt te raken wat van jou was, dan er van meet af aan van af te zien.

Is het inderdaad erger om iets kwijt te raken wat je eerder had dan er van meet af aan van af te zien? Denk opnieuw aan Anna Karenina:

Als ik met Vronsky in zee ga, en de relatie mislukt, dan maak ik mezelf natuurlijk verwijten; maar als ik die verwijten probeer te voorkomen door het niet met Vronsky aan te leggen, zal ik me altijd blijven verwijten dat ik een kans heb laten lopen; dus waag ik de gok.

En laten we nu eens letten op de eerste zin van deze overweging. Maakt Anna zich uiteraard verwijten wanneer de relatie na enige tijd mislukt? In het begin misschien wel, maar ze zal al spoedig erkennen dat er toch ook veel moois is geweest tussen hen. Bovendien zal er een soort van rouwproces intreden bij Anna, waardoor ze haar huidige leven zonder hem niet voortdurend blijft vergelijken met haar vroegere leven met hem. Net zoals een nieuwe relatie op den duur gaat wennen, zo kan ook het wegvallen van een relatie gaan wennen. Maar dan is het niet meer duidelijk dat het veel erger is om iets kwijt te raken dan er van meet af aan van af te zien. We missen domweg het overzicht over ons leven dat dit soort vergelijkingen mogelijk zou maken.

Je zou kunnen zeggen dat het stoïcisme een grootse poging inhoudt om een zodanig overzicht te krijgen over ons leven dat we weten te ontsnappen aan onze eindigheid en aan de daaraan inherente risico's. Vergelijk:

Je moet dit bedenken: als je plotseling boven de aarde zou worden opgetild en zou neerkijken op de menselijke aangelegenheden in hun veelvormigheid, dan zou je daarop neerzien, terwijl je tegelijk in heel zijn omvang de verblijfplaats zou zien van de wezens in de lucht en in de ether; bedenk ook dat, telkens als je zo zou worden opgetild, je telkens dezelfde dingen zou zien, van gelijk uiterlijk en van even korte duur. En op die dingen zijn mensen trots.⁸

Maar zulke pogingen tot een radicale *view from nowhere* (Thomas Nagel) zijn tot mislukking gedoemd, hetgeen iedereen zal beamen die een geliefde persoon door de dood is kwijtgeraakt. In abstracto

weet je best dat je oude moeder niet het eeuwige leven heeft, en toch is iedere dag weer gekleurd door de gedachte dat ze er morgen nog wel zal zijn, zodat je haar nog altijd kunt blijven bezoeken. Maar opeens is ze er niet meer: hoe de toekomstloosheid van je relatie met je moeder er nu uitziet, had je je voor haar dood simpelweg nooit kunnen voorstellen. Dat is een van de redenen waarom mensen na zo'n sterfgeval bijna altijd betreuren dat ze niet vaker op bezoek zijn geweest bij hun moeder.

EEN TWEEDE KANS

Is het stoïsche ideaal daarmee geheel van zijn voetstuk gevallen? Dat is niet het geval. We behouden deze inzichten:

1. Een aan het beleven van genoegens gewijd leven gaat op den duur vervelen, tenzij je erin slaagt om de doses genoegens voortdurend te laten toenemen. Maar dat kan niet eindeloos doorgaan. Houd bij zulke genoegens dus maat. (Dit noemt Epicurus 'kinetisch plezier', het plezier dat je ervaart wanneer een ongenoegen wordt weggenomen; misschien te vertalen met 'overgangsplesier': eerst heb je het niet, dan wel, en ten slotte ebt het weer weg. Het is onderhevig aan wat Haidt het *Adaptation Principle* noemt.⁹ Allicht dient daarbij maat te worden gehouden. Dit overgangsplesier staat tegenover 'katakematisch plezier', de ongestoorde toestand waarin je verkeert wanneer er geen ongenoegen zijn die je zou moeten wegnemen.)

2. Probeer bij jezelf talenten op te sporen waaraan je je krachten kunt wijden. Heb je bijvoorbeeld ontdekt dat je aanleg hebt voor schaken, zet je daar dan aan. Je zult dan wel eens voor teleurstellingen staan (door partijen te verliezen), maar vaak zul je ook plezier beleven (door te winnen), en zolang je vooruitgang boekt in dat spel – waartoe ook verloren partijen je van nut kunnen zijn – zal je hele schaakperiode begeleid worden door een gestadig toenemend plezier in schaken.¹⁰ (Wat ik hier heb toegepast op schaken, komen we bij stoïsche auteurs tegen wanneer ze ons het genoegens beschrijven die een toename in deugdzaamheid met zich meebrengt. Ik zie niet in waarom dat inzicht zich tot deugdzaamheid zou beperken en neem hier dus afstand van Sokrates, eigenlijk een stoïcijn *avant la lettre*, ten gunste van Plato en Aristoteles.)

3. Wanneer je je krachten wijdt aan een schaakcarrière, of aan het stichten van een gezin, dan kan zo'n project mislukken, en dat zal je

droef stemmen. Bedenk dan echter dat dat leed op den duur wel weer zal verminderen of misschien zelfs wegwijnen. Een toenemend onvermogen in schaken kan er ook in resulteren dat je de belangstelling ervoor eenvoudig verliest (een welkome adaptieve voorkeur).

4. Misschien is het ook verstandig om niet al je kaarten te zetten op één carrière. De meeste mensen doen dat door zowel een carrière na te streven als een familieverband aan te gaan. Als het een wegvalt, houd je dan nog altijd het andere over. Maar dan moet je ze ook beide koesteren, hoe moeilijk dat in de praktijk ook vaak gaat. En ook: wees trouw aan je vrienden.

5. In het algemeen moet je je nooit druk maken over dingen waaraan je niets kunt veranderen. Dat betekent niet dat je het verleden moet laten rusten (bestudering ervan kan zelfs een groot genoeg opleveren), maar wel dat je jezelf niet moet kwellen met de gedachte dat je het anders had moeten doen. Ook hier kan een schaker als voorbeeld dienen: als hij een zet doet die even later verkeerd blijkt te zijn, heeft het geen enkele zin om tijd te besteden aan de vraag welke zet hij beter had kunnen doen; hij moet de huidige stelling onderzoeken op de mogelijkheden die ze nog biedt. Pas bij de analyse achteraf moet hij proberen om te begrijpen wat er is misgegaan en wat er beter had gekund. Maar dan is de partij ten einde en bereidt hij zich voor op toekomstige partijen.

Wat zou een stoïcijn nu denken van de eerder genoemde stelling van Rawls dat je steeds zo moet handelen dat je je achteraf geen verwijten hoeft te maken, hoe de zaak ook uitpakt? Hij zou, zo heb ik eerder laten zien, zich er door die stelling toe kunnen laten verleiden om risico's uit de weg te gaan. Maar die weg hebben we inmiddels als onbegaanbaar aangemerkt. (Wie uit angst dat hij door een auto wordt overreden, in huis blijft, gaat ten onder bij gebrek aan lichaamsbeweging.) Alleen grote risico's die met geringe kosten kunnen worden bestreden, moet je uit de weg gaan; daarom is het in het algemeen ook niet verstandig om aan Russische roulette te doen, of te roken. Maar kansen laten lopen uit vrees dat het toch niets wordt, getuigt van een onstoïsche angsthazerij. Dat doet zich voor wanneer Anna Karenina uit angst dat ze haar partner zal verliezen, een relatie uit de weg gaat.

Maar wanneer de stoïcijn zijn neiging om risico's te mijden van zich heeft afgeschud, dan kan hij staande houden dat wanneer een onheil zich inderdaad voordoet, het geen zin heeft om daarover lang

te gaan zitten treuren en misschien zelfs rancuneus te worden. *Hoe de zaak ook uitpakt, je moet je achteraf nooit verwijten maken.* Dit is de waarlijk stoïsche stelling, niet die van Rawls.

Deze waarlijk stoïsche stelling maakt kritiek mogelijk op het aan het begin van dit hoofdstuk weergegeven advies van Panaetius aan die jonge man die vroeg of een wijze verliefd kon worden. Een wijze kan dat wel, zo luidde het begin van het antwoord, want die kan zijn verliefdheid in toom houden en wordt niet het slachtoffer van onvervulbare wensen. (Maar wordt zo'n wijze dan echt *verliefd*?) Het vervolg van het antwoord hield in dat niet-wijzen er verstandig aan doen om zich afzijdig te houden van verliefdheden, die je alleen maar afhankelijk en kwetsbaar maken. Dat roept de vraag op: waarom zou je je laten weerhouden door mogelijke teleurstellingen? Getuigt het niet van veel meer moed om waagstukken niet uit de weg te gaan en in het beste geval de winst op te strijken, maar in het slechtste geval het verlies zonder mokken en zonder zelfverwijt te aanvaarden? *Melius deficere quam desperare* (Beter is het om te verliezen dan de moed op te geven), zo luidt de aanbeveling die ingeschreven staat op de gevel van het Amsterdams Lyceum. Het is veel beter om die maxime voor te houden aan jonge mensen dan de tamelijk laffe aanbeveling van Panaetius.

Zijn we er nu? Niet helemaal. Bij zaken die alleen jezelf betreffen, zou die gewijzigde stoïsche maxime dienstbaar kunnen zijn. Maar wanneer ook anderen in het spel zijn, kunnen we er misschien niet mee volstaan. Wanneer we iemand hebben beledigd, en die persoon spreekt ons daarop aan, dan kunnen we de zaak niet afdoen met de stelling dat het geen zin heeft om in wrok terug te kijken. Een nieuwe toekomst is voor beiden slechts mogelijk wanneer uitdrukkelijk afstand is genomen van het verleden, door het aanbieden en aanvaarden van excuses. Maar dan uit men achteraf wel verwijten en zegt men dat het zo niet had gemoeten, tegen de stoïsche maxime in. Op dit precieze punt bestaat een groot verschil tussen wat we kunnen noemen de geest van de Stoa en die van het christendom. Dat verdient nadere aandacht.

STOA EN CHRISTENDOM

In hoofdstuk 3 heb ik gewezen op de *kalokagathos*, op de grootse mens, wiens deugd volgens Aristoteles de kroon is op de andere deugden.

Mijns inziens kunnen we de grootse beschouwen als een soort van overgangsfiguur van de homerische held naar de stoïsche wijze uit de tijd van het Hellenisme, die vervolgens door het christendom is geïncorporeerd. (Wat Nietzsche later deed, kunnen we beschouwen als een poging om de homerische held en Aristoteles' grootse te bevrijden uit de klauwen van stoïcisme en christendom. Hierover in het laatste hoofdstuk.)

Waarom ordenen de epicuristen en de stoïcijnen de dingen des levens op de manieren die ik eerder heb aangegeven? Ze zetten ons ertoe aan om onze excessieve verlangens te matigen. We worden ertoe aangespoord om alleen 'natuurlijke' verlangens te koesteren, verlangens die vervuld kunnen worden en die geen schadelijke neveneffecten hebben. De wil om niet te sterven is bij Epicurus zo'n onnatuurlijk verlangen: want dat verlangen wordt uiteraard gefrustreerd. Daarom moeten we onze sterfelijkheid simpelweg aanvaarden. Maar ook de wens om veel bezittingen te hebben, of zelfs een goede reputatie, is voor zijn vervulling aangewezen op de buitenwereld, waarop je geen greep hebt; een neveneffect van het hebben van bezittingen of van de zorg om je reputatie is dat het je afhankelijkheid van de buitenwereld vergroot. Zie dus af van het koesteren van verlangens die gefrustreerd kunnen worden en die schadelijke neveneffecten hebben.

Vooraf de breuk met het eermotief onderscheidt de epicuristen en de stoïcijnen van hun voorgangers. Achilles, de grootste der homerische helden, was bezielde door wrok vanwege zijn aangetaste eer. Bij Aristoteles, zo hebben we gezien, wordt het eermotief ietwat verinnerlijkt: de grootse claimt weliswaar de hem toekomende eer, maar wanneer die achterwege blijft, kan hij dat toeschrijven aan de ondeskundigheid van het publiek; hij wil alleen worden geëerd door ter zake kundigen, die ook zelf grootsheid ten toon spreiden. De Stoa breekt met dit alles. Je moet helemaal geen eer nastreven, want dat maakt je afhankelijk van de buitenwereld. Emoties kent de stoïsche wijze ook, maar met mate: bij de juiste gelegenheden, met een zorgvuldige dosering.¹¹

De stoïsche wijze neemt hiermee afstand van de mateloze homerische held, die hij van hybris beticht, en neemt de twee spreuken in acht die aangebracht waren op Apollo's tempel in Delphi: 'Ken uzelf', en 'Niets te veel.'

Daarmee komen opnieuw de 'deugden' in het vizier, maar anders

dan bij Aristoteles. Bij hem hebben de deugden een middelkarakter; ze dienen ertoe om onze emoties te filteren en dragen daardoor bij aan een geslaagd en gelukkig leven. Maar volgens de Stoa heeft deugdzaam leven geen extern doel, bijvoorbeeld het bereiken van een toestand van onaangedaanheid en onverstoordheid. Dat gaat eraan voorbij dat het uitoefenen van deugd zelf van waarde is. Wat betekent dat? Wellicht: de succesvolle stoïcijn geniet ervan dat hij het soort mens is dat erin slaagt om zijn leven niet te laten verzieken door onnatuurlijke en lege verlangens. Hij is trots op zichzelf dat hij daartoe in staat is: op die manier kan 'deugd' een onderdeel worden van 'geluk'.¹² En dat deugdzaam en dus goede leven is meteen schoon, omdat het geen innerlijke tegenstellingen kent en dus harmonieus is. Met dat alles radicaliseert de Stoïcijnse autarkie de zelfgenoegzaamheid van Aristoteles' grootse mens. Hier hebben we iemand die de slagen van het noodlot onverschrokken en zelfs blijmoedig aanvaardt. Die slagen bieden hem de gelegenheid om zijn grootsheid te bewijzen. Hier wordt het ideaal van de *kalokagathia* ten top gedreven.

Het beheersen van de passies is een thema dat het christendom zichzelf ten nutte heeft gemaakt, en wel binnen een ethiek van de naastenliefde. Daarbij wordt radicaal gebroken met het oude ideaal van de *kalokagathia*. Denk aan de parabel van de barmhartige Samaritaan: aan het zorgen voor een gewonde valt weinig eer te behalen, en daarom lopen een priester en een leviet met een grote boog om hem heen, terwijl alleen een verachtelijke Samaritaan zich om hem ontfermt.¹³ Zulke scènes komen bij Homerus niet voor, ook al wordt gastvrijheid in de Griekse wereld hoog geschat; maar die gastvrijheid richt zich niet tot willekeurige armoedzaaiers, maar tot mensen die tot je eigen kring behoren. Of denk aan de parabel waarin iemand de raad krijgt om bij een bruiloftsmaal op de geringste plaats te gaan aanliggen: 'Want al wie zichzelf verheft zal vernederd, en wie zichzelf vernederd zal verheven worden.'¹⁴ Homerus zou dat gedrag verachtelijk vinden en Aristoteles zou het vanuit zijn ideaal van de grootse in het geheel niet begrijpen. Hij zou ook nooit armen, gebrekkigen, kreupelen en blinden aan tafel uitnodigen. Of denk aan de parabel van de Farizeeër en de tollenaar.¹⁵ Ook hier: wie zich verheft zal vernederd worden, maar wie zich vernederd zal verheven worden – een geesteshouding die geheel vreemd is aan de grootse, en ook aan de stoïsche wijze.

In de christelijke naastenliefde openbaart zich een moreel motief dat haaks staat op het Griekse streven naar roem, naar *kalokagathia*, naar zelfverwerkelijking ook en zelfs naar geluk. Daarbij kon het christendom overigens een beroep doen op spanningen die al in het Griekse denken aanwezig waren. Op drie daarvan wil ik kort wijzen: Homerus, Plato en de grote tragici.

HOMERUS, PLATO EN DE TRAGICI

*Homerus: het goede en het schone*¹⁶

In hoofdstuk 5 heb ik laten zien hoe bij Homerus op het eind van de *Ilias* het heroïsche ideaal in zijn onvermengde vorm wordt teruggedreven ten gunste van eenvoudige goedheid in de zin van toewijding aan je oude vader. De overige boeken hemelen het heroïsche ideaal op, dat het goede en het schone met elkaar combineert. Ter aanvulling daarover nu.

‘Goed’ (een vertaling van *agathos*) wordt bij Homerus vaak gebruikt zoals ons bijvoeglijk naamwoord ‘goed’: bruikbaar, nuttig. Heel vaak betekent het ook ‘krachtig’, en in aansluiting hierbij zijn de *agathoi* de edelen, een klasse van mensen die al door hun geboorte zijn uitverkoren tot rijkdom, macht en overwicht in de strijd. Maar ze zijn ook het een en ander verplicht aan hun stand, en die standsverplichtingen zijn ten tijde van oorlog anders dan ten tijde van vrede. In tijden van vrede moeten ze anderen vriendelijk behandelen, vooral dames en bezoekers moeten ze met respect bejegenen, ze moeten anderen laten meegenieten van hun rijkdom door feesten te organiseren; ze moeten zich, kortom, als een ‘gentleman’ gedragen. In tijden van oorlog moeten ze hun kracht en hun strijdvaardigheid tonen, en dus vijanden doodslaan die om mededogen smeken, vrouwen verkrachten en tot slaaf maken, en zelfs jonge kinderen ombrengen. Als je de diverse gevallen waarin Homerus mensen *agathos* noemt goed bekijkt, duiden ze bijna altijd op gedragingen die passen bij iemands stand en omstandigheden: het ‘goede’ uit zich in een standsmoraal.

Kalos, schoon, duidt primair op uiterlijke schoonheid. Van allerlei dingen kun je zeggen dat ze schoon zijn, en wanneer ze het zijn, is dat een teken dat zo’n ding ook goed functioneert (zoals bij bekers, bij strijdwegens, bij schilden, enzovoort). Ook mensen zijn vaak mooi om te zien. Homerus laat niet na te vermelden hoe mooi de hel-

den der Grieken en Trojanen zijn; zijn schilderingen van Achilles en Hektor leggen evenzeer de nadruk op hun moed en hun kracht als op hun fraaie uiterlijk en bijvoorbeeld ook op hun mooie kleding en wapenrusting (het schild van Achilles!). Achilles, de sterkste held van de Grieken, wordt dan ook de mooiste genoemd (*Ilias*, II, 674).

Dat iemand die in de eerder omschreven zin ‘goed’ is ook ‘schoon’ moet zijn, leidt er zelfs toe dat de term ‘schoon’ bij Homerus vaak overholen morele connotaties heeft – zoals bij ons: een ‘schoon mens’ kunnen wij iemand noemen die morele perfectie vertoont, zelfs al ontbreekt het hem aan fysieke schoonheid. Maar anders dan wij kan Homerus zich niet voorstellen dat iemand die innerlijk schoon is niet ook uiterlijk schoon is, en omgekeerd: iemand met uiterlijk schoon moet haast wel fraaie innerlijke kwaliteiten hebben, en een lelijk iemand kan ook innerlijk niet veel voorstellen. Langs deze weg krijgt *kalos* op veel plaatsen een morele connotatie en combineert het dus in zichzelf ‘het goede en het schone’.

Precies doordat innerlijke en uiterlijke schoonheid meestal samengaan, verbaast Hektor zich over zijn broer Paris, die weliswaar een mooie man is van wie je daarom zou denken dat hij ook een goed strijder is, maar die een lafaard blijkt te zijn. Ik citeer een paar typerende verzen:

Hektor echter, dit ziende, verweet hem met honende woorden:
 ‘Paris van niets! Mooie jongen! Meisjesgek! Vrouwenverleider!
 Was je maar nooit geboren en voor je huwelijk gestorven!
 Dat had ik liever gehad en zou veel beter geweest zijn
 dan ons te schande te maken en anderen aanstoot te geven.
 Wat zal hun dat een plezier doen, de ’t haar lang dragende Grieken,
 jou om je uiterlijk schoon voor een vorst, een voorvechter houdend,
 nu te bemerken dat je geen kracht en moed tot verweer hebt.’¹⁷

Interessant is het overigens dat Paris’ nieuwe echtgenote Helena het eens is met Hektors kwalificering van hem:

Maar nu dit kwaad ons geschiedt zoals door de goden beschikt is,
 zou ik tenminste de vrouw willen zijn van een man die iets waard is
 en die zich pijnlijk de hoon en verwijten der mensen bewust is.¹⁸

Bij Paris gaat uiterlijk schoon niet samen met de kracht en de moed

die bij een strijder passen, en hij blijkt ook nog de Trojanen te schande te maken. Uiterlijke en innerlijke schoonheid gaan bij Paris tegen de verwachting in niet met elkaar samen.

Deze gebruikswijze van *kalos* is interessant. Homerus heeft de constructie van de *kalokagathos* helemaal niet nodig, omdat *kalos* in zichzelf al uiterlijke en innerlijke schoonheid, dus het schone en het goede met elkaar verbindt! Paris is een voor de Trojanen zeer pijnlijke en voor de Grieken zeer plezierige uitzondering op de algemene regel.

Aldus het heroïsche ideaal bij Homerus, dat op het eind van de *Ilias* opeens gerelativeerd wordt.

Plato's kritiek op Homerus

Plato gaat voorbij aan deze relativering wanneer hij een frontale aanval opent op Homerus. Hij zegt in zijn *Politeia* dat er velen zijn die zeggen

dat Homerus de dichter is geweest die Hellas tot beschaving gebracht heeft, dat hij het verdient ter hand genomen en bestudeerd te worden in alle kwesties die verband houden met menselijk gedrag en menselijke cultuur, en dat ge gans uw leven moet inrichten naar zijn voorschriften.¹⁹

Daarbij heeft Plato grote bedenkingen. In zijn ideale staat wil hij eigenlijk alleen maar hymnen toestaan op de goden en lofzangen op deugdzame mensen, en niet de lieflijke Muze die in de gestalte van lyrische of epische poëzie genot en smart doet heersen in plaats van wet en rede. Plato verzet zich niet alleen tegen de inhoud van Homerus' woorden, die hij moreel corrumperend acht, maar ook tegen de artistieke vormgeving ervan: de dichterlijke *mimèsis* is een slap aftreksel van de filosofische waarheid. Hij is tegen Homerus' esthetisering van een morele boodschap, en wil daarom het esthetische scheiden van het ethische, of het schone van het goede.²⁰ Dat is heel goed zichtbaar in Plato's dialoog *Alkibiades*. Alkibiades is een mooie jongeling, voor wiens schoonheid velen vallen. Zo niet Sokrates: hij wil niet het lichaam van Alkibiades beminnen, dat trouwens al aan het verwelken is, maar zijn ziel, die nu pas begint te bloeien. We moeten onze zorg richten op onze ziel, zegt Sokrates tot de lichamelijke aantrekkelijke Alkibiades. Het waarlijk goede valt niet samen met het uiterlijk schone. Daarmee neemt Plato afstand van wat in zijn

tijd een gangbare visie was, waarmee hij die visie tevens bevestigde: volgens die visie was Homerus de opvoeder van Griekenland, en de centrale boodschap van Homerus hield een combinatie in van het schone en van het goede.

De tragici: morele dilemma's

Bij de tragedieschrijvers wordt iets van het morele motief zichtbaar in de dilemma's waarvoor de protagonisten regelmatig worden gesteld. Denk aan Sophokles' Antigone, die verscheurd wordt tussen de huiselijke plicht om haar broers te begraven en haar plicht als behorend tot de polis om dat na te laten; want haar broers hadden met elkaar strijd gevoerd om in Korinthe de macht over te nemen van koning Kreon, die daarom het bevel had uitgevaardigd om hun lijken onbegraven te laten. Ze kiest voor haar huiselijke plicht, met fatale gevolgen. Zo'n dilemma zullen we in hoofdstuk 9 tegenkomen bij Medea, die enerzijds de ontrouw van Jason wil wreken door zijn (en haar) twee kinderen te doden, maar die anderzijds smartelijk erkent dat ze daarmee haar moederliefde geweld aandoet.

Spanningen

We moeten daarom niet te schetsmatig te werk gaan en geen absolute tegenspraak creëren tussen het joods-christelijke en het Griekse denken. Alleen bij extreme vertegenwoordigers ervan staan ze diametraal tegenover elkaar: het stoïsche ideaal van de *kalokagathia*, en de moraal zoals die spreekt uit de eerder genoemde parabels (en uit de *Bergrede*). Het is dan ook niet vreemd dat christelijke denkers hun best hebben gedaan om het joods-christelijke en het Griekse gedachtegoed met elkaar te verbinden, met als belangrijkste Augustinus (die teruggreep op Plato) en Thomas van Aquino (die teruggreep op Aristoteles).

Wat ik nu wil benadrukken is dat het niet goed mogelijk is om een harmonieus geheel te maken van een moraal die zowel aansluiting zoekt bij de heroïsche mateloosheid als bij wat ik gemakshalve beschrijf als de christelijk geïnspireerde moraal van de naastenliefde of van de mensenrechten. Ook nu worden we geconfronteerd met zulke spanningen. Hoe daarmee om te gaan? We doen er goed aan te differentiëren tussen de sfeer van politiek en moraal enerzijds en de sfeer van kunst en sport anderzijds. (Dat doet Nietzsche te weinig.)

Iets van de heroïsche mateloosheid kunnen we grote kunstenaars,

maar ook grote filosofen, sportlieden en staatslieden niet ontzeggen: Proust heeft zich letterlijk doodgewerkt opdat zijn roman gestalte zou krijgen; Hegel had de ambitie om een einde te maken aan de filosofie als liefde tot de kennis en er kennis voor in de plaats te stellen; sportlieden willen simpelweg de beste zijn van allemaal; en een figuur als Churchill bewonderen we omdat hij in 1940 en 1941, toen Hitler de oorlog al gewonnen leek te hebben en Engeland er helemaal alleen voorstond, toch geen deal wilde sluiten met Hitler, maar hem wilde verslaan. Deze mensen zijn mooi en bewonderenswaardig in hun mateloosheid, en zonder een grenzeloze ambitie (die hen veel pijn en tegenslagen te boven doet komen) zouden ze tot niets zijn gekomen.

Maar we kunnen het hele maatschappelijke en politieke leven niet denken naar analogie van een sportwedstrijd vol risico's, waar het succes van de een ten koste gaat van het verlies van de ander. Niet iedereen kan of wil aan topsport doen (aan het begin en het eind van ons leven kunnen we het geen van allen). Natuurlijk, politici zijn vaak in een strijd verwickeld, maar de politiek die zij voorstaan is in beginsel moreel geïnspireerd: voorwaarden scheppen voor een succesvol en veilig leven van iedereen. In dit opzicht is er een groot verschil tussen Aristoteles' benadering van politiek, die rechtstreeks geënt is op het bevorderen van grootse prestaties, en de onze. Het schema dat ik in hoofdstuk 3 heb gegeven, gaf de waardeschaal weer van de *kalokagathos*, die de wereld indeelt in de enkelen die ware grootheid weten te bereiken en de velen die daartoe niet in staat zijn, en Aristoteles' perfectionistische politiek staat ten dienste van de eersten, niet van de tweeden. Dat blijkt alleen al hieruit dat de Grieken geen positieve waarde hechtten aan de privé-sfeer: dat is de wereld van de vrouwen, van de kinderen en van de slaven, terwijl de man zich in de openbaarheid beweegt en daar eer en roem wil vergaren.²¹

Hoe kunnen we dat combineren: de mateloze ambitie van creatieve mensen, en de matigheid van een mens die zijn grenzen aanvaardt en de rechten van anderen respecteert?

De grote filosoof Immanuel Kant (1724-1804) is van oordeel dat daartussen geen echte conflicten bestaan. Volgens zijn *Metaphysik der Sitten* moeten we twee zaken behartigen: *eigene Vollkommenheit* en *fremde Glückseligkeit*. Wat de *eigene Vollkommenheit* betreft, moeten we volgens Kant het beste uit onszelf proberen te halen en onze talenten uitbuiten (wat desnoods kan worden geplaatst tegen de achtergrond van het antieke heroïsche ideaal). Dit is het niveau van de optimale

zelfverwerkelijking. Daarnaast moeten we de rechten van anderen respecteren en zelfs hun belangen dienen (*fremde Glückseligkeit*). Natuurlijk kunnen we wel alle mensen die we tegenkomen, met respect bejegenen, maar we kunnen niet de belangen van hen allen behartigen. Dat lost Kant op door iedereen een zelf in te vullen speelruimte te geven bij het behartigen van het geluk van anderen.

Nozick thematiseert het verschil waarop ik hier wijs met behulp van de termen *moral push* en *moral pull*.²² Voor de Grieken oefent de moreel perfecte mens een *moral push* uit op anderen: hij duwt ze als het ware van zich weg, teneinde zelf in het centrum te komen staan en geëerd te worden; eergevoel en schaamte zijn hier de centrale morele emoties. Volgens een joods-christelijk georiënteerde ethiek dient een moreel goed mens de ander naar zich toe te trekken (*moral pull*) en zich iets aan te trekken van zijn welzijn: juist als hij kwetsbaar is, eist de medemens mededogen op; hier is medelijden dus een centrale morele emotie. ('Laat de kleinen tot mij komen.')

Moral push en *moral pull* kunnen nu volgens Nozick wél met elkaar op gespannen voet staan (in het groot en in het klein: denk voor het eerste aan het besteden van overheidsgeld aan grote bouwwerken of aan musea dan wel aan armenzorg; denk voor het tweede aan de spanning tussen carrière en huishouden). Nozick kan ze niet naast elkaar laten staan, zoals Kant het deed. En het staat niet bij voorbaat vast welke van de twee het verdient om zegevierend uit de strijd te komen. Theorieën die het goede definiëren als iets wat principieel de prioriteit heeft boven die zelfverwerkelijkingswaarden, maken het zich te gemakkelijk (dan mag je bijvoorbeeld nooit de voorrang geven aan het najagen van je carrière wanneer dat maar enigszins ten koste gaat van je gezinsleden); evenals een theorie als die van Nietzsche, die het schone stelt boven de eenvoudige goedheid (dan mag je tot eigen eer en glorie anderen voor je wagen spannen).

Het is daarom te simpel om het ideaal van de *kalokagathia* toe te wijzen aan de Grieken en dat van de eenvoudige goedheid aan de christenen, en vervolgens te kiezen voor het ene dan wel het andere. We hebben te maken met onontkoombare morele dilemma's en zijn aangewezen op lastige morele compromissen.

VAN VERWIJTEN NAAR EEN ETHIEK
VAN HET HERINNEREN

Dit hoofdstuk ben ik begonnen met de vraag of er een leven mogelijk is zonder zelfverwijt. Ja, dat kan: een pure stoïcijn beschouwt het als tijdverlies om terug te kijken naar het verleden omwille van het verleden. Natuurlijk kunnen we iets leren van het verleden, en een blik op de fouten die we vroeger hebben gemaakt, kan ertoe bijdragen dat we die in de toekomst vermijden, waardoor een leven zonder zelfverwijt weer iets dichterbij komt. Maar zo gemakkelijk kunnen we ons niet afmaken van de verwijten die anderen ons soms maken. Wat we zeker niet kunnen doen is namens de slachtoffers van het vele leed dat in het verleden is aangericht, de daders verontschuldigen en vrijpleiten. Daartoe hebben we simpelweg niet de bevoegdheid. Natuurlijk, een echte stoïcijn zal het hiermee opnieuw oneens zijn, en hij kan zich daarbij beroepen op deze uitspraak van Epictetus:

Wanneer we gehinderd worden of in verwarring gebracht of gepijnigd, moeten we nooit de ander de schuld geven, maar onszelf, dat wil zeggen onze eigen oordelen. Het is eigen aan een onontwikkeld iemand om anderen verwijten te maken voor de ongelukkige toestand waarin hij zelf verkeert; het is eigen aan iemand die zich begint te ontwikkelen om zichzelf verwijten te maken; het is eigen aan een ontwikkeld iemand om noch een ander noch zichzelf verwijten te maken.²³

Zo'n goede raad kan een stoïcijn best geven wanneer hij mensen in het algemeen toespreekt. Maar wanneer hij zelf een ander heeft gehinderd of in verwarring gebracht of gepijnigd, kan hij zich daaraan niet onttrekken door die ander erop te wijzen dat hij met zijn verwijten blijk geeft van een gebrek aan ontwikkeling. Veel mensen zullen dus zeggen: in zulke omstandigheden geeft het geen pas de stoïcijn uit te hangen. Hier scheiden zich dan de wegen. Dit kan leiden tot de algemene vraag: bestaat er een plicht tot herinneren, en hoever gaat die?

Een eventuele plicht tot herinneren wil ik plaatsen in het grotere geheel van mogelijke verhoudingen tot het verleden. Als uitgangspunt neem ik een pianist die een concert geeft.

Stel, onze pianist maakt een enorme fout tijdens zijn concert. Hij kan zich dan angstig gaan afvragen hoe dat toch gekomen is, het-

geen er vermoedelijk toe leidt dat hij nog slechter gaat spelen. Het liefst zou hij opnieuw beginnen, of zijn spel staken, maar dat is bij zo'n concert wat lastig. (Schakers kunnen na een blunder opgeven.) De pianist moet het verleden dus laten rusten en van de rest van het muziekstuk proberen te maken wat ervan te maken is. Geen plicht tot herinneren; verwijlen bij het verleden zou integendeel het spel storen.

Maar na afloop van het muziekstuk, als het applaus is verklonken, doet een pianist er goed aan om te bezien waarom het bij die bepaalde passage is misgegaan; misschien had hij een verkeerde vingerzetting gekozen. Dat doet hij dan niet uit eerbied voor het verleden, maar alleen om in de toekomst zijn spel te verbeteren. Is dit een plicht tot herinneren? Het zou vreemd zijn om het zo te noemen. Er wordt hier louter teruggekeken met het oog op de toekomst. Er wordt een les getrokken uit het verleden, die geheel in functie staat van een beter functioneren in de toekomst. Dit gedrag geeft geen blijk van een plicht tot herinneren.

Stel nu dat onze pianist een zekere roem heeft verworven en dat er een cassette wordt uitgebracht met de belangrijkste concerten die hij heeft gegeven. Waarom schaft iemand zich zo'n cassette aan? Er zijn hier verschillende mogelijkheden.

De eerste mogelijkheid: die persoon wil proberen met behulp van die opnamen zijn eigen spel te verbeteren. Dat zou weer een louter toekomstgerichte bejegening zijn van het verleden; er is geen sprake van een plicht tot herinneren. Dit verklaart mijns inziens slechts een klein deel van de aantrekkelijkheid van zo'n cassette.

Vandaar de tweede mogelijkheid: hij wil gewoon blijven genieten van het prachtige spel van die beroemde pianist. Dat hoeft met herinneren weinig te maken te hebben. Vaak luisteren mensen naar oude opnamen zonder dat ze zelfs maar weten wie die pianist is of was. Zo verzamelen mijn kinderen muziek op hun i-Pod. Het kan ze meestal niet schelen wie precies die muziek speelt waarvan ze houden. Op hun i-Pod staat maar één uitvoering van de pianosonates van Mozart. Er is hier trouwens een merkwaardig verschil tussen de bejegening van populaire muziek en van klassieke muziek. Mijn kinderen kennen de muziek van de Beatles en die van Mozart. De muziek van de Beatles kan alleen door de Beatles worden gezongen, maar wie het is die Mozart speelt, laat hen tamelijk onverschillig. Hier is van herinnering geen sprake. Ze genieten gewoon van wat ze

nu mooi vinden. Daarbij is het zelfs mogelijk om een shuffle-modus in te stellen: de muziekstukken op de i-Pod worden in een willekeurige volgorde afgespeeld, ter vergroting van de verrassing en van het contrast, allemaal ten dienste van het actuele genot. Geen plicht tot herinneren.

Een derde mogelijkheid doemt op wanneer we ons afvragen waarom iemand de beroemde opname wil beluisteren die Glenn Gould in 1955 heeft gemaakt van de *Goldberg Variaties* van Bach. Het motief is dan meestal niet: er een les uit trekken om het eigen spel te verbeteren. Het motief is ook niet alleen: dat het zo'n prachtige opname is, die nog steeds de moeite van het beluisteren waard is. We hebben hier te maken met een van de hoogtepunten van de interpretatiegeschiedenis van de *Goldberg Variaties*, waarop we met eerbied terugkijken. Hier begint een plicht tot herinneren op te doemen. Daarom spreek ik mijn kinderen soms ernstig toe met woorden als deze:

Lieve kinderen, die opname uit 1955 was gedenkwaardig. Zij heeft de Bach-vertolking op een hoger plan gebracht. Die Glenn Gould was trouwens een indrukwekkende man, die na verloop van tijd niet meer wilde optreden op podia, omdat het geschui en gekuch van het publiek hem alleen maar stoorde in zijn concentratie, en hun geklap irriteerde hem mateeloos: de meeste claqueurs hadden geen verstand van pianospelen, wat dat klappen aanmatigend maakte. Glenn Gould wijdde zich in het vervolg aan het maken van studio-opnames. We moeten hem daarvoor dankbaar zijn, want daardoor kunnen we nog steeds genieten van zijn spel. Een van de hoogtepunten van de muziekgeschiedenis, wees daarvan doordrongen.

In deze woorden klinkt iets door van een plicht tot herinneren. Het begin van een kleine ethiek van het jubileum zou worden gemaakt, wanneer ik deze woorden zou koppelen aan een datum uit het leven van Glenn Gould, bijvoorbeeld zijn sterfdag 4 oktober 1982. Op 4 oktober van het jaar 2007 hadden we dan kunnen herdenken dat Glenn Gould 25 jaar geleden is gestorven. Wat zijn de ingrediënten van deze kleine ethiek van het herinneren?

Ten eerste moet het herinneren betrekking hebben op iets uit het verleden waarnaar we met verbazing of met dankbaarheid terugkijken. Die genieën van vroeger kunnen ons nog steeds in vervoering brengen (Mozart, Fischer).

Ten tweede: het memorabele dat we ons herinneren moet betrek-

king hebben op iets dat doorwerkt in het heden en dat het heden be-slissend heeft beïnvloed. Daarbij bedenken we niet alleen dat we nog steeds iets kunnen leren van het verleden (dat zou functionalistisch zijn), maar geven we extra aandacht aan de bijdrage die het verleden heeft geleverd aan het heden. Als we Glenn Goulds interpretatie van Bach memoreren, genieten we er op hetzelfde moment ook van. Als we iemands verjaardag vieren, herdenken we niet alleen dat die per-son zoveel jaren geleden is geboren, maar drukken we onze dank-baarheid uit dat hij of zij nu met ons is en ons leven beïnvloedt.

Ten derde: een ethiek van het herinneren is in de regel een col-lectieve aangelegenheid. Je kunt niet in je eentje je verjaardag vieren. Wanneer een gezin in de loop van het jaar de verjaardagen van ie-der gezinslid viert, geeft het gestalte aan zichzelf. Gezamenlijk den-ken ze met dankbaarheid terug aan de komst van de afzonderlijke gezinsleden, die er inmiddels een onuitwisbaar stempel op hebben gedrukt.

Ten vierde: het leven gaat ook door zonder het memoreren van die memorabele gebeurtenis, doordat de fundamenteën die in het verleden zijn gelegd inmiddels vanzelfsprekende verworvenheden zijn gewor-den. Een ethiek van het herinneren dient daarom samen te gaan met een ethiek van het vergeten. We kunnen simpelweg niet het begin van alles herdenken waarvan we nu nog profiteren. Er bestaat geen dag van de aardappel, waarop we herdenken dat in 1536 de aardappel vanuit Zuid-Amerika naar Europa is gebracht door Spaanse ontdek-kingsreizigers. Als we alles wat memorabel is inderdaad zouden gaan herdenken, zouden we aan niets anders meer toekomen. Hieruit volgt dat een ethiek van het herinneren selectief moet zijn. Het her-inneren moet de voortgang van het leven niet onmogelijk maken.

Ten vijfde en ten laatste: een sterke plicht tot herinneren kan er niet zijn, omdat (zie mijn vorige punt) er ook een plicht is tot verge-ten. Wat we ons collectief wensen te herinneren en wat we collectief wensen te vergeten of misschien zelfs te verdringen, is een kwestie van vrijwillige keuzes, waarin collectieve prioriteiten worden gesteld. De plicht tot herinneren is dus een onspecifieke plicht: we moeten op zoek gaan naar de bijzondere zaken in ons gezamenlijke verleden die we het herdenken waard achten, maar welke dat precies zijn, is aan discussie onderhevig. Dat we op 5 mei de bevrijding vieren, moet daarom steeds tegenover de jongere generaties worden verantwoord. We kunnen er niet mee volstaan ermee door te gaan omdat we er nu

eenmaal ooit mee begonnen zijn. (Op welke dag zouden we de Vrede van Munster kunnen vieren? Op 15 mei.)

Wat ik hier heb gezegd over een ethiek van het herinneren, geldt evenzeer voor herinneringen aan ellendige gebeurtenissen die in het verleden hebben plaatsgevonden en die nog steeds doorwerken in het heden; de dodenherdenking van 4 mei is daarvan een voorbeeld. Ook daar volstaat het niet om die herdenking alleen maar te laten functioneren als waarschuwing voor de toekomst. Op de een of andere manier zijn we het aan de slachtoffers verplicht om soms te verwijlen bij wat er toen is gebeurd. Maar de Italianen hoeven op 24 juni geen minuut stilte in acht te nemen om te herdenken dat op die dag van het jaar 217 voor Christus bij het Trasimeense Meer twee Romeinse legers door Hannibal zijn verslagen en vernietigd. Nu die gebeurtenis zo ver achter hen ligt, kunnen ze zich een dagje uit daarheen permitteren. Wie daar gewetenswroeging over heeft, is een scherpstlijper.

CONCLUSIE

In zaken die alleen of hoofdzakelijk onszelf aangaan, doen we er goed aan om deze maxime te aanvaarden: Hoe de zaak ook uitpakt, je moet je achteraf nooit verwijten maken. (Wanneer anderen erbij betrokken zijn en ze ons verwijten maken over ons gedrag jegens hen, kunnen we die maxime niet zomaar gebruiken.) Deze maxime kan worden gekoppeld aan het in het vorige hoofdstuk besproken en door Rawls aanvaarde aristotelische beginsel: 'Als het overige gelijk is, vinden mensen voldoening in het uitoefenen van hun verwezenlijkte vermogens (hun aangeboren of gevormde bekwaamheden), en die voldoening wordt groter naarmate het vermogen meer wordt verwezenlijkt of in complexiteit toeneemt.' Als het onverhoopt mislukt, kunnen we onze kracht alsnog tonen door te leven volgens de genoemde maxime. Als het allemaal lukt, hoeven we daaraan niet alleen voldoening te ontnemen. Een beetje trots mogen we dan ook wel zijn. Daaraan gaat Rawls ten onrechte voorbij.

DEEL III

*Emoties en verlangens
publiek*

Angst en vertrouwen in de politiek

Over angst en vertrouwen valt veel te zeggen. Ik wil het terrein om te beginnen enigszins beperken door een terugblik op hoofdstuk 1. Emoties heb ik daar zo omschreven: wanneer we beseffen dat er iets (mis) is met iets wat ons aangaat, reageren we daarop aangedaan en worden we ertoe aangezet om iets te doen. Emoties confronteren ons met de wisselvalligheden waaraan de vervulling van onze verlangens ten prooi is en vallen uiteen in positieve en negatieve emoties doordat het kan meezitten en tegenzitten. Hoop en vrees anticiperen respectievelijk op meevallers en op tegenvallers, en ze zijn overwegend gericht op concrete, te lokaliseren gebeurtenissen: ik hoop dat ik voor mijn tentamen slaag; ik ben bang dat ik de trein mis. Vertrouwen en angst kunnen we nu opvatten als een abstract geworden, gegeneraliseerde reactie op de wisselvalligheid, die iemands blik op de toekomst kleurt. Wie vertrouwen heeft in zichzelf, gaat ervan uit dat hij wel zal slagen voor zijn studie en dat hij daarna een baan zal kunnen vinden, terwijl iemand die de toekomst met angst en beven tegemoet ziet, gebiologeerd wordt door de obstakels die overal opdoemen, waardoor hij ze ook nog over zich kan afroepen.

Dat zagen we gebeuren in de reactie van Swann op de afwezigheid van Odette. In de individuele sfeer kunnen hiervan talloze voorbeelden worden opgediept; psychologen hebben heel wat werk te verzetten bij het kanaliseren van zulke angstgevoelens. Dostojevski's speler zou in dit verband de aandacht waard zijn. Iemand die, in de hoop op winst, een paar keer verliest, kan zijn inzet verdubbelen om het verlorene in één klap terug te winnen en alsnog met winst te gaan strijken. Als het blijft misgaan, en de inzet wordt telkens weer verdubbeld, dan kan het niet anders of een doffe angst maakt zich meester van de speler: in een wanhoopsprong speelt hij alles of niets.

Op individuele gevallen van angst en vertrouwen ga ik niet verder in; het wordt tijd dat ik na de ietwat individualistische inslag van de drie voorafgaande hoofdstukken, een wat maatschappelijker koers ga varen.

Ook in het publieke domein liggen de voorbeelden voor de omslag van vrees naar angst voor het grijpen. Een beurscrisis is hier bijvoorbeeld een interessant fenomeen. Een verstandige aandelenbezitter kan erop vertrouwen dat de koersen over de jaren heen stijgen. Maar als hij hoort dat banken in moeilijkheden komen doordat veel huiseigenaren hun hypotheek niet meer kunnen aflossen, kan de vrees opkomen dat de koersen gaan dalen, en verkoopt hij aandelen. Doordat genoeg andere aandelenbezitters ook zo redeneren, grijpt de angst om zich heen, en dalen de koersen inderdaad. Er ontstaat stress: ik moet snel nog meer aandelen verkopen, voordat de koersen nog meer zijn gedaald. En daardoor dalen ze nog verder. Er ontstaat paniek: een beurscrisis en een recessie naderen angstwekkend snel. De consument die dat allemaal in de krant leest, verliest zijn vertrouwen en ziet af van grote aankopen. Maatregelen die ten doel hebben om een recessie te voorkomen, wakkeren haar juist aan, wanneer genoeg aandelenbezitters de woorden en de daden van de president van de Centrale Bank niet meer vertrouwen: zo'n drastische verlaging van de rente kan alleen maar betekenen dat de bankpresident ervoor beducht is dat de economie stagneert; laten we dus vooral niet doen wat hij van ons verwacht bij die renteverlaging: investeringen plegen. En de recessie komt weer dichterbij. Een verward woelen van emoties in een maatschappelijke context maken we hier mee. Dat mensen tegenwoordig veel meer angst koesteren voor ongrijpbare gevaren dan voor tastbare bedreigingen, en dat de geruststellende woorden van deskundigen hun argwaan slechts doen toenemen, leidt tot de endemische vertrouwenscrisis van Beck's *Risikogesellschaft*.¹ Ik ga daarop verder niet in, aangezien ik het wil hebben over angst en vertrouwen in de politiek.

Wat politiek te maken heeft met emoties, is niet moeilijk aan te geven. Wanneer emoties in het algemeen reacties op en verwerkingen van de wisselvalligheid van onze verlangens zijn en van de kwetsbaarheid van de goede dingen van het leven, dan kunnen we die kwetsbaarheid ietwat temperen door samen te werken met anderen en ons dus in enige mate aan hen toe te vertrouwen: dat verhoogt voor ons allen de kansen op een succesvol en rijk leven. Een

politiek verband waarin mensen gezamenlijk vormgeven aan de toekomst van hun samenleving, kan hiervan het resultaat zijn. Maar op een hoger niveau neemt de kwetsbaarheid zo alleen maar toe, want we maken ons afhankelijk van de goede trouw van anderen. Als die anderen zich aan de afspraken houden, zijn we er beter aan toe dan vóór de vorming van de politieke gemeenschap. Beschamen ze ons vertrouwen, dan zijn we er nog slechter aan toe dan toen we nog geen politieke gemeenschap vormden, want inmiddels zijn we het verleerd om in ons eentje natuur en medemensen te trotseren, terwijl we nu bovendien worden geconfronteerd met corrupte overheidsfunctionarissen die ons alleen maar een loer willen draaien.

Vertrouwen is zo een uiterst belangrijke, maar ook uiterst precare waarde.² Een sfeer van vertrouwen (die we moeten ‘koesteren’) is een moreel-politieke waarde, en betrouwbaar zijn een moreel-politieke deugd. Wie zulk vertrouwen beschaamt, roept bij zijn slachtoffers en bij meelevende omstanders verontwaardiging op. Een morele emotie vormt hier dus een reactie op het aantasten van een morele waarde en op de onwerkzaamheid van een morele deugd. (De ethiek van Kant wordt wel uitgelegd als een ethiek die verbiedt om te parasiteren op het vertrouwen van anderen. Je hebt samen met anderen een onderneming opgezet die de risico’s verkleint en allen erop vooruit doet gaan. Het bestaan van die gemeenschappelijke onderneming gebruikt de parasiet nu om zijn eigen voordeel te maximaliseren, ten koste van anderen. Zoiets valt niet te ‘veralgemeenen’.)

Daarmee is het terrein enigszins ingeperkt, maar er blijven nog allerlei mogelijkheden over. De verleiding is groot om het te gaan hebben over de politieke gevolgen van 9/11: hoe een land dat zich veilig waande binnen de begrenzing van twee oceanen, plotseling vliegtuigen zag neerstorten op de symbolen van zijn economische, militaire en op een haar na ook van zijn politieke macht, en hoe we daarna allemaal zijn meegezogen in een grenzeloze ‘oorlog tegen het terrorisme’. De wereldwijde vertrouwenscrisis heeft inmiddels ook de filmindustrie aan het werk gezet: in de jaren na 9/11 is er een groot aantal films geproduceerd waarin ongrijpbare dreigingen opeens uit de lucht komen vallen in de vorm van bijvoorbeeld een ondoordringbare mist waarin zich allerlei vreemde en gevaarlijke wezens hebben verstoppt (*The Mist*), of van een gigantisch monster dat zich op een avond stort op New York (*Cloverfield*). Over het terrorisme en de oorlog ertegen zal ik later in dit hoofdstuk inderdaad iets zeggen,

maar ik leg de nadruk op meer theoretische kwesties, waarbij ik soms een beroep doe op enige klassieke denkers die het hebben gehad over angst en/of vertrouwen als grondslag van de politiek. In de eerste plaats geldt dat voor Machiavelli. Vervolgens zal ik er in een korte paragraaf aan herinneren dat Hobbes' angst als grondslag voor de politiek bij Locke plaats maakt voor vertrouwen als grondslag. In de paragrafen daarna bespreek ik enige mechanismen voor het weg nemen van angst: het bevorderen van sociale cohesie door het creëren van een gemeenschappelijke vijand en het streven naar een nationale identiteit.

Het zal vooral gaan over de emotie angst als grondslag voor politiek, en de thematiek van het verlangen zal – behalve bij Machiavelli – veel minder prominent zijn dan in andere hoofdstukken van dit boek. De verklaring is eenvoudig. In vroeger dagen hadden politici eigen verlangens bij het voeren van politiek beleid; zo wilden ze grote gebouwen neerzetten die hun nagedachtenis in stand zouden houden. Natuurlijk zijn ook moderne politici ambitieus, maar de inhoud van hun politiek wordt niet uitgemaakt door de verlangens die ze voor zichzelf koesteren, maar door de belangen van de bevolking. Onze Grondwet laat deze verschuiving mooi zien door het politieke beleid samen te vatten in allerlei zorgtaken. 'Bevordering van voldoende werkgelegenheid' (art. 19), 'de bestaanszekerheid der bevolking en spreiding van welvaart' (art. 20), 'de bewoonbaarheid van het land en de bescherming en verbetering van het leefmilieu' (art. 21), 'bevordering van voldoende woongelegenheden' (art. 22) heten allemaal 'voorwerp van zorg der overheid'. Het onderwijs wordt zelfs een voorwerp genoemd van 'aanhoudende zorg der regering' (art. 23). Het is dus passend dat ik hier de aandacht vestig op emoties en niet op verlangens.

DE ANGST OM DE MACHT TE VERLIEZEN: MACHIAVELLI

De Vorst aan wie Machiavelli *Il Principe* toewijdt, is Lorenzo di Piero de' Medici, de latere hertog van Urbino, een kleinzoon van Lorenzo il Magnifico, al schrijft hij in de brief waaruit ik aanstonds citeer dat hij het boek wil opdragen aan Giuliano di Lorenzo de' Medici, de latere hertog van Nemours en de jongste zoon van Lorenzo il Magnifico.³ Deze Giuliano kreeg in 1512 de macht over Florence weer in handen, nadat de Medici in 1494 waren verbannen.⁴ In een

brief die Machiavelli op 10 december 1513, kort na het voltooiën van *Il Principe*, aan zijn vriend Francesco Vettori schreef, geeft hij aan in welke opzichten hij Giuliano van advies wil dienen; hij wil uiteenzetten ‘wat voor macht een heerser uitoefent, welke soorten ervan bestaan, hoe ze worden verworven, hoe ze in stand blijven, en waarom ze verloren gaan.’⁵ Dat ‘waarom ze verloren gaan’ drukt fraai de angst uit waardoor de vorst wordt getekend. Hij is onderhevig aan angst, angst voor het verlies van zijn machtspositie en van de daaraan verbonden eer. Maar angst heeft hem er ook al toe aangezet om de macht te verwerven, de angst namelijk dat een ander de macht zal grijpen en hem opzij zal schuiven. Machiavelli raadt de vorst aan hoe deze macht kan verwerven én handhaven in een zee van gevaren die hem dreigen te verzwelgen. Daartoe onderzoekt hij of de vorst gebruik moet maken van hulptroepen dan wel van eigen troepen; of hij jegens de bevolking vrijgevig moet zijn dan wel gierig; of hij zich bemind moet maken dan wel gevreesd; of hij zijn woord moet houden dan wel te gepasten tijde breken: allemaal raadgevingen die ertoe strekken om een bestaande machtspositie te handhaven. Daarnaast vraagt Machiavelli zich af hoe je de alleenheerschappij kunt verwerven, waarbij het bijvoorbeeld de vraag is of je bij de plaatselijke notabelen in het gevele moet komen, of dat je ze moet vernietigen. (Vermeldenswaard is het dat Machiavelli ook zelf beducht was voor zijn hachje. In de periode waarin de Medici verbannen waren uit Florence, had hij belangrijke diplomatieke functies vervuld, die hij moest opgeven toen de Medici in 1512 terugkeerden. Hij probeerde zijn functie terug te krijgen, maar slaagde daarin niet. Sterker nog, in 1513 werd hij gemarteld om de bekentenis los te krijgen dat hij betrokken was geweest bij een poging om de Medici ten val te brengen. Hij bezweek niet onder die druk en werd vrijgelaten, waarna hij *Il Principe* schreef om de Medici alsnog te vermurwen. Dat mislukte, waarna hij de rest van zijn leven besteedde aan studie en aan het schrijven van andere boeken.)

Het betoeg van Machiavelli wordt gestructureerd door de termen *fortuna* en *virtù*, waarbij *fortuna* twee betekenissen heeft: enerzijds de domme fortuin, het noodlot, waartegen je niet opgewassen bent en die je zomaar je machtspositie ontnemt; anderzijds het gelukkige toeval, waarvan je dankzij je *virtù* handig gebruik maakt en dat je aan je machtspositie helpt. Ik geef twee beroemde citaten, teneinde de twee kanten van de fortuin te belichten. Het domme toeval:

Ik vergelijk het lot met een van die woeste rivieren die in hun gramschap hele vlakten onder water zetten, bomen ontwortelen en gebouwen omverwerpen, en op één punt een stuk grond meesleuren om het ergens anders weer achter te laten: iedereen gaat voor hen op de vlucht en wijkt voor hun geweld zonder er ook maar iets tegen te kunnen doen.

Het lot in de zin van de kans die je moet grijpen, verwoordt Machiavelli aldus:

Wel ben ik van mening dat men, omdat de fortuna een vrouw is, beter doortastend dan voorzichtig kan zijn. En wanneer men haar eronder wil houden, is het noodzakelijk haar te lijf te gaan en af te ranselen. Het blijkt namelijk dat zij zich eerder laat bedwingen door iemand die hardhandig optreedt dan door iemand die met zachtheid te werk gaat. En omdat ze een vrouw is, staat ze vooral op goede voet met mannen die nog jong zijn, aangezien die minder voorzichtig en meer agressief zijn, en haar met meer brutaliteit naar hun hand durven zetten.⁶

Maar het evenwicht tussen de fortuna in de zin van het domme toeval en in de zin van de gelukkige kans is wankel en de kans op mislukken groot. Dat levert veel bronnen op van angst.

Dat Machiavelli gebiologeerd werd door het spel van *fortuna* en *virtù*, en dat die vergelijking van de fortuna met een vrouw geen toevalstreffer is, blijkt uit een komedie die hij in 1518 heeft geschreven, *La Mandragola*, ofwel de alruin. Daarin wordt een domme figuur ten tonele gevoerd, meester Nicia, die demonstreert hoe men een vrouw verliest. Callimaco is daarentegen het toonbeeld van de slimmerik: hij laat zien hoe men een vrouw verwerft en behoudt. Met een variant op de genoemde brief aan Francesco Vettori kunnen we zeggen dat *La Mandragola* ons leert: 'wat voor macht een man uitoefent, hoe hij een vrouw verwerft, hoe hij haar vasthoudt, en waarom hij haar verliest.' (Paus Leo X liet *La Mandragola* graag in het Vaticaan opvoeren; voor Machiavelli een kleine compensatie voor het wansucces van *Il Principe*.)

Machiavelli leert ons de krochten kennen van angst als grondslag van de politiek in deze zin dat de vorst in zijn handelen geleid wordt door de angst om zijn positie te verliezen en gezichtsverlies te lijden. Dit kan ik ook positief formuleren: de vorst wil met alle geweld de macht verwerven en handhaven. Maar er is een groot verschil tus-

sen de vorst van Machiavelli en hedendaagse politici die opereren in een democratisch bestel. Die willen hun macht niet handhaven 'met alle geweld'. Ze zijn niet aan de macht gekomen omdat ze dat zelf zo graag wilden, maar omdat het electoraat hen voldoende vertrouwde om het behartigen van zijn belangen aan hen toe te wijzen. Officieel zijn ze dus niet aan de macht gekomen om hun eigen belangen te dienen, maar de belangen van de bevolking, al zullen ze het officieus vaak anders zien. Een democratisch gezinde hedendaagse politicus zal dan ook niet voor de camera's staan te kniezen wanneer hij moet opstappen; hij zal met een zo oprecht mogelijke lach en met een brede zwaai zijn aanspraken opgeven, zoals Churchill het deed toen het Britse volk hem, onder dankzegging voor zijn diensten als oorlogspremier, niet als vredespremier wilde aanstellen: Churchill vermande zich en verklaarde dat hij de oorlog tegen Hitler had gevoerd opdat het Britse volk in vrijheid kon bepalen aan wie het de regering wilde toevertrouwen, en dat had het nu gedaan. Niet de angst voor zijn eigen hachje is de allesbepalende drijfveer van een democratische politicus; in die zin spelen zijn persoonlijke verlangens geen rol. (Dat is wel het geval bij een figuur als Mugabe, de president van Zimbabwe, die de verkiezingen van 2008 koste wat kost niet wilde verliezen.)

Dat heeft een interessant gevolg voor de emotionele kleur van de verlangens die politici zeggen te koesteren. Wanneer de minister van financiën beweert dat hij niets liever zou willen dan dat de inflatie bescheiden blijft, dan klinkt dat heel anders dan wanneer een man zegt dat hij maar één vurige wens heeft, dat zij de zijne wordt. Ook de vreugde die intreedt wanneer het blijft meevallen met de inflatie en wanneer zij hem in de armen valt, lijken nauwelijks op elkaar. Misschien kunnen we zeggen dat een politicus vooral functionele verlangens en emoties koestert. Die hoeven niet onoprecht te zijn; het zijn alleen geen persoonlijke verlangens en emoties. (Interessant, die functionele verlangens en emoties. Mogen een rechter en een opvoeder uitsluitend zulke functionele verlangens en emoties hebben?)

Omdat bij de vorst van Machiavelli juist wel persoonlijke verlangens en emoties domineren, ben ik hier slechts kort ingegaan op *Il Principe*, dat in een andere context natuurlijk veel meer aandacht had moeten krijgen.

Angst kan ook op een minder persoonlijke manier tot de grondslagen behoren van de politiek. De leer van Thomas Hobbes wordt

in dat verband vaak genoemd. Ik wil in kort bestek aangeven hoe de angstpolitiek van Hobbes heeft geleid tot de vertrouwenspolitiek van John Locke.

TUSSEN ANGST EN VERTROUWEN: HOBBS EN LOCKE

Hobbes is van oordeel dat de angst die in de natuurtoestand wordt gegenereerd, voor allen een voldoende reden vormt om een politiek gezag te omhelzen. Het is hier niet de vorst die beducht is voor zijn hachje, maar alle mensen zijn vervuld van angst, en wel voor een gewelddadige dood enerzijds en voor het verlies van alles wat ze hebben opgebouwd anderzijds. Overigens zijn in Hobbes' natuurtoestand, dat wil zeggen de toestand waarin het politieke gezag is weggedacht, de mensen niet van nature bloeddorstig en gewelddadig, zoals men Hobbes soms laat beweren. Nee, het feit dat mensen min of meer aan elkaar gelijk zijn in lichamelijke en geestelijke vermogens, gekoppeld aan het feit dat de middelen voor hun behoeftebevrediging schaars zijn, brengt een proces van escalatie op gang waarin ook goedwillende lieden worden meegeslept: allen koesteren de vrees dat de anderen niet vreedzaam zijn en hebben er dus belang bij hen een slag voor te zijn. De toestand die daaruit ongewild resulteert, is een oorlogstoestand, die Hobbes in een beroemde passage aldus schildert:

In deze toestand is er geen plaats voor doelgerichte arbeid, want het is niet zeker dat deze resultaat zal hebben; er is dan ook geen landbouw; geen scheepvaart, en geen gebruik van goederen die over zee kunnen worden aangevoerd; geen architectuur; geen werktuigbouw, om dingen te verplaatsen en te verwijderen die veel kracht vergen; geen kennis van het aardoppervlak; geen tijdrekening; geen beeldende kunst; geen letterkunde; geen maatschappelijk leven; en, wat het ergste is, een voortdurende angst voor, en dreiging van een gewelddadige dood; het menselijk bestaan is er eenzaam, armoedig, afstotelijk, beestachtig, en kort.⁷

De remedie tegen deze angst is de politiek, en de politiek krijgt als taak om de goedwillende meerderheid, die inziet dat een vreedzame samenleving in haar belang is en die er ook toe bereid is om de daartoe noodzakelijke regels te volgen, de zekerheid te geven dat de kwaadwillende minderheid geen misbruik maakt van haar vredelievendheid.⁸ Het politieke gezag kan zijn functie alleen vervullen wan-

neer het absoluut is, wanneer het over een feitelijk machtsmonopolie beschikt dat het de kwaadwillende minderheid onmogelijk maakt om zich niet vreedzaam en coöperatief te gedragen of zelfs in verzet te komen.

Dit is geen pleidooi voor een dictatuur à la Stalin. Stalin wilde onder meer van de landbouwstaat die Rusland was in de kortste keren een ontwikkelde industriële natie maken. Ook de landbouw wilde hij industrialiseren door de eeuwenoude primitieve methodes van kleine boeren te vervangen door gerationaliseerde grote boerenbedrijven, de kolchozen. Dit stuitte op massaal verzet van die kleine boeren, dat met harde hand werd onderdrukt. Hier is sprake van een grootscheeps politiek programma, dat vanuit een blauwdruk van een ideale communistische samenleving te werk ging en alle verzet daartegen als 'contrarevolutionair' ter zijde schoof. De grondslagen van Stalins terreur werden al gelegd door Lenin, die uitging van het beginsel dat het beter is om honderd onschuldigen gevangen te nemen dan één volksvijand te laten lopen; Stalin zou later zijn zuiveringsacties geslaagd noemen wanneer vijf procent van de geëxecuteerden schuldig was (een vooruitgang: van een naar vijf procent; de schaal der terreur nam inmiddels echter toe).⁹

Hobbes' soeverein heeft daarentegen geen ander programma dan de mensen genoeg zekerheid te geven dat ze zich kunnen houden aan de 'natuurwet', dat wil zeggen aan het fundamentele gebod om alles te doen wat de vrede in stand houdt, zolang zij mogen hopen dat de anderen het ook doen. Alle andere regels (zoals: overeenkomsten naleven, bij bestraffing alleen kijken naar het toekomstige voordeel en niet naar het geschiedte kwaad, eerlijk rechtspreken) zijn nadere invullingen van dit gebod. Dat gebod is het dat de soeverein kracht moet bijzetten; hij beschikt niet over een blauwdruk voor een ideale samenleving, zoals dat bij Stalin wel het geval was. Toch moet men erkennen dat er bij Hobbes geen ingebouwd mechanisme aanwezig is dat voorkomt dat de uitoefening van het soevereine gezag ontaardt in gewelddadigheid en onderdrukking.

Juist die angst dat de soeverein zich niet terughoudend gedraagt, maar tot een tiran verwordt, vormt een van de kernpunten van de theorie van John Locke. In zijn *Second Treatise of Government* (1690) staat een uitspraak die volgens menige commentator rechtstreeks is gericht tegen Hobbes:

Alsof de mensen toen zij de natuurtoestand verlieten en tot de samenleving toetraden, overeenkwamen dat zij allen op één na aan de beperking van wetten onderworpen zouden zijn, maar dat die ene alle vrijheid van de natuurtoestand zou behouden, zelfs nog vergroot door macht, en losbandig gemaakt door straffeloosheid. Dit komt erop neer te denken dat mensen zo dwaas zijn dat zij zorg dragen het onheil te vermijden dat hun kan worden aangedaan door *bunzingen* of *vossen*, maar geen bezwaar hebben, ja het als veiligheid beschouwen, te worden verslonden door *leeuwen*.¹⁰

Dat is mooi gezegd: in de natuurtoestand kun je de dupe zijn van bunzingen of vossen, dieren die je best de baas kunt; maar waarom zou je je met huid en haar overleveren aan een vraatzuchtige leeuw? Een boven de wet verheven soevereine macht moet worden voorkomen. We kunnen daarom stellen dat de angst als grondslag van de politiek bij Locke de vorm aanneemt van een zoektocht naar een politiek gezag dat enerzijds, zoals bij Hobbes, de mensen zich doet houden aan de natuurwetten, maar dat anderzijds ook zelf aan wetten is gebonden. Het gezag van de magistraat wordt door de burgers als legitiem aanvaard, wanneer hij zich ertoe beperkt om vast te stellen wat de natuurlijke wetten precies van de burgers eisen.

Dat is een situatie die wordt gekenmerkt door een wankel evenwicht. De soeverein moet enerzijds sterk genoeg zijn om het hoofd te bieden aan de burgeroorlog waarin de natuurtoestand kan ontaarden, terwijl zijn gezagsuitoefening anderzijds toch niet ontaardt in een tirannie. De burgers moeten enerzijds de bereidheid hebben om de uitleg te aanvaarden die de soeverein geeft aan de natuurwetten, ook wanneer ze het er niet mee eens zijn, maar anderzijds behouden ze zich het recht voor op een eigen oordeel, en hebben ze het recht om in verzet te komen in geval van een fundamentele aantasting van hun natuurlijke rechten. Soeverein en burgers houden elkaar zo in evenwicht: de soeverein heeft recht op gehoorzaamheid wanneer hij zijn taak behoorlijk uitoefent; maar de burgers mogen in verzet komen wanneer de soeverein het in hem gestelde vertrouwen beschaamt. De angst als grondslag van de politiek is overwonnen wanneer er een vertrouwensrelatie bestaat tussen soeverein en burgers, en trouwens ook tussen de burgers onderling. De soeverein zegt dan: 'Ik vertrouw erop dat jullie me gehoorzamen, zolang ik mijn bevoegdheden in redelijkheid uitoefen.' De burgers zeggen: 'Wij erkennen de legitimiteit van jouw gezag, zolang je je bevoegdheden in redelijkheid uitoefent.'

Bij Machiavelli, Hobbes en Locke is het niet moeilijk om angst aan te wijzen als een belangrijke factor bij het bedrijven van politiek, bij Locke genuanceerd in wat we een dialectiek van angst en vertrouwen kunnen noemen. Hoe valt die angst uit de bannen en het vertrouwen te vestigen? Hoe komen we aan meer sociale cohesie?¹¹ In de loop van de geschiedenis zijn daarvoor kwalijke en minder kwalijke methoden bedacht. Een kwalijke methode om een groep aaneen te binden bestaat erin om andere groepen uit te bannen en te verketteren. Die andere groepen verklaren tot zondebok voor het eigen falen, is vaak succesvol gebleken. Daarover nu.

UITDRIJVEN VAN ANGST: HET ZONDEBOKMECHANISME

Nadat Aäron de verzoeningsrite heeft voltrokken aan de heilige ruimte, het voorste deel van de ontmoetingstent en het altaar, moet hij de andere, nog levende bok laten brengen. Hij legt dan zijn beide handen op de kop van de bok en spreekt alle wandaden en vergrijpen van de Israëlieten openlijk uit, alle zonden die ze hebben begaan. Zo legt hij alle zonden op de kop van de bok. Daarna moet hij het dier de woestijn in sturen, onder de hoede van iemand die daarvoor is aangewezen. De bok neemt alle zonden van het volk met zich mee, naar een verlaten gebied.¹²

Het ritueel van het wegsturen van de zondebok reinigt de Israëlieten van al hun zonden en verzoent hen met God. De zondebok komt nog steeds voor in ons taalgebruik. Wanneer wij zeggen dat iemand de zondebok is van een groep mensen, dan bedoelen we dat die persoon wordt opgezadeld met de frustraties van die groep, die hem bijvoorbeeld de schuld geeft van allerlei onheil dat hen treft, terwijl ze zelf hun handen in onschuld wassen. Daarmee krijgt het woord een andere betekenis dan in de bijbel. De Israëlieten wisten heel goed dat zij zelf gezondigd hadden en dat die bok eigenlijk geen blaam trof. Door de zondebok weg te sturen erkenden de Israëlieten dat zij het zelf waren die gezondigd hadden; die erkenning maakte de verzoening met God mogelijk. Maar wanneer thans iemand een zondebok wordt genoemd, is het een kritische buitenstaander die aan de kaak stelt dat een groep een onschuldige persoon de schuld geeft van allerlei kwaads, dat die groep soms zelf op zijn geweten heeft. (Het beeld van de zondebok verwatert wanneer daarmee tot uitdrukking komt dat iemand het gestadige voorwerp is van de pla-

gerijen en beschimpingen van anderen, zonder dat hij ergens van wordt beschuldigd.)

Het zondeoffer van Grote Verzoendag nam ook wel de vorm aan van een brandoffer: het vet van een ram werd op het altaar verbrand. De term 'brandoffer' heeft de genoemde betekenisverschuiving echter niet ondergaan. Dat maakt inzichtelijk waarom men in joodse kringen bezwaar aantekent tegen de term *holocaust* (brandoffer) en de voorkeur geeft aan *shoah* (vernietiging). Wie de jodenvervolging als een brandoffer aanmerkt, doet dat vanuit het perspectief van de vervolgende instanties, aan wie impliciet een respectabele, althans invoelbare, bedoeling wordt toegeschreven.

De werking van het zondebokmechanisme staat fraai beschreven in een van de fabels van La Fontaine, *Les animaux malades de la peste*.¹³ De Hemel heeft de pest onder de mensen doen uitbreken, teneinde gepleegde misdaden te bestraffen. De maatschappelijke samenhang verdwijnt: stervenden worden in de steek gelaten. Wie het overleeft, heeft nergens zin in, het eten smaakt niet meer, iedere liefdeslust kwijnt weg. De leeuw roept de dieren ter vergadering bijeen. Volgens hem zal de hemelse toorn pas ophouden wanneer de meest schuldige zich opoffert. Hij geeft zelf het goede voorbeeld en onderzoekt zijn geweten. Hij heeft veel onschuldige schapen verorberd; ooit heeft hij zelfs een herder verslonden. De vos vindt dat de leeuw niets heeft misdaan; het strekt de schapen zelfs tot eer door de leeuw te zijn opgegeten, en die herder had maar niet de baas moeten spelen over dieren. Alle dieren juichen dit betoog toe, en wanneer ook de tijger en de beer hun fouten hebben beleden, zijn allen het erover eens dat ook hen geen enkele blaam treft. Dan is het de beurt aan de ezel: hij bekent dat hij ooit andermans wei heeft betreden en er, onder de aandrang van zijn honger en misschien ook van de duivel, wat gras heeft opgepeuzeld. Geschreeuw van afkeuring. Een vos die iets heeft van een geestelijke, betoogt dat al het kwaad voortkomt uit deze ezel en dat hij moet worden opgeofferd. Op het eind van zijn fabel vergelijkt La Fontaine het wedervaren van de leeuw en van de ezel met wat in een rechtszaak gebeurt: naar gelang je machtig bent of nietig, maken gerechtelijke vonnissen je wit of zwart.

In deze beschrijving ontwaren we de steeds terugkerende kenmerken van het zondebokmechanisme. Een gemeenschap wordt bezocht door een calamiteit. Men gaat op zoek naar de oorzaak, en wel bij iemand die een of andere misstap heeft begaan die een verklaring

biedt voor die ellende. Het valt niet mee die te vinden: de betrokkene ziet er op het eerste gezicht onschuldig uit, maar onder die uiterlijke schijn verbergt zich een kwade inborst. Wanneer hij is opgespoord, wordt hij gestraft. Daarna keert de vrede terug in de gemeenschap. Het aanwijzen van een zondebok is een vorm van angstbezwering.

Les animaux malades de la peste publiceerde La Fontaine in 1679, tegen het einde van de zeventiende eeuw, waarin volgens Kurt Baschwitz' *Hexen und Hexenprozesse*¹⁴ de heksenprocessen in Frankrijk hun hoogtepunt beleefden. Die processen maken dramatisch duidelijk hoe het zondebokmechanisme werkt. Een paar kenmerken ervan, zoals ze uit het (breedsprakige en weinig analytische) boek van Baschwitz opdoemen, wil ik noemen. Het begint met onheil dat een gemeenschap teistert: een hagelbui die een strook land treft, een paard dat struikelt en een been breekt, koeien of varkens die ziek worden, mensen die plotseling overlijden, een ernstige ziekte die rondwaart, zoals de pest. Men voelt zich ontredderd: op de meest onverwachte momenten slaat rampspoed toe. Maar er is een verklaring mogelijk: al die ellende komt van de duivel, die daartoe gebruik maakt van de diensten van handlangers, vooral heksen. Zo wordt de pest veroorzaakt door 'zalfsmeeders', die toverzalf smeren op deuren en hoeken van huizen. Die handlangers zijn boosaardige wezens, die geen enkel belang hebben bij hun euveldeed, maar slechts hun kwaadaardige aandriften willen botvieren. De duivel maakt zich meester van wezens van wie je het het minst zou verwachten: een vrome non bijvoorbeeld, want de duivel rekent het zich tot eer om heilige maagden te verleiden; ook bij een treurig meisje dat door haar minnaar is verlaten, heeft de duivel vrij spel. Vaak neemt de duivel bezit van iemand die in een gemeenschap toch al een marginale positie inneemt of die van buiten komt: een oude weduwe die weinig contact heeft met de overige dorpsbewoners.

Als de verklaring is gevonden in de vorm van een vermoedelijke heks, biedt dat een uitweg uit de ellende: een proces. Dat is zo opgezet dat er geen ontsnappen aan is. Zo wordt de waterproef als bewijsmiddel gebruikt: men werpt een verdachte in het water; als zij blijft drijven, is zij een heks en moet zij gedood worden; als zij zinkt en verdrinkt, was zij geen heks. Of de naaldproef: op zoek naar het 'duivelsteken', de voor pijn ongevoelige plek op het lichaam van een verdachte, prikt men haar overal op haar lichaam met naalden; het ligt voor de hand dat zo iemand niet meer reageert op de zoveelste

prik en daarmee het duivelsteken verraadt. Of de tortuur: óf de beklagde bekent schuld en is dus een heks, óf zij houdt voet bij stuk en moet dan ook een heks zijn, want geen mens kan zonder de hulp van de duivel zulke martelingen doorstaan. Verdachten worden er ook toe aangezet om handlangers aan te geven; het is niet moeilijk om foltering te doen resulteren in het noemen van namen. Ook die handlangers worden ertoe aangezet om medeplichtigen aan te geven, waardoor een heksenproces een epidemisch karakter kan aannemen en een hele reeks heksenprocessen achter zich aan sleept. Er zijn wel eens lieden die twijfels uiten aan de rechtmatigheid van zulke processen, maar dat maakt hen verdacht van medeplichtigheid; vaak ontbreekt het dan ook aan moed om zo'n mensenslaching aan de kaak te stellen. Wie beweert dat heksenverhalen berusten op bedrog of inbeelding, maakt zichzelf verdacht als heksenmeester.

Die heksenprocessen hebben intrigerende aspecten, die ik slechts aanstip. Zo valt uiteraard op dat het vooral vrouwen zijn die worden verdacht van duivelse streken. Ook tijden en plaatsen van de heksenprocessen trekken de aandacht. Ze vonden niet plaats in de 'duistere Middeleeuwen', maar na 1500. Zowel in katholieke als in protestantse gebieden kwamen ze voor, maar het meest virulent waren ze in de grensgebieden tussen katholiek gebleven en protestant geworden streken. In Europa zijn er streken waarin zulke uitbarstingen vaak voorkwamen, terwijl ze elders nauwelijks aanwijsbaar zijn (bijvoorbeeld in de Nederlanden).

Hoe hielden die heksenprocessen op? De afzonderlijke processen waren als een ziekte die zich eerst uitbreidt en die na een tijdje is uitgewerkt. Aan de heksenprocessen is in het algemeen niet een einde gekomen doordat het inzicht veld won dat heksen niet bestaan, of doordat een houding van tolerantie jegens afwijkende individuen zich uitbreidde, maar doordat aan de bewijsmiddelen striktere eisen werden gesteld. Zonder deugdelijke bewijsmiddelen mochten rechtshapen lieden een gedaagde niet veroordelen.

Dit is de ingang die Montaigne kiest in een van zijn essays, *Des boiteux*, evenals La Fontaines fabels geschreven in de periode van de heksenprocessen.¹⁵ Hij maakt zich daar niet kwaad op heksenvervolgers omdat ze met hun waanvoorstellingen onschuldigen aanklagen, maar omdat ze geloof hechten aan onaannemelijke verklaringen voor menselijk gedrag. Drie getuigen hebben iemand op een zekere dag in het oosten gezien, terwijl drie anderen hem in het westen zijn te-

gengekomen: die persoon moet zich wel op een bezem hebben voortbewogen en is dus bezeten van een boze geest. Montaigne vindt het veel natuurlijker en waarschijnlijker dat ze hebben gelogen, of dat ze zijn misleid door hun fantasie. Montaigne verbaast zich erover dat de heksenvervolgers zo zeker zijn van hun zaak, terwijl hij eerder neigt tot twijfel: het is helemaal niet zo evident dat er heksen zijn, misschien zijn het allemaal zinsbegoochelingen.

Langs deze weg heeft ook Lodewijk XIV in 1682 per decreet een einde gemaakt aan de heksenprocessen in Frankrijk. Volgens dat decreet moet elke daad van magie of bijgeloof worden bestraft, maar moeten godslasteringen die worden begaan in verband met *ingeebeelde* magische werkingen of begoochelingen, met de dood worden bestraft. Het eerste was een concessie aan de velen die geloofden dat er tovenaars en heksen zijn, iets dat ook Montaigne niet uitsloot. Maar het tweede stelde paal en perk aan lichtvaardige beschuldigingen van hekserij: het was een godslastering om iemand daarvan ten onrechte te beschuldigen. Daarmee werd de bewijslast verplaatst van de beschuldigde heks naar de beschuldigende heksenvervolger: hij moest zien te bewijzen dat er inderdaad sprake was van hekserij. Dat bewijs viel niet te leveren, waardoor aan de heksenprocessen een einde kwam.¹⁶

Een merkwaardige rol bij het doen verdwijnen van de heksenprocessen is gespeeld door het bestuur van het Zuid-Hollandse stadje Oudewater, in een land waarin geen heksenprocessen voorkwamen. Daar bevond zich een 'heksenwaag', waarop mensen die van hekserij werden verdacht, of die vreesden dat ze ervan verdacht zouden kunnen worden, zich konden laten wegen; een heks weegt immers minder dan een gewoon mens. Het ging er daar in Oudewater zeer ernstig aan toe: er werd zorgvuldig gewogen, het gewicht van de betrokkene werd vergeleken met het gewicht van andere mensen van haar leeftijd en postuur, waarna stevast een oorkonde werd opge maakt waarin werd verklaard dat niets viel aan te merken op het gewicht van de betrokkene. Het bestaan van de heksenwaag van Oudewater was een zegen voor al die fatsoenlijke lieden in Europa die de heksenprocessen wilden beëindigen: ze stuurden verdachten erheen, zonder dat hun twijfel hen zelf verdacht maakte van hekserij. Onder de vrome schijn dat heksen moesten worden opgespoord, werden in Oudewater de heksenprocessen ondermijnd.

EEN PROBLEEM BIJ HET ZONDEBOKMECHANISME

Wie iemands gedrag wil verklaren vanuit het zondebokmechanisme, bevindt zich op het standpunt van een kritische buitenstaander die aan de kaak stelt dat een groep een onschuldige persoon de schuld geeft van allerlei kwaads dat die groep soms zelf op zijn geweten heeft. Met welk recht doet die buitenstaander dat? La Fontaine geeft op fijnzinnige wijze uitdrukking aan dit probleem. De leeuw laat alle dieren hun geweten onderzoeken, opdat de meest schuldige zich openbaart en wordt opgeofferd, tot heil van allen. Dat lijkt op het eerste gezicht op wat de Israëlieten deden: die bekenden allemaal schuld, waarna die schuld symbolisch werd geladen op de kop van de zondebok. Ook de dieren in de genoemde fabel bekennen ronduit hun schuld. Inmiddels gebeurt er echter iets anders: ze spannen met elkaar samen om de grote schuld van bijvoorbeeld de machtige leeuw te kleineren en de kleine schuld van de machteloze ezel op te drijven. Hebben ze in de gaten wat ze daar aan het doen zijn? Dat is juist onduidelijk: misschien gaan ze wel oprecht te werk bij hun gewetensonderzoek en zijn ze inderdaad de mening toegedaan dat de ezel iets onvergeeflijks heeft gedaan. Duidelijk is alleen dat La Fontaine vanuit het perspectief van een kritische buitenstaander hun drijven aan de kaak stelt: naar gelang je machtig bent of nietig, maken gerechtelijke vonnissen je wit of zwart.

Wie het zondebokmechanisme als verklaring invoert, beschuldigt de betrokkene van kwade trouw, waartegenover deze bij hoog en bij laag kan volhouden dat hij wordt geleid door een oprechte morele bekommernis. Peter Padfields biografie van Himmler demonstreert dat.¹⁷ Hitler, Himmler en hun trawanten waren er heilig van overtuigd dat niet het antisemitisme de jood had uitgevonden¹⁸, maar dat op het bestaan van de joden het antisemitisme het enige aanvaardbare antwoord was. Himmler kon dan ook de illusie koesteren dat hij een aanvaardbare gesprekspartner zou zijn voor de geallieerden, als ze eindelijk tot het inzicht zouden zijn gekomen dat niet Duitsland, maar het door de joden geïnfecteerde sovjetcommunisme hun ware vijand was. Dat zijn haat jegens de joden niet in de joden zijn verklaring vindt, maar in zijn eigen onbewuste driften, stuit bij een verstokte antisemiet slechts op ongeloof; alleen een jood als Freud kan zo'n verklaring verzinnen.

Aan dit gebrek aan overtuigingskracht lijdt naar mijn idee Fromms

Escape from Freedom.¹⁹ Mensen wier ontplooiing is beknot (zoals de Duitse middenstanders tussen beide wereldoorlogen), die jaloers zijn op het succes van hun rivalen, die hun leven niet ten volle durven leiden en dus angstig zijn voor de vrijheid, kunnen vluchten in autoritarisme, destructivisme of conformisme. Dat destructivisme kan de vorm aannemen van het op- en weggagen van een zondebok, al zegt Fromm dat er niet bij. Wie laat zich door zo'n betoog overtuigen? Niet de verstokte antisemiet. Verklaringen van gedrag vanuit het zondebokmechanisme zijn alleen voor kritische buitenstaanders aannemelijk, de betrokkenen hoeven zich er niets van aan te trekken en wijzen die verklaringen verontwaardigd van de hand. Sterker nog: onbewuste motieven zijn uiteraard niet toegankelijk voor de betrokkenen.

Een verwijzing naar René Girard, die in de mimetische begeerte en het zondebokmechanisme de oorsprong ziet van elke sociale orde, hoort hier thuis. Men vindt zijn model het meest uitvoerig in *Le bouc émissaire*.²⁰ In Girards denken gaan antropologische elementen hand in hand met cultuurhistorische. Zijn basale antropologische stelling houdt in dat menselijke begeerten altijd 'bemiddeld' zijn. Wanneer mensen eten, doen ze dat op manieren die hun zijn voorgedaan door anderen en consumeren ze spullen die door anderen zijn aangewezen als etenswaar. Die 'anderen' vormen zo het model dat wordt nabootst, en de aanwezigheid van dat model maakt de relatie tot het voedsel bemiddeld; dit model wordt zo een 'externe bemiddelaar', hij bevindt zich op een ander, een hoger plan dan degene die hem nabootst.

In bepaalde omstandigheden – die 'bepaalde omstandigheden' verwijzen vagelijk naar de cultuurhistorie – kan het model tevens tot 'obstakel' worden, zoals in tijden van voedselschaarste. Die schaarste kan voortkomen uit externe omstandigheden, maar Girard geeft blijk van een grote inventiviteit door steeds weer gevallen op te voeren van begeerten die een eigen dynamiek vertonen. Veel begeerten van mensen zijn niet op objecten gericht, maar bootsen alleen maar de begeerten van anderen na: ik wil iets omdat jij het ook wilt en zolang jij het wilt – waardoor de mensen bovenop de wereld der natuurlijke schaarste een nieuwe wereld van schaarste creëren, die het strijdtoneel wordt van een uitzichtloze concurrentie. Hier komt jaloezie niet slechts voort uit het feit dat men iets dat men zelf wil in de handen ziet van een ander, men wil iets uitsluitend omdat een ander het

wil. Mensen worden hier elkaars bemiddelaars; door het verdwijnen van de afstand tussen hen doet zich hier 'interne bemiddeling' voor. Voor deze door interne bemiddeling aangezette begeerten gebruikt Girard de term 'mimetische begeerte'.

Het cultuurhistorische element in Girards theorie neemt dramatische vormen aan wanneer hij de stelling poneert dat in alle culturen ooit een strijd op leven en dood is losgebarsten tussen rivalen, die bij ontstentenis van een externe bemiddelaar elkaars concurrenten zijn geworden. Hoe zijn ze daaruit geraakt? Door een hunner als zondebok te laten fungeren voor het onderlinge geweld. De zondebok krijgt de schuld van alle ellende en wordt de woestijn ingestuurd, waarna de vrede terugkeert. Doordat de zondebok vrede weet te bewerkstelligen, is hij niet alleen een duivelse figuur, maar kan hij achteraf de trekken aannemen van een god, tot wie wordt gebeden en aan wie offers worden gebracht. In de aanbeden godheid heeft een cultuur de externe bemiddelaar gevonden, zo noodzakelijk voor het uitdrijven van angst voor elkaar en voor onbestemde gevaren.

Mensen trachten hun angst voor elkaar en voor allerlei onheil vaak te bezweren door de schuld af te schuiven op een of enkele weerloze figuren. Die weerloze mensen vormen eigenlijk geen enkel gevaar, terwijl ze toch worden afgeschilderd als het gevaar bij uitstek.

ZONDEBOKKEN OOK ONDER ONS?

Het verliezen van een oorlog, economische teruggang en sociale onrust vormen, zoals in Hitler-Duitsland is gebleken, een geschikte voedingsbodem voor het zoeken naar zondebokken. Daarvan is in het Nederland van thans geen sprake. Toch valt moeilijk te ontkennen dat Nederland, evenals andere westerse landen, meer in de greep is van een angst voor het vreemde en gevaarlijke dan vroeger het geval was. Een reële grond heeft die angst uiteraard in de diverse aanslagen die er gepleegd zijn. Soms wordt daarbij de schuld gegeven aan globaal aangeduide groeperingen, zoals 'de aanhangers van de islam', met voorbijgaan aan moslims die de seculiere rechtsstaat respecteren. In de mate dat dat gebeurt, onttaardt het verzet tegen plegers van aanslagen in een jacht op zondebokken. Dit is gevaarlijk, doordat zo ook gematigde moslims in de hoek kunnen worden gedreven van het extremisme. We moeten het vertrouwen van gematigde moslims zien te winnen. Dan worden de extremisten vanzelf gemarginaliseerd.

Kunnen we sociale cohesie bewerkstelligen zonder anderen rücksichtslos uit te sluiten? De laatste jaren worden er pogingen ondernomen om tot aanvaardbare vormen van vaderlandsliefde te komen, soms aangeduid als 'liberaal nationalisme'. Ik beperk me tot enige inleidende kwesties hierbij. Alvorens iets te zeggen over nationale identiteit, moeten we eerst weten wat identiteit is; of nog simpeler: wie ben ik eigenlijk?

IDENTITEIT

Ik begin met een anekdote waarmee iedereen vertrouwd is. Er belt iemand op die, zonder zijn naam te noemen, vraagt naar een mij onbekend personage, laten we zeggen Jan Jansen. Vroeger zei ik altijd meteen dat die persoon mij onbekend was en dat de beller een verkeerd nummer had gedraaid; tegenwoordig ben ik assertiever en vraag ik eerst wie ik aan de telefoon heb. Het antwoord kan niets anders opleveren dan een opnieuw geheel onbekende naam, laten we zeggen Piet Pietersen. Waarom wil ik die naam niettemin horen? Niet alleen om een ongelijkheid tussen die beller en mij ongedaan te maken, maar ook omdat ik vind dat mensen zich in bepaalde omstandigheden aan elkaar dienen voor te stellen. Maar waarom draagt het noemen van je naam daartoe bij? Die naam is je toch op een willekeurige manier ten deel gevallen? Je draagt de achternaam van je vader, die hem ook weer van zijn vader heeft, enzovoort, en je voornaam is gewoon een bedenkfel van je ouders. De willekeur neemt sinds de recente wijzigingen in het familierecht alleen maar toe: ouders kunnen hun kinderen nu ook voorzien van de achternaam van de moeder. (Ik weet niet of de wetgever bij het wijzigen van het naamrecht heeft overwogen welke complicaties dat oplevert voor genealogen.)

Waarom deze anekdote? Om erop te wijzen dat we onze identiteit niet in onze greep hebben. Het volstreekte toeval dat we er überhaupt zijn en dat we zijn wie we zijn, trachten we voor onszelf weg te praten door ons in te voegen in de opeenvolging van de generaties die ons zijn voorgegaan.

Dat van iets geheel toevalligs iets quasi-noodzakelijks wordt gemaakt, zien we ook bij nationalistische sentimenten. Het Nederland van thans is het resultaat van toevallige historische gebeurtenissen. Waarom heeft Frederik Hendrik indertijd niet ook Antwerpen (na

Den Bosch, Breda en Maastricht) aan zijn zegekar willen binden? Omdat de Amsterdammers graag van de concurrentie van de Antwerpenaren verlost wilden zijn. En toch (of liever: en *daarom*) verdiepen patriotten zich in de geschiedenis van hun land, waarbij ze zich wijsmaken dat het allemaal zo moest lopen. Desnoods verzinnen ze een hele voorgeschiedenis, die de suggestie wekt dat ze inderdaad een welomschreven nationale identiteit hebben.²¹

Is dat dus allemaal onzin? Wie die conclusie trekt, hangt een vreemdsoortig rationalisme aan. Dat mensen geen harde identiteit hebben, zoals een steen die heeft, dat onderscheidingen willekeurig zijn, betekent niet dat we ze overboord moeten gooien. (We *kunnen* het niet eens. Of we het nu willen of niet, we worden door anderen op allerlei manieren geïdentificeerd en ingedeeld, soms tot ons voordeel, als we bijvoorbeeld de Nederlandse nationaliteit blijken te hebben, soms tot ons nadeel, zoals die mensen die tijdens de oorlog opeens als jood werden beschouwd en behandeld.) 'In de taal bestaan er slechts verschillen', zo luidde een adagium van de linguïst De Saussure. Het tekensysteem van het Nederlands is even willekeurig als dat van het Frans. Toch kun je niet anders dan je uitdrukken in een van die willekeurige tekensystemen. Het kunstmatig ontwerpen van een universele taal is vrijwel zonder effect gebleven. Dat het Engels zich aan het ontwikkelen is tot een wereldtaal, betekent alleen dat de meeste mensen voor het gemak die tweede taal hebben aangeleerd die door steeds meer mensen nu eenmaal als tweede taal wordt aanvaard: een toevallig historisch proces. Maar in ons land blijft het Nederlands gewoon de eerste taal, waarin we onze kinderen blijven opvoeden. Alleen een rationalist kan zich erover verbazen dat mensen de neiging hebben om zich particularistischer te gedragen wanneer hun context kosmopolitischer wordt. Het éne Europa blijft natuurlijk het Europa der Naties, of van de regio's, of zelfs van de buurtschappen met hun carnavalsverenigingen.

IDENTITEIT EN UITSLUITING

Wat ik zojuist heb gezegd over onze identiteit naar aanleiding van onze naam, ons land en onze taal, geldt in beginsel voor alles waaraan mensen hun identiteit ontlenuen. Onze identiteit is een toevallig ankerpunt in een zee van diversiteit. Misschien komen de problemen die we soms hebben met de natiestaat, met de multiculturele en plu-

riforme samenleving en met minderheden, ten diepste voort uit een miskenning hiervan. We willen *onzelf* zijn, en daarom sluiten we ons af van het *andere*; we willen onze *identiteit* verankeren, en daarom gaan we de *diversiteit* uit de weg.

Hoe het mechanisme van het verwerven van een identiteit door het uitsluiten van het andere werkt, wordt fraai geschilderd in een kort verhaal van Franz Kafka, getiteld *Gemeinschaft*:

Wir sind fünf Freunde, wir sind einmal hintereinander aus einem Haus gekommen, zuerst kam der eine und stellte sich neben das Tor, dann kam oder vielmehr glitt, so leicht wie ein Quecksilberkügelchen gleitet, der zweite aus dem Tor und stellte sich unweit vom ersten auf, dann der dritte, dann der vierte, dann der fünfte. Schließlich standen wir alle in einer Reihe. Die Leute wurden auf uns aufmerksam, zeigten auf uns und sagten: 'Die fünf sind jetzt aus diesem Haus gekommen.' Seitdem leben wir zusammen, es wäre ein friedliches Leben, wenn sich nicht immerfort ein sechster einmischen würde. Er tut uns nichts, aber er ist uns lästig, das ist genug getan; warum drängt er sich ein, wo man ihn nicht haben will? Wir kennen ihn nicht und wollen ihn nicht bei uns aufnehmen. Wir fünf haben früher einander auch nicht gekannt, und wenn man will, kennen wir einander auch jetzt nicht, aber was bei uns fünf möglich ist und geduldet wird, ist bei jenem sechsten nicht möglich und wird nicht geduldet. Außerdem sind wir fünf und wir wollen nicht sechs sein. Und was soll überhaupt dieses fortwährende Beisammensein für einen Sinn haben, auch bei uns fünf hat es keinen Sinn, aber nun sind wir schon beisammen und bleiben es, aber eine neue Vereinigung wollen wir nicht, eben auf Grund unserer Erfahrungen. Wie soll man aber das alles dem sechsten beibringen, lange Erklärungen würden schon fast eine Aufnahme in unsern Kreis bedeuten, wir erklären lieber nichts und nehmen ihn nicht auf. Mag er noch so sehr die Lippen aufwerfen, wir stoßen ihn mit dem Ellbogen weg, aber mögen wir ihn noch so sehr wegstoßen, er kommt wieder.²²

Men ziet hier hoe willekeurig de grenzen zijn die mensen vaak om zich heen trekken. De ene familie ziet met verachting neer op de andere familie; de ene stam op de andere; willekeurige onderscheidingen, zoals huidskleur of etnische herkomst, worden vaak aangewend om mensen buiten de eigen kring te kunnen houden. Daarbij neigen we soms tot een vorm van naturalisering: de onderscheidingen die we maken, schrijven we niet toe aan onze enigszins willekeurige wensen, maar aan de natuur der dingen, die zich als het ware aan ons

opdringt. (Die naturalisering is goed zichtbaar in het racisme en in de daaruit voortkomende pogroms en etnische zuiveringen.)

Kafka wilde met zijn verhaal deze willekeur uiteraard aan de kaak stellen, door de 'vrienden' in hun absurde logica aan het woord te laten. Hetzelfde effect valt te bereiken door het perspectief te kiezen van de uitgesloten en uitgestoten, zoals dat bijvoorbeeld gebeurt in het bekende gedicht van Celan, *Todesfuge*, waar wij, die zwarte melk drinken, denken aan jou, Sulamith, met je asgrauwe haar, die geraakt wordt door de kogel van de dood, die meester uit Duitsland, die 's avonds een brief schrijft naar zijn Margarete met haar goudblonde haar. De meester uit Duitsland wil Margarete tot *de zijne* maken en moet *daarom* die ander uit de weg ruimen.

Wie de logica van de uitsluiting doorziet, komt tot het inzicht dat we allemaal vreemdelingen zijn (of nomaden). Dat drukt Celan uit in een ander gedicht, *Sprachgitter*, waarin deze strofe voorkomt:

(Wär ich wie du. Wärest du wie ich.
 Standen wir nicht
 unter *einem* Passat?
 Wir sind Fremde.)²³

Op deze passage heeft Derrida commentaar geleverd in zijn *Schibboleth – pour Paul Celan*²⁴. De 'ik' en de 'jij' die in het gedicht van Celan tot elkaar spreken (door 'taaltralies' heen, zoals in de gevangenis of in een klooster een bezoeker via een traliwerk praat met een ingezetene), hebben geen eigen identiteit, en dat is het juist wat ze gemeen hebben: wij zijn vreemden. Alain Finkielkraut drukt dit zo uit:

Allemaal gelijk, dat wil zeggen menselijk, en allemaal verschillend, dat wil zeggen zichzelf, vormen de mensen in de wereld een gemeenschap van uitzonderingen.²⁵

Kafka, Celan, Derrida, Finkielkraut: ze zijn allen joden, en Derrida betreft dat in zijn overwegingen. De jood is precies degene die niets eigens heeft, wiens wezen erin bestaat om geen wezen te hebben. Deze universaliteit maakt de jood tot een getuige; in verband waarmee Derrida een citaat geeft van Celan: 'Alle dichters zijn joden.' En daarom wordt de jood gehaat door degenen die zich een solide identiteit willen aanmeten, zo heeft Sartre eerder al aannemelijk ge-

maakt.²⁶ Maar zoals de jood geen eigen identiteit heeft, heeft de antisemiet er geen: diens identiteit bestaat er slechts in om de identiteit te ontkennen van de jood, die echter geen identiteit heeft. Dus is het jood-zijn volgens Derrida een metafoor voor wat iedere mens in zijn diepste wezen is. Alle mensen zijn vreemdelingen; het verschil tussen een jood en een antisemiet is alleen dat de jood dat erkent.

Moeten we dan, als we Sulamith niet willen uitsluiten, onze gehechtheid aan Margarete opgeven? Moeten we onze naam, ons land en onze taal, moeten we iedere particuliere identiteit opgeven en een universele gestalte aannemen? Wat de dialectiek van identiteit en alteriteit kan heten, brengt weer met zich mee dat dat onmogelijk is.

DE DIALECTIEK VAN IDENTITEIT EN ALTERITEIT: OUDERS EN KINDEREN

Dit wil ik verhelderen door te wijzen op de eigenaardige verhouding tussen ouders en kinderen. In de kindervens zijn twee motieven werkzaam, die een spanningsverhouding vertonen. Enerzijds zijn ouders te vergelijken met hoveniers; anderzijds met hoeders (deze vergelijking ontleen ik aan een artikel van William Ruddick, met zijn allitererende *gardener* en *guardian*²⁷). Een *hovenier* is iemand die zaait en plant en het geplante verzorgt en koestert, om straks met welbehagen te kunnen kijken naar zijn planten en bloemen en er vol trots mee te pronken. Zo ook zijn kinderen het product van hun ouders, waardoor dezen het recht hebben om bij het krijgen en opvoeden van hun kinderen hun eigen verlangens te doen gelden. Een *hoeder* (of een *voogd*) is iemand aan wie de taak is toevertrouwd om de belangen te behartigen van een ander, die daartoe zelf niet of nog niet in staat is. Daarom gaat een hoeder juist niet te werk tot meerdere eer en glorie van zichzelf, maar is zijn handelen georiënteerd op de belangen van het kind, dat tot autonomie moet worden opgevoed. Het ouderschap is nu een ingewikkelde zaak, doordat ouders die twee rollen tegelijk moeten vervullen.

Een overbenadrukking van het hovenier-zijn gaat ten koste van het hoeder-zijn en omgekeerd; de hoederstaken vormen een correctie op de hovenierstaken, maar die correctie kan gemakkelijk te ver doorschieten. Maar interessant is het ook om te zien dat het welbegrepen belang van ouders én kinderen gediend is met een combinatie van hoveniers- en hoederstaken. Goede ouders hebben er plezier in

om te zien dat hun kind autonomer wordt, en delen in het plezier dat het kind daaraan zelf beleeft. Hun 'product' heeft immers de eigenschap dat het zich pas ten volle ontplooit wanneer het de kans krijgt om op zijn eigen benen te gaan staan. Dat de toekomst van het kind onherleidbaar is tot de projecten van de ouders, zien we in de verrassingen die kinderen hun ouders steeds weer weten te bereiden: ze lijken op hen, maar maken de vreemdste combinaties uit elementen waarvan de herkomst soms traceerbaar is en vaak ook helemaal niet. Wanneer ouders hun kinderen zouden 'maken', zouden verrassingen uitgesloten zijn. Dat kinderen zo onvoorspelbaar zijn – dat ze de dragers zijn van beloften waarvan de uitkomst door de ouders trouwens slechts voor een deel zal worden meegemaakt – draagt bij tot de geogens die ze de ouders bereiden.

Van een hovenier kunnen we zeggen dat hij ego-afhankelijke voorkeuren heeft (en mag hebben); in die gevallen verlangt men zelf te kunnen genieten van de zaak in kwestie. De hoeder heeft daarentegen ego-onafhankelijke voorkeuren (of moet die hebben); in die gevallen wil men dat iets het geval is, ook al zal men er niet zelf van kunnen genieten. In het eerste geval impliceert 'Ik wil dat mijn kinderen aardig en slim zijn' dat men daarvan uitdrukkelijk wil meegenieten. 'Ik wil dat mijn kinderen van me houden' kan eveneens ego-afhankelijk worden begrepen: dat veraangenaamt het leven zeer. Deze motieven zijn legitiem; om zulk plezier te ervaren zet men kinderen op de wereld. Maar deze hoveniersmotieven kunnen niet de enige zijn. Ouders willen dat het hun kinderen goed gaat, ook wanneer ze er niet meer getuigen van zijn; ze willen dus dat de kinderen onafhankelijk worden, ook en juist van hen. De ego-onafhankelijke zorg voor het welzijn van kinderen overschrijdt zo de grenzen van het eigen bestaan, en dit bij uitstek altruïstische motief is een van de diepste drijfveren van het ouderschap. Het is voorstelbaar dat iemand die altijd om zichzelf bezorgd is en die van die bekommernissen bevrijd wil worden, om die reden naar een kind verlangt: dan ligt het centrum van zijn leven bij een ander. 'Ik wil dat het mijn kinderen goed gaat' is zo een hoedersmotief. Ouders die eisen dat hun kinderen van hen houden en die menen dat ze daartoe een claimrecht hebben, zijn meer hovenier dan hoeder. Hun jaloerse bezitsdrang maakt hen niet gelukkiger. Het opeisen van liefde brengt de recalitrante kinderen trouwens niet dichterbij.

Wanneer een ouder de hoveniersmotieven geheel zou willen uit-

bannen ten bate van de hoedersmotieven, leidt dat tot het narcisme van morele verlangens waartegen ik me in hoofdstuk 2 heb verzet: de bejegening van het kind wordt dan louter gemotiveerd door plichtsgevoel. In Kants benadering van vriendschapsbanden zijn daarvan sporen aan te treffen. Ouders die hun kinderen verzorgen omdat dat nu eenmaal de taak is van ouders, gedragen zich als een vriend die zijn vrienden goeddoet teneinde gehoor te geven aan de algemene regel dat mensen hun vrienden moeten goeddoen: de 'maxime van het weldoen' is het leidende motief, niet 'welgevallen'. Toch is de stelling aannemelijk dat kinderen er recht op hebben dat hun ouders juist in de zin van dat welgevallen van hen houden. (Wanneer een vader, door wat voor psychische blokkades ook, weinig liefdesgevoelens koestert voor zijn kind, kan hij daar schuldgevoelens over hebben, ook wanneer hij alle zorghandelingen verricht die verwacht worden van een vader.) De plicht tot het voelen en uitdrukken van een emotionele gebondenheid aan precies dit bijzondere kind, past niet goed in Kants model van een niet-exclusieve en onpartijdige ethiek.

DE DIALECTIEK VAN IDENTITEIT EN ALTERITEIT:
PARTIJDIGHEID EN GELIJKHEID

Wie zich een niet-exclusieve identiteit zou willen aanmeten, lijkt op een ouder die ieder hoveniersmotief zou willen uitbannen en die uitsluitend een hoeder wil zijn van zijn (zijn?) kind. Daarmee keer ik terug naar de vraag of we in naam van de gelijkheid van alle mensen (als vreemden) onze naam, ons land en onze taal, kortom iedere vorm van partijdigheid moeten opgeven en een universele ('kosmopolitische') gestalte moeten aannemen. Het antwoord kan slechts luiden dat dat onmogelijk is en dat het immoreel is om dat te eisen. Plato's pleidooi voor een gemeenschappelijk bezit van vrouwen door mannen en van mannen door vrouwen en voor aller gemeenschappelijk bezit van de kinderen, ter verbetering van de kwaliteit der bevolking, ontkent radicaal ieder hoveniersmotief. Daartegen moeten we ons verzetten. Dus mag jij je wijden aan Margarete, of aan Sulamith. Maar we moeten erkennen dat onze sympathieën en onze antipathieën grotendeels door willekeur en toeval worden bepaald, hetgeen onze gehechtheid aan de onzen relativeert. Als we dat doen, zullen we de grenzen die we trekken, niet ondoordringbaar maken

en ook niet naturaliseren. We erkennen in beginsel enige plichten jegens alle andere mensen: de hoederstaken jegens alle Sulamiths stellen grenzen aan onze gehechtheid aan Margarete.

Hoever gaan die plichten jegens alle andere mensen? Dat wordt betwist en zal het vermoedelijk ook blijven. We kunnen hier opnieuw denken aan het beeld van de concentrische cirkels van Hierokles, waarnaar ik in hoofdstuk 2 verwees. De eerste cirkel bevindt zich rond iedere mens; de tweede omvat nabije familieleden, de derde verre familieleden; dan volgen de cirkels van burens, stadgenoten en landgenoten, en de buitenste cirkel omvat de hele mensheid. Een redelijk mens, zegt Hierokles, moet de cirkels naar het midden van het centrum doen bewegen. Wat behelst dat? Moet de boel een beetje in elkaar worden gedrukt, zodat de bewoners van de periferie wat meer aandacht krijgen dan hun eerst ten deel viel? Moeten mensen die zich eerst in de buitenste cirkel bevonden, verhuizen naar de verste binnencirkel, enzovoort, zodat uiteindelijk mijn binnencirkel niet alleen mijzelf behelst, maar ook mijn nabije familieleden? Moeten we wellicht alle mensen toelaten tot de binnenste cirkel? Dat laatste is onwaarschijnlijk, want volgens Hierokles is het in orde wanneer we de afstand reduceren tussen onszelf en de anderen. Wat dan wel? Daarover verschillen de interpretatoren van mening. Het is grappig om te zien dat Martha Nussbaum in haar uitleg van dit cirkelmodel aan het zwalken gaat. Eerst is het genoeg wanneer alle cirkels iets naar binnen worden geschoven. Daarna moeten we primair wereldburgers zijn, hetgeen zou moeten leiden tot het afschaffen van naties. Bij nader inzien blijkt het universalisme weer verenigbaar met het handhaven van lokale en nationale grenzen.²⁸

Wanneer de uitleg van dit cirkelmodel al problemen oproept, is dat zeker het geval met de toepassing ervan in het echt. Er blijft een niet te elimineren spanning bestaan tussen het partijdigheidsmotief (dat de diversiteit van mensen benadrukt: ik en de mijnen, jij en de jouwen) en het gelijkheidsmotief (dat hun wezenlijke identiteit accentueert). Denk niet dat een samenleving die doordrongen is van het willekeurige karakter van de grenzen die trekken, blijk geeft van een grote eensgezindheid; de sociale cohesie is een kunstmatige constructie die juist veronderstelt dat we ons afzetten tegen anderen. Mensen zetten zich tegen elkaar af, rivaliseren en concurreren met elkaar, ook om elkaars aandacht en respect.

Dit inzicht verwoordt Kant wanneer hij zegt dat de samenleving

antagonistisch is; mensen worden gekenmerkt door een *ungesellige Geselligkeit*: ze willen met anderen een gemeenschap aangaan, maar bieden daar tegelijk weerstand aan; eerzucht, heerszucht en hebzucht bepalen het maatschappelijke leven en vormen de drijvende krachten van de geschiedenis.²⁹ De *bürgerliche Verfassung* die de zaak min of meer in goede banen leidt, pacificeert het antagonisme enigszins, maar elimineert het niet. Iets dergelijks verwoordt Freud in zijn these van het *Unbehagen in der Kultur*. Zonder geordende samenleving zouden we aan onze gewelddadigheid ten onder gaan, zodat we onze instincten slechts in een geciviliseerde vorm kunnen botvieren; dus roept de beschaving ambivalente gevoelens op. Tussen angst en vertrouwen.

TOEGIFT: LA FONTAINE

LES ANIMAUX MALADES DE LA PESTE³⁰

Un mal qui répand la terreur,
 Mal que le Ciel en sa fureur
 Inventa pour punir les crimes de la terre,
 La peste (puisqu'il faut l'appeler par son nom)
 Capable d'enrichir en un jour l'Achéron,
 Faisoit aux animaux la guerre.
 Ils ne mouroient pas tous, mais tous étoient frappés:
 On n'en voyoit point d'occupés
 À chercher le soutien d'une mourante vie;
 Nul mets n'excitoit leur envie;
 Ni loups ni renards n'épioient
 La douce et l'innocente proie.
 Les tourterelles se fuyoient:
 Plus d'amour, partant plus de joie.

Le Lion tint conseil, et dit: « Mes chers amis,
 Je crois que le Ciel a permis
 Pour nos péchés cette infortune
 Que le plus coupable de nous
 Se sacrifie aux traits du céleste courroux,
 Peut-être il obtiendra la guérison commune.
 L'histoire nous apprend qu'en de tels accidents
 On fait de pareils dévouements.
 Ne nous flattons donc point; voyons sans indulgence
 L'état de notre conscience.
 Pour moi, satisfaisant mes appétits gloutons
 J'ai dévoré force moutons.
 Que m'avoient-ils fait? Nulle offense;
 Même il m'est arrivé quelquefois de manger
 Le berger.
 Je me dévouerai donc, s'il le faut: mais je pense
 Qu'il est bon que chacun s'accuse ainsi que moi:
 Car on doit souhaiter, selon toute justice
 Que le plus coupable périsse.
 – Sire, dit le Renard, vous êtes trop bon Roi;
 Vos scrupules font voir trop de délicatesse.
 Eh bien! manger moutons, canaille, sottè espèce,

Est-ce un péché? Non, non. Vous leur fîtes, Seigneur,
En les croquant, beaucoup d'honneur;
Et quant au berger, l'on peut dire
Qu'il étoit digne de tous maux,
Étant de ces gens-là qui sur les animaux
Se font un chimérique empire. »
Ainsi dit le Renard; et flatteurs d'applaudir.
On n'osa trop approfondir
Du Tigre, ni de l'Ours, ni des autres puissances,
Les moins pardonnables offenses.
Tous les gens querelleurs, jusqu'aux simples mâtins,
Au dire de chacun, étoient de petits saints.
L'Âne vint à son tour, et dit: « J'ai souvenance
Qu'en un pré de moines passant,
La faim, l'occasion, l'herbe tendre, et, je pense,
Quelque diable aussi me poussant,
Je tondis de ce pré la largeur de ma langue.
Je n'en avois nul droit, puisqu'il faut parler net. »
À ces mots on cria haro sur le Baudet.
Un Loup, quelque peu clerc, prouva par sa harangue
Qu'il falloit dévouer ce maudit animal,
Ce pelé, ce galeux, d'où venoit tout leur mal.
Sa peccadille fut jugée un cas pendable.
Manger l'herbe d'autrui! quel crime abominable!
Rien que la mort n'étoit capable
D'expier son forfait: on le lui fit bien voir.

Selon que vous serez puissant ou misérable,
Les jugements de cour vous rendront blanc ou noir.

Wij zijn tolerant

In de krant las ik eens dat de Europeanen de Nederlanders beschouwen als de meest tolerante inwoners van Europa, terwijl ze de Duitsers lomp vinden, aan de Britten gevoel voor humor toeschrijven en de Italianen als charmant beoordelen. Is dat nu iets om trots op te zijn?

Enige argwaan is op zijn plaats, en dat niet alleen omdat we inmiddels de moord op Theo van Gogh hebben gehad met zijn enorme nasleep, waarin persoonsbeveiliging moest plaatsvinden van sommigen die zich volgens anderen onwelgevallig hadden uitgelaten over de mogelijke achtergronden van die moord, waarbij de verwijten van intolerantie heen en weer vlogen en de collectieve emoties hoog opliepen. Die argwaan kan ook worden gevoed door een meer filosofische overweging: dat tolerantie een deugd is en dat deugden vaak bevochten moeten worden op ondeugden, zodat door de schone schijn van een braaf burgermansgezicht het smoel kan doorschijnen van een op seks beluste sadist, om maar iets te noemen. Kuisheid is hier een deugd, maar waarop moest zij zo nodig worden bevochten? In hoofdstuk 3 heb ik het meer in het algemeen gehad over deugden, waar ik ook ten principale heb aangegeven wat deugden te maken hebben met emoties en verlangens. Emoties zijn reactieverschijnselen op het besef dat er iets (mis) is met iets wat ons aangaat. Ze zijn echter vaak inadequaet en moeten daarom bijgestuurd worden door deugden, die zelf door verlangens gerichte gestabiliseerde reactiepatronen zijn. Die kennis pas ik nu toe op de deugd der tolerantie, waarbij ik meteen iets kan aansnijden wat ethisch onderzoek vaak ondermijnt: zijn we wel wie we lijken te zijn, verbergen zich achter onze hoogstaande morele overwegingen wellicht tamelijk laag-bij-de-grondse neigingen? (Aan de op-

pervlakte *knights* en daaronder *knaves*?¹⁾ Dat maakt onze gevoelens ambivalent.²

De structuur van dit hoofdstuk is ietwat ingewikkeld, zodat ik me nader verklaar. In de tweede paragraaf zal ik het hebben over morele hypocrisie in bredere zin, of het vermoeden ervan. Daarbij verlaat ik tijdelijk het domein van de tolerantie. In de derde paragraaf keer ik terug naar de tolerantie, waarvan ik diverse varianten zal onderscheiden, waaronder een principiële. In de vierde paragraaf geef ik aan dat we tolerantie in de zin van een collectieve politieke deugd moeten onderscheiden van tolerantie als een individuele morele deugd. In de vijfde paragraaf formuleer ik enige twijfel bij de deugd der tolerantie. In de zesde paragraaf doe ik enige suggesties aan het adres van een overheid die het vermoeden heeft dat brede lagen van de bevolking (het 'gepeupel', zoals we vroeger onomwonden zeiden), nauwelijks voor rede vatbaar zijn. Moet de overheid dan zeggen wat zij denkt? Ik zal betogen dat de overheid er wellicht goed aan doet om uit te gaan van wat ik met een weidse term 'het paradigma van de praktische irrationaliteit' zal noemen. In de laatste paragraaf kom ik terug op de vraag of we nu echt zo tolerant zijn.

MORELE HYPOCRISIE: RECHTVAARDIGHEID EN JALOEZIE

Eerst een opstapje. In veel werkgroepen voor beginnende filosofiestudenten ben ik gestuit op slimmeriken die het vermoeden uitten dat al dat gedoe over moraal eigenlijk neerkomt op eigenbelang. In de eerste jaren van mijn docentschap heb ik die objectie proberen te pareren door te wijzen op onbetwifelbare gevallen van onbaatzuchtig altruïsme: moeder Teresa bijvoorbeeld. Dat hielp niet echt, omdat zo'n slimmerik ten slotte altijd kon terugvallen op de stelling dat iemand die waarlijk onbaatzuchtig altruïstisch is, daaraan een onverholten plezier ontleent, zodat het eigenlijk toch neerkomt op eigenbelang. In latere jaren, toen ik bij Kant had gelezen dat er misschien in de realiteit nergens een geval aanwijsbaar is van een ondubbelzinnige goede wil, ben ik het anders gaan aanpakken. 'Natuurlijk, in de grond zijn we allemaal hedonisten en egoïsten; daar bestaat geen twijfel over en het is goed dat je daarop wijst. Maar het egoïsme kent veel variëteiten, en je zult het er wel mee eens zijn dat er nuanceverschillen bestaan tussen iemand die er plezier aan beleeft

om zieken te bezoeken en naakten te kleden, en iemand die er lol in heeft om een geweer leeg te schieten op toevallige passanten. Zullen we die verschillen eens proberen te analyseren?’

Wie rechtvaardigheid reduceert tot jaloezie, levert commentaar op wat anderen doen en zeggen: ‘Jullie hebben je mond vol van rechtvaardigheid; maar als je achter de coulissen kijkt (of als je het deksel van de beerput licht), openbaart zich niets anders dan jaloezie.’ Laat ik eerst aan de hand van een voorbeeld aannemelijk maken dat rechtvaardigheid soms wel op jaloezie gebaseerd moet zijn. Er is zelfs historisch onderzoek naar verricht, door Abram de Swaan.³

In de periode tussen 1880 en 1935 zijn in de westerse landen sociale verzekeringen ingevoerd tegen ziekte, invaliditeit, ouderdom en werkloosheid. Dat ging niet zonder slag of stoot. De grootste weerstand ertegen was afkomstig van de kleine burgerij (kleine ondernemers, winkeliers, ambachtslui, handelslieden, boeren en beoefenaars van vrije beroepen). Wat zat hun het meest dwars? Dat de loontrekkers straks een enigszins geborgen bestaan zouden kunnen leiden, zonder dat ze zich daarvoor tevoren hadden hoeven inspannen; in plaats daarvan hadden ze hun geld verkwist aan vrouwen, drank en tabak, en dat vonden de kleinburgers *onrechtvaardig*. Wat hadden die kleinburgers daarentegen gedaan? Ze wendden hun zuur verdiende geld niet alleen aan voor een verdere uitbouw van het bedrijf, maar legden er ook een flink deel van opzij voor het geval ze door ziekte of anderszins niet meer tot werken in staat waren. Voorzichtigheid en spaarzaamheid vormden de basis van hun bestaan, en het zou *onrechtvaardig* zijn om geen gevolgen meer te verbinden aan dat fraaie gedrag.

Zouden de kleinburgers erop achteruitgaan wanneer de loontrekkers erop vooruitgingen, en was dat het misschien wat hun in het bijzonder ergerde? Nee, in een bepaald opzicht zouden de kleinburgers er ook zelf op vooruitgaan: sommige van de in te voeren verzekeringen waren volksverzekeringen, die ook hun ten goede zouden komen. Wat stak hen dus? Dat het verschil dat hen van de loonarbeiders onderscheidde, met de opkomst van de sociale zekerheid zou verdwijnen. Liever geen van allen verplicht verzekerd wanneer de eigen meerderwaardigheid daarmee in stand blijft, dan een verplichte verzekering die ertoe leidt dat de standsverschillen afnemen. Het verzet van de kleinburgers tegen verplichte verzekeringen kwam zo voort uit *jaloezie*. Maar dat konden ze zichzelf natuurlijk niet toegeven, laat staan de buitenwereld. Dus werden de loontrekkers en

hun woordvoerders ervan beticht dat juist zij door jaloezie werden gedreven. Zij waren het die de kleine burgerij haar relatieve voordeel misgunden en er niet voor terugdeinsden om de voorzichtigheid en de spaarzaamheid van de kleine burgerij uit te schakelen en hun eigen zorgeloosheid en gebrek aan discipline tot norm te verheffen. Het streven van de socialisten naar maatschappelijke gelijkheid werd door hun tegenstanders verklaard en afgedaan als een vorm van jaloezie. (Dat moet dan soms plaatsvervangende jaloezie zijn geweest, aangezien de woordvoerders van de socialisten vaak van goede komaf waren.)

Aan dit voorbeeld zien we dat zowel degene die zich voor meer gelijkheid inzet als degene die zich tegen meer gelijkheid verzet, kan worden beticht van jaloezie, en wel precies door zijn tegenstander. Dat de kleine burgerij zich verzette tegen verplichte verzekeringen, werd door de loontrekkers uitgelegd als een vorm van jaloezie, meer in het bijzonder van wat De Swaan 'neerwaartse jaloezie' noemt: de een heeft iets en wil niet dat de ander dat ook krijgt. Dat de loontrekkers zich inzetten voor verplichte verzekeringen, werd door de kleine burgerij ook uitgelegd als een vorm van jaloezie, namelijk van wat De Swaan 'opwaartse jaloezie' noemt: de een heeft iets en de ander wil dat daarom ook krijgen.

Het gegeven voorbeeld maakt nog iets anders duidelijk: een jaloezige iemand is zelfs bereid om zijn eigen belangen te schaden, als hij daardoor zijn relatieve voordeel kan behouden. Bij de kleinburgers deed dat zich klaarblijkelijk voor: een systeem van verplichte verzekeringen zou ook in hun belang zijn, want dan zouden ook zij minder zijn overgeleverd aan de grillen van het lot; toch verzetten ze zich ertegen, aangezien ze dan hun relatieve voordeel zouden verliezen. Neerwaartse jaloezie heeft aldus iets irrationeels: ten koste van een reëel belang (meer bestaanszekerheid) wordt een symbolisch belang (stands bewustzijn) gediend. Wat is er irrationeel aan opwaartse jaloezie? Dat wordt inzichtelijk wanneer we het streven naar gelijkheid uitleggen als een streven naar inkomensgelijkheid, een oude socialistische eis. Als iedereen hetzelfde zou verdienen, hoe verschillend ook hun talenten of hun inspanningen, dan (zeggen de tegenstanders) zouden de bekwaamere en hardere werkers er de kantjes vanaf gaan lopen, met het gevolg dat er uiteindelijk minder te verdelen viel dan wanneer een flinke inkomensongelijkheid werd toegestaan: liever (in absolute termen) minder inkomen dan dat (relatief gezien)

de ander meer heeft dan jijzelf. Opwaartse jaloezie heeft zo, evenals neerwaartse jaloezie, iets irrationeels: ten koste van een reëel belang (een groter part van een grotere te verdelen koek) wordt een symbolisch belang (een gelijke beloning) gediend.⁴

Die irrationaliteit zou ten top stijgen wanneer de genoemde symbolische belangen (bij standsverschillen, of juist bij het verdwijnen ervan) het radicaal zouden winnen van de reële belangen (bij meer bestaanszekerheid of een hoger inkomen). Iets dergelijks komen we tegen in Prousts analyse van de liefde, die volgens hem louter voortkomt uit jaloezie: hier is men niet ontstemd omdat men iets wat men zelf ook al wilde, in de handen ziet van een ander – men wil iets uitsluitend omdat een ander het wil. De irrationaliteit hiervan blijkt bij Proust ten overvloede wanneer Swann er uiteindelijk in slaagt om Odette voor zich te winnen en met haar te trouwen. Dat maakt meteen een einde aan zijn liefde voor haar. In het vorige hoofdstuk heb ik hiervoor Girards term mimetische begeerte gebruikt. Bij mimetische wedijver zijn er geen winnaars en alleen verliezers: wie verliest is uiteraard ontevreden, maar wie wint is het ook, want nu hij gewonnen heeft en zijn rivalen heeft uitgeschakeld, blijkt hij iets gewonnen te hebben waarvoor hij terstond geen belangstelling meer heeft: het interesseerde hem alleen maar omdat en zolang als anderen het ook wilden (een voorbeeldige Pyrrusoverwinning dus); de figuur van Don Juan is hiervan het prototype.⁵

Wie de uitwassen van de jaloerse mimetische begeerte onder ogen ziet, kan in de verleiding komen om te stellen dat gelijkheid (of ongelijkheid) in geen enkel opzicht een beleidsdoel kan vormen bij bijvoorbeeld inkomensvraagstukken, dat in het algemeen rechtvaardigheid geen gelijkheid vergt.⁶ Het gaat er niet om of de een meer heeft dan de ander, of dat ze juist evenveel hebben; als dat ertoe doet, roept het alleen maar gevoelens van opwaartse of neerwaartse jaloezie op. Iedereen heeft er recht op om te worden beloond naar zijn bekwaamheid, of zijn inspanning, of zijn opleiding, of naar een combinatie van zulke factoren, en iedereen heeft recht op een behoorlijk bestaansniveau, waarbij vergelijking met de beloning of het bestaansniveau van anderen hoogstens een heuristische functie heeft. Een overheid die het toelaat dat in Nederland honderdduizenden kinderen leven in gezinnen onder de armoedegrens, moet je er niet van beschuldigen dat zij de burgers ongelijk behandelt, maar dat ze individuele aanspraken te weinig honoreert: die kinderen hebben recht op

een beetje fleur in hun leven. Vanuit zo'n perspectief vormen grote inkomensverschillen geen probleem, zolang iedereen beschikt over voldoende bestaansmiddelen. Wie in die omstandigheden pleit voor grotere gelijkheid, zou slechts inspelen op jaloeziegevoelens. Wanneer we rechtvaardigheid niet identificeren met gelijkheid, kunnen we ons onttrekken aan de beschuldiging dat ons streven voortkomt uit jaloezie.

Laat ik aan de hand van een eenvoudig voorbeeld aangeven waarom aan een egalitaire toonzetting van rechtvaardigheid niet geheel te ontkomen valt, zonder dat dat voedsel geeft aan het vermoeden dat een pleidooi daarvoor gebaseerd is op jaloezie. Daarna zal ik aangeven wat dat voor gevolgen heeft voor het streven naar een rechtvaardige inkomensverdeling.

Een moeder heeft drie kinderen. Assepoester wordt verwaarloosd, haar twee zusters worden in de watten gelegd. Hoe zou een anti-egalitarist dit benaderen? Volgens hem is het probleem niet dat die kinderen ongelijk worden behandeld, want daaraan zou de moeder een einde kunnen maken door al haar kinderen te verwaarlozen. Het probleem is dat de individuele behoeften van Assepoester worden veronachtzaamd, geheel los van wat haar zusters toegestopt krijgen. Dat het elimineren van vergelijkende criteria onbevredigend is, moge blijken uit een kleine variant van het zojuist gegeven voorbeeld. Een vader geeft op een zonnige dag aan een van zijn kinderen een ijsje en aan het andere niet. Wat is daar verkeerd aan? Geen van beide kinderen heeft echt behoefte aan een ijsje, zodat het van daaruit beschouwd onverschillig is of ze wel of niet een ijsje krijgen. Het enige verwijt dat de vader kan treffen is dat van ongelijke behandeling. Dat is het ook wat ons het meeste dwarszat toen Assepoester werd verwaarloosd en haar zusters alle aandacht kregen.

In de lotsgemeenschap van een gezin gelden niet alleen wat ik eerder 'reële belangen' noemde (zoals voldoende voedsel en kleding), maar ook 'symbolische belangen' (zoals bejegend worden als gelijke): de lotgenoten zijn elkaar gelijke zorg en gelijk respect verschuldigd en hebben jegens elkaar ook *recht* op gelijke zorg en gelijk respect. De kunst van het opvoeden bestaat er onder meer in om kinderen te laten inzien dat ze niet meer, maar ook niet minder meetellen dan hun broers en zusters, zodat neerwaartse én opwaartse jaloezie hun destructieve werk niet kunnen verrichten. Maar de eisen die voortvloeien uit gelijke zorg, onderscheiden zich van de eisen die voort-

vloeien uit gelijk respect. In beide gevallen doen zich de eisen der rechtvaardigheid en de verwijtbaarheid van jaloezie dan ook anders voor. Dit wil ik nader aangeven.

De *reële* belangen van gezinsleden zijn *verschillend*: een ziek kind heeft meer medische zorg nodig dan een gezond kind; daarom heeft het recht op die ongelijke behandeling. Opwaartse jaloezie zou zich hier voordoen wanneer een gezond kind evenveel zorg zou opeisen als een ziek kind, en neerwaartse jaloezie wanneer een ziek kind meer zorg zou opeisen dan een ander kind dat even ziek is. Daarop hebben dat jaloerse gezonde kind en dat jaloerse zieke kind juist geen recht, en zieke kinderen kunnen het een eis van *rechtvaardigheid* noemen, niet voortkomend uit *jaloezie*, dat ze meer zorg krijgen dan gezonde kinderen en evenveel zorg als even zieke kinderen. De *symbolische* belangen van gezinsleden zijn daarentegen *gelijk*, wat bijvoorbeeld hierin tot uiting komt dat ze allemaal een ijsje krijgen, of dat ze op hun verjaardag ongeveer evenveel of even dure cadeaus krijgen; zulke bejegeningen hebben immers voornamelijk een symbolisch karakter, waarin tot uiting komt dat ieder afzonderlijk evenzeer tot de lotgemeenschap behoort als alle anderen. Wie in dit opzicht ongelijk wordt bejegend en daartegen protesteert, kan niet beticht worden van opwaartse jaloezie, en daarom kleedt hij terecht zijn wens op evenveel respect als de andere gezinsleden in een rechtenvocabulary in: Assepoester heeft er *recht* op om net zo'n mooie baljurk te krijgen als haar zusters. Neerwaartse jaloezie (meer aandacht willen krijgen dan andere gezinsleden) is hier altijd verwijtbaar en kan nooit terecht worden ingekleed in een rechtenvocabulary: de zusters kunnen geen mooiere baljurk opeisen dan Assepoester. (Het tragische was natuurlijk dat die twee zusters foielelijk waren, zodat ze geen enkele kans maakten bij de prins, hoe mooi ze zich ook kleedden; en dat Assepoester zo mooi was dat ze zelfs in vodden gehuld zijn aandacht trok. Is dat niet *onrechtvaardig*? Moeten we dat niet op de een of andere manier redresseren? Denk aan de Griekse goden die de lelijkste god, Hephaistos, koppelden aan de mooiste godin, Aphrodite.)

Hoewel er verschillen bestaan tussen de lotgemeenschap van een gezin en die van een natie, zijn er voldoende overeenkomsten om het zojuist gezegde ook daarop van toepassing te verklaren. De *reële* belangen van landgenoten zijn *verschillend*: een werkloze heeft meer steun en begeleiding nodig dan een werknemer; en daarom heeft hij recht op die ongelijke behandeling. Opwaartse jaloezie zou zich

hier voordoen wanneer een werknemer evenveel zorg zou opeisen als een werkloze, en neerwaartse jaloezie wanneer de ene werkloze meer zorg zou opeisen dan de andere. Daarop hebben die jaloerse werknemer en die jaloerse werkloze juist geen recht, en werklozen kunnen het een eis van *rechtvaardigheid* noemen, niet voortkomend uit *jaloezie*, dat ze meer zorg krijgen dan werknemers en evenveel zorg als andere werklozen. De *symbolische* belangen van landgenoten zijn daarentegen *gelijk*, wat bijvoorbeeld hierin tot uiting komt dat ze allemaal hun stem mogen uitbrengen bij verkiezingen; stemrecht heeft immers voornamelijk een symbolisch karakter, waarin tot uiting komt dat men evenzeer tot de lotsgemeenschap behoort als alle anderen (een reële betekenis heeft een afzonderlijke stem niet; het gewicht ervan valt in het niet bij de som van de andere stemmen). Wie in dit opzicht ongelijk wordt bejegend en daartegen protesteert, kan niet beticht worden van opwaartse jaloezie, en daarom verwoordt hij zijn wens om evenveel aandacht te krijgen als zijn medeburgers terecht in een rechtenvocabulaire: vrouwen hebben er net als mannen recht op om hun stem uit te brengen. En neerwaartse jaloezie (meer respect willen krijgen dan andere landgenoten) is hier altijd verwijtbaar en kan nooit terecht worden ingekleed in een rechtenvocabulaire: mannen kunnen het stemrecht niet exclusief opeisen voor zichzelf.

Natuurlijk zijn er belangrijke verschillen tussen de lotsgemeenschap van een gezin en die van een natie, die juist effect hebben op de inkomensverdeling. (Ik abstraheer van de verhouding tussen naties, al verdient ook dat aandacht: ook alle mensen vormen in zekere zin een lotsgemeenschap.) De lotsgemeenschap van een natie is de verzameling van een groot aantal kleinere lotsgemeenschappen (bestaande uit een of meer personen). De solidaire verbanden tussen gezinsleden zijn groter dan die tussen niet-gezinsleden, en mogen dat ook zijn. Dat uit zich bijvoorbeeld hierin dat gezinslid A1 op zijn verjaardag een cadeautje krijgt van A2 en van A3, maar niet van leden van B, C enzovoort. Wanneer je nu een radicale inkomensgelijkheid zou bepleiten, zou dat erop neerkomen dat alle landgenoten op hun verjaardag van alle andere landgenoten een precies even groot verjaardagscadeau zouden moeten krijgen. Maar daarmee zou je de vele lotsgemeenschappen waaruit de natie bestaat, opheffen. Dat moet je dus niet willen doen, en de radicale socialist die het wel bepleit, zou zich schuldig maken aan (plaatsvervangende) opwaartse jaloezie.

Dus kan een rechtvaardige inkomensverdeling alleen een ongelijke zijn, waarbij juist het feit dat jij door je eigen talenten en inspanning meer inkomen in de wacht sleept dan anderen, jou de kans geeft om je familieleden en vrienden met meer cadeautjes te verblijden dan anderen. Toch blijft de natie als zodanig een lotsgemeenschap, die althans voorziet in de basale behoeften van alle landgenoten, wanneer ze daarvoor niet zelf kunnen zorgen.

Impliceert dat nu dat we alle inkomensverschillen voor lief moeten nemen, zolang er maar niemand omkomt van de honger of de kou? Nee. Wanneer in Nederland honderdduizenden kinderen onder de armoedegrens leven, dan wordt die grens niet bepaald door contextloze behoeften. In ons land moet een minimumuitkering iemand in staat stellen om een televisie en een wasmachine aan te schaffen, en zijn kinderen naar een sportclub te laten gaan: het sociale minimum heeft grotendeels het karakter van een sociale constructie. ('Grotendeels': de noodzakelijke voorwaarden voor het fysieke voortbestaan zijn geen sociale constructie.) Een ouder die eronder lijdt dat zijn kinderen, anders dan die van de burens, niet naar een sportclub kunnen gaan, heeft reden tot klagen: zijn kinderen kunnen zich onvoldoende ontplooiën (een 'reëel' belang), maar tellen ook minder mee (een 'symbolisch' belang).

Mijn conclusie luidt dat het een eis is van rechtvaardigheid, die geen verkapte vorm is van jaloezie, dat er bepaalde inkomensverschillen zijn. Maar het is evenzeer een eis van rechtvaardigheid, die geen verkapte vorm is van jaloezie, dat die verschillen niet de spuigaten uitlopen.

Ik ben dus eigenlijk een voorstander van zowel een minimum- als een maximuminkomen. Dat minimuminkomen kunnen we bijvoorbeeld bewerkstelligen door een systeem van negatieve inkomstenbelastingen. Hoe we aan het maximuminkomen een grens kunnen stellen, is helaas niet zo evident. Dat kan vermoedelijk alleen door de EG te verlaten en de grenzen van het land radicaal te sluiten, en dat is geen aantrekkelijke gedachte.

De conclusie van deze paragraaf moge duidelijk zijn. Het heeft weinig zin om in het wilde weg te beweren dat rechtvaardigheid niets anders is dan verkapte jaloezie, of dat rechtvaardigheid heel iets anders is dan jaloezie. Ten slotte hebben onderbuikgevoelens niet het laatste woord; het is mogelijk om rechtvaardigheidsclaims rationeel te toetsen, zonder dat die toetsing ten prooi valt aan allerlei ver-

denkingen. Dit inzicht kan ons helpen bij het beantwoorden van de vraag of we wel tolerant zijn.

TOLERANTIE EN INTOLERANTIE

Wat dienen we eigenlijk te verstaan onder die tolerantie waarop we zo prat gaan? Er doen zich al meteen twee mogelijkheden voor, die het verdienen om van elkaar te worden onderscheiden.

I. Tolerantie is ruimdenkendheid. Deze uitleg van tolerantie wordt fraai verwoord in het bekende woordenboek van Lalande: ‘sympathiserende eerbied voor wat anderen geloven, voor zover men het beschouwt als een bijdrage aan de hele waarheid.’⁷ Als je ruimdenkend bent, beschik je over inlevingsvermogen, waardoor je levenswijzen die afwijken van de jouwe beschouwt als een verrijking van ons aller bestaan. Je hoeft die levenswijzen dan natuurlijk niet allemaal zelf in praktijk te brengen. Je vindt het plezierig wanneer anderen het doen.

II. Lalande: ‘Geestesinstelling of gedragsregel die erin bestaat om iedereen de vrijheid te laten om zijn meningen te uiten, ook wanneer men ze niet deelt.’⁸ Sterker nog: het dulden van handelingen of meningen die we op morele gronden *afwijzen*. Iemand die in deze zin tolerant is, onderdrukt bij zichzelf de neiging om vijandig te reageren op vreemd gedrag of gepraat van anderen dat hij onaangenaam of onsmakelijk of kwalijk of walgelijk vindt.

Die twee vormen van tolerantie komen niet op hetzelfde neer. Ruimdenkend waren bijvoorbeeld de Romeinen, die in hun Pantheon aan (bijna!) alle goden van alle andere religies een plaats gunden. Er is niet één ware God, maar er zijn veel goden, die allemaal hun steentje bijdragen aan het hemelse baldakijn. Denk ook aan het hindoeïsme, dat niet wil concurreren met de islam of het christendom, maar dat de waarde daarvan onverlet laat en alleen maar wil doen toenemen door het geloof in de reïncarnatie eraan toe te voegen. Deze ruimdenkendheid heeft iets pluralistisch: veel wegen leiden naar de waarheid, of iets eclecticisch: uit de diverse levensbeschouwingen neem je wat van je gading is. Deze ruimdenkendheid kan (dat hoeft niet!) tot waardescepticisme leiden: uiteindelijk is er niets waarvan de waarheid en de waarde onomstotelijk vaststaat. En dit waardescepticisme kan op zijn beurt weer aanleiding geven tot onverschilligheid: het kan me allemaal niet schelen waaraan mensen

zoal waarde hechten, voor mij is het allemaal één pot nat.

Een geest van ruimdenkendheid ademt *On Liberty* (1859) van Mill, en hij doet een poging om maximale openheid te doen samengaan met maximale kritiek, en dus het eclecticisme, het scepticisme en de onverschilligheid te vermijden. Hij vergelijkt de werkwijze van een verstandige burger met die van een goede wetenschapper. Een wetenschapper moet bij voorbaat geen absolute status toekennen aan welke wetenschappelijke uitspraak ook, zoals hij ook geen enkele wetenschappelijke uitspraak ongezien terzijde legt. De wetenschap gaat vooruit doordat gepretendeerde waarheden worden onderworpen aan een zo kritisch mogelijk onderzoek. Bij onze 'levensexperimenten' moeten we ook zoiets doen: we moeten bijvoorbeeld onderzoeken wat andere godsdiensten aan christenen te bieden hebben, en na ampel onderzoek bepaalde in de bijbel voorkomende praktijken desnoods terugwijzen en er andere voor in de plaats stellen.

Tolerantie in de tweede betekenis van het dulden wat je eigenlijk afwijst, kan niet samengaan met of leiden tot waardescepticisme of onverschilligheid. Deze tolerantie heeft bij uitstek een geldigheidspretentie, de uitspraken waartoe men hier komt, berusten op een waardeoordeel: wat die mensen daar doen is eigenlijk verwerpelijk, maar ik verzet me er toch niet tegen. Waarom niet? Ook deze vraag kan weer verschillend worden beantwoord, en de antwoorden leiden tot varianten van deze vorm van tolerantie.

II.1 Het is mogelijk dat je uit pure zwakheid 'duldt' wat je eigenlijk afwijst. Je wordt bijvoorbeeld geconfronteerd met een bezetter die een infame politiek bedrijft, ondersteund door terreurmaatregelen. Wanneer je in die omstandigheden openlijk verzet pleegt, is dat een heroïsche daad, iets wat mensen nauwelijks kunnen eisen van elkaar. Meestal zit er weinig anders op dan je neerleggen bij het onvermijdelijke, en proberen te voorkomen dat je zelf geëncanilleerd raakt met de schanddaden van die bezetter. Deze vorm van uit zwakheid voortkomende tolerantie is natuurlijk niet erg imponerend. Er is geen kunst aan om in deze zin tolerant te zijn.

II.2 Ook is het mogelijk dat je de verwerpelijke woorden en daden van anderen, waartegen je je zou kunnen verzetten, laat lopen, omdat dat bij nader inzien beter past bij je belangen. Dat is de variant waarop Jan Romein en Annie Romein-Verschoor hebben gewezen in *Erflaters van onze beschaving*, en die ver afstaat van de tolerantie van de door hen bewonderde Erasmus. Volgens hen zou de Nederlandse

verdraagzaamheid te herleiden zijn tot de eeuwenlang gemeenschappelijk gevoerde strijd tegen het water. In de Nederlanden domineerde het pragmatische motief van het bevorderen van handel en nijverheid, die door godsdienstige scherpstlijperij alleen maar kon worden gestoord.

II.3 Vervolgens is het mogelijk dat je in beginsel beschikt over middelen om je te verzetten tegen het verwerpelijke gedrag van anderen, maar dat je dat nalaat, omdat je door in te grijpen alleen maar meer ellende zou veroorzaken. Het middel is dan erger de kwaal. Op grond van het opportunitiebeginsel kan justitie besluiten om strafbare daden onbestraft te laten. Zulke daden worden dan 'gedoogd'. Soms is gedoogbeleid heel verstandig, al dient er voorzichtig mee te worden omgegaan; beter is het de wet aan te passen. (Juist in de overgangperiode van een niet meer bevredigende wet naar een nieuwe wet kan gedoogbeleid aangewezen zijn; denk aan de geschiedenis van de euthanasiewetgeving.)

II.4 Ten slotte is het ook mogelijk dat je in beginsel beschikt over middelen om je te verzetten tegen het verwerpelijke gedrag van anderen, maar dat je dat nalaat, en wel omdat dat verzet een andere waarde zou aantasten waaraan je nog meer gehecht bent. Vergelijk de vaak geciteerde uitspraak van Voltaire, die waarschijnlijk niet van Voltaire afkomstig is: 'Ik ben het oneens met alles wat u zegt, maar ik zal blijven strijden voor uw recht om het te mogen zeggen.'⁹ Hier is echt een hogere waarde in het spel, de waarde van de vrijheid van meningsuiting, die tot een recht kan worden uitgebouwd. Dit is een principiële vorm van tolerantie.

Nu klinkt het een beetje belachelijk wanneer een individu zou beweren tolerant te zijn in deze principiële betekenis. Hij zegt dan eigenlijk: ik zou je wel de mond kunnen snoeren, maar doe dat op principiële gronden niet. Maar wie is zo sterk dat hij anderen effectief het zwijgen zou kunnen opleggen? Ik heb de indruk dat Dr. Johnson de draak steekt met deze principiële, maar gratuite tolerantie wanneer hij tijdens een discussie over tolerantie te berde brengt: 'Iedereen heeft het recht om uit te spreken wat volgens hem de waarheid is, en ieder ander heeft het recht om hem daarvoor neer te slaan. Martelaarschap is de toetssteen.'¹⁰ Als je niet het lef hebt om desnoods je leven in de waagschaal te stellen door ketters en ander tuig de mond te snoeren, doe dan niet alsof je tolerant bent als je het nalaat. Een wijze les. Alleen al om deze reden lijkt het me verstandig om

principiële tolerantie in de eerste plaats op te vatten als een politieke deugd, en niet als een individuele deugd. Dat is duidelijk het geval in John Locke's geschriften over tolerantie.

TOLERANTIE ALS POLITIEKE DEUGD

Locke ontwikkelt zijn gedachten over tolerantie in een welbepaalde politieke context: die van een met de kerk verbonden staat die geconfronteerd wordt met wie hij beschouwt als ketters. Zijn centrale stelling luidt dat het geen zin heeft als de overheid het ware geloof onder geweldsdreiging zou opleggen. Niemand kan immers de zorg voor zijn eeuwige heil uit handen geven aan een ander, hetgeen nu juist gebeurt wanneer hij op bevel van de overheid het ware geloof zou aannemen.

Wat men ook met de mond belijdt, wat voor uiterlijke eredienst men beoefent, wanneer men er niet in het diepst van zijn hart van overtuigd is dat het waar is en God behaagt, dan zal dit niet alleen niets toevoegen aan het heil, maar zal dit het veeleer nog in de weg staan. (p. 31)¹¹

De overheid weet dat even goed als de burgers. Dit heeft tot gevolg dat intolerantie, in de vorm van het opleggen van het ware geloof of van het verbieden van een onwaar geloof, niet alleen improductief is, maar ook onvroom:

Tolerantie ten opzichte van mensen met verschillende religieuze opvattingen is zozeer in overeenstemming met het Evangelie en met het verstand, dat het weerzinwekkend is wanneer mensen blind blijven in een dergelijk helder inzicht. (p. 28)

Een afgedwongen geloof leidt slechts tot hypocrisie en tot minachting van God. De kerk is daarom volgens Locke

een vrije vereniging... van mensen die vrijwillig de handen in elkaar slaan om God publiekelijk te aanbidden en dit op zo'n manier dat ze geloven Hem welgevallig te zijn en het zielenheil te bereiken. (p. 34)

De staat van zijn kant is geen heilsgemeenschap, maar dient zich er toe te beperken het leven, de vrijheid, de gezondheid en het eigen-

dom van de burgers te beschermen, en bij de te beschermen vrijheid hoort de vrijheid om zelf de weg naar de zaligheid te kiezen. Het pleidooi voor overheidstolerantie komt bij Locke neer op een pleidooi voor het scheiden van kerk en staat.

De Lockeaanse versie van de overheidstolerantie is onderhevig aan beperkingen. Hij gebruikt deels religieuze argumenten, die vaak alleen maar overtuigend zijn voor gelovigen.¹² Die religieuze argumenten zijn soms ook nog betwistbaar. Je kunt mensen niet dwingen tot het aannemen van het ware geloof, akkoord. Maar je kunt mensen wel dwingen om naar de kerk te gaan en gebeden uit te spreken; het is niet uitgesloten dat, wellicht met de hulp van Gods genade, iemand die zich uiterlijk gedraagt als een gelovige, op een goed moment de geest krijgt en zich ook innerlijk gewonnen geeft. Zo gaat het ook bij de morele en religieuze opvoeding van kinderen, die eerst evenmin inzien waarom ze bepaalde dingen moeten doen en andere laten. Er zijn ook passages aan te wijzen bij Locke waarin hij juist niet argumenteert met religieuze argumenten, maar eerder een sceptische positie inneemt. Als je zegt dat alleen het *ware* geloof het recht heeft om door de overheid te worden opgelegd, is de kans klein dat jij nu juist in een land woont waarin de overheid de ware kerk ondersteunt, want er zijn zoveel kerken op de wereld die allemaal voor zichzelf de exclusieve waarheid opeisen. 'Eender welke kerk is orthodox voor zichzelf en is op een ketterse dwaalweg voor de andere,' merkt Locke cynisch op. (p. 41) Wees dus verstandig en laat de overheid er buiten. Dan kun je voor jezelf op zoek gaan naar het ware geloof.

Hierbij zou Gerard Reve zich graag aansluiten. Hij schrijft:

Het te voorschijn komen van de religiositeit is een bevrijding en ontplooiing van de persoonlijkheid door de ontdekking en erkenning van een vitaal gedeelte – als men hier ruimtelijke termen mag gebruiken – van de eigen ziel, dat tevoren ergens in een hoek van de psyche in het donker achter slot en grendel zat. Maar buiten zichzelf, in enig instituut of in enige leer, denken te kunnen vinden wat niet uit het diepste eigen innerlijk komt – dat is een tragiese illusie.¹³

Een tweede beperking ligt hierin dat Locke niet kan aannemen dat iemand die in geen enkele God gelooft, zelfs niet in een valse, betrouwbaar kan zijn. Atheïsten voelen zich ietwat ongemakkelijk wan-

neer Locke van hen zegt dat ze niet getolereerd mogen worden:

Beloftes, overeenkomsten en eden, die juist de binding van een samenleving uitmaken, kunnen bij een atheïst geen enkele stabiliteit en heiligheid hebben. (p. 75)

Locke's vorm van principiële tolerantie heeft daarom een beperkte strekking: zij strekt zich alleen uit tot gelovigen. In de context van de zestiende- en zeventiende-eeuwse godsdienstoorlogen is dat een hele vooruitgang, die godsdienstige scherplijpers de weg afsnijdt. Denkers (en doeners) na hem hebben nog veel werk moeten verrichten voordat kerk en staat werkelijk van elkaar waren gescheiden en de staatstolerantie vaste vorm had aangenomen.

WEG MET DE TOLERANTIE?

We kunnen nog een stap verder gaan en betogen dat een hedendaagse overheid ieder beroep op tolerantie moet verwijderen uit haar vocabulaire.

Tolerantie heb ik eerder omschreven als de houding van iemand die beschikt over middelen om zich te verzetten tegen het verwerpelijke gedrag van anderen, en die toch geen gebruik maakt van die macht, en wel omdat dat een andere waarde zou aantasten waaraan hij nog meer gehecht is, zoals het zelf kiezen van het eigen, desnoods foute geloof. Inmiddels heb ik deze tolerantie onttrokken aan individuen en toegeschreven aan de overheid. Maar de overheid heeft zich, zo hebben we inmiddels ook van Locke geleerd, ertoe te beperken het leven, de (godsdienst)vrijheid, de gezondheid en het eigendom van de burgers te beschermen, hetgeen met zich meebrengt dat zij ingrijpt wanneer burgers elkaars leven, vrijheid, gezondheid en eigendom, kortom elkaars rechten, aantasten. Alleen dat overheidsingrijpen is legitiem dat aantasting van rechten tegengaat. Aantasting van rechten wordt niet 'geduld'. Maar dan geeft de overheid geen blijk van 'tolerantie' wanneer zij zich niet bemoeit met de manier waarop mensen gestalte geven aan hun vrijheid, zolang ze daarbij de rechten van anderen niet aantasten! De overheid zegt niet: 'Hoewel ik het katholieke geloof verwerpelijk vind, zal ik me er niet tegen verzetten, aangezien ik me heb verplicht tot tolerantie.' Ze onthoudt zich van commentaar en grijpt niet in, in woord noch gebaar, wanneer

mensen hun godsdienstvrijheid en hun andere rechten uitoefenen, zolang ze de rechten van anderen niet aantasten. Gepraat over tolerantie past eigenlijk niet bij een Lockeaanse overheid.

Dit vormt de achtergrond van deze woorden uit Kants opstel over de Verlichting:

Een vorst die het niet beneden zijn waardigheid vindt te zeggen, dat hij het als zijn *plicht* ziet, in religieuze aangelegenheden de mensen niets voor te schrijven maar hun daarin de volle vrijheid te laten, die derhalve zelfs het hoogmoedige woord *tolerantie* voor zich afwijst, is zelf verlicht.¹⁴

Zoals een individu in de loop van zijn opvoeding idealiter overgaat van 'zelfbeheersing' naar 'deugdzaamheid', zo geldt dat ook voor een cultuur. Ten tijde van de godsdienstoorlogen heerste er hoogstens zelfbeheersing. Daarbij paste dat men zichzelf en anderen vermanend toesprak, de intolerantie laakte en de tolerantie ophemelde. Vandaar de vele pleidooien voor tolerantie, zoals bij Locke. Maar nu is het tot de publieke moraal doorgedrongen dat het aanhangen van de religie van je keuze, of het bedrijven van seks tussen *consenting adults*, ieders eigen zaak is en dat niemand zich daarin heeft te mengen. Dat betekent dat de taal der tolerantie ingeruild dient te worden voor de taal van het respect. Weg met de overheidstolerantie!

Heeft het dan ook geen zin meer om individuen op te roepen tot tolerantie? Locke zou geen moeite hebben met zulke oproepen. Herhaaldelijk komen we in zijn *Brief over tolerantie* zinnen tegen als:

Ieder sterfelijk wezen heeft de taak om te vermanen, aan te sporen, dwalingen aan te wijzen en de ander door argumenten naar zijn eigen opvattingen te leiden; (p. 32)

of:

Het staat iedereen vrij om zoveel aansporingen en argumenten voor het heil ten beste te geven als hij zelf wil. (p. 69)

Er is dan ook niets mis met aansporingen tot tolerantie, als tegenwicht tegen de gebleken intolerantie van lieden die de neiging hebben om een loopje te nemen met de godsdienstvrijheid. Je bezigt dan in zekere zin de taal van de toegesprokenen, die op hun beurt bepaal-

de uitingen van weer anderen graag als kwetsend, godslasterlijk of intolerant beoordelen. In beginsel is er niets in te brengen tegen dit taalgebruik, maar verstandig is het niet om anderen van intolerantie te betichten, want je lokt hen ertoe uit om dat intolerantieverwijt te retourneren.

Maar ietwat vreemd is dat tolerante taalgebruik wel. Wanneer iemand zegt dat hij het foute geloof van sommige van mijn medemensen 'tolereert', dan suggereert hij: als ik er de macht toe had, zou ik jullie de mond snoeren. Helaas verbiedt de overheid me dat, zodat ik ervan afzie. Daarmee ontpopt deze tolerante figuur zich dus tot een aanhanger van een slap aftreksel van de sterke principiële tolerantie, waarop ik eerder heb gewezen. Uit pure zwakheid (omdat hij Dr. Johnsons raad om als een martelaar te strijden voor zijn zaak, niet durft op te volgen), 'duld' hij wat hij eigenlijk afwijst. Dat is weinig imponerend.

Als iemand *niet* de stiekeme wens koestert tot intolerant gedrag, is het vreemd dat hij, wanneer hij iemands rechten niet aantast, zichzelf als 'tolerant' afficheert. Als hij zich houdt aan morele basisnormen en anderen niet besteelt of bedriegt of stoort in de vrije uitoefening van hun vreedzame leven, doet hij simpelweg wat in een Lockeaanse staat van hem verwacht mag worden. Het is vreemd om te zeggen: 'Ik besteel niemand. Daarmee geef ik blijk van een grote tolerantie jegens anderen.' Even vreemd is het om te zeggen: 'Ik discrimineer homo's niet. Daarmee geef ik blijk van een grote tolerantie.' Deze laatste uitspraak valt aldus nader uit te werken.

'Ik vind het prima wanneer homo's die echt van elkaar houden, met elkaar kunnen trouwen. Maar wat ze soms in die bosjes met elkaar uitspoken, dat stuit me toch wel tegen de borst. Wat hebben die snelle seksuele contacten tussen mannen die zelfs geen woord met elkaar wisselen, met liefde te maken? Ik vind het eigenlijk liederlijk gedrag en wil dat ook niet voor me houden, want als homo's mogen doen wat ze willen, mag ik zeggen wat ik denk. Maar ik wil het ook niet tegenhouden, daarvoor ben ik te tolerant. Als ze die vieze dingen per se willen doen, dan moet dat maar, zolang het niet onder mijn neus gebeurt.' Zulke woorden hebben iets stuitends. Ook andere voorbeelden van tolerantie hebben hun keerzijde. Dat we zo prat gaan op onze tolerante houding tegenover drugs en prostitutie, leggen we er toch wel erg dik bovenop. Drugsgebruikers, die we toevoegen dat hun verslaving eigenlijk mensonwaardig is, moeten zich

eigenlijk gekleineerd voelen als we vormen van drugsmisbruik tolereren omdat we de menselijke vrijheid zo hoog waarderen. Zo ook de prostituees en hun klanten: het is eigenlijk aan aanfluiting voor de ware liefde dat seksuele daden als koopwaar worden behandeld, maar als die mensen dat zo graag willen, gaan ze hun gang maar.

Individuele tolerantie krijgt zo een onaangename bijmaak. Goethe drukt dat hier mooi uit:

Tolerantie zou eigenlijk slechts een voorbijgaande gezindheid moeten zijn; ze moet leiden tot erkenning. Dulden betekent beledigen.¹⁵

Tolerantie begint eruit te zien als een deugd van fatsoensrakers, van moraalridders en van religieuze fanatici die hun intolerantie weten te onderdrukken en die daarop nog trots zijn ook.

HET PARADIGMA VAN DE PRAKTISCHE IRRATIONALITEIT

Helaas zijn er ook fatsoensrakers, moraalridders en religieuze fanatici die hun intolerantie *niet* weten te onderdrukken en die daarop op hun beurt trots zijn. Tot die categorie reken ik niet alleen extremisten van diverse pluimage, zoals de moordenaar van Theo van Gogh, maar evenzeer degenen die in reactie daarop hun onderbuikgevoelens de vrije loop laten en bepleiten dat zo iemand eigenlijk zonder vorm van proces moet worden neergeknald. Zulke lieden geven blijk van een vorm van hypocrisie die groter is dan de morele hypocrisie waarop ik in de eerste paragraaf de vinger heb gelegd. Daar kwam moraal neer op rationeel eigenbelang. Hier neemt de morele verontwaardiging de vorm aan van het onbeschroomd ventileren van ongeremde wraakgevoelens. (Allerlei praatgroepen op het Internet zijn ervan vergeven.)

Commentaren hierop getuigen soms van onbegrip en ongeloof: hoe is het mogelijk dat in het eens zo tolerante Nederland zulke dingen gebeuren en zulke meningen schaamteloos worden gedebiteerd? Zulke uit onbegrip en teleurstelling voortkomende reacties op kwalijke gebeurtenissen doen zich vaker voor. Hoe is het mogelijk dat het Duitse volk, een van de cultureel meest hoogstaande in Europa, zich indertijd heeft laten meeslepen in een agressieve oorlog en zich aan een genocide heeft schuldig gemaakt die haar gelijke niet heeft?

In een geschrift uit 1915, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, stelt Freud

zich de vraag, hoe het toch komt dat mensen op zulke schokkende gebeurtenissen (in die tijd: de grootschalige wederzijdse moordpartij van de Eerste Wereldoorlog) met onbegrip en teleurstelling reageren. Dat onbegrip en die teleurstelling, zegt Freud, zijn strikt genomen niet gerechtvaardigd, want ze komen voort uit de vernietiging van een illusie. De illusie bestaat erin te denken dat in de loop van de cultuur het kwaad zal worden uitgeroeid. Dat is niet het geval; het wordt hoogstens gesublimeerd, en als het de kans krijgt, steekt het de kop weer op. Dat kwaad bestaat volgens Freud enerzijds in het oorspronkelijke egoïsme van ieder mens, en anderzijds in de vijandschap jegens vreemden. Dat eerste kan in zekere mate worden ingeperkt door identificatie met geliefde personen. Maar daaraan is een grens. In 1930 schrijft Freud in *Das Unbehagen in der Kultur*:

Het is altijd mogelijk een vrij groot aantal mensen in liefde aan elkaar te binden, als er maar genoeg anderen overblijven op wie de agressie kan worden uitgeleefd.¹⁶

Liefde als overwinning van het egoïsme is volgens Freud dus alleen mogelijk, zolang zij samengaat met vijandschap tegenover anderen, dus in de vorm van groepsegoïsme. Dat groepsegoïsme is welbeschouwd irrationeel: het neemt de voordelen weg die uit grootschalige samenwerking zouden voortkomen, en stelt daarvoor vijandschap in de plaats. Maar dat inzicht motiveert onvoldoende tot een ander gedrag.

Wat valt er tegen die irrationaliteit van de agressieve driften te doen? Niet veel, want uitroeien kunnen we het kwaad volgens *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* niet:

In werkelijkheid is er geen ‘uitroeiing’ van het kwaad. Het psychologische – of strikter genomen het psychoanalytische – onderzoek toont veeleer aan dat de diepste kern van de mens gevormd wordt door driftimpulsen die van elementaire aard zijn en bij alle mensen gelijkelijk voorkomen, en die de bevrediging van bepaalde primordiale behoeften beogen.¹⁷

Wanneer we die driften de baas willen worden, dan moeten we volgens Freud tegelijk erkennen dat die driften onuitroeibaar zijn, dat ze ons altijd zullen blijven beheersen. Een zekere cultivering zal bij deze of gene wel tot stand komen, maar het gebouw van de cultuur

zal altijd wankel blijven. Freud ontwikkelt in deze opstellen geen staatstheorie die het strafrecht inzet voor het inperken van de driften. Spinoza doet dat wel, in een betoog dat verrassende overeenkomsten vertoont met dat van Freud. Een mooie passage is deze:

Indien het met de menselijke natuur zo gesteld was, dat de mensen datgene wat het nuttigst is, het meest zouden begeren, was er geen enkel kunstmiddel nodig voor het tot stand brengen van eendracht en trouw. Maar omdat het vaststaat dat de menselijke natuur een geheel andere constitutie heeft, moet de Staat noodzakelijkerwijs zo worden ingericht dat allen, zowel zij die regeren als zij die geregeerd worden, of ze het willen of niet, toch dat doen wat in het algemeen belang is, dat wil zeggen dat allen hetzij spontaan hetzij met geweld hetzij uit noodzaak gedwongen zijn om overeenkomstig de voorschriften van de rede te leven.¹⁸

Voor veel mensen geldt dat ze zich niet aan de regels zouden storen, wanneer ze dat straffeloos konden doen. Die mensen moeten, zegt Spinoza, hetzij spontaan hetzij met geweld hetzij uit noodzaak gedwongen worden om te leven overeenkomstig de voorschriften van de rede. Laten we voor die mensen (waartoe we zelf misschien ook af en toe behoren) de wereld zo inrichten dat ze zich noodgedwongen houden aan de regels. Daaraan dragen strafrecht en publieke opinie bij. Degenen die zich willen conformeren aan moraal en wetgeving, krijgen zo een steuntje in de rug, waardoor ze samen sterker staan tegenover degenen die zich er eigenlijk niet aan wensen te storen. Die laatsten worden in het defensief gedrongen: willen ze de meerderheid niet over zich heen krijgen, dan moeten ze minstens met de mond de fundamentele regels onderschrijven.

Freud voegt aan het door hem gezegde nog een overweging toe. Misschien moeten spraakmakende figuren niet al te openlijk uitkomen voor hun twijfels bij de opvoedbaarheid van veel mensen. Wanneer politici en andere publieke figuren verkondigen dat de meeste mensen van goede wil zijn en dat er slechts een minderheid is die zich stoort aan God noch gebod, dan kan het aantal mensen dat zich althans uiterlijk aan de regels houdt, toenemen. Ze menen dat dan niet echt, maar hun regelconforme gedrag draagt ertoe bij dat ook anderen regelconform gedrag gaan vertonen. Wanneer publieke figuren daarentegen verkondigen dat de mens van nature slecht is, dan neemt de bereidheid af om zich regelconform te ge-

dragen. In deze zin leg ik deze woorden van Freud uit:

Er zijn dus onvergelijkelijk veel meer cultuurfarizeeërs dan werkelijk culturele mensen; men kan zelfs het standpunt huldigen dat een zekere mate aan cultuurfarizeïsme noodzakelijk is om de cultuur in stand te houden, omdat de reeds georganiseerde cultuurbekwaamheid van de thans levende mensen voor dit doel misschien ontoereikend is.¹⁹

Ik geef hiervan een voorbeeld. Wanneer onze publieke moraal zich niet zo fervent keert tegen racisme en extreem nationalisme, zouden heel wat meer mensen stemmen op racistische partijen dan nu het geval is. Die mensen zijn dan in zekere zin ‘cultuurfarizeeërs’: uit een soort moreel conformisme geven ze blijk van de gangbare weerszin tegen racisme. In andere omstandigheden, bijvoorbeeld die van nazi-Duitsland, waarin de publieke moraal racisme en extreem nationalisme ondersteunde, zouden de huidige cultuurfarizeeërs door de mand vallen. We moeten er dan voor zorgen dat die andere omstandigheden zich niet zullen voordoen. Als we dat doen, volgen we het paradigma van de praktische irrationaliteit. Wat houdt dat in?

Wie het aannemelijk acht dat de ratio uit zichzelf genoeg kracht bezit om de irrationaliteit de baas te worden, hanteert wat ik noem een *paradigma van de praktische rationaliteit*. Dat is zo oud als de filosofie zelf: het staat in de rationalistische traditie van Plato, die van mening was dat het hogere, rationele zielendeel de lagere, irrationele zielendelen moet en kan beheersen. Vaak zien we echter dat de ratio weinig uithaalt. Wie wordt beheerst door wraakgevoelens of door jaloezie, laten de nadelige langetermijneffecten van zijn daden onverschillig, zoals het de fervente roker onverschillig laat dat roken de gezondheid schaadt; dat hij dat telkens weer op die pakjes leest, kan hem zelfs recalcitrant maken en zijn rookmanie versterken. Hoe is het dan mogelijk dat de rationaliteit het toch wint van de irrationaliteit? Blijkbaar levert het inzicht dat een groter kwaad dreigt, als zodanig niet steeds een voldoende motief op voor verstandig gedrag. Precies daardoor is er ruimte voor wat ik noem het *paradigma van de praktische irrationaliteit*: ga ervan uit dat de ratio er vaak niet in slaagt om haar doel te bereiken, en tref maatregelen die je irrationaliteit ertoe dwingt om toch te luisteren naar de ratio.

Hoe dat gaat, kunnen we zien aan Odysseus. Deze wil het gezang van de Sirenen horen, maar weet dat hij zal sterven als hij naar hen

toe gaat, en dat wil hij nu juist niet. Daarom laat hij zich aan de mast vastbinden en vult hij de oren van zijn kameraden met was: zo zal hij het gezang kunnen beluisteren, zonder naar de Sirenen toe te gaan en zonder dat zijn kameraden hem gehoorzamen wanneer hij hun beveelt, hem los te maken. Odysseus weet dus dat hij zich irrationeel dreigt te gaan gedragen, maar hij ontwerpt een strategie die het hem mogelijk maakt, zijn irrationaliteit te slim af te zijn: een soort van metarationaliteit die ertoe leidt dat zijn irrationaliteit het onderspit delft.²⁰ Odysseus is en blijft 'de slaaf van zijn passies', zoals Hume het uitdrukt, maar hij ontwerpt een strategie om zijn passies te slim af te zijn.

Hier is het paradigma van de praktische irrationaliteit aan het werk: Odysseus erkent dat inzicht in het irrationele de kracht ervan niet zonder meer breekt (zoals Sokrates later zou menen: overtreding der wetten is volgens hem niet het gevolg van wilswakke, maar van een gebrek aan kennis). De irrationaliteit moet daarom door gerichte maatregelen worden overwonnen. Die in te zetten is zelf weer een teken van rationaliteit, maar een die niet rechtstreeks afgaat op haar doel, maar een indirecte strategie volgt: metarationaliteit gaat niet uit van de rationalistische illusie dat *redenen* op zichzelf voldoende motiveren, maar zet middelen in die er de *oorzaak* van zijn dat iemand zich gedraagt als ware hij inderdaad rationeel.

Misschien is het mensbeeld dat uitgaat van het paradigma van de praktische irrationaliteit niet erg verheven. Wanneer je het hanteert, schrik je er niet van wanneer iemand, bijvoorbeeld een politicus, zich in zijn privé-leven niet blijkt te houden aan de fraaie woorden die hij in het openbaar spreekt. De druk van hun publieke imago dwingt de meeste politici er echter wel toe zich te gedragen als waren ze zuiver van inborst.²¹ Het *Private vices, public benefits* van Mandeville's *Fable of the Bees* wil ik voor deze gelegenheid zo uitleggen. Overdenk deze woorden van Schopenhauer:

De staat... is gesticht in de juiste veronderstelling dat zuivere moraliteit, dat wil zeggen rechtvaardig handelen op morele gronden, niet te verwachten is; zou dat wel het geval zijn, dan was hij immers zelf overbodig... Wanneer de staat zijn doel volledig bereikt, zal hij hetzelfde fenomeen tot stand brengen, als wanneer er een algemene, volmaakte gerechtigheid van karakter zou heersen... een roofdier met een muilband is net zo onschadelijk als een grasetend dier.²²

CONCLUSIE EN VOORUITBLIK

Nu kan ik terugkomen op wat ik eerder in dit hoofdstuk schreef. Laat de koningin en de premier maar pleiten voor tolerantie, als was dat een hoogstaande morele deugd. Appellerend aan die mooie deugd die ons land zo lang heeft gesierd, kunnen ze wellicht het maatschappelijke fatsoen doen toenemen. Ze moeten er dan niet bij vertellen dat tolerantie eigenlijk een deugd is voor fatsoensrakers, moraalridders en religieuze fanatici. Een beetje cultuurfarizeïsme kan geen kwaad. Daarmee zouden koningin en premier iets van de taak op zich nemen die vroeger door de zuilen werd behartigd: het filteren van de gevoelens, of met een term van Freud: het sublimeren ervan. Daarmee neem ik, dat zal geen betoog behoeven, afstand van het 'Ik doe wat ik zeg en ik zeg wat ik denk' van Pim Fortuyn. In zijn mond was dat een verfrissend geluid, maar inmiddels is het behoorlijk uit de hand gelopen.

Zojuist liet ik het woord sublimeren vallen. In een boek over emoties en verlangens verdient sublimatie enige aandacht. Freud heeft er geen complete theorie over ontwikkeld; bij hem vinden we slechts aanduidingen. Die komen hierop neer. Sommige van onze driften (vooral seksuele, maar ook agressieve driften) botsen met wat de samenleving acceptabel acht; ze kunnen ook botsen met ons zelfbeeld. Afweermechanismen, waarvan sublimatie er een is, buigen voor anderen en voor onszelf onaanvaardbare impulsen om in de richting van sociaal en individueel aanvaardbare doelen en objecten. Vooral sublimering in algemeen hooggewaardeerde bezigheden, zoals kunst, wetenschap, en ook sport, zorgt ervoor dat de psychische en maatschappelijke spanningen afnemen. De impulsen worden zo niet geblokkeerd maar vinden een andere uitweg.

De ouder wordende Freud zag dit minder rooskleurig in, onder de indruk als hij was van de agressieve uitbarstingen tijdens de Eerste Wereldoorlog. De maatschappelijke zekerheid die mensen door de cultuur krijgen, is steeds wankel, doordat de agressieve impulsen niet definitief overwonnen worden. De ontwikkeling van de cultuur toont ons een strijd tussen Eros en Thanatos, tussen levensdrift en doodsdrijf, die nooit definitief ten gunste van Eros wordt beslecht.

Dat roept een vraag op over het vermogen van mensen om te sublimeren. Stel dat we onze agressieve driften rechtstreeks botvieren, door ons aan te sluiten bij een bende hooligans die een andere bende

bestrijdt, maar dat andere voetbalfans wel willen voldoen aan maatschappelijke normen die zoiets uitsluiten. Stellen die laatsten zich dan tevreden met een tweede keus wanneer ze hun aspiraties beperken tot het kijken naar boksen of voetballen? Zijn die gesublimeerde verlangens dan van een laagje vernis voorziene primitief-agressieve verlangens, die hun kop weer opsteken zodra de maatschappelijke omstandigheden het toelaten? De ouder wordende Freud heeft dat ongetwijfeld gedacht, en zijn eigen ervaringen met de nazi's ondersteunden die gedachte. Een figuur als Hitler is de autoriteit gebleken op wiens gezag de cultuurfarizeeërs hun laatste laagje cultuur hebben kunnen afwerpen om hun agressie te botvieren (waarbij Hitler hun voorhield dat ze de Duitse cultuur juist redden uit de klauwen van de ontaarde joodse cultuur).

Ik zal deze vragen nu niet rechtstreeks beantwoorden. Het volgende hoofdstuk gaat er impliciet op door: het strafrecht is misschien te beschouwen als een beschaafde vorm van primitieve wraakzucht.

Straffen: beschaafde wraakzucht?

We gaan er graag van uit dat straffen heel iets anders is dan wraakzucht. Wie bezield is van wraakzucht, stormt wild op zijn tegenstander af en probeert hem te vernietigen, evenals alles en iedereen die hem lief is. De rechter die het oordeel uitspreekt en de straf oplegt, is daarentegen niet persoonlijk aangedaan door de daad die hij moet beoordelen, hij handelt dus niet namens zichzelf maar namens het recht en is daarom ook gehuld in distantie scheppende kledij; hij volgt niet zijn emoties en impulsen maar houdt zich zorgvuldig aan allerlei procedures, en bij het bepalen van de strafmaat neemt hij maatstaven van redelijkheid en billijkheid in acht. De strafvoltrekking, in tomelozer tijden een zaak van openbaar vertoon en van volksvermaak, vindt tegenwoordig plaats binnen de beschutte muren van een gevangenis, waar de gedetineerden niet onderhevig zijn aan de willekeur van cipiers, maar rechtsbescherming genieten. Zelfs het uitvoeren van de doodstraf heeft in een land als de Verenigde Staten iets van een zorgvuldig geregisseerde plechtigheid: de directeur kleedt zich op zijn paasbest, vraagt de veroordeelde of hij nog een laatste wens heeft en ziet erop toe dat de voltrekking van het vonnis gepaard gaat met zo weinig mogelijk leed. Het straffen lijkt de wraakzucht verre te zijn gepasseerd.

We kunnen ook een argwanender blik werpen op het strafrecht: het wil 'eigenrichting' (zichzelf recht verschaffen) voorkomen en daarmee paal en perk stellen aan de wraakzucht; maar het kan dit alleen bewerkstelligen door er tevens aan toe te geven. Wanneer er een te grote kloof zou bestaan tussen de punitieve verlangens van de bevolking en de strafrechtelijke praktijk, wanneer het 'rechtsgevoel' stelselmatig zou worden aangetast, kan de rechtspraktijk haar legitimiteit verliezen en terzijde worden geschoven door de oude wraakzucht.

Straffen opvatten als een vorm van beschaafde wraakzucht, is zo een toepassing van het in het vorige hoofdstuk aangeduide paradigma van de praktische irrationaliteit, die tevens een hogere rationaliteit impliceert. We weten dat we ten prooi kunnen vallen aan onze wraakzucht en stellen daarom een mechanisme in het werk dat die wraakzucht overneemt, kanaliseert en wellicht ook civiliseert.

Het civiliseren van wraakzucht is dan een bezigheid die doortrokken is van onontkoombare spanningen; die vat ik in de voorlaatste paragraaf samen. In de drie eerste paragrafen wijs ik op de genoemde wraakzuchtige achtergrond, waarbij ik regelmatig een beroep doe op literaire bronnen teneinde de donkere krochten van de wraakzucht op het spoor te komen. In twee paragrafen geef ik vervolgens aan hoe die achtergrond doorwerkt in verlichte vormen van strafvoltrekking, maar ook hoe punitieve beschaving de wraakzucht tegelijk humaniseert. In de zesde paragraaf bespreek ik de doodstraf: moet 'beschaafde wraakzucht' de doodstraf in beginsel legitimeren, of is er een mogelijkheid om daaraan te ontkomen? Op het eind volgt een excurs naar mensen die de wraakzucht geheel achter zich meenden te hebben gelaten, de vroede vaders van het Amsterdamse Spinhuis.

WOEDE EN HAAT

Komt wraakzucht voort uit haat, uit woede, uit een combinatie daarvan? Ter beantwoording van deze vraag ga ik om te beginnen te rade bij Homerus.

Achilles heeft zijn boezemvriend Patroklos verloren in de strijd voor Troje. Hij is van wraakzucht vervuld en gaat de strijd aan met Hektor, de leider van de Trojanen. In een dramatisch gevecht doodt hij Hektor, bindt zijn lijk achter zijn strijdswagen en sleurt het om Troje heen. Luister naar de woorden die Achilles spreekt tot Hektor vlak voordat hij hem doodt, nadat eerst Hektor het voorstel heeft gedaan dat de overwinnaar het lijk van de overwonnenen met respect zal bejegenen:

Praat me niet, Hektor, vervloekt als je bent, van afspraken maken.
 Evenmin als tussen leeuwen en mensen een afspraak gemaakt wordt
 en zoals wolven en schapen elkaar niet kunnen verdragen,
 maar ze voor altijd en eeuwig in haat met elkaar zullen leven,

zo zal er tussen ons twee geen vriendschap bestaan en geen sprake van een verdrag kunnen zijn, voor een van ons beiden gedood is en met zijn bloed heeft verzadigd de krijgsgod en speervechter Ares.¹

Een primitieve strafvoltrekking doet zich hier voor, en blijktens de woorden die Achilles richt tot Hektor, is zij gemotiveerd door haat, zoals die bestaat tussen leeuwen en mensen en tussen wolven en schapen. Maar vermoedelijk koestert een wolf geen haatgevoelens jegens het schaap, maar beschouwt hij het als een lekker hapje dat helaas de neiging heeft om hard weg te rennen, terwijl het schaap de wolf simpelweg opvat als een gevaarlijk sujet waarvoor je je uit de voeten maakt. Laten we maar aannemen dat Homerus de gevoelens van de wolf jegens het schaap modelleert naar de gevoelens die Achilles koestert jegens Hektor, en dat hij ze daarom als haatgevoelens opvat. Kunnen we inderdaad stellen dat Achilles Hektor haat? Vanuit de omschrijving die Aristoteles in zijn *Retorica* geeft aan haat in onderscheid tot woede, is dat niet aannemelijk; er is eerder sprake van woede. Aristoteles schrijft daar:

Wat vijandigheid en haat betreft is het duidelijk dat je deze gevoelens moet bestuderen op basis van hun tegendeel. Vijandigheid wordt bewerkstelligd door woede, pesterij en laster. Woede komt voort uit wat de persoon zelf wordt aangedaan, vijandschap ontstaat ook zonder persoonlijke krenking: om iemand te haten is het al genoeg dat we hem bepaalde eigenschappen toeschrijven. Ook is woede altijd gericht op een individu, bijvoorbeeld Kallias of Sokrates, terwijl haat zich ook tegen bepaalde klassen van personen richt: de dief en de aanbrenger haat iedereen. Ook kan tijd woede wegnemen, terwijl haat ongeneeslijk is. De eerste is erop gericht de ander pijn te doen, de laatste hem kwaad te doen. Wie woedend is, wil dat zijn slachtoffer dit voelt; wie haat maakt dit niets uit: alles wat pijn doet is voelbaar, het ergste kwaad – onrecht en verstandsverbijstering – is juist het minst voelbaar; de aanwezigheid van dit kwaad doet geen pijn. Ook gaat woede zelf met pijn gepaard en haat niet: wie woedend is voelt pijn, wie haat niet. Ook kan iemand die woedend is door tal van gebeurtenissen worden bewogen tot medelijden, wie haat door geen enkele; want de eerste wil dat zijn slachtoffer op zijn beurt te lijden heeft, de laatste wil dat hij niet langer bestaat.²

Haat heeft volgens Aristoteles eigenschappen die aan woede kunnen ontbreken. Ten eerste ben je woedend om wat iemand je heeft aange-

daan, maar je hoeft iemand niet te haten om wat hij heeft gedaan, dat kun je al uit afkeer voor wat hij is. Alles wat hij doet, wordt door zijn walgelijke aard aangetast. Denk aan de jodenhaat van de Duitsers, op grond waarvan muziekstukken van joodse componisten (Mendelssohn, Mahler), of schilderijen van joodse schilders (Chagall) of theorieën van joodse wetenschapsmensen (Einstein) als verwerpe-lijk werden aangemerkt, en niet omgekeerd: een nadere analyse van ‘joodse kunst’ komt geen eigenschappen op het spoor die vreemd zijn aan niet-joodse kunst. Maar dat is voor de antisemiet geen reden om zijn haat op te geven; integendeel, dat joden zich op allerlei manieren verbergen achter niet-joodse eigenschappen, tekent juist hun perverse aard. Ten tweede kan haat, anders dan woede, op groepen mensen gericht zijn: op de dief en de aanbrenger, zegt Aristoteles; op de joden, de buitenlanders, de vrouwen, kunnen wij daaraan toevoegen. Daarom kennen we woorden als jodenhaat, vreemdelingenhaat en vrouwenhaat, maar geen jodenwoede, vreemdelingenwoede en vrouwenwoede. Ten derde is woede een affect dat na verloop van tijd aan kracht inboet, terwijl haat een hartstocht is die zichzelf door de tijd heen steeds dieper in iemand invreest. (Dit verschil tussen affecten en hartstochten drukt Kant in zijn *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* uit in fraaie vergelijkingen, waarin de tijdsdimensie domineert: een affect zoals woede breekt als een watermassa plotseling door een dam heen, terwijl een hartstocht zoals haat een stroom is die zich steeds dieper ingraaft in de rivierbedding; een affect is als een beroerte die je opeens treft, terwijl een hartstocht is als de tering die je langzaam doet wegwijnen; een affect is als een roes die je uitslaapt en waaraan je alleen wat hoofdpijn overhoudt, terwijl een hartstocht lijkt op de slopende ziekte die voortkomt uit een vergiftiging.³) Ten vierde wil je het iemand op wie je kwaad bent, betaald zetten, en je wilt hem dat laten voelen ook; dat je wilt dat hij eronder lijdt, kan daarom, zegt Aristoteles, worden getemperd door medelijden. Maar iemand die je haat, moet gewoon verdwijnen, en hij hoeft niet eens te weten waarom: nadere verklaringen zouden hem in zekere zin weer een plaats geven binnen de ‘kring der partners’ (Van Haersolte). Natuurlijk: haat kan, zoals Aristoteles ook erkent, voortkomen uit woede, en vaak gaat zij gepaard met wreedheid (denk weer aan de jodenhaat), maar het hoeft niet; de Duitse jodenhaat uitte zich bij voorkeur in een cleane, fabrieksmatige vorm van massamoord. Elders⁴ wijst Aristoteles nog op een vijfde kenmerk waarin

haat zich onderscheidt van woede: haat kan calculerend te werk gaan bij het kiezen van adequate middelen om zich te botvieren, terwijl woede een affect is dat het calculerende verstand veelal uitschakelt; dat komt doordat woede, anders dan haat, vergezeld gaat van een hevige gemoedstoestand.

Van hieruit beschouwd, was Achilles niet bezield van haat jegens Hektor, maar eerder van een grenzeloze woede. Deze woede is niet na verloop van tijd verminderd, maar Achilles heeft haar zorgvuldig gekoesterd. Dat is niet in tegenspraak met het derde kenmerk: opgekropte woede neemt misschien toe, terwijl zij pas na een uitbarsting afneemt. Dat zien we bij Achilles inderdaad gebeuren: hij laat zich op het eind van de *Ilias* door Priamos vermurwen en staat Hektors lijk af opdat het begraven kan worden.

Dat Achilles woedend was om wat Hektor hem had aangedaan, maakt begrijpelijk dat hij bij wijze van straf zijn lijk te schande maakte, iets wat niet goed zou passen bij pure haat die louter voortkomt uit gevoelens van diepe afkeer.

VAN WOEDE NAAR HAAT EN VERDER

Aristoteles' karakterisering van haat en woede is bijzonder rijk. Ze bevat ook een vreemd element, juist vanuit het perspectief van 'punitieve verlangens'. Woede is, zo zagen we, volgens Aristoteles gericht op individuen, zoals Kallias en Sokrates, terwijl haat zich kan richten op groepen mensen, 'zoals dieven en bedriegers'. Haten wij een inbreker die ons huis is binnengedrongen of een aanbrengrer die ons valselijk heeft beschuldigd, als een representant van een verachtelijk soort mensen? Ik zou eerder denken dat we woedend zijn op zo iemand. Van 'haat' kan pas sprake zijn wanneer zo'n persoon in onze ogen tot niets anders in staat is dan stelen en zwendelen en we hem daarom het stigma van dief en aanbrengrer geven. Dat is precies het geval geweest bij de jodenvervolging: 'Het zijn allemaal dieven en oplichters, en als we ze niet stevig aanpakken, tasten ze alles aan wat ons heilig is.' De voorbeelden die Aristoteles geeft voor mogelijke objecten van haat, zijn vertekend door stigmatisering; in normale omstandigheden worden dieven en aanbrengrers niet bejegend met haat, maar met al dan niet gepaste woede. (Volgens ons Wetboek van Strafrecht kan 'noodweerexces' worden ingeroepen wanneer een overschrijding van de grenzen van toelaatbare verdediging 'van ei-

gen of eens anders lijf, eerbaarheid of goed tegen ogenblikkelijke, wederrechtelijke aanranding' het onmiddellijke gevolg is geweest 'van een hevige gemoedsbeweging, door de aanrander veroorzaakt.'⁵ Hierop kan men een beroep doen in gevallen van woede, veroorzaakt door een ondergaan onrecht; niet in gevallen van haat. Denk aan Aristoteles' vijfde kenmerk waardoor haat onderscheiden is van woede: haat gaat calculerend te werk, terwijl woede het calculerende verstand veelal uitschakelt.)

Het voorbeeld van de dieven en de aanbengers dat Aristoteles zich laat ontvallen, is leerzaam. Men kan zich voorstellen dat de haat waarmee misdadigers soms worden bejegend, het eindpunt vormt van een escalierend proces dat begon met woede. Wanneer hun lijf, eer of goed wordt aangerand, laten de meeste mensen dat niet lijdelijk over zich heen komen, maar reageren ze daarop woedend en willen ze de aanrander aanpakken, als ze daartoe de kans en het lef hebben. Hoe kan dat escaleren? Ze pakken het ontvreemde terug, ze pakken de dader stevig aan opdat hij het ontvreemde teruggeeft, ze gaan daarbij de grenzen van de noodzakelijke verdediging te buiten, ze nemen bij wijze van bestraffing de onverlaat achteraf stevig onder handen, ze laten bij wijze van wraakoefening ook zijn huis en zijn vrouw en kinderen niet onaangetaast, ze doen dit alles vergezeld gaan van hatelijke betichtingen en verdachtmakingen: hij en zijn soortgenoten (joden, Marokkaanse jongeren) zijn tot alle kwaad geneigd en moeten daarom ten minste het land uit worden gezet. En dat alles liefst ook nog met de steun van helpers en trawanten, die elkaar ophitsen. Wanneer zo'n dief op zijn beurt die bejegeningen als een onrecht ervaart, zal ook hij steun zoeken bij helpers en trawanten, en ontstaat er een proces van wraak en weerwraak dat zich van geslacht tot geslacht onbegrensd kan voortzetten. Daarbij kan zich de oorspronkelijke aanleiding tot wederzijdse haat in nevelen hullen, een manco dat desnoods door mythische verklaringen wordt opgevuld.

Een fraai voorbeeld van zo'n escalatieproces is te vinden in het zestiende Canto van Dante's *Paradiso*. Dante ontmoet in het paradijs een van zijn voorvaders, Cacciaguida, die hem vertelt van het onheil dat Florence voor Dantes geboorte heeft bezocht. De edelman Buondelmonte dei Buondelmonti had zijn verloofde, behorend tot de clan van de Amidei, in de steek gelaten voor de rijke en fraaie dochter van Madonna Donati. De Amidei lieten dat niet op zich zitten en riepen de hulp in van de Uberti; gezamenlijk legden ze zich op de

ochtend van Pasen in een hinderlaag bij de Ponte Vecchio, doodden Buondelmonte zodra deze zich in vol ornaat op de brug vertoonde, en hakten hem in stukken. De Buondelmonti en de Donati bonden vervolgens de strijd aan met de Amidei en de Uberti, waardoor spoedig de hele stad in vuur en vlam stond. Cacciaguida's (vanuit het paradijs gegeven!) commentaar daarop is in het geheel niet onpartijdig. Hij schildert de zuivere zeden van de Florentijnen, toen er nog geen vreemdelingen waren binnengedrongen uit omliggende plaatsen als Campi, Certaldo en Fighine, en laat zien hoe aloude families als de Luni en de Urbisaglia ontaard zijn door de komst van die vreemdelingen en door de twisten die tussen henzelf zijn losgebrand:

Altijd is het mengen van de bevolking
 Het begin geweest van het kwaad in de stad,
 Zoals in het lichaam overdaad van spijzen.⁶

De vete tussen de Guelfen en de Ghibellijnen die het Italië van de late Middeleeuwen teisterde, voert Dante zo terug tot een ordinaire ruzie over een verbroken verloving.

WRAAK IS ZOET; EEN EREKWESTIE

In het verhaal van Dante vindt de ontstane vete haar aanleiding in een erekwestie. Dat element is ook aanwezig in het strafrechtartikel over noodweer en noodweereces, dat spreekt van een aanranding van 'lijf, eerbaarheid of goed'. Daarbij kan de wetgever gedacht hebben dat lijf, eerbaarheid en goed los van elkaar staan, terwijl het heel goed mogelijk is dat aanrandingen van lijf en goed als extra kwalijk worden beschouwd doordat er een erekwestie mee wordt verbonden. Aandacht voor deze erekwesties is van belang voor een goed begrip van punitieve verlangens, in een heroïsche cultuur als die van de Grieken, maar ook in een niet-heroïsche cultuur als de onze. Het grote verschil daartussen is dat de Griekse held geëerd wilde worden om zijn status, verheven boven die van de volksmassa, terwijl wij gerespecteerd willen worden als gelijkwaardig aan alle anderen. Het eergevoel is als het ware geëgaliseerd en gedemocratiseerd.

Dat dieren vermoedelijk niet in hun eergevoel kunnen worden aangetast, vormt een extra reden om Achilles' uitroep over de haat tussen wolven en schapen bevreemdend te vinden. Dieren kennen

agressie, rivaliteit, bezitsdrang en territoriumdrift, evenals angst voor dreigend gevaar. Wanneer ze worden bedreigd met fysieke schade, kunnen ze de tegenaanval openen, zich overgeven of op de vlucht slaan. Een escalatie door uit eergevoel voortkomende haatcampagnes is bij dieren onvoorstelbaar. Bij de mens ligt dat anders. Wanneer wij elkaar iets aandoen, zijn we niet alleen onderhevig aan fysieke schade, maar ook aan 'psychische schade'. Onze eer wordt tevens aangetast, ons gevoel dat we de gelijke zijn van de ander krijgt een knauw. Wanneer excuses worden aangeboden en we schadevergoeding krijgen, wordt het evenwicht weer hersteld (en kan vergeving, misschien zelfs verzoening, volgen). Maar gebeurt dat niet, en zeker wanneer de dader het oogmerk had om niet alleen fysieke, maar ook psychische schade toe te brengen, dan eisen we genoegdoening; we zinnen op wraak en willen het leed, het onrecht en de hoon vergolden zien. We willen het de ander betaald zetten, en wel omdat ons zelfrespect op het spel staat. (De getuigenissen zijn talrijk: wanneer bij iemand is ingebroken, is hij niet alleen kwaad omdat spullen van hem zijn weggenomen, maar dat er zomaar in zijn huis is binnenge-drongen, zonder respect voor het zijne, dát wekt zijn woede op.)

Hoe tot haat uitgegroeide woede kan aanzetten tot van eerzucht doortrokken wraakoefeningen, wordt voorbeeldig getoond in Euripides' *Medea*. Jason is met behulp van Medea in het bezit gekomen van het gulden vlies. Ze heeft daartoe menige toverkunst uitgehaald en te zijnen behoeve diverse misdaden gepleegd (zo heeft ze de dochters van koning Pelias ertoe aangezet om hun vader, die ondanks een eerdere belofte het koningschap niet aan Jason wilde schenken, in een pan dood te koken, onder het voorwendsel dat hij daardoor een verjongingskuur zou ondergaan). Als dank voor de bewezen diensten huwt Jason met Medea. Het paar zoekt zijn toevlucht in Korinthe, waar Jason het vervolgens aanlegt met de dochter van koning Kreon. Medea is in alle staten van woede en wreekt zich op haar ontrouwe echtgenoot. Eerst laat zij de twee zoontjes die zij en Jason hebben gekregen, bij wijze van huwelijksgegeschenk een van vergif doortrokken bruidskleed cadeau doen aan de koningsdochter, waardoor deze, evenals de haar te hulp snellende koning, smartelijk aan haar einde komt. Vervolgens doodt ze, na een hevige tweestrijd, haar zoontjes eigenhandig, waarna ze het Jason niet eens gunt om hun lijkjes even aan te raken, maar gezeten op een zonnwagen met haar twee dode kinderen op de vlucht slaat naar Athene.

Medea betreurt het regelmatig dat vrouwen het heroïsche ideaal niet kunnen nastreven (de *Medea* kan worden gelezen als een vroeg-feministische aanklacht tegen de Griekse cultuur⁷). Maar het object worden van de lachlust van anderen, dat kan zij voorkomen, en daarmee komt ze toch in de buurt van dat ideaal. Ergens spreekt Medea zichzelf toe:

Je ziet wat ze je aandoen. Voorkom dat je wordt
uitgelachen om dat valse huwelijk van Jason.
Je stamt uit het edel geslacht van de Zon.
De kennis heb je, en daarbij zijn wij ook vrouwen,
hulpeloos en ongeschikt voor heldendaden,
maar wel meesters in de kunst van alle kwaad.⁸

Jason heeft haar in haar trots gekrenkt en haar belachelijk gemaakt. Daardoor wordt hij, eens haar vriend, haar grootste vijand, op wie ze woedend is en die ze haat (deze twee termen komen in deze tragedie in diverse varianten zeer vaak voor). Hij zal boeten voor het onrecht dat hij haar heeft aangedaan. Haar woede doet Medea het ergste bedenken wat ze Jason kan aandoen: de dood van zijn kinderen; haar haat brengt haar ertoe om koelbloedig de weg uit te stippelen die leidt tot haar doel. Doordat Jasons kinderen ook de hare zijn, treft haar wraakoefening ook haarzelf. Dat doet haar bijna terugdeinzen voor haar daad, maar uiteindelijk heeft het verlangen naar wraak, die ze opvat als een taak die ze te volbrengen heeft, de overhand:

En ik kreun bij de gedachte aan de taak die mij
dan wacht. Ik zal mijn eigen kinderen doden.
Niemand zal ze mij ontnemen. Als ik heel het huis
van Jason dan vernietigd heb, vertrek ik hier,
op de vlucht voor het bloed van mijn lieve zonen
na de goddeloze misdaad die ik heb begaan.
Ik verdraag niet dat mijn vijand om mij lacht.⁹

Als Jason haar tegen het eind toevoegt dat zij ook zelf leed ondervindt en deelt in zijn ellende, luidt haar antwoord: ‘Zeker, maar mijn pijn heeft zin als jij niet lacht’ (1362). Jason vindt haar gedrag walgelijk en pervers. Op twee plaatsen noemt hij haar niet een vrouw, maar een leeuwin (1342 en 1407), ‘een wilder beest dan Skylla in

de zee' (1342). Deze vergelijking is even onterecht als de identieke vergelijking die Homerus maakte, toen hij de haat tussen Achilles en Hektor vergeleek met die tussen een leeuw en een mens, tussen een wolf en een schaap. Om te kunnen haten en wraak te kunnen nemen, dien je eergevoel te hebben en tot overleg in staat te zijn, een overleg dat doorklinkt in de naam zelf van Medea (letterlijk: zij die bedenkt/beraamt).

Vermoedelijk is de wens om je eer te wreken door kwaad met kwaad te vergelden, zoals Medea het deed, een antropologische constante; wraak en eerwraak zijn dan nauw verwant. Daarom ageren de grote religies ertegen. Zie bijvoorbeeld Paulus' *Brief aan de Romeinen*:

Vergeld geen kwaad met kwaad, maar probeer voor alle mensen het goede te doen. Stel, voorzover het in uw macht ligt, alles in het werk om met alle mensen in vrede te leven. Neem geen wraak, geliefde broeders en zusters, maar laat God uw wreker zijn, want er staat geschreven dat de Heer zegt: 'Het is aan mij om wraak te nemen, ik zal vergelden.'¹⁰

Zelfs onder Paulus' aanmaning ligt overigens een element van wraaklust verborgen; want door een vijand te eten te geven als hij honger heeft, en te drinken te geven als hij dorstig is, 'stapelt u vurige kolen op zijn hoofd', zo vervolgt Paulus zijn brief. Maar dat is een tamelijk onschuldige vorm van wraakzucht, net zoals die van Montaigne wanneer die bedenkt dat ouders meer van hun kinderen houden dan kinderen van hun ouders, en hij zich afvraagt hoe ouders hun kinderen in die omstandigheden aan zich kunnen binden en hoe ze zich tegelijk een beetje kunnen wreken. In *De l'affection des pères aux enfants*¹¹ vestigt Montaigne daartoe de aandacht op het vraagstuk wanneer ouders hun bezittingen moeten wegschenken aan hun kinderen. Als ze alles in een klap weggeven, hebben de kinderen niets meer van hen nodig, waardoor de ouders naar hun affectie kunnen fluiten. Als ze daarentegen, oud en versleten, al hun bezittingen blijven koesteren, terwijl ze er eigenlijk niets meer aan hebben, maken ze zich verachtelijk voor hun kinderen, en ook dat brengt hun affectie in gevaar. Wees dus slim en geef ieder jaar een klein beetje van je bezittingen weg aan je kinderen, mits ze je regelmatig met een bezoek komen vereren. Je neemt dan een beetje wraak op hen omdat ze niet spontaan bij je op bezoek komen, en die wraak is zoet.

VAN WRAAK NAAR STRAF

In het voorafgaande heb ik het gehad over prejuridische vormen van (eer)wraak en vergelding. Die lopen gemakkelijk uit de hand, vooral doordat mensen in hun eerzucht graag overdrijven: de schade die hun is toegebracht, keuren ze niet alleen af omwille van die schade zelf, maar ook omdat ze haar opvatten als aantasting van hun eer. Ze kloppen daarmee het kwaad op dat hun is aangedaan en schatten het kwaad dat ze de ander aandoen te laag in (volgens Locke een van de ‘ongemakken’ van de natuurtoestand). Men vergelijkte Hegel:

De wraak wordt daardoor dat ze zich voordoet als een positieve handeling van een *bijzondere* wil, een *nieuwe belediging*: zij vervalt als deze tegenspraak in een *progressio ad infinitum* en wordt van het ene geslacht naar het andere geslacht overgeërfd.¹²

Daarom is het goed geen rechter te zijn in eigen zaak; ‘eigenrichting’ voorkomen is een van de belangrijkste oogmerken van het strafrecht. Het strafrecht neemt zo de laag-bij-de-grondse roep om wraak en vergelding voor zijn rekening, in de hoop dat juridische kanalisering ervan eigenrichting tegengaat. Een rechterlijke uitspraak markeert het einde van een vete, die zich anders had kunnen blijven voort-slepen. (Deze achtergrond van de strafpraktijk wordt in overzichten van strafrechtstheorieën welhaast stelselmatig verzwegen.¹³ In het bijzonder worden retributietheorieën van het straffen, die mijn betoog inspireren, idealiserend beschreven, waarbij men soms zover gaat het straffen op te vatten als een indirecte Wraak Gods. Ik ga platvloeser te werk: het strafrecht wil de roep om wraak en vergelding kanaliseren en daardoor misschien ook civiliseren. De gezichtspunten van de preventie, het onschadelijk maken en de resocialisatie zijn hieraan ondergeschikt.)

Zojuist heb ik wraak en vergelding met elkaar verbonden. Komen ze op hetzelfde neer? Het dunkt me zinvol om die twee zaken, hoe verwant ze ook zijn, niet met elkaar te vereenzelvigen.

In ons woord ‘vergeldden’ zit ‘terugbetalen’ verborgen, evenals in het Latijnse *retribuere* en het Griekse *tinein* (een term die in de *Medea* zeer frequent voorkomt, vaak in combinatie met *dikèn*, hier te vertalen met genoegdoening of boete). De retributiegedachte vormt de keerzijde van de gulden regel. Wanneer het morele handelen kan

worden samengevat in ‘Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet’, waarmee wordt aangegeven dat mensen elkaar principieel als gelijken dienen te eerbiedigen, dan heeft dat als keerzijde: ‘Doet gij jegens mij iets waarvan gij niet wilt dat het uzelf geschiedt, dan zal ik het ook u aandoen’, ofwel: dan zal ik u met gelijke munt betalen. Het is verwerpelijk dat iemand zich niet bekreunt om de gelijkheidsnorm en anderen als minderwaardig behandelt. Die anderen hoeven dat niet over hun kant te laten gaan: ze zetten het hem betaald, waardoor de gelijkheid tussen de partijen wordt hersteld. Die gelijkheidsgedachte is zichtbaar in de weegschaal die vrouwe Justitia draagt: de balans moet in evenwicht worden gebracht.¹⁴

Zo omschreven, kunnen we vergelding beschouwen als een gematigde vorm van wraakzucht, terwijl wraakzucht juist gemakkelijk onttaardt in mateloosheid. Zoals bij Odysseus, die na zijn terugkomst op Ithaka alle vrijers die achter zijn vrouw hadden aangezeten en zijn bezittingen hadden verkwanseld, straft met de dood: hij wil duidelijk niet met gelijke munt terugbetalen, maar oefent ongelimiteerd wraak uit. Precies dat dreigt weerwraak op te roepen van de kant van de vrienden en verwanten van de gedode vrijers. Het is in de *Odyssee* aan de goden te danken dat het zover niet komt en dat de vrede terugkeert.

Een straffende overheid perkt zo wraakgevoelens in door te vergelden. Kunnen we nu stellen dat de overgang van ongelimiteerde wraak naar matige vergelding samenvalt met de overgang van een prejudiciale sfeer naar het recht? Dat is helaas niet zonder meer het geval. Het is heel goed mogelijk dat het strafrecht neerkomt op wraakzucht van overheidswege. Tot in de negentiende eeuw konden lichte vergrijpen zwaar worden bestraft; het straffen ging bovendien vaak gepaard met wreedheid, en het publieke karakter van de bestraffing maakte het allemaal nog erger. (In de twintigste eeuw hebben zulke taferelen zich opnieuw voorgedaan rondom Freislers *Volksgerichtshof*: degenen die ervan werden verdacht zich tegen Hitler te hebben gekeerd, werden na een schijnproces aan pianosnaren opgehangen.) Toch vergroot de overgang naar een statelijk gesancioneerd strafrecht de mogelijkheid dat de wraakzucht binnen de perken blijft. Wanneer allen inzien dat het in ieders belang is om de vraag of iemand de overeengekomen regels heeft overtreden, te laten beantwoorden door een buiten de partijen staande en van hen onafhankelijke instantie, die ook, binnen de grenzen van het strafrecht,

de strafmaat moet bepalen, dan kan dit leiden tot een zekere civilisering van de wraakzucht en tot een gematigde vorm van vergelding, waaraan rechtsbeginselen ten grondslag liggen, zoals het beginsel van geen strafvervolgning zonder voorafgaande wettelijke bepaling. De stap naar de juridische sfeer brengt met zich mee dat iemand die zich jegens een ander misdraagt, zich tevens schuldig maakt aan een aantasting van de rechtsorde: het is geen pure privé-aangelegenheid meer, maar ook een publieke aangelegenheid.

Het oogmerk van het straffen is dan niet alleen het laten vergoeden van de geleden materiële schade, maar ook het herstellen van de gelijkheid die door die gedragingen was aangetast (waarbij en passant schadevergoeding kan worden afgedwongen). Het straffen krijgt zo deels een symbolisch karakter, waarmee wordt vormgegeven aan de publieke verontwaardiging. De opgelegde straf moet dan wel enigszins in verhouding worden geacht aan het gepleegde onrecht; de straf mag niet te hoog zijn (dan zou zij terugvallen in wraak), maar ook niet te laag (dan is er geen sprake meer van vergelding). Daar beginnen de problemen. Er is een tijd geweest waarin het 'oog om oog, tand om tand' gold. Maar het is meestal onmogelijk om misdadigers met gelijke munt terug te laten betalen. (Hegel drijft daarmee de spot: hoe moet je het 'oog om oog, tand om tand' toepassen bij een dader die eenogig is en tandeloos?¹⁵) Het zou trouwens ook onwenselijk zijn: als een strikte vergoeding werd geëist, zou een straf neerkomen op het betalen van de prijs die aan een handeling vastzit, zoals je ook je treinkaartje moet betalen. Maar door mensen te straffen, willen we niet uitdrukken dat we hun gedrag voorwaardelijk goedkeuren, maar dat we het onvoorwaardelijk afkeuren. Hoewel er dus enig verband moet bestaan tussen de ernst van de begane misdaad en de opgelegde straf, ontstaat er ruimte voor een historische variabiliteit van de strafmaat, waaraan we in het algemeen slechts de eis van gradatie stellen: de ergste straf wordt gegeven aan de ergste misdaad, en een mindere straf aan een mindere misdaad; maar wat de ergste straf is, kan variëren. (Welk ijkpunt kiezen we? De ergste straf hoeft niet de doodstraf te zijn. Hierover na de volgende paragraaf.)

Overigens beweer ik niet dat vergelding het enige oogmerk is van het straffen. Onschadelijk maken, afschrikken, speciale en generale preventie, resocialisatie: het kan allemaal meespelen. Ik wil alleen stellen dat een strafpraktijk waaruit de vergeldingsgedachte verdwijnt, haar geloofwaardigheid verliest, ook ter voorkoming van

eigenrichting. Die geloofwaardigheid kan ook in het gedrang komen wanneer het openbaar ministerie al te ruimhartig gebruik maakt van het opportuniteitsbeginsel, inhoudende dat van vervolging kan worden afgezien op gronden die zijn ontleend aan het algemeen belang.¹⁶ Dat leidt tot een heus dilemma. Het is in het algemeen belang dat door strafrechtelijk ingrijpen eigenrichting wordt voorkomen. Wanneer strafrechtelijk optreden met een beroep op het algemeen belang te vaak wordt nagelaten, kan eigenrichting weer de kop opsteken.

Op allerlei complicaties van de retributiegedachte ga ik niet in. Ik wijs er slechts op dat de vorm van retributie die ik hier verdedig, geen subjectieve is in die zin dat het onrecht hersteld is als de misdadiger tot inkeer is gekomen en wij hem vergeven hebben. Dat soort gedachten waren in de negentiende eeuw nog populair. Ze vormden de achtergrond van het cellulaire stelsel; aangenomen werd dat celstraf de misdadiger tot inkeer zou brengen. Dat blijkt nauwelijks te lukken, en is inmiddels ook als een van de doelstellingen van de gevangenisstraf verlaten. De retributiegedachte moet dus een 'objectieve' gedachte zijn: de misdadiger moet, of hij nu tot inkeer komt of niet, boeten voor het begane onrecht. Toch is de retributiegedachte niet zo objectief dat de samenleving tot iets sacraals wordt gemaakt dat boven de afzonderlijke individuen verheven is. Ik verdedig niet, zoals Kant en Hegel en ook de Nederlandse rechtsfilosoof Leo Polak het wel deden, een 'objectieve zedelijke orde' die geëerbiedigd zou moeten worden. Staat en recht hebben een instrumentele waarde: ze hebben als taak te voorkomen dat de ene mens zich verheft boven de andere, en als ze het niet hebben kunnen voorkomen, moeten ze ervoor zorgen dat het evenwicht tussen de mensen wordt hersteld. (Tot voor kort was er in het strafproces nauwelijks oog voor het slachtoffer en zijn leed; daders werd verweten dat ze de rechtsorde hadden aangetast en werden daarvoor gestraft. Die eenzijdigheid zijn we nu aan het herstellen.)

LEVIATHAN EN DE RETRIBUTIEGEDACHTE

Strafrechtsgeleerden (ten onzent bijvoorbeeld Frits Rüter) verdedigen soms de stelling dat strafrecht er primair toe dient om de burgers te beschermen tegen de overheid (*Instrumentaliteit of rechtsbescherming?*¹⁷ slaat hier dus door naar rechtsbescherming). Die geleerden doen dat meestal in relatie tot andere oogmerken van het

straffen, vooral de preventie. In die context is die stelling niet onzinnig: wanneer je het strafrecht echt preventief wilt maken, moet je de overheid draconische straffen laten uitdelen, en zelfs aanvaarden dat soms zondebokken worden gestraft, maar daarmee wordt de overheid zelf een groot gevaar (*Instrumentaliteit of rechtsbescherming?* slaat hier dus door naar instrumentaliteit).¹⁸ Het kwaad dat de overheid kan aanrichten is veel groter dan het kwaad dat burgers elkaar kunnen aandoen. Daarom is het van belang om de overheid niet te sterk te maken en haar aan het recht te binden.

Toch doet die stelling van Rüter vreemd aan. Wanneer het strafrecht er primair toe dient om de burgers te beschermen tegen de overheid, waarom schaffen we de staat en zijn instituties dan niet af? Dat willen we nu juist niet, omdat daarmee ‘eigenrichting’ de enige manier wordt om je recht te halen, en dat heeft zijn nadelen, zoals we hebben gezien. Het strafrecht dient er dus toe om misdaden te vergelden; als dat gebeurt op een voor de burgers bevredigende wijze, wordt daarmee eigenrichting voorkomen. Als de criminaliteit bovendien nog afneemt, is dat mooi meegenomen. Ik concludeer dat wie eigenrichting wil voorkomen, niet kan voorbijzien aan de retributiegedachte. Dat Leviathan moet worden genuilkorfd, staat buiten kijf (en in de lijn van Locke heb ik er in hoofdstuk 7 voor gepleit), maar hij moet genoeg macht overhouden om retributief op te treden en zo eigenrichting te voorkomen.

Ook Schopenhauer, die ik aan het eind van het vorige hoofdstuk heb opgevoerd als aanhanger van het paradigma van de praktische irrationaliteit, wilde weinig weten van de retributiegedachte. Het loont de moeite met hem een discussie aan te gaan.¹⁹

De mensen zijn volgens Schopenhauer niet alleen slecht doordat ze voor het behalen van een klein voordeel vaak elkaars leven en geluk vernietigen, maar ook doordat ze geheel onbaatzuchtig anderen schade en leed toebrengen; dat noemt hij de ware ‘boosheid’ (p. 456). Wanneer mensen elkaar onrecht aandoen, dan hebben ze, ook zonder dat er een staat is, een recht om dat onrecht ongedaan te maken (p. 465). Maar ze doen dat veelal op een wijze die opnieuw getuigt van boosheid: dat wraaklust kwaad vergeldt met een nog groter kwaad en zich wil verlustigen in het in de wraak toegebrachte leed, komt doordat zij zich laat drijven door wat in het verleden is misgegaan, wat ze koste wat kost wil herstellen (p. 497). Maar gedane zaken nemen geen keer, en het verlangen om het verleden ongedaan

te maken, kan alleen maar gefrustreerd worden. Daarom is een van de belangrijkste taken van de staat de wraakzucht uit te bannen, en er een rationele, op de toekomst gerichte strafwet voor in de plaats te stellen. Voorkomen dat rechten worden aangetast is het enige doel van de straf; daarom is de wet en de handhaving ervan in de vorm van de straf volgens Schopenhauer wezenlijk op de toekomst gericht en niet op het verleden. Vergelding van kwaad met kwaad zonder verder doel is noch moreel noch rationeel te verdedigen, en het *ius talionis* als laatste beginsel van het strafrecht is zinloos (p. 475).

Vreemd genoeg zijn bij Schopenhauer gemakkelijk passages aan te wijzen die de vergeldingsgedachte ondersteunen. Zo zegt hij dat iemand die *hemzelf* aangedaan onrecht vergeldt veelal door wraaklust wordt beheerst, maar dat een niet-betrokken toeschouwer die iemand die een ander leed heeft aangedaan, precies hetzelfde leed ziet ondergaan, bevrediging ondervindt. Die bevrediging doorbreekt het *principium individuationis*, dat mensen ten onrechte doet denken dat ze door een brede kloof zijn gescheiden van andere mensen, en getuigt van de eenheid van alle mensen, die het duidelijkst zichtbaar is in het medelijden (p. 488). Dus mag een niet-betrokkene wel kwaad met kwaad vergelden (trouwens, een betrokkene mag het volgens Schopenhauer ook, wanneer hij ertoe bereid is om zijn eigen leven in de waagschaal te stellen, aldus demonstrerend dat het hem niet te doen is om persoonlijke wraakoefening). Waarom mag de staat, die toch bij uitstek boven de partijen staat, het dan niet? Dat is inconsequent. Schopenhauers straftheorie stelt ten onrechte de vergeldingsgedachte buiten de wet.

De gedachte aan het paradigma van de praktische irrationaliteit kan ons hier nog verder helpen. Een misdadiger bevoordeelt zichzelf niet alleen ten koste van zijn medemensen; hij tast door zijn daad ook hun eer aan, en daarom willen ze zich op hem wreken. Wie zich wil wreken, is in zekere zin irrationeel: hij loopt het risico dat de bestrafte met weerwraak voor de dag zal komen, waardoor de wraakzuchtige nog meer verliezen kan dan hij door de oorspronkelijke daad al heeft verloren. Er ontstaat zoiets als een strijd op leven en dood: het is beter om te sterven dan om zijn eer te verliezen. Alleen zijn hier dus in praktisch opzicht irrationeel. Maar ze kunnen een strategie ontwikkelen om hun irrationaliteit te slim af te zijn: ze kunnen het herstellen van de verloren eer overlaten aan de staat. Wanneer het van staatswege verboden is, zich te wreken, beschikken

allen over een eervolle verontschuldiging om hun eer niet zelf te wreken. Allen oefenen een soort van metarationaliteit uit: ze ontwerpen een strategie om hun irrationaliteit te slim af te zijn. Wie aldus uitgaat van het paradigma van de praktische irrationaliteit, stelt zich dus niet tevreden met een rationele of morele fundering van de straf, zoals Schopenhauer doet; hij houdt rekening met de neigingen van de mensen en heft ze niet op in de heldere hemel van de ratio. Dan moet echter de straf een symbool kunnen zijn van het herstellen van het onrecht en dus gestalte geven aan de retributiegedachte (een administratieve afdoening kan dan bijvoorbeeld niet volstaan). Voor een nieuwe toekomst kan alleen ruimte worden gecreëerd, wanneer we, zij het op een symbolische manier, afrekenen met het verleden.

Door zo te redeneren, maak ik me kwetsbaar voor de tegenwerping dat in mijn optiek wraak en vergelding in elkaars verlengde liggen – precies wat vele anti-retributivisten zeggen. Maar ook erkende retributivisten hebben zich gevoelig betoond voor deze tegenwerping, en spannen zich vaak tot het uiterste in om aan te tonen dat wraak en vergelding echt iets heel anders zijn. Wie het paradigma van de praktische irrationaliteit hanteert, doet het een ietwat duivels genoeg om te zien dat ze daarin nauwelijks slagen – precies zoals bij de anti-retributivist die Schopenhauer is, wraakgedachten op de loer liggen. Zo schrijft J.R. Lucas in een artikel waarin veel bestaande literatuur wordt samengevat, dat straffen, waarin kwaad met kwaad wordt vergolden, toch geen wraak is, doordat het ‘belangeloos’ is, terwijl wraak ‘zelfbetrokken’ is.²⁰ Dat betekent volgens Lucas niet dat iemand alleen onrecht kan wreken wanneer het hem persoonlijk is aangedaan; het kan ook mensen zijn aangedaan met wie hij zich identificeert, zoals familieleden en vrienden, of zelfs het land waarin men woont of een goede zaak die men is toegedaan. Even verder echter heeft hij er bezwaar tegen wanneer buitenstaanders ten koste van een slachtoffer vergiffenis schenken aan een misdadiger (‘een buitenstaander valt het gemakkelijk om te vergeven’, p. 147). Een rechter die op grond van die overweging juist straf uitdeelt, is volgens Lucas geen buitenstaander, maar identificeert zich met het slachtoffer. Hij identificeert zich bovendien met de waarden van zijn rechtsgemeenschap; dat is dan de ‘goede zaak die men is toegedaan’ – een term die Lucas eerder koppelde aan wraakzucht. Zo groot is het verschil tussen wraak en vergelding dan niet meer. Lucas zegt bovendien dat het *unfair* zou zijn wanneer misdaden niet gestraft zouden worden, en

wel jegens vier categorieën mensen: het slachtoffer, dat zich erover beklaagt dat de misdadiger vrijuit gaat terwijl hij met de ellende blijft zitten; de politieagenten die zich voor niets hebben ingespannen; de vele brave burgers die zich, vaak met tegenzin, aan de wet houden en nu zien dat anderen straffeloos de wet aan hun laars lappen; en ten slotte lieden die om een zelfde misdaad wél gestraft zijn en zich daar nu kwaad over maken. Het is niet moeilijk je voor te stellen hoe al deze lieden in het café om de hoek zitten te klagen, en het lijkt me heel lastig om hun verlangen naar recht strikt te onderscheiden van ordinaire wraakzucht.

LEVIATHAN EN DE DOODSTRAF

Het tot nu toe gezegde wil ik toepassen op de doodstraf: moet 'beschafde wraakzucht' de doodstraf in beginsel legitimeren, of is er een mogelijkheid om daaraan te ontkomen?

Ik begin met een verwijzing naar Jonathan Glover, een utilist, die alleen maar het preventieargument wil hanteren bij zijn beoordeling van de doodstraf. Hij haalt het geval aan van Eichmann en erkent dat als je de retributiegedachte aanhangt, er nauwelijks geschiktere kandidaten te vinden zijn voor de doodstraf dan lieden als Eichmann.

Maar diegenen onder ons die vergelding niet beschouwen als een aanvaardbaar doel van het straffen, moeten de vraag stellen of het executeren van lieden als Eichmann hun soort activiteit in de toekomst minder waarschijnlijk maakt.²¹

Deze opmerking van Glover geeft blijk van een volstrekte miskenning van wat de joden door Eichmann is aangedaan. Hij zegt zoiets als: 'Jammer voor jullie, maar als lieden als Eichmann nooit meer hun slag kunnen slaan, kunnen we Eichmann laten lopen. Hem en de zijnen met de dood straffen, zou overbodig zijn en daarom node-loos leed toevoegen aan Eichmann.' Als je in zulke gevallen alleen toekomstgerichte argumenten gebruikt, ontnem je je de mogelijkheid om van een door iemands daden opgeroepen 'verdiende straf' te spreken. Dat is heel vreemd. Als je alleen toekomstgerichte argumenten gebruikt en je herdenkt op 4 mei de doden, ben je blijkbaar slechts bezig met het voorkomen dat in de toekomst mensen willekeurig worden gedood; maar dan is er geen sprake meer van

een ‘dodenherdenking’, waarbij je omwille van de doden een minuut stilte in acht neemt en bloemen legt op hun graf. Zo ook bij straffen: je straft iemand niet primair om te voorkomen dat hij of iemand anders in de toekomst misdaden pleegt, maar omdat hij die straf heeft verdiend (hetgeen natuurlijk niet uitsluit dat bij het bepalen van de strafmaat ook andere gezichtspunten van belang zijn). Dat de slachtoffers daarvan in de meeste gevallen geen profijt hebben, doet er niet toe: je bent het aan hun nagedachtenis verschuldigd dat wie zich aan hen hebben vergrepen, zelf worden gepakt.²²

Vanuit zulke retributiegedachten is Hannah Arendt het eens met de doodstraf van Eichmann:

Omdat hij betrokken was geweest bij en een centrale rol had gespeeld in een onderneming met het openlijke doel om voor altijd bepaalde ‘rassen’ te elimineren van de oppervlakte der aarde, moest hij geëlimineerd worden.²³

Zij stelt zich voor dat de rechters hun uitspraak aldus hadden beëindigd:

... wij zijn van oordeel dat van niemand, dat wil zeggen van geen lid van het menselijke ras, verwacht kan worden dat hij de aarde met u wil delen. Dit is de reden, en de enige reden, dat u moet hangen. (p. 279)

De bedoeling van retributie verwoordt Arendt fraai wanneer zij schrijft dat straffen noodzakelijk is

om de eer te verdedigen... van hem die het slachtoffer was van misdadig gedrag, zodat het straffeloos laten daarvan niet de oorzaak is van zijn vernedering. (p. 287)

Ik ben het met Arendt eens dat in gevallen als die van Eichmann de doodstraf de enige straf was die in aanmerking kwam. Daarmee betuig ik me geen absolute tegenstander van de doodstraf, waardoor ik in het onaangename gezelschap terechtkom van allerlei lieden die op diverse gebieden de repressie willen doen toenemen. Hoe kan ik uit hun buurt blijven?

Uit het voorafgaande volgt slechts dat de overheid het *recht* heeft om de doodstraf in te stellen, niet dat ze daartoe de *plicht* heeft. Ze

heeft slechts de plicht om het evenwicht te herstellen, en ik zei al dat een letterlijke toepassing van het ‘oog om oog, tand om tand’ onmogelijk is en dat er een ander ijkpunt moet worden bepaald. Dan heeft de vaststelling van wat een passende straf is voor een bepaalde misdaad, een conventioneel karakter. Men kan zich voorstellen dat de hoogste straf, waaraan alle andere straffen gerelateerd worden, in de loop der geschiedenis in zwaarte afneemt. Wij willen de middeleeuwse martelpraktijken niet in ere herstellen; een Leviathan die daarmee misdaden vergeldt, gaat naar ons gevoel zijn perken te buiten. Dan kunnen we ons ook afvragen of het ons waard is om ernstige misdaden te bestraffen met de doodstraf. Velen beantwoorden deze vraag ontkennend: ze achten de doodstraf onmenselijk en vernederend, en vaak is zij onderdrukkend en discriminerend. Als velen het daarmee eens zijn, behoren tot hen ook de potentiële slachtoffers van misdaden. Het is dan geen belediging jegens hen om niet de doodstraf op te leggen, maar slechts een gevangenisstraf. Misdadigers verdienen soms de doodstraf, dat kunnen we staande houden, maar wij willen onze handen niet bezoedelen door hen ter dood te brengen. Dat is ook een kwestie van toenemende beschaving, hetgeen niet uitsluit dat na een periode waarin de beschaving op het spel stond, de doodstraf (tijdelijk) opnieuw wordt ingevoerd. In Nederland is dat na de oorlog gebeurd op grond van Buitengewoon Strafrecht. Mede op instigatie van de top der illegaliteit heeft de Nederlandse regering de bijzondere rechtspleging opgezet teneinde ‘Bijltesdag’ te voorkomen. Vanuit de thematiek van dit hoofdstuk wekt het geen verbazing dat Radio Oranje toch geluiden heeft laten horen die eerder getuigden van wraakgevoelens dan van rechtsgevoel en waarin eigenrichting werd aangekondigd:

Wij nemen Mussert, grijpen hem, stoppen hem in een zak, bezwaren dezen zak met steenen, binden den zak dicht, slepen hem naar den wallekant, en plons... wij zijn weer onder ons.²⁴

Misschien hebben we nog een andere reden om de ultieme straf niet toe te passen: we zijn, mede door de *maitre du soupçon* (Ricœur) die Freud was, de oprechtheid van sommige van onze morele emoties gaan betwijfelen. Misschien is de drang tot vergelding niet van beteren huize dan de gewone jaloezie: mede doordat we niet het lef hebben om misdaden te begaan, misgunnen we het misdadigers profijt

te hebben van hun daden. Door althans niet de doodstraf toe te passen, nemen we afstand van primitieve wraakgevoelens.²⁵

Met dit alles spreek ik geen absoluut verbod uit op de doodstraf, maar een relatief: als we het ons kunnen veroorloven om de doodstraf niet toe te passen, moeten we het ook niet doen. Het is een kwestie van beschaving om onze wraakzucht niet tot het bittere einde te botvieren.

SPANNINGEN

Strafpraktijken zijn doortrokken van spanningen. Vooreerst is er de spanning tussen rationaliteit en irrationaliteit. We weten allemaal dat toenemende repressie de misdaad niet noemenswaard vermindert. We weten ook dat gevangenen eerder scholen zijn van de misdaad dan bastions ertegen. Toch willen we misdadigers hun gerechte straf niet laten ontgaan. Wanneer straffen nauwelijks een nuttig doel dient, lijkt het een irrationele praktijk te zijn. Strafproces en strafvoltrekking hebben meer van een ritueel dan van een doelgerichte praktijk. Evenals andere rituelen (bijvoorbeeld dat van de dodenherdenking) willen velen ook dit ritueel in ere houden; dat het geen zinnige toekomstgerichte doelen dient, doet daaraan geen afbreuk. In het ritueel van het straffen bevestigt een gemeenschap haar centrale waarden.

Vervolgens is er de spanning tussen het verlangen naar een sterke overheid die de pakkans flink vergroot en de misdaad effectief aanpakt, en het verlangen naar een gematigde overheid die de vrijheid van de burgers respecteert. Deze botsing van verlangens is inherent aan een democratie. Perioden waarin het ene verlangen domineert, worden gevolgd door perioden waarin het andere de boventoon voert. Tegenwoordig zijn we *tough on crime*. Straks gaat de pendule weer de andere kant op.

Ten slotte is er de spanning tussen barbarij en beschaving. De retributieve strafpraktijk heeft iets primitiefs: wraakzucht ligt eraan ten grondslag. Het zou getuigen van een bovenmenselijke morele statuur om daarvan af te zien. Zoiets mogen mensen desnoods van zichzelf eisen, en we bewonderen personen als Ghandi en Nelson Mandela die ertoe in staat waren; maar we mogen het niet verwachten van een ouder van een verkrachte en vermoorde dochter. Tegelijk zijn we ons bewust van de weinig verheven achtergrond van de retri-

butiegedachte. Het is dan een teken van beschaving om de doodstraf niet toe te passen en in het algemeen bij het straffen de maat in acht te nemen. (Daarmee ontstaat de mogelijkheid om het oogmerk van de vergelding aan te vullen met de oogmerken van het onschadelijk maken, het afschrikken, de preventie en de resocialisatie, en worden er ook compromissen mogelijk tussen die oogmerken.)

Medea wreekte Jasons ontrouw gruwelijk. De kans is groot dat een moeder die haar eigen kinderen doodt, heden ten dage geen straf krijgt, maar op psychiatrisch advies in een TBS-kliniek wordt ondergebracht en onderworpen aan dwangverpleging. Ook een teken van beschaving, zullen we maar zeggen.

EXCURS: GEEN WRAAKZUCHT, MAAR
DWINGEN TOT HET GOEDE?

Schrick niet, ik wreeck geen quaedt, maar dwing tot goedt
Straf is myn handt, maer lieflyck myn ghemoedt.

Wat is de achtergrond van deze, door Hooft bedachte, spreuk, die aangebracht was boven de poort van het Amsterdamse Spinhuis? Wat was de bedoeling van die armenhuizen die indertijd werden opgericht?

Interessant zijn de neostoïcijnse achtergronden van sommige oprichters ervan. Justus Lipsius maakt in zijn *De constantia in publicis malis* [1584]²⁶ een onderscheid tussen diverse categorieën mensen. Vooreerst zijn er degenen die door de wijsbegeerte te bestuderen langs een effen en rustig pad op weg gaan naar de standvastigheid (omschreven als ‘een juiste en onwrikbare geestkracht, die zich door uiterlijke of toevallige omstandigheden niet tot overmoed en neerslachtingheid laat brengen’ – men herkent het stoïcijnse motief) (p. 44). Deze vorm van oefening werkt bij de meeste mensen onvoldoende. Zij moeten zich op andere manieren oefenen in het verwerven van standvastigheid. God roept allerlei rampspoed over hen af: dat moeten ze opvatten als ‘een soort oefenschool, waarin God zijn schepselelen tot flinkheid en morele moed opleidt’ (p. 101). Maar dit inzicht dringt bij menigeen onvoldoende door. Bij hen werkt de rampspoed dan als kastijding: ‘het zachtste en beste middel ter bevordering van ons welzijn, want het helpt ons op twee manieren, ofwel als zweep wanneer wij gezondigd hebben, ofwel als teugel om ons van zon-

digen af te houden' (p. 103). Maar ook dit haalt bij sommigen niets uit; bij gebrek aan standvastigheid verrichten ze geen nuttig werk en begaan ze zelfs allerlei zonden. Daarom moeten zij gestraft worden, in hun eigen belang: '...straf [is] een goed ding, als je degenen die gestraft worden in ogenschouw neemt; goed voor henzelf, want straf is eigenlijk niet zozeer een wraakneming – want de goedertieren godheid zint allermint in woede gedrenkt op bittere straffen, zoals een goddeloos dichter [Lucretius] godvruchtig zei – als wel een vorm van beteugeling en onderdrukking van de misdadigheid' (p. 105). En daarmee wordt precies de gedachte verwoord achter het genoemde motto van het Spinhuis. De gedachten van Lipsius zijn door Coornhert uitgewerkt in zijn *Boeventucht* (1587), waarin een aantal 'nutbare' straffen op een gedifferentieerde wijze op diverse categorieën 'ledigh gangers' worden toegepast.

Dat was althans de theorie. Maar de praktijk zag er anders uit. Dat blijkt uit de Amsterdamse keur uit 1697, waarin wordt bepaald dat 'ieder die voor de eerste maal bedelende wordt aangetroffen voor twee maanden in het Werkhuis op water en brood zal worden gezet; voor de tweede maal zes maanden in het Rasp- of Spinhuis geconfinieerd en voor de derde maal daarop bevonden, publiek zal worden gegeeseld en verbannen.'²⁷

DEEL IV

Metatheorie

Hartstocht in de filosofie

Volgens Spinoza bestaat er een groot verschil tussen de vreugde waardoor de dronkaard wordt geleid en die welke de wijsgeer bezielt.¹ Het onderscheid tussen laagstaande lichamelijke genietingen en hoogstaande geestelijke genietingen treffen we al aan bij Plato. Bijvoorbeeld in zijn *Symposion*. De gasten nemen zich voor om zich niet, zoals bij de meeste gastmalen, over te geven aan wijn en gezang (dat hebben ze een dag eerder al gedaan), maar om te filosoferen over de god Eros. Daarbij bespreken ze in het bijzonder hoe Sokrates zich opstelt tegenover de erotiek. Een van de sprekers is Alkibiades, die vertelt hoe hij eens geprobeerd heeft om Sokrates lichamelijk te verleiden, in de hoop in ruil daarvoor deelachtig te worden aan zijn geestelijke wijsheid. Hij kroop bij hem in bed en sloeg zijn armen om hem heen, maar Sokrates gaf in de lange nacht die volgde geen krimp. Alkibiades besluit zijn relaas zo:

Toen ik 's morgens opstond, na een nacht bij Sokrates te hebben geslapen, was er niets gebeurd, niets anders dan wanneer ik bij mijn vader had geslapen of bij mijn oudere broer.²

En daarover is hij oprecht verbaasd. Plato wil hier natuurlijk een morele boodschap slijten. Je hebt de laagstaande lichamelijke eros, die zich verlustigt aan een sterfelijk lichaam, en je hebt de hoogstaande geestelijke eros, die zich laaft aan de onsterfelijke waarheid; en alleen met die laatste houdt Sokrates zich onledig. Daarmee heeft Plato de toon gezet voor veel betogen die later zijn gevolgd, zoals dat van Spinoza, volgens wie er een groot verschil bestaat tussen de vreugde van de dronkaard en die van de wijsgeer.

Daar zit natuurlijk wel iets in. We moeten echter niet denken dat

het filosoferen zich zozeer verheft boven lichamelijke genoegens dat het niet eigensoortige genoegens met zich meebrengt, ook al doen filosofen soms alsof dat niet het geval is; ik zal hiervoor straks Russell als voorbeeld opvoeren. De opbouw van dit hoofdstuk volgt de kernthema's van dit hele boek: verlangens, emoties, en deugden.

HET VERLANGEN OM TE FILOSOFEREN

Dit verlangen wordt door Plato in zijn *Symposion* fraai verwoord. 'Verlangen om te filosoferen' klinkt overigens nogal onderkoeld in vergelijking met de door Plato gebruikte termen 'waanzin' en 'geestvervoering', maar in dit boek wil ik me behelpen met de ene term verlangen, die veel gradaties van hevigheid toelaat.

Terwijl Alkibiades vertelt van het blauwtje dat hij bij Sokrates heeft gelopen, komt hij tussen de bedrijven door met van hartstocht vervulde bejegeningen van de filosofie. Zo citeert hij instemmend dat de waarheid komt uit de mond van dronkemannen (217e), spreekt hij van 'de filosofische waanzin en geestvervoering' (218b), en vergelijkt hij die geestelijke vervoering met een slangenbeet:

Ik nu ben gebeten, maar door iets dat nog meer pijn doet, en op die plek waar de beet het pijnlijkst aankomt: in volle hart of ziel of hoe ge dat noemen moet, werd ik getroffen en gebeten door de betogen van de filosofie. En die bijten zich wreder vast dan een adder, wanneer ze de ziel treffen van een jongeman die niet zonder aanleg is.³

Natuurlijk, strikt genomen zijn dit niet woorden van Plato zelf, maar van Alkibiades. Maar er komen bij Plato legio passages voor waarin hij Sokrates hartstochtelijk laat spreken over de filosofie en over andere kunsten, en Sokrates is natuurlijk de zegsman van Plato zelf. Zo zegt Sokrates in de *Phaedrus* dat grote prestaties een gepassioneerde toewijding vergen, een gedachte die hij toelicht met behulp van de dichtkunst:

Wie zich echter zonder de waanzin voor de poorten der dichtkunst aanbiedt, in de overtuiging dat technische vaardigheid hem vast tot een bekwam dichter zal maken, die blijft zelf een knoeier, en zijn nuchtere verstandspoëzie verbleekt voor die van de waanzinnig bezetenen.⁴

Hier komen we weer dat woord ‘waanzin’ tegen, waarop we ook in het *Symposion* stuitten, een vertaling van het Griekse *mania*, dat in ons maniak terugkeert. Je moet volgens Plato iets maniakaals hebben om een goed kunstenaar en een goed filosoof te zijn – een gedachte overigens die de uiterst nuchtere socioloog Max Weber in zijn opstel *Wissenschaft als Beruf* (1919) overneemt en toepast op de wetenschap, met een verwijzing naar Plato ook nog. Ik citeer:

Zonder deze eigenaardige roes, waarom iedere buitenstaander moet glimlachen, zonder deze hartstocht, dit ‘Millennia moesten voorbijgaan, voordat jij in het leven trad, en nog meer millennia wachten zwijgend’: – en wel daarop, of jou deze conjectuur lukt, heeft iemand *niet* de roeping tot de wetenschap en kan hij beter iets anders gaan doen. Want niets is voor de mens als mens iets waard, als hij het niet met *hartstocht* doen *kan*.⁵

Deze ‘roes’ bedoelt Weber ‘in de zin van Plato’s *Mania*’, zegt hij twee bladzijden verder. *Mainesthai* betekent razen, dol worden, buiten zichzelf zijn, zoals Furiën dat doen. De ‘geestvervoering’ die ik eerder noemde is een vertaling van *bakcheia*, waarin Bacchus schuilgaat, de god van de wijn en de dronkenschap.

Ook deze vergelijking van de filosofie met Bacchus heeft geschiedenis gemaakt. Ze keert terug bij Hegel, wanneer die het in de *Vorrede* van zijn *Phänomenologie des Geistes* (1807) heeft over de gestalte die de geschiedenis van de wijsbegeerte moet aannemen: geen willekeurige opeenvolging van meningen, maar:

Het ware is zo de bacchantische roes, waarin ieder lid dronken is; en omdat elk lid zich onmiddellijk oplost, wanneer het zich afzondert, is deze roes eveneens de transparante en eenvoudige rust.⁶

Een prachtig beeld, waarin filosofie (anders dan bij Spinoza) wordt vergeleken met dronkenschap: de dronken bacchanten warrelen in vervoering door elkaar in een rusteloze beweging, maar de toeschouwer ziet er één beeld in, dat paradoxaal genoeg getuigt van een eenvoudige rust. Rust vinden in de beweging: daarin bestaat voor Hegel de filosofische hartstocht – een gedachte waaraan hij in zekere zin verraad pleegt wanneer hij elders stelt dat het zijn voornemen is om wijsbegeerte als begeerte naar kennis te vervangen door werkelijke kennis. Ik citeer:

Ik heb mij voorgenomen eraan mee te werken dat de filosofie de vorm van de wetenschap naderbij komt; als dit doel bereikt is, zal zij haar naam van *liefde* tot het *weten* kunnen afleggen en *werkelijk weten* zijn.⁷

Daarin verraadt zich een waarlijk megalomane gedachte, de gedachte om de geschiedenis van de filosofie af te sluiten en het Laatste Boek te publiceren, dat alle andere boeken overbodig maakt. In zijn ongeremde heerszucht en hebzucht getuigt precies deze gedachte uiteraard van een wel zeer hartstochtelijk streven, dat doet denken aan de droom van figuren als Alexander de Grote en Napoleon om de hele wereld aan zich te onderwerpen – figuren voor wie Hegel een grote bewondering had. Het is de moeite waard om te bezien in welke woorden hij die bewondering giet.

Wie van oordeel is dat mensen als Alexander de Grote en Napoleon alleen maar werden voortgedreven door hun hartstocht, dat ze bijvoorbeeld louter hebben gehandeld uit zucht naar roem, gedraagt zich volgens Hegel als een *psychologischer Kammerdiener*:

Er bestaat geen held voor de kamerdienaar; niet echter omdat die geen held is, maar omdat deze de kamerdienaar is, met wie de held niet in zijn hoedanigheid van held te maken heeft, maar van iemand die eet, drinkt, zich kleedt, in het algemeen in de afzonderlijkheid van de behoefte en de voorstelling.⁸

Je kunt volgens Hegel ‘de kant van het zichzelf bevredigen’ niet scheiden van ‘de kant van de bereikte zaak’⁹ en moet dat dus ook niet proberen. Het doet niets af aan de ‘helden van de geest’ wanneer ze niet alleen hun zaak toegewijd zijn, maar daarbij ook zelf graag in het zonnetje worden gezet – niets groots komt immers zonder hartstocht tot stand. Dat hartstochtelijke toewijding ook zelfbetrokken is, vermindert voor Hegel de waarde ervan in het geheel niet. Sterker: het een kan niet zonder het ander. Hartstocht in de filosofie: geen ziekte, maar voorwaarde om goed te filosoferen.

VARIËTEITEN VAN HET VERLANGEN OM TE FILOSOFEREN

Filosofen laten zich over het algemeen opmerkelijk weinig uit over het soort genoegens dat ze beleven aan het filosoferen. Zo is het merkwaardig dat John Rawls, wanneer hij bij zijn bespreking van

het aristotelische beginsel probeert aan te geven waaraan mensen het meeste plezier kunnen beleven, niet het filosoferen als voorbeeld noemt, maar het schaakspel; daar verkeert iemand op de toppen van zijn geestelijke vermogens, en het plezier dat hij beleeft aan schaken neemt toe naarmate hij de complexiteit van dat spel meer doorziet. Bij het filosoferen dan niet? Rawls laat zich er niet over uit.

Wat we daarentegen wel tegenkomen, zijn weinig geloofwaardige verhalen over de passieloze contemplatie waaraan men zoveel plezier zegt te beleven. Luister bijvoorbeeld naar Bertrand Russell (maar je kunt ook terecht bij Aristoteles' metafysica of bij Hegels logica):

Het vrije intellect zal zien zoals God zou kunnen zien, zonder een *bier* en een *nu*, zonder hoop en vrees, zonder de kluisters van gangbare gedachten en traditionele vooroordelen, op een kalme, onbewogen manier, slechts met een exclusief verlangen naar kennis – een kennis die zo onpersoonlijk, zo puur aanschouwend is als het voor een mens mogelijk is om haar te verwerven.¹⁰

Iemand die wel op een aardige manier heeft verwoord wat filosofie spannend maakt, is de enige jaren geleden overleden filosoof Robert Nozick. Ik citeer:

Filosofen zijn mensen die heel sterk gemotiveerd zijn om inconsistentie te vermijden. Misschien wordt deze motivatie versterkt door filosofische training en activiteit – aan te nemen valt dat de bedrevenheid in het vermijden van inconsistentie toeneemt – maar ik vermoed dat het grootste verschil in dit opzicht tussen filosofen en anderen te verklaren valt door de selectieve toegang tot de groep der filosofen. Alleen die mensen (maar niet allemaal) die heel sterk gemotiveerd zijn om inconsistentie te vermijden, worden aangetrokken tot filosofie als een vak.¹¹

Wat Nozick hier zegt, kan verruimd worden tot: filosofen zijn mensen die plezier beleven aan argumenteren, mensen op wie het spel der argumenten een grote aantrekkingskracht uitoefent. Een 'spel der argumenten' inderdaad: als geen ander gaf Nozick er blijk van dat spel tot in de finesses te beheersen en er een hemels genoeg aan te beleven (en natuurlijk beleefde hij ook een duivels genoeg aan het fileren van de inconsistenties van andere filosofen).

Dat een filosoof als Nozick plezier beleeft aan het spel van ar-

gumenten, laat overigens onverlet dat hij die argumenten met een grote koelheid de revue laat passeren. Hij laat zich niet meeslepen door zijn betoog, maar stelt zich voortdurend vragen als: volgt dit uit het eerder gezegde? Ligt er een verborgen veronderstelling aan ten grondslag? Laat ik me in de luren leggen door een drogreden? Juist deze combinatie van gedrevenheid en kritische afstand typeert de getrainde filosoof, zoals ook de spits van een voetbalelftal wordt gekenmerkt door een koel killersinstinct dat op zoek gaat naar een gunstige gelegenheid, een instinct dat zich hevig ontplooft bij een doelpunt.

Ook Weber was daarvan doordrongen. Hoe hartstochtelijk een wetenschapper ook betrokken is en moet zijn op zijn zaak, dat laat onverlet dat de wetenschap intern waarde vrij moet zijn. De wetenschapper moet objectiviteit betrachten, dat wil zeggen: hij moet de resultaten van zijn onderzoek niet laten beïnvloeden door zijn (politieke of morele) wensen. Wie die twee niet uit elkaar weet te houden, is niet uit op het verwerven van nieuwe kennis, maar wil alleen maar zijn reeds bestaande vooroordelen bevestigen. Zulk optreden is dan niet 'waarde vrij', en gaat in tegen een methodologisch postulaat dat het bedrijven van wetenschap kenmerkt: de wens om te weten hoe de wereld in elkaar zit.

Wanneer ik iets wil zeggen over het verlangen om te filosoferen en wanneer niet veel filosofen zich daarover hebben uitgelaten, moet ik het over een andere boeg gooien. De veelvormigheid van het verlangen om te filosoferen kan ik demonstreren door te kijken naar de zaken waarmee filosofen soms worden vergeleken. Opvallend is dat filosofen af en toe zijn vergeleken met dieren. Daarbij zal ik zowel positief bedoelde beelden vermelden (die het waard zijn om te worden nagevolgd), als ook negatieve beelden (die juist vermeden moeten worden). Een aantal daarvan zal ik kort memoreren; met een ervan, afkomstig van David Hume, wil ik me iets langer bezig houden. Bij sommige van die vergelijkingen blijkt weer die samenhang tussen enthousiasme en kundigheid, waarom het mij te doen is.

Bekend is het beeld van de *horzel*, afkomstig van Sokrates, die de stad Athene vergelijkt met een paard op wiens nek hij als een horzel is neergestreken, 'een paard dat wel groot is en van goed ras, maar dat juist door zijn zwaarte wat traag is en de prikkel nodig heeft'.¹² Dat is een dubbelzinnig beeld. Een horzel steekt in de nek van een gezapig paard, dat daarmee tot activiteit wordt aangezet en met zijn

staart gaat slaan. Dat klinkt positief: vastgeroeste denkpatronen doorbreken, kritisch leren denken, veronderstellingen blootleggen. Maar zo'n paard wil niets liever dan dat beest doodmeppen, want het stoort het rustige gedachteloze leven dat het beste bij hem past. Dat is dan ook de context van Sokrates' vergelijking: de Atheners wilden Sokrates veroordelen, en Sokrates verdedigt zich door zichzelf te vergelijken met de horzel die ze hard nodig hebben.

Aan de fantasie van Plato is nog een andere dierenvergelijking ontsproten: die van Sokrates met de *sidderrog*. We horen van Meno dat hij in het verleden honderden keren heeft uitgebreid over de deugd, maar dat hij nu, door Sokrates' voortdurende doorvragen, niets meer weet te zeggen:

Ik heb helemaal de indruk, als we ook eens even mogen schertsen, dat ge zowel naar het uiterlijk als naar de rest volkomen gelijk op de bekende platte zee-sidderrog.¹³

Die verlamt iedereen die in zijn buurt komt en hem aanraakt. Dat klinkt negatief: Sokrates zorgt slechts voor verwarring. Even later krijgt de vergelijking een positieve wending: door in verwarring te worden gebracht als door een sidderrog, wordt iemand geen schade toegebracht, maar beleeft hij genoeg aan het nadenken over het probleem waarvoor hij was gesteld. (84b)

Al even beroemd is het beeld van de *uil*, afkomstig van Hegel:

Wanneer de filosofie haar grijze tinten op een grijs vlak aanbrengt, dan is een gestalte van het leven oud geworden, en met grijze tinten op een grijs vlak laat zij zich niet verjongen, maar slechts kennen; de uil van Minerva begint pas bij het invallen van de schemering met haar vlucht.¹⁴

Filosofen moeten de wereld niet willen veranderen; dat is een taak voor politici, in het algemeen voor 'helden'. Ze moeten de wereld trachten te begrijpen, en dat is pas echt mogelijk wanneer die een zekere voltooiing heeft bereikt. ('Om nog een woord te zeggen over het *onderrichten* hoe de wereld moet zijn, daartoe komt de filosofie toch al steeds te laat. Als de *gedachte* van de wereld verschijnt zij pas op het tijdstip dat de werkelijkheid haar vormingsproces heeft voltooid en zich heeft gereedgemaakt.')

Dit beeld van de filosoof, die op het eind van de dag uitvliegt over

de slapende stad, is overigens in tegenspraak met een andere visie die Hegel in zijn jonge jaren had op de filosofie. Er ontstaat volgens de jonge Hegel behoefte aan filosofie, wanneer een cultuur aan *Entzweiung* (verdeeldheid) leidt, wanneer er sociale onrust heerst omdat er bijvoorbeeld grote maatschappelijke veranderingen optreden en men het radicaal oneens is over politieke prioriteiten. In zijn jeugdig enthousiasme wil de jonge Hegel de wereld verbeteren; de ouder geworden Hegel wacht af tot een cultuur een zekere voltooiing heeft bereikt, en vliegt dan uit om zich er een beeld van te vormen.

Helaas ken ik geen filosoof die zichzelf vergelijkt met een *haan*, die bij het krieken van de dag gaat kraaien; dat zou zorgen voor een mooi contrast met de uil der wijsheid. Dat zou de filosoof zijn die de last van het verleden van zich afschudt en voor zichzelf en voor de mensheid radicaal nieuwe perspectieven opent. Nietzsche spreekt overigens wel van de *Hahnenschrei des Positivismus*¹⁵, van het kraaien van de haan van het positivisme: van degene die denkt dat positieve wetenschap afrekent met het duistere en nutteloze denken uit het verleden. Zo iemand kraait van vreugde omdat het verleden in het niet verzinkt en er eindelijk een nieuwe dageraad aanbreekt. Hoe dan ook: veel filosofen hebben gedacht dat zij het licht kwamen brengen in de duisternis. Dit soort filosofen zijn mensen van de daad: ze willen iets bereiken met hun filosofie, zoals de positivisten volgens Nietzsche wilden met de wetenschap. Marx is hiervan een goed voorbeeld.

Daarmee zijn anderen het uiteraard oneens. Ze vinden het een belachelijke pretentie dat een filosoof het licht zou brengen. Soms wordt daarbij de metafoor van het vallen van de nacht en het aanbreken van de dageraad voortgezet in het beeld van de filosoof als een soort van slaapwandelaar, of van een *oude sok* die met een slaapmuts op zijn hoofd met behulp van de door hem ontstoken kaars enig licht wil doen schijnen in de duisternis. Dat beeld is fraai verwoord door Heine:

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben!
 Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
 Der weiß das Leben zusammensetzen,
 Und er macht ein verständlich System daraus;
 Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
 Stopft er die Lücken des Weltenbaus.¹⁶

De laatste twee regels van dit gedichtje haalt Freud overigens aan wanneer hij kritiek levert op de filosoof die een *gatenvuller* wil zijn:

De filosofie opponeert niet tegen de wetenschap, ze gedraagt zichzelf als een wetenschap, werkt deels met dezelfde methoden, maar ze verwijderd zich hiervan door vast te houden aan de illusie dat ze een coherent wereldbeeld zonder lacunes kan geven, dat toch bij elke nieuwe vooruitgang van onze kennis moet instorten.¹⁷

Freud wil de filosoof natuurlijk van zijn illusies genezen, wat hem betreft de illusie om een samenhangend wereldbeeld te kunnen construeren. Maar hij is niet de enige die dat wil; ook veel filosofen hebben aan zichzelf een therapeutische taak toegekend. Denk vooral aan de Stoa, die (overeenkomstig de mooie titel van een boek van Martha Nussbaum) een *therapie van de begeerte* wilde bedrijven. Mensen worden meegeslept door hun begeerten, die hen in de afgrond storten. Van die begeerten kunnen ze worden genezen door de arts-filosoof. De filosoof als *therapeut*, een volgend beeld van de filosoof.

Denk in verband hiermee ook aan de *vlieg* van Wittgenstein: de vlieg stelt de metafysicus voor die allerlei pretenties heeft ten aanzien van het oplossen van het wereldraadsel. Het enige wat hij daarmee bereikt is, dat hij voortdurend tegen de wanden van het vliegenglas stoot, terwijl er een simpele uitweg is: je houden aan de grenzen van de gewone taal. Die uitweg wordt hem geboden door Wittgenstein, die zichzelf dan ook een soort van therapeutische taak toekent. Het doel van de filosofie is dus volgens Wittgenstein: de vlieg te laten zien hoe hij uit het vliegenglas kan geraken. Filosofische methoden zijn als het ware even zovele verschillende therapieën (*Philosophische Untersuchungen*, § 133). De filosoof behandelt een vraag – zoals een ziekte (§ 255).

Elders maakt Wittgenstein een veel huiselijker vergelijking: de filosoof lijkt op iemand die een kamer opruimt, waarbij hij alles telkens opnieuw moet aanraken. De enige manier om filosofie te bedrijven bestaat erin, alles twee keer te doen.¹⁸ De filosoof als *schoonmaker*.

Om deze vergelijkingen te voltooien, wil ik nogmaals wijzen op Nietzsche, die aan de door hem verfoeide kathedersfilosofen de karaktertrek *Ameisenfleiß* toeschrijft.¹⁹ Volgens die kathedersfilosofen is er van alle denksystemen wel iets waar en de moeite waard, maar je moet niet overdrijven door met geweld andere filosofieën op te

willen nemen in de éne ware, of door met geweld andere filosofieën buiten te sluiten uit het huis van de waarheid, waar toch veel stoelen staan. Zo'n filosoof is een ijverige *mier*, eindeloos voortgaand met het verzamelen van materiaal; maar dat soort filosofen bouwt niets nieuws en uitdagends op.

Wat hebben we gehad? De horzel, de sidderrog, de uil, de haan, de oude sok, de gatenvuller, de therapeut, de vlieg, de schoonmaker en de mier. Dat zijn er precies tien; genoeg dus (voor Sokrates' vroedvrouw is het te laat). Welke van deze beelden ondersteunen het zelfbeeld van de filosoof in positieve zin? Niemand zal een oude sok willen zijn, of een gatenvuller, of een vlieg, of een mier, maar een horzel, een sidderrog en een therapeut, dat willen veel filosofen wel zijn, en een haan misschien ook wel, en desnoods ook nog een schoonmaker. Wellicht herkent deze of gene zich ook in de uil van Minerva: rustig nadenken over de mens en zijn wereld, zonder dat je daar veel consequenties van verwacht. Bezinning geeft op zichzelf al bevrediging.

Het leukste beeld van de filosoof heb ik aangetroffen bij David Hume. In het tweede boek van de *Treatise of Human Nature* onderzoekt hij 'de passies'. Daarbij besteedt hij uitvoerig aandacht aan 'trots en nederigheid' en aan 'liefde en haat'. Op het eind van dat tweede boek richt Hume zijn aandacht op de passie die ten grondslag ligt aan het onderzoek dat hij zelf in dat boek aan het verrichten is, de passie dus van de filosoof, die wil weten hoe het menselijke denken (boek I), de menselijke passies (boek II) en de moraal (boek III) eruitzien en werken. De titel van die sectie is dan al de moeite van het overwegen waard: 'Over nieuwsgierigheid, of de liefde voor waarheid'. Filosofen zijn minnaars van de waarheid, dat wil zeggen: ze zijn nieuwsgierig. Dat is al meteen aardig: de verheven verwondering wordt neergezet als een ordinaire vorm van nieuwsgierigheid.

Hume geeft dan aan wat deze vorm van nieuwsgierigheid zo aantrekkelijk maakt. Hij geeft drie gronden.

Als we een filosoof bewonderen, doen we dat ten eerste omdat we zijn 'genialiteit en bekwaamheid' bewonderen: hij weet moeilijke vraagstukken op een boeiende manier uiteen te zetten. Zo'n filosoof is vindingrijk, en wanneer je hem leest, doe je aan 'de meest plezierige en aangename oefeningen van de geest'.

Ten tweede: noodzakelijk is het wel dat de onderwerpen waarover zo'n filosoof zich uitlaat, enig belang hebben. Het moeten geen tri-

viale zaken zijn, maar liefst zaken zoals Hume die zelf bespreekt: het denken, de passies en de moraal.

Het is echter ook mogelijk, en daarmee komt Hume bij zijn derde grond, dat wanneer de geest een bepaald onderwerp passioneel onderzoekt, het onderwerp in kwestie als vanzelf wint aan status en importantie. Naarmate je je dieper bezint op een aanvankelijk nauwelijks interessant onderwerp, wint het aan belang, zodat je op den duur geheel wordt meegesleept door je gedachtespinsels. Die onderwerpen hoeven dan op zichzelf helemaal niet belangrijk te zijn; je gaat denken dat ze het zijn, en daarmee nemen je gedachten een steeds hogere vlucht. (Ter vergelijking wijst Hume op iemand die een vreemd land bezoekt. In het begin interesseren hem de geschiedenis en de wederwaardigheden van dat land niet. Maar als hij er maar lang genoeg verblijft, wordt zijn nieuwsgierigheid als vanzelf gewekt.)

Ik vind vooral deze derde grond heel grappig. Wat Hume blijkbaar wil verklaren is dat filosofen vaak zo passioneel bezig zijn met voor buitenstaanders onbeduidende zaken, of dat ze met veel aplomb allerlei beweringen doen die de mogelijkheden van de menselijke geest geheel te buiten gaan.

En dan komt Hume met zijn vergelijking: een filosoof lijkt op een *jager*.

Ten eerste lijkt filosoferen op jagen omdat het geest en lichaam tot actie aanzet; Hume wijst op 'de beweeglijkheid, de aandacht, de moeilijkheid en de onzekerheid' van het jagen.

Ten tweede moet je het idee hebben bezig te zijn met iets belangrijks. Dat is bij jagen ook het geval: niemand jaagt op kraaien of eksters, want die kun je niet aan tafel opdienen, maar op patrijzen en fazanten, want die zijn 'geschikt voor de tafel'.

Ten derde: Wanneer je zulke beesten gewoon zou kopen op de markt, zou er weinig aan zijn. Juist dat je er urenlang op hebt moeten jagen, maakt ze aantrekkelijk. Het belang dat je aan je prestatie hecht, wordt geprojecteerd op die beesten, die los daarvan natuurlijk weinig belang hebben.

Dit brengt Hume tot een volgende vergelijking: de filosoof is als een *speler*, in het bijzonder een speler die geld inzet. Spelen doe je niet alleen omwille van het verwachte resultaat, want er zijn veiliger manieren om geld te verdienen. Maar je doet het ook niet alleen omdat je je geest een tijdje wilt bezighouden, niet alleen omwille van

het spel zelf dus, maar ook omwille van de knikkers. Dat je door slim opereren geld kunt verdienen, dat maakt de zaak aantrekkelijk, en je bent blij als je gewonnen hebt, ook al is het gewonnen bedrag nog zo gering. In de ogen van jezelf, van je medespelers en van het publiek heb je een hoogst belangrijke prestatie geleverd, waarop je trots kunt zijn.

Deze vergelijking van de filosoof met een jager of een speler is niet alleen verfrissend, en tekenend voor Hume's mentaliteit; zij is de moeite van het overwegen waard. Filosoferen dient niet primair een of ander extern doel. Het bestaat uit geestelijke exercities, waaraan je plezier beleeft. Maar je kunt je geest niet in het luchtledige oefenen: dus richt je je op een of ander onderwerp, dat aan belang wint juist doordat jij je erop richt. Er is niets op tegen dat je je in eerste instantie richt op onderwerpen die ook in andere opzichten van belang zijn, of die gewoon je nieuwsgierigheid opwekken. Maar externe doelen zijn uiteindelijk niet doorslaggevend. De filosoof moet achter zijn onderwerp, wat het ook is, aanzitten, zoals een jager jaagt op een fazant of een patrijs. Dat is lastig, en juist daarom leuk en spannend om te doen.

Filosofie is zo niet alleen een zaak van de ratio, maar evenzeer van onze passies. Maar het handelen dat voortkomt uit die passies, moet getraind worden, zodat op den duur passie en kundigheid met elkaar samengaan; daarover in de voorlaatste paragraaf van dit hoofdstuk.

EMOTIES BIJ HET FILOSOFEREN

Dit is een ingewikkelde kwestie, die ik zou kunnen benaderen door een blik op de werking van morele theorievorming: welke rol spelen emoties daarbij? Ik kies een praktischer invalshoek. De laatste jaren heeft een bepaald model voor ethische reflectie een zekere populariteit gekregen: een 'stappenplan' voor het bewerken van morele dilemma's, zoals die zich bijvoorbeeld voordoen bij medisch-ethische of bedrijfsethische kwesties. De gedachte is dat er een moreel gesprek plaatsvindt tussen de betrokkenen, die tot een gezamenlijk besluit trachten te komen. Dat model²⁰ ziet er ongeveer zo uit:

1. Wat is het morele kernprobleem?
2. Wie zijn de betrokkenen?
3. Wie is of zijn aanspreekbaar?

4. Welke informatie heb ik nodig?
5. Welke argumenten en tegenargumenten kunnen worden aangevoerd?
6. Hoe kunnen we die argumenten en tegenargumenten wegen en tot welke conclusie komen we dan?

Soms worden de diverse stappen nog verder onderverdeeld, maar daaraan ga ik voorbij. Vaak eindigt het stappenplan met de vraag wat ons te doen staat wanneer we niet tot een conclusie kunnen komen. In plaats daarvan komt Henk van Luijk in zijn variant van het stappenplan met deze zevende stap:

7. Hoe voel ik me nu?

Dat is op het eerste gezicht verrassend. Je zou denken: wanneer ik het probleem zorgvuldig heb geïdentificeerd, allerlei argumenten en tegenargumenten heb afgewogen en tot een conclusie ben gekomen, kan ik ten slotte alleen maar tevreden zijn met het bereikte resultaat (of ontevreden, wanneer een conclusie is uitgebleven). Waarom dan nog die vraag hoe ik me nu voel?

Dat die vraag pas op de zevende plaats staat en niet op de eerste plaats, laat zien dat emoties hier niet dienen als basis van een moreel betoog. Vaak was dat wel het uitgangspunt: onze morele overtuigingen zijn tenslotte rationalisering van diep verankerde emoties, en het komt erop aan om die op het spoor te komen. Helemaal onzinnig is dat niet. Laat ik een voorbeeld geven van een emotionele reactie die vermoedelijk diep verankerd is in het morele repertoire van velen onder ons. In de Sovjet-Unie kon een kind een eremedaille krijgen als 'Held van de Sovjet-Unie' of iets dergelijks, wanneer het zijn ouders aangaf bij de politie in geval van vermoede anti-sovjetpraktijken. Dat we dat nu weerzinwekkend vinden staat zozeer buiten kijf dat deze reactie geen fundering behoeft. Ze kan zelfs de basis vormen van een complete morele en politieke theorie: ze geeft dan aanleiding tot nadere gedachten over de verhouding tussen ouders en kinderen, over de verhouding tussen burger en staat, over de begrensde bevoegdheden van de staat, enzovoort. Onze afkeurende reactie op die aangeefpraktijk gebruiken we dan als een soort van hoeksteen van een op te trekken theoretisch bouwwerk.

Maar die hoekstenen kunnen soms ook gammel zijn. Wanneer emoties maken tot het fundament van een moreel betoog, worden

we soms op sleeptouw genomen door diep verankerde vooroordelen, door ‘onderbuikgevoelens’. Dat hebben de moraalfilosofen van vroeger goed begrepen, toen ze het als hun taak zagen om emoties aan een kritisch onderzoek te onderwerpen.

In het stappenplan van Van Luijk heeft de vraag ‘Hoe voel ik me nu?’ niet zozeer een funderende functie, maar eerder een kritische. Nadat we een heel spel van argumenten hebben gespeeld, gaan we na of we ons misschien niet hebben laten meeslepen door onze argumenten, waardoor we tot een schijnzekerheid zijn gekomen, die we dan kunnen doorbreken door de vraag te stellen hoe we ons nu voelen. Die vraag kan er zo toe leiden dat we op zoek gaan naar tegenargumenten die we in eerste instantie over het hoofd hadden gezien. Emoties vormen in dat geval een aanleiding tot een hernieuwd onderzoek.

Laat ik een voorbeeld geven. Ik heb ooit een betoog gelezen van Peter Singer, die vanuit heel aanvaardbare premissen (zoals: het biologische leven verdient als zodanig geen eerbied, maar alleen als drager van een zekere mate van biografisch leven) in een aantal stappen die heel mooi op elkaar volgden (zoals: wezens met een complexer zenuwstelsel verdienen meer eerbied dan wezens met een eenvoudig zenuwstelsel) tot de conclusie kwam dat het doden van baby’s minder erg is dan het doden van een olifant. Toen ik dat betoog in ogenschouw nam, kon ik niet meteen ontdekken waar het rammelde, maar ik voelde me er niet lekker bij. Dat gevoel van onbehagen vormde de motor tot een hernieuwd onderzoek: emoties kunnen zo een heuristische functie hebben. Soms kunnen ze zelfs dienen als schoktherapie, zoals we gezien hebben na de moord op Pim Fortuyn: opeens had Nederland door dat er bij brede lagen van de bevolking onvrede bestaat over het politieke bestel, waardoor men naarstig op zoek is gegaan naar de precieze diagnose en de eventuele remedies. Emoties geven te denken. (Een variant van Ricœur’s *Le symbole donne à penser*.)

Emoties geven te denken, is mijn conclusie bij dit deel van het betoog, en ze doen dat op verschillende manieren. Ze kunnen ten eerste de basis vormen op grond waarvan een ethische theorie zich tracht op te werken. Maar ze moeten ten tweede ook met enige argwaan worden bejegend: worden we in onze oordelen niet geleid door vooroordelen? Ook in dat opzicht kunnen emoties te denken geven. Ze kunnen ten derde een heuristische functie uitoefenen en ons den-

ken over wat ons te doen staat een nieuwe impuls geven, en ons soms zelfs aan een schoktherapie onderwerpen.

DEUGDEN BIJ HET FILOSOFEREN

Tegen het eind van zijn *Brief über den Humanismus* wijst Heidegger op een drietal kenmerken van het 'toekomstige denken': *die Strenge der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes*.²¹ Daarin onderscheidt dat denken zich van de 'filosofie'. De filosofie wordt overschat en daardoor overvraagd. Het denken is armoedig en eenvoudig, en trekt onopvallende voren in de taal, nog onopvallender dan de voren die de landman met langzame tred trekt door het veld.

Dat verschil tussen filosofie en toekomstig denken laat ik voor wat het is. Het denken is, zou ik denken, ook een vorm van filosofie, en van iedere filosoof mag je verwachten dat hij zich laat leiden door *die Strenge der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes*. We hoeven ons ook niet per se te vergelijken met een landman, maar geven misschien de voorkeur aan een kosmopolitische stadsbewoner. Waarom is Heideggers drievoudige karakterisering van de filosofie zo fraai en het overwegen waard?

Fraai is de *mise en abîme* die in Heideggers woorden zichtbaar is: wat hij zegt, keert terug in de manier waarop hij het zegt. Je bent spaarzaam in je woorden en zorgvuldig in je spreken wanneer je slechts stelt dat filosofen spaarzaam moeten zijn in hun woorden en zorgvuldig in hun spreken. Wel is het zo dat je niet meteen streng bent in je bezinning wanneer je zegt dat je zulks moet zijn, net zo min als je een daad hebt gesteld wanneer je roept om actie.

De woorden die Heidegger kiest bij zijn pleidooi voor strengheid, zorgvuldigheid en spaarzaamheid zijn nog op een andere manier zorgvuldig gekozen. De klinkers in *die Strenge der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes* volgen elkaar perfect op: eerst die teruggetrokken 'e' en 'i', dan de geprononceerde 'o' en 'a', gevolgd door de omkering in 'a' en 'o'. Bezie ook de successie der medeklinkers. Al die 's'-en uiteraard, in *Strenge* en *Sparsamkeit* anders uitgesproken dan in *Besinnung, Sorgfalt* en *Sagen*, die erdoor worden omlijst, waarna het spel der sisklanken wordt afgesloten met *des Wortes*. Ook de herhaling van de 'r' verdient aandacht, vooral in de parallelle woorden *Strenge, Sorgfalt* en *Sparsamkeit*. Ten slotte zijn

de hoeveelheid lettergrepen en de lengte ervan opmerkenswaard: van *Strengte* via *Sorgfalt* naar *Sparsamkeit* wordt de dictie gedragener, wat in een vertaling met 'strengheid, zorgvuldigheid, spaarzaamheid' telooft.

Die Strengte der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes kan ons ook tot leidraad dienen bij het opzetten van een goed filosofisch betoog. *Strengte der Besinnung* betracht je niet alleen wanneer je in het voetspoor treedt van Heideggers zijnsdenken, maar ook reeds wanneer je maximale duidelijkheid betracht in de stellingen die je wilt verdedigen, wanneer je je beperkt tot het aanvoeren van relevante argumenten daarvoor, die je op hun beurt aan een kritisch oordeel onderwerpt. Daarbij moet je nauwkeurig bepalen wat je op welke plek in je betoog precies aan de orde wilt stellen; passages die sterk lijken op wat in een heel andere paragraaf aan de orde is geweest, duiden er vaak op dat er iets mis is met de afbakening van die paragrafen, evenals herhaalde aankondigingen dat de schrijver straks nog zal terugkomen op een nu besproken punt; waarom niet nu?

Strengte der Besinnung leidt als vanzelf tot *Sorgfalt des Sagens* en *Sparsamkeit des Wortes*. Ik zou onzorgvuldig te werk gaan door dat omstandig uit te leggen.

Veel filosofische betogen doen me denken aan wat die Oostenrijkse keizer in de film *Amadeus* opmerkte bij Mozarts muziek: 'te veel tonen'. Grappig daaraan was natuurlijk dat Mozarts muziek nu juist niet te veel tonen bevat, wat die jaloerse Salieri maar al te goed zag: haal je er één van weg, dan stort het hele bouwwerk in elkaar. Filosofen doen er goed aan om bij het opzetten van hun betogen af en toe te denken aan een muziekstuk van Mozart. Alles harmonieert met alles, je hebt een thema met variaties, er zijn geen overbodige herhalingen, de delen volgen elkaar inzichtelijk op, het ene element wordt getransponeerd in het andere, een spanningsboog wordt opgebouwd, het einde verwijst naar het begin.

Die Strengte der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes: het lijkt wel muziek.

Interessant is het nu dat strengheid, zorgvuldigheid en spaarzaamheid als deugden kunnen worden beschouwd. *Strengte der Besinnung* gaat in tegen de neiging om losjes te werk te gaan en de toepasselijkheid en het gewicht van argumenten onvoldoende te wegen. *Sorgfalt des Sagens* verzet zich tegen de neiging om je door onnauwkeurig taalgebruik op sleeptouw te laten nemen. *Sparsamkeit des Wortes*

keert zich tegen de verfoeilijke praktijk om dikke boeken te maken van gedachten die ook wel in een enkel artikel zouden passen. Ik laat nu in het midden of Heidegger altijd blijk heeft gegeven van deze deugden. Hij wijst hier op iets belangrijks: wanneer het filosoferen een passionele aangelegenheid is, moet de beginnende en de gevorderde filosoof zich er niettemin in oefenen om de zaak van het denken te dienen. Dat is een oefening in deugd, op de wijze die door Aristoteles is aangegeven, waarbij strijd moet worden geleverd tegen menige ondeugd.

Filosofie is een domein waarop mensen, overeenkomstig het aristotelische beginsel, hun intellectuele bekwaamheden kunnen ontplooiën en daaraan kunnen ze plezier en gepaste trots ontleenen. Dat is precies wat het beeld van Hume's jager aangeeft. Filosofieonderwijs moet mensen motiveren om plezier te beleven aan het denken zelf. Maar tegelijk keert het zich tegen de neiging tot warrig, wollig en wild taalgebruik. Net zoals je niet kunt schaken of voetballen op topniveau wanneer je niet voortdurend traint, moet je je ook trainen in de filosofie. Een geoefend filosoof distantieert zich van denkluiheid. Hartstocht in de filosofie is ook een kwestie van oefening. Maar niet van oefening alleen; het aanleren van technische vaardigheden is niet voldoende. De al eerder geciteerde uitspraak van Plato over de dichtkunst geldt ook voor het filosoferen:

Wie zich zonder de waanzin voor de poorten der dichtkunst aanbiedt, in de overtuiging dat technische vaardigheid hem vast tot een bekwaam dichter zal maken, die blijft zelf een knoeier, en zijn nuchtere verstandspoëzie verbleekt voor die van de waanzinnig bezetenen.

EEN VERLANGEN ZONDER HOOP? DANTE

In hoofdstuk 6 heb ik Hegel aangehaald, die de ambitie had om een einde te maken aan de filosofie als liefde tot de kennis en om er kennis voor in de plaats te stellen (dat strookt met het beeld van de uil van Minerva). Ietwat prozaïsch sprekend kunnen we zeggen dat het hem uiteindelijk ging om de knikkers, niet om het spel. Daartegen komen veel filosofen in het geweer, die dan bijvoorbeeld beweren dat het in de filosofie niet gaat om problemen die om een oplossing vragen, maar om mysteries die groter worden naarmate je er dieper in doordringt. Hun gaat het dan niet om de knikkers, maar om

het spel. Ze blijven liever streven naar kennis dan dat ze tot kennis komen. Grappig is het om te zien dat ze zich daarmee keren tegen Aristoteles, de vader van de metafysica. Hij begint zijn *Metafysica* met de stelling dat alle mensen van nature hunkeren naar kennis, en laat vervolgens zien dat de filosofie in allerlei opzichten verheven is boven andere manieren om tot kennis te komen; zo wil zij de eerste beginselen en oorzaken der dingen op het spoor komen. Haar beginpunt vormt daarbij de verwondering. Maar de verwondering is niet iets waarvan Aristoteles verlangt dat ze in de loop van zijn onderzoek steeds groter wordt (zoals ik het de tegenstanders van Hegel heb laten zeggen); hij wil aan de verwondering een einde maken en tot kennis komen:

Zoals we zeiden, beginnen allen zich erover te verwonderen dat de dingen zijn zoals ze zijn, bijvoorbeeld over de vanzelf bewegende voorwerpen of de zonnwenden of de onmeetbaarheid van de diagonaal... Maar dat moet uitlopen op het tegenovergestelde en, zoals het spreekwoord zegt, op het betere, zoals wanneer men tot begrip is gekomen; want niets zou een meetkundige méér verwonderen dan dat de diagonaal meetbaar zou worden. (983 a 12-21)

Een passage als deze heeft mensen ertoe gebracht te zeggen dat de filosoof nadenkt over problemen waarvoor de wetenschap nog geen oplossing heeft gevonden, met het gevolg dat het domein van de filosofie steeds meer inkrimpt. Zouden filosofen dan uitsluitend plezier beleven aan het nadenken over onoplosbare problemen? Gaat het dan alleen maar om het spel en is de hoop opgegeven om knikkers te veroveren?

Misschien kan een vergelijking met het schaakspel hier opnieuw een uitweg bieden. Natuurlijk zou iedere schaker graag de strategie vinden die hem ertoe in staat stelt om als witspeler altijd te winnen, wat zijn tegenstander ook doet. (Als zwartspeler zou hij dan natuurlijk altijd verliezen van zichzelf.) Maar tegelijk weet hij dat als die strategie eenmaal is gevonden, het schaakspel ten einde is, en dat wil hij natuurlijk niet. Bij het eerste gaat het om de knikkers; maar bij het tweede om het spel. De wens dat het schaken ten einde komt en de wens dat het schaken doorgaat, kunnen zo naast elkaar staan; ze bevinden zich op een ander niveau.

Te vrezen valt dat er ooit een schaakcomputer komt die met wit

altijd wint. Maar dat een dergelijk lot de filosofie zal treffen, is onwaarschijnlijk; het filosoferen kent te veel stukken, te veel velden en te variabele regels. We blijven dus onverdroten streven naar kennis. Daarbij gaat het om de knickers (zoals Hume fazanten en patrijzen te pakken wilde krijgen), waarbij we hopen dat er altijd nog genoeg knickers overblijven om te veroveren.

In Dante's *Hel* worden Aristoteles, Sokrates, Plato, Cicero, Seneca en veel andere filosofen ten tonele gevoerd, naast schrijvers als Homerus, Horatius en Ovidius en wetenschapsmensen als Euklides, Hippokrates en Galenus. Ze ondergaan geen straffen in een van de vele hellecirkels, maar bevinden zich in het voorgeborchte. Vergilius, zelf een van hen, legt aan Dante uit dat al deze mensen niet gezondigd hebben, maar dat ze toch niet worden toegelaten tot het paradijs. Aangezien ze vóór het christendom hebben geleefd, hebben ze God niet aanbeden zoals het hoort. We lezen dan:

Vanwege dit gebrek, en nergens anders om,
zijn wij verloren. Onze straf is enkel
dat we hopeloos blijven verlangen.²² (IV, 41v.)

Dat hopeloos blijven verlangen (*Sanza speme vivemo in disio*) is natuurlijk gericht op het hemelse geluk, dat al deze lieden niet beschoren is. Maar bij de filosofen, die zo ruim zijn vertegenwoordigd, heeft deze passage nog een andere betekenis. Filosofen ontleen de naam van hun bezigheid aan wat ze doen: verlangen naar wijsheid. Sommigen hopen daarbij dat dat verlangen ooit vervuld wordt; anderen vrezen dat dat nooit lukt; weer anderen koesteren de hoop dat er nooit een einde komt aan het verlangen naar wijsheid. Hoe dat ook zij, ze worden door Dante allemaal samengevoegd: ze koesteren een verlangen zonder hoop.

Wetten van de liefde volgens Proust

Waarom wijd ik me als filosoof aan de liefdestheorie van Proust? Romans (en gedichten) zijn goudmijnen voor iemand die iets wil begrijpen van onze emoties. Een filosoof die zich onledig houdt met emoties, dient niet alleen kennis te nemen van wat andere filosofen daarover hebben gezegd, maar moet zich ook laten inspireren door literatuur (en natuurlijk ook door biologisch en psychologisch onderzoek). In dit boek komen regelmatig literaire verwijzingen voor, maar veel minder dan ik eigenlijk zou willen. (Misschien zou ik het liefst abstraheren van alles wat filosofen over emoties hebben gezegd, en me beperken tot literatuur. Dat is een ijdele droom.) Dit hoofdstuk vormt een uitzondering: het gaat in zijn geheel over de liefdestheorie van Proust, die ik in hoofdstuk 1 even heb aangeroerd. Misschien kunnen we er achteraf iets van leren ten behoeve van hoofdstuk 4, waarin ik me heb afgevraagd wat liefde eigenlijk is, en hoe de persoon van wie je houdt zich verhoudt tot zijn of haar eigenschappen.¹

À la recherche du temps perdu is een boek waarin ook menige filosoof zijn tanden heeft gezet. Evenals de filosoof dat wil, wil de romancier Proust de waarheid zoeken. Men zou zelfs op een overeenkomst kunnen wijzen met Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1806): waarheidsvinding in de vorm van een zelfweerlegging van de schijn. Maar Proust doet het uiteraard anders dan Hegel. Proust schildert in de vorm van een verhaal de dwaalwegen die mensen kunnen bewandelen (anders zou het geen roman zijn: een persoon moet, in relatie tot andere personen, van alles meemaken). Proust vertelt van iemand die het ware antwoord zoekt op de vraag: hoe wordt de estheet tot kunstenaar? Bij het zoeken van dat antwoord laat Proust de verteller vaak filosofisch lijkende gedachten ontwikkelen, die elementen

bevatten waarop wel wat op af te dingen valt, en die aansluiten bij de in zijn tijd gangbare filosofie.² Maar die theorieën worden niet uiteengezet op de manier waarop een filosoof het zou doen, die bijvoorbeeld de betekenis van zijn centrale termen zou onderzoeken, of de geldigheid van zijn uitspraken zou toetsen. Bij Proust dienen die theorieën ertoe om uitdrukking te geven aan de (onder meer esthetische) ervaringen van de verteller, die met zichzelf in gesprek is over wat hij heeft meegemaakt en die zijn ervaringen transposeert in gedachten die er perspectief en diepgang aan geven.

Die verteller blijkt dan soms ook een esthetische theorie aan te hangen. Daarbij gaat het er niet om weer te geven wat zich buiten de tekst als mooi aandient (de natuur bijvoorbeeld: de romantische vergissing van de jonge Marcel), maar het romaneske inzicht luidt: de literatuur kan, in een soevereine visie, willekeurig wat tot object maken, met name het in zichzelf oninteressante (denk aan Flauberts *Madame Bovary*).³ Het gewone is buitengewoon: dat is de 'boodschap' van de *mémoire involontaire*, vergelijkbaar met een (agnostische) openbaring, die precies daarom aanleiding geeft tot speculaties over tijd en eeuwigheid. Dat buitengewone moet de artiest verwoorden in een eigen stijl, dat is zijn taak, in vergelijking waarmee wereldse beslommingen, zoals deelnemen aan het mondaine leven en verliefd zijn, niet tellen, een *temps perdu* zijn, verloren en verlummelde tijd. Maar het weergeven daarvan is weer *le temps retrouvé*: het gewone is buitengewoon.

À la recherche du temps perdu is dus een soort *Bildungsroman*, waarin de hoofdpersoon na veel omzwervingen eindelijk zijn doel bereikt: hij wordt schrijver. Tot de door hem afgelegde etappes behoren de liefdeshistorieën waarin hij verwickeld is geweest (of waarvan hij heeft horen vertellen: vooral de liefde van Swann, de estheet bij uitstek). Die wil hij begrijpen, zelfs in hun essentie. Dat begrijpen moeten we letterlijk opvatten: we moeten de vluchtige verschijnselen in onze greep zien te krijgen, en als ze daaraan weerstand bieden, moeten we die weerstand breken. Proust/de verteller drukt dit soms zo uit dat hij de 'wetten' ervan wil achterhalen, die een diagnose mogelijk maken.⁴ Zo spreekt Proust ergens van de 'wet van onze amoureuze nieuwsgierigheid':

Zou men trouwens de wet van onze amoureuze nieuwsgierigheid in een formule willen vangen, dan moet zij gezocht worden in het maximale ver-

schil tussen een opgemerkte, en een benaderde, aangehaalde vrouw. (III, 648/V, 140)⁵

Dat Proust in dit geval zelf spreekt van een wet van de liefde, geeft mij de vrijheid om op zoek te gaan naar meer van zulke wetten. Ik zal ze zelfs in een logische volgorde plaatsen, iets wat Proust zelf uiteraard nalaat. Ik trek me al met al niets aan van de waarschuwing die we tegen het eind van de roman tegenkomen:

Vandaar de grove verleiding voor een schrijver om intellectuele werken te produceren. Zeer onkies. Een werk waarin theorieën voorkomen is als een voorwerp waar ze het prijskaartje op hebben laten zitten. (IV, 461/VII, 217)

ACHT LIEFDES WETTEN

Veel mensen zijn bij het lezen van Proust niet veel verder gekomen dan 'het drama van mijn slapengaan', waar de kleine Marcel (zo mogen we hem inderdaad noemen: in III, 663/V, 156 spreekt Albertine hem zo aan,) niet kan slapen voordat hij van zijn moeder een zoen krijgt. Wie daar dan ophoudt met lezen, heeft de indruk dat de kleine Marcel een zeurkous is, en dat het hele boek het relaas is van een zwijmelaar. Daar staat de getuigenis van Bataille tegenover: Proust is 'de kunstenaar van het kwaad'.⁶ Dat oordeel valt onder meer te betrekken op de centrale boodschap van het boek: hoe wordt Marcel een schrijver? Het antwoord luidt: door degenen die hij liefheeft te profaneren en te doden, en ze ter ere van hemzelf in zijn werk te laten voortleven.

Maar als men, gewaarschuwd door Bataille, dat 'drama van mijn slapengaan' nog eens goed bekijkt, worden daarin spanningen zichtbaar die de oppervlakkige lezer ontgaan. Dat drama wil ik tevens laten dienen als prefiguratie van de vele liefdes die elders in de *Recherche* worden beschreven, en waarvan ik dus de 'wetten' wil opsporen.

Men kent het verhaal: op een avond waarop Swann op bezoek is, wordt Marcel naar bed gestuurd zonder dat hij van zijn moeder een nachtzoen heeft gekregen. Zij is nu onbereikbaar: ver van hem geniet zij van de aanwezigheid van Swann. In zijn ellende laat Marcel door Françoise, de dienstmeid, een briefje naar haar brengen waarin hij schrijft dat hij haar iets heel belangrijks te zeggen heeft, op het

gevaar af dat dat briefje haar ergert. Maar ze komt niet en laat via Françoise weten dat ze zijn briefje niet beantwoordt. Dan kan Marcel helemaal niet meer slapen – en hij neemt zich voor om haar koste wat kost (ze zal namelijk boos worden) een zoen te ontfutselen. Als ze dan eindelijk boven komt, staat hij haar op te wachten. Ze wordt kwaad en zegt hem, gauw zijn kamer in te gaan, voordat zijn vader hem ziet. Maar daar is deze al: de zaak lijkt verloren. Maar wonderlijk genoeg heeft vader medelijden met Marcel en zegt hij moeder de nacht op Marcells kamer door te brengen, waar hij in haar armen in huilen uitbarst. En toch is hij niet gelukkig, omdat hij weet dat moeder teleurgesteld is in hem. Hij bedenkt dat haar woede hem minder ongelukkig had gemaakt dan deze nieuwe zachtheid:

Het scheen me toe dat ik heimelijk met een schennende hand een eerste rimpel in haar ziel had getekend en haar een eerste grijze haar had bezorgd. (I, 38/I, 81)

En die gedachte maakt hem nog bedroefder dan hij al is.

Allerlei spanningen doen zich hier voor. Marcel is ver van zijn moeder, en is jaloers op haar omdat zij met Swann allerlei onbekende genoegens heeft (niet andersom: hij is niet jaloers op Swann omdat deze de aanwezigheid van moeder geniet; het betreft hier een nog kinderlijke jaloezie). Marcel weet dat het feit dat hij zich aan moeder opdringt, voor haar een reden is om hem af te stoten. Toch wil hij haar aanwezigheid forceren. En als zijn opzet slaagt (door de onverwachte toegevendheid van vader – de moeder is hier de instantie van het verbod, niet de vader!), heeft Marcel het gevoel dat hij haar heeft ontheiligd en voelt hij zich ongelukkig.

Onder dat op het eerste gezicht zeurderige verhaal ontwaart men essentiële kenmerken van de jaloerse liefde. Wanneer Proust dan ook schrijft:

Wat ik als kind als het zoetste aan de liefde gedroomd had, wat volgens mij tot het wezen ervan behoorde, was, tegenover haar die ik liefhad, mijn tederheid, mijn dank voor haar goedheid, mijn verlangen naar een eeuwigdurend leven samen met haar, vrij uit te storten (III, 847/V, 358)

dan is de aandachtige lezer gewaarschuwd: daar zit een dubbele bodem onder. Dat eeuwigdurende leven samen met haar is onmogelijk:

ofwel het treedt niet in, en dan blijft men ernaar verlangen, ofwel het treedt wel in, en dan wordt het zelf een bron van ongeluk.

Spanningen die hier al werkzaam zijn, worden later ten top gedreven. Het motief dat zij zich voor jou aantrekkelijk maakt doordat ze zich aan je onttrekt, kunnen we in een eerste wet onderbrengen:

1. *Dat ze ontsnapt aan je greep, maakt haar aantrekkelijk en klinkt haar aan je vast (afstand scheidt nabijheid).*

Proust giet dit inzicht, zoals gezegd, niet zelf in de vorm van een wet, maar het woord 'wet' koppelt hij wel aan een algemener inzicht dat in deze eerste wet een bijzondere vorm aanneemt. Hij spreekt van 'de onvermijdelijke wet die wil dat men zich alleen datgene kan voorstellen wat afwezig is'. (IV, 450v./VII, 206). Deze 'smartelijke' wet is in de *Recherche* van groot belang. In het normale leven maken we van alles mee, dat vervolgens in ons geheugen wegzakt. Die reële belevenissen stellen daarom nooit veel voor en bekijken niet. Pas door de werking van het (onvrijwillige) geheugen kunnen we er een samenhangend beeld van maken en het in zijn rijkdom gaan beleven. Maar dan is het onherroepelijk voorbij.⁷

De onrust die haar afstand teweegbrengt, wekt begeerte op. Met behulp van enige citaten wil ik deze wet concretiseren, zoals ik het ook zal doen bij de andere wetten. De liefde van Swann voor Odette komt in deze omstandigheden op:

Maar eens, toen hij met een zekere tegenzin had gedacht aan die onvermijdelijke gezamenlijke terugtocht en hij met zijn ateliermeisje tot aan het bos was doorgereden om het moment uit te stellen waarop hij naar de Verdurins zou gaan, kwam hij zo laat aan dat Odette vertrokken was in de mening dat hij niet zou komen. Hij voelde een krampende pijn in zijn hart toen hij zag dat Odette niet meer in de salon was; hij beefde bij de gedachte dat hij werd beroofd van een genoeg dat nu eerst in zijn volle omvang tot hem doordrong, omdat hij tot nu toe de zekerheid had gehad haar aan te treffen wanneer hij dat wilde, een zekerheid waardoor wij de waarde van elk genoeg onderschatten of ons zelfs helemaal niet bewust worden. (I, 223/I, 283v.)

Gebruikmakend van een aan Stendhal ontleende term (waarop ik wees in het hoofdstuk 1), kunnen we zeggen dat door Odettes afwezigheid de eerdere tamelijk onverschillige houding van Swann tegenover haar wordt uitgekristalliseerd tot een begeerte. Soms ge-

bruikt Proust die term ook zelf, zonder dat hij overigens verwijst naar Stendhal. Een verschil met Stendhal is dat deze het heeft over een langdurig proces van kristallisatie, terwijl bij Proust de overgang van de eerdere houding naar de begeerte plotseling plaatsvindt.⁸ In *Du côté de chez Swann* komt een passage voor waarin gewezen wordt op kristallisatie als het plotselinge gevolg van oververzadiging:

... ik wierp een paar kleine brokjes brood in de Vivonne waar ze terstond een verschijnsel van oververzadiging teweeg schenen te brengen, want het water eromheen stelde onmiddellijk in de vorm van eivormige trossen van uitgehongerde dikkopjes die daar waarschijnlijk in ontbinding overgingen en op het punt waren tot kristallisatie over te gaan. (I, 166/I, 220)

In zijn toepassing op ontluikende liefde komen we deze term ook tegen in *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, wanneer de jonge Marcel met zijn kameraadjes een spel aan het spelen is waarin men een ring te pakken moet zien te krijgen. We lezen dan:

Meegesleept door die gedachte, voelde ik opeens een lichte druk van Albertine's hand tegen de mijne en een streling van haar vinger, doorglippend onder mijn vinger, en ik zag dat ze tegelijkertijd zo onmerkbaar als ze maar kon tegen me knipoogde. Op slag begonnen allerlei tot dusver voor mijzelf onzichtbare verwachtingen te kristalliseren: 'Ze gebruikt het spelletje om me te laten merken dat ze veel om me geeft,' dacht ik in opperste blijdschap, die me meteen weer verliet toen ik Albertine woedend hoorde sissen: 'Pak hem nou aan, ik probeer hem al een uur aan u door te geven.' (II, 274/II, 509)

Marcel's liefde 'kristalliseert' door de aanraking met de hand van Albertine, waarin hij allerlei beloftes waarneemt, maar doordat haar boze woorden de illusie onmiddellijk verbreken, wordt hij weer op zichzelf teruggeworpen. De logica van de liefde bij Proust doet vermoeden dat juist die barse woorden van haar Marcel's liefde doen kristalliseren, meer nog dan die reële aanraking van haar hand en de fantasieën die dat bij hem oproep. Het wordt nog erger: Albertine wil eigenlijk nooit meer met zo'n sukkel spelen. Dat maakt Albertine natuurlijk extra aantrekkelijk. Een paar jaar later, wanneer Marcel ontdekt dat Albertine er misschien lesbische relaties op na houdt, is het hek definitief van de dam: hij laat zijn moeder weten dat hij per se

met haar wil trouwen en vertrekt met haar naar Parijs, waar ze zijn 'gevangene' wordt. In die context komt de term kristallisatie echter helaas niet voor.

Men treft het motief van de afstand die nabijheid schept ook aan bij dit commentaar op de liefde van Marcel voor Albertine:

Men zou een keus moeten maken tussen ophouden met lijden of ophouden met beminnen. Want zoals de liefde aanvankelijk door de begeerte tot stand komt, wordt zij later slechts onderhouden door een smartelijke angst. Ik voelde dat een deel van het leven van Albertine me ontsnapte. De liefde eist alles, zowel in angstige smart als in gelukkige begeerte. Zij wordt slechts geboren, zij blijft slechts bestaan, als er iets te veroveren blijft. (III, 614/V, 103)

Eerder zagen we dat de kleine Marcel niet alleen bedroefd is omdat zijn moeder hem geen nachtzoen komt geven, hij is ook jaloeers op haar, omdat zij plezier beleeft met Swann. Deze jaloezie wordt in de latere liefdeshistories van de verteller steeds prominenter, en ze neemt steeds vreemder vormen aan. Als wet geformuleerd:

2. De gedachte dat ze zich aan een ander geeft (zeker aan een andere vrouw), maakt haar aantrekkelijk en onmisbaar voor jou (jaloezie) en wekt het verlangen op haar te bezitten.

Jaloezie is bij Proust niet slechts een gevolg van een afgewezen liefde, maar de motor die iedere liefde aanwakkert. Haar afwezigheid maakt haar aantrekkelijk (eerste wet); nog aantrekkelijker en ontoegankelijk wordt zij, wanneer zij zich aan een ander geeft (tweede wet). Een citaat:

Vervolgens verlustigde zijn jaloezie zich er in alsof deze een onafhankelijke, op zichzelf gerichte levenskracht bezat, begerig naar alles waaruit zij nieuw voedsel zou kunnen betrekken, al moest het ten koste gaan van hem, Swann, zelf. Nu had zijn jaloezie nieuw voedsel gevonden en van nu af aan kon hij zich elke dag ongerust maken over de bezoeken die Odette tegen vijf uur zou ontvangen, zich afvragen waar Forcheville zich op datzelfde uur bevond... Zijn jaloezie zoog zich als een enorme inktvis, die een eerste, dan een tweede, dan een derde vangarm uitslaat, vast aan dit ogenblik van vijf uur 's avonds, daarna aan een ander en nog weer een ander ogenblik. (I, 278/I, 346)

Toch bezit de minnaar zijn geliefde soms: als ze slaapt (of als hij naar haar kijkt zonder dat ze dat in de gaten heeft, zoals wanneer ze achter de pianola zit). Dan is er nabijheid zonder verveling en ook zonder dat zij aan zijn greep probeert te ontsnappen, volgens de vierde en de zesde wet die straks komen. Maar zulke momenten van rust zijn zeldzaam. En het is goed dat ze doorbroken worden, want daardoor blijft de liefde in stand:

In de liefde is onze fortuinlijke rivaal, met andere woorden onze vijand, onze weldoener. Hij geeft een vrouw die eerst maar een onbelangrijke fysieke begeerte in ons wekte terstond ontzaglijk veel meer betekenis, waar zij zelf vreemd aan is, zonder dat wij dat onderscheiden. Als wij geen rivalen hadden zou lust niet omslaan in liefde. Als we er geen hadden, of er geen dachten te hebben, want zij hoeven niet werkelijk te bestaan. Voor ons welzijn volstaat het illusoire leven dat onbestaande rivalen gegeven wordt door onze argwaan, onze jaloezie. (IV, 484/VII, 243)

Die jaloezie beleeft haar hoogtepunt wanneer Marcel zich voorstelt dat Albertine lesbische relaties onderhoudt: daar is hij radicaal buitengesloten, omdat hij haar dat lesbische genoeg nooit kan verschaffen, en omdat hij niet snapt wat daaraan aantrekkelijk is: een vrouw die een andere vrouw begeert.

Zij sprak ook over de tochten die zij met vriendinnen door het Hollandse platteland had gemaakt, over haar terugkomen 's avonds in Amsterdam, op een laat uur, als een dichte, vrolijke menigte mensen die zij haast allemaal kende toestroomde in de straten, langs de grachten, waarvan ik in Albertine's glanzende ogen, als in de schimmige ramen van een snelle auto, de talloze vluchtige flonkerlichtjes weerspiegeld meende te zien... Nee, nooit zou de jaloezie die ik eens wegens Saint-Loup had gevoeld, als zij was blijven duren, mij deze ontzaglijke onrust hebben gegeven. Die liefde tussen vrouwen was iets te onbekends, waarvan niets je met zekerheid, met enige juistheid, het genot, de hoedanigheid liet indenken. (III, 886v./V, 400v.)

Wie jaloers is, wil weten wat zijn geliefde in zijn afwezigheid uitspookt. Daartoe ondervragen de Proustiaanse minnaars hun minnares, of ze schakelen een vertrouweling in die haar niet alleen in de gaten houdt, maar die ook verslag uitbrengt over haar doen en laten. Dat wordt door Proust vaak op een heel geestige manier beschreven,

zoals wanneer Swann op een avond, als Odette zijn avances heeft afgeslagen en hij onverrichter zake is thuisgekomen, teruggaat naar haar huis om te weten te komen wat ze aan het doen is en met wie. Het is geen jaloezie die hem drijft, zegt Swann voortdurend tot zichzelf, maar oprechte waarheidsliefde:

En alles waarvoor hij zich tot dan toe geschaamd zou hebben: loeren door een raam, wie weet, morgen wellicht wildvreemden handig uithoren, bedienden omkopen, aan deuren luisteren, dit alles betekende nu slechts voor hem, zoals het ontcijferen van teksten, het vergelijken van ooggetuigenverslagen, het analyseren van overblijfselen van bouwwerken, wetenschappelijk verantwoorde methoden van een hoog intellectueel niveau, de meest geëigende manier om de waarheid te achterhalen. (I, 336/I, 270)

Deze jaloerse hermeneutiek wordt even later omschreven als een 'hartstochtelijk verlangen om de waarheid te kennen', dat echter nooit tot zekerheid leidt, omdat zij rookgordijnen legt die jouw zoektocht frustreren. Dat de poging om te begrijpen wat haar bezielt, afketst op haar weerstand, leidt tot de volgende wet:

3. Als ze het object wordt van je begeerte, waardeer je haar niet meer omwille van haar eigenschappen, maar maak je van je geliefde je eigen constructie, waaraan zij echter steeds weerstand biedt.

Deze wet is werkzaam in een citaat als dit:

Dat is het verschrikkelijke bedrog van de liefde, dat zij ermee begint je gedachten te laten spelen, niet met een vrouw die in de buitenwereld bestaat, maar met een pop binnenin je brein, de enige trouwens die je altijd tot je beschikking hebt, de enige die je zult bezitten, die de willekeur van de herinnering, haast even oppermachtig als die van de verbeelding, zo verschillend van de werkelijke vrouw kan maken als voor mij het gedroomde Balbec dat was van het werkelijke Balbec; een schijngestalte waarmee je langzaam, tot je verdriet, de werkelijke vrouw tot een gelijkenis dwingt. (II, 665v./III, 389)

Ze wil echter niet passen in het beeld dat je van haar construeert, maar is een en al grilligheid: ze geeft zich nu eens op onnaspeurlijke gronden aan je, en wendt zich dan weer van je af (daarom wil je haar tot je gevangene maken opdat ze niet meer aan jou ontsnapt!). Dat

dwingt jou tot gedachtespinsels over wat haar bezielt, van de juistheid waarvan je nooit zeker bent. Als Swann eens tevergeefs bij Odette heeft aangeklopt, en haar later vraagt wat ze toen aan het doen was, geeft ze allerlei onaannemelijke antwoorden waarin Swann een patroon probeert te ontdekken, namelijk dat ze hem bedrogen heeft maar dat niet wil toegeven:

Zij zei dat zij daareven toen hij belde, wel thuis was, maar had geslapen; de bel had haar gewekt, zij had vermoed dat het Swann was en ze was snel naar de deur gerend, maar hij was reeds vertrokken. Zij had heel duidelijk horen kloppen aan het raam. Swann herkende in dit laatste een stukje waarheid, dat leugenaars zodra zij zich in het nauw gedreven voelen ter eigen geruststelling in het geheel van verdichtsels inlassen, teneinde de waarheid haar deel te geven en de onwaarschijnlijkheden aan de aandacht te onttrekken... Zij vergiste zich echter, dit was nu juist wat haar verried, het drong niet tot haar door dat aan deze kleine ware bijkomstigheid kanten zaten die alleen pasten in een aaneengesloten geheel van ware bijkomstigheden waaruit zij deze nu naar willekeur had gelicht en die, tussen welke verzonnen bijkomstigheden zij deze ook plaatste, altijd door zijn afwijkende structuur en zijn onopgevlude leemten zou verraden dat zij niet tussen de andere thuishoorde. (I, 273/I, 339)

De constructies van de minnaar ketsen af op haar werkelijkheid, of liever op de schijnwerkelijkheid die zij hem wil voortoveren (of misschien zelfs op de schijnwerkelijkheid waarvan hij denkt dat ze hem die voortovert; het kan altijd ingewikkelder). Wellicht als compensatie hiervoor geeft Marcel zich graag over aan dagdromen, waarin vrouwen zich zonder enig voorbehoud aan hem geven. Laat ik dit in een volgende wet formuleren:

4. In je dagdromen kun je fantaseren over vrouwen die zich zonder enig voorbehoud aan je geven; hier ontbreekt de weerstand die de derde wet kenmerkt.

Dagdromen over gewillige vrouwen doet Marcel in zijn jeugd regelmatig wanneer hij aan het wandelen is. Bijvoorbeeld hier:

Soms voegde zich bij de exaltatie die de eenzaamheid mij gaf nog een andere, die ik er niet geheel duidelijk van wist te scheiden en die veroorzaakt werd door het verlangen een boerenmeisje voor mij te zien verschijnen dat ik in mijn armen zou kunnen drukken... Dit verlangen naar het verschij-

nen van een vrouw voegde aan de betovering van de natuur iets toe dat nog opwindender was, op hun beurt hieven de bekoringen van de natuur de wens naar een vrouw uit zijn beperktheid op. Het leek of de schoonheid van de bomen ook de hare was, en alsof de ziel van die verre einders, van het dorp Roussainville, van de boeken die ik in dat jaar las, mij door haar kus zichtbaar gemaakt zou worden; en daar mijn fantasie in contact met mijn ontwakende zinnen een nieuwe vlucht nam, en mijn zinnelijkheid tot in alle gebieden van mijn verbeelding doordrong, kende mijn verlangen geen grenzen meer. (I, 154/I, 207)

De zojuist genoemde wet gaat evenzeer op, wanneer de ouder wordende Marcel gaat fantaseren over 'echte' vrouwen. Ik verwijs naar twee in de *Recherche* tamelijk schimmig blijvende figuren, Mme de Stermaria en het kamermeisje van Mme Putbus. De eerste komen we, tijdens Marcells eerste bezoek aan Balbec, tegen als een tamelijk hooghartig meisje, van wie hij niettemin denkt dat ze weinig reserves heeft en best met hem zou willen gaan wandelen in Bretagne. Later, in Parijs, krijgt Marcel een brief van zijn vriend Saint-Loup, waarin deze hem aanraadt om contact op te nemen met de inmiddels getrouwde en ook weer gescheiden Mme de Stermaria, die graag met hem gaat dineren wanneer ze, op weg naar Bretagne (weer Bretagne!), Parijs aandoet. Marcel vat dat op als een uitnodiging om een *cabinet particulier* met haar te delen, waarin ze samen zeker een heerlijke tijd zullen doorbrengen. Woensdagavond zal het zo ver zijn. Terwijl hij droomt over wat hij allemaal met haar zal gaan doen, maakt hij de nodige voorbereidselen, daarbij overigens geholpen door Albertine, met wie hij dan nog geen relatie heeft. Vlak voor het zover is, komt er echter een brief van Mme de Stermaria: ze kan helaas niet komen, en zal later van zich laten horen. Exit Mme de Stermaria.

Het kamermeisje van Mme Putbus is nog raadselachtiger; haar ontmoet Marcel helemaal nooit, hij fantaseert slechts over haar. Voor het eerst hoort hij van haar bestaan tijdens een gesprek met (weer!) Saint-Loup, waarbij ze het hebben over Parijse bordelen. Saint-Loup kent een geschikt bordeel, waar je een adellijke dame kunt krijgen, maar desgewenst ook het kamermeisje van Mme Putbus; zij is een grote blonde meid, die het trouwens ook met vrouwen doet. Maar dat zal Marcel wel niet erg vinden. Als Saint-Loup meer tijd heeft, zal hij Marcel erheen brengen, zo belooft hij. Wanneer Marcel later hoort dat Mme Putbus in Balbec een bezoek zal brengen aan Mme

Verdurin, die daar een huis heeft gehuurd, geeft hij gehoor aan een vaak herhaalde uitnodiging van deze laatste om ook langs te komen, waarmee het tweede bezoek van Marcel aan Balbec een aanvang neemt. Hij laat zijn fantasieën over het kamermeisje de vrije loop. 'Ik ben er blij om dat brood alvast op de plank te hebben', zegt Marcel weinig verheven tot zichzelf, zodat hij zich in de tussentijd onledig kan houden met andere meisjes, onder wie Albertine. Deze laatste begint hij er echter van te verdenken dat ze lesbische neigingen heeft, waardoor hij een groot deel van dat verblijf in Balbec gaat besteden aan pogingen om Albertine af te houden van contacten met andere vrouwen, vooral met het kamermeisje van Mme Putbus, van wie hij zich nu herinnert dat ze het volgens Saint-Loup ook met vrouwen doet. Uiteindelijk komt er van een ontmoeting van Marcel met dat kamermeisje niets terecht. Zij blijft een droom zonder realiteit.

Interessant is dat de verteller tijdens het relaas over het kamermeisje van Mme Putbus een vergelijking maakt tussen zijn houding nu, en zijn houding toen, tijdens die wandelingen waarin hij een boerinnetje hoopte tegen te komen. Indertijd droomde hij weg in onvervulde verlangens, waarvan het achteraf maar goed is dat ze niet in vervulling zijn gegaan, want dan zou de droom uiteengespat zijn: met een echt boerinnetje zou hij nooit een nieuw leven hebben kunnen beginnen. Maar het kamermeisje van Mme Putbus is geen droombeeld, ze is echt, onaangetast door verlangens en droombeelden! Met haar is een nieuw leven mogelijk. Voor de goede verstaander is het evident dat deze fantasieën over een echte relatie evenzeer vallen onder de vierde wet als fantasieën over gedroomde relaties; in beide gevallen wordt er gedagdroomd.

5. Als ze bij je is en je liefde beantwoordt, kom je even tot rust, maar het leidt spoedig tot ontevredenheid en verving (nabijheid scheidt afstand).

Na de derde wet hadden we misschien gedacht dat vrouwen altijd weerstand bieden aan de avances die hun worden gemaakt. Dat dat niet zo hoeft te zijn, blijkt al uit de liefde van Swann. Het verhaal dat Marcel heeft horen vertellen van de liefde van Swann, die zich enige jaren voor zijn geboorte had afgespeeld, eindigt ermee dat Swann eindelijk verlost is van zijn verliefdheid en dat hij tot het vertwijfelde inzicht komt dat hij jaren van zijn leven heeft verspild aan een vrouw die hem niet aantrok en die niet zijn genre was. Maar later komt Marcel hem zelf tegen, en dan blijkt hij getrouwd te zijn met Odette

en hebben ze een dochtertje, Gilberte, met wie Marcel zijn eerste liefdesrelatie krijgt. We krijgen niet te horen waarom ze getrouwd zijn, en ook over de kwaliteit van hun huwelijk worden de lezer geen mededelingen gedaan. Te vrezen valt dat er geen sprake was van een gelukkige relatie. De vijfde wet ligt immers op de loer. Deze treffen we in dit citaat aan:

Dat vrouwen uit wat men vroeger gesloten huizen noemde, dat ook cocottes (vooropgesteld dat wij weten dat het cocottes zijn) ons zo weinig aantrekken, komt niet doordat zij minder mooi zijn dan anderen, het komt doordat zij klaarstaan, doordat zij ons nu juist dat wat men tracht te verwerven al aanbieden, het komt doordat zij geen veroveringen zijn. Het verschil, daar, is minimaal. Een snol glimlacht ons op straat al toe zoals zij het binnenskamers zal doen... Eenmaal in onze armen, zijn zij niet meer die zij waren, is die afstand die wij zo vurig hoopten te overbruggen, weggevallen. (III, 648/V, 140)

Een scherpstrijper zou overigens kunnen opmerken dat de hier geformuleerde 'wet van de amoureuze nieuwsgierigheid' een compilatie vormt van mijn derde en vijfde wet. Als het verschil maximaal is, is de begeerte daar (derde wet); als het verschil wegvalt, verdwijnt ook de begeerte (vijfde wet). Sterker nog: ook de eerste en de tweede wet staan in het teken van het verschil waarop Proust hier wijst. Vreemd is dat allemaal niet. Vele van mijn wetten leggen aspecten uit van de éne superwet die Proust hier zelf formuleert en die hierop neerkomt: afstand doet verlangen naar nabijheid; nabijheid doet verlangen naar afstand. Dit citaat geeft deze dubbele beweging fraai weer:

Wij hoeven maar te vrezen dat wij haar verliezen of wij vergeten alle anderen. Zijn wij er zeker van haar te zullen houden, dan vergelijken wij haar met die anderen aan wie wij terstond de voorkeur geven. (III, 600/V, 89)

De overgang van de gevangene (*la prisonnière*) naar de voortvluchtige (*la fugitive*⁹) is niet een eenmalig gebeuren. Er is eerder sprake van een dialectiek waarin steeds nieuwe vormen van het ene leiden tot steeds nieuwe vormen van het andere. Vandaar:

6. *Als je haar te zeer benadert, ontvlucht zij; als je haar mijdt, komt ze misschien naar je terug, maar misschien ook niet: indirecte strategieën zijn noodzakelijk, maar riskant.*

Het inzicht dat Albertine zich afwendt als hij zich tot haar wendt, dwingt hem tot de meest ingewikkelde manœuvres, tot een spel van overheersing en onderwerping, waarvan *La Prisonnière* en *Albertine Disparue* voortdurend blijk geven. Ik beperk me tot één citaat:

Zoals ik vroeger tegen Albertine had gezegd: 'Ik voel geen liefde voor u', opdat zij van mij zou houden, 'Ik vergeet mensen die ik niet zie', opdat zij mij heel dikwijls wilde zien, 'Ik heb besloten u te verlaten', om ieder denkbeeld van een scheiding te voorkomen, – was nu ongetwijfeld de reden dat ik haar schreef 'Vaarwel voor altijd', dat ik beslist wilde dat zij binnen een week terugkwam; omdat ik haar wilde terugzien schreef ik: 'Ik zou het riskant vinden om u te zien'; omdat gescheiden van haar leven mij erger leek dan de dood schreef ik: 'U had gelijk, wij zouden ongelukkig zijn samen.' Ach, die geveinsde brief, toen ik die schreef om de schijn te wekken dat ik niet aan haar hing... had ik ten eerste moeten voorzien dat hij mogelijk een negatief antwoord zou uitlokken, dat wil zeggen bekrachtigend wat ik zei; dat het zelfs waarschijnlijk zo zijn zou, want ook als Albertine minder intelligent was geweest dan zij was, zou zij er geen moment aan hebben getwijfeld of wat ik schreef was onwaar... Voorts, na de mogelijkheid van een negatief antwoord te hebben voorzien, had ik in elk geval moeten voorzien dat op slag zo'n antwoord mij in de allerhevigste mate mijn liefde voor Albertine zou terugbezorgen. (IV, 39/VI, 44)

7. *Haar noodzakelijkheid voor jou is welbeschouwd puur toevallig, een effect van je vlottende begeerte die zich op iemand heeft gevestigd.*

Deze wet valt, anders dan de vorige, niet onder de éne wet van het maximale verschil tussen een opgemerkte, en een benaderde, aangehaalde vrouw. Zij wijst eerder op het verschillende perspectief dat een betrokkene en een buitenstaander hebben op een ontluikende liefdeshistorie. Voor de betrokkene is het net alsof ze tot elkaar zijn voorbestemd. (Denk aan de door Plato genoemde mythe waarin een man en een vrouw op zoek gaan naar de andere persoon met wie ze ooit een bol hebben gevormd.) Een buitenstaander weet wel beter: het wonder had zich natuurlijk ook met een ander kunnen voltrekken. Hij kan dan ook de draak steken met de zes eerder genoemde

wetten, waarvan de betrokkene de werkzaamheid voortdurend smartelijk ondervindt. Het inzicht dat in de zevende wet verwoord wordt, kun je echter niet hebben wanneer je daadwerkelijk verliefd bent, en hieraan herinneren helpt niet bij pogingen om aan de greep daarvan te ontsnappen; het hebben van dit inzicht drukt uit dat het met die verliefdheid is afgelopen. Daarom kan de verteller helemaal op het eind van Swanns liefdesgeschiedenis zeggen:

Wie weet of hem, zo hij die avond ergens anders zou zijn geweest, zelfs niet een ander geluk, een ander verdriet overkomen was, dat hem vervolgens even onvermijdelijk had geleden? Maar hem kwam datgene wat gebeurd was onvermijdelijk voor. (I, 375/I, 456)

Zulke gedachten oppert de verteller zeer vaak. Ze drukken een levenswijsheid uit waarvoor de actoren principieel blind zijn. Een ander voorbeeld:

De vrouw wier gezicht wij meer dan zelfs het licht onophoudelijk voor ons zien, want zelfs met dichte ogen zijn wij ieder ogenblik aan het dwepen met haar mooie ogen, haar mooie neus, zijn wij alle wegen aan het bedenken om ze weer te zien te krijgen, die unieke vrouw, naar wij wel weten, had een ander, uniek voor ons, geweest kunnen zijn als wij in een andere stad hadden gezeten dan in die waar wij haar hebben ontmoet, als wij in andere buurten hadden rondgewandeld, als wij een gast waren geweest van een andere salon. Uniek, denken wij? Zij is talloos. En toch staat zij compact, onverwoestbaar, voor onze ogen die haar liefhebben, niet te vervangen voor heel lange tijd door een ander. Al wat die vrouw namelijk gedaan heeft is met een soort toverlokroepen duizend elementen van tederheid tot leven wekken die in fragmentarische staat in ons voorhanden was, door haar samengebracht tot een eenheid, met tenietdoen van alle leemte ertussen, en wij zijn het zelf die met de trekken die wij aan haar geven alle hechte materie hebben geleverd voor de geliefde persoon. (IV, 84/VI, 93)

Betrokkenen en buitenstaanders kijken dan ook heel anders naar een geliefde persoon. Buitenstaanders denken dat iemand een geliefde heeft gekozen omwille van haar fysieke en psychische kwaliteiten, en vaak begrijpen ze dan niet waarom hij voor zo iemand heeft kunnen vallen. Voor hen geldt:

...hoe weinig betekent zij op zichzelf wanneer zij niet meer, of nog niet, vatbaar is voor onze emoties. (III, 601/V, 89)

De verteller zegt ergens dat Saint-Loup, toen hij zich meesmuilend uitliet over een dame van wie hij dacht dat ze de nieuwe vlam was van Charlus (terwijl de lezer weet dat hij niet uit is op haar, maar op haar twee bevallige zonen!), het perspectief van de buitenstaander verwarde met dat van de betrokkene:

Zoals alle niet-verliefde mensen verbeeldde hij zich dat je degene die je bemint uitkiest na ampel beraad en al naar diverse hoedanigheden en fatsoensbegrippen. (III, 94/IV, 102)

Een verliefd persoon oordeelt helemaal niet 'objectief' over haar kwaliteiten. Zijn benadering is holistisch: hij construeert, overeenkomstig de derde wet, een ideaalbeeld van haar. Het gaat hem niet om de eigenschappen, maar om de persoon zelf, zouden we kunnen zeggen, in navolging van hoofdstuk 4. Wanneer Swann dan ook van zijn verliefdheid is verlost, onderkent hij bij Odette allerlei onaangename eigenschappen, waarvoor hij eerst blind was geweest:

Hij zag, zoals hij ze vlak bij zich had gevoeld, de bleke kleur van Odette, haar te magere wangen, haar weggetrokken gelaat, haar vermoeide, omkringde ogen, al datgene wat hij... vanaf het begin van hun verhouding niet meer had opgemerkt... (I, 375/I, 456)

Het is overigens de vraag of de zevende wet louter blijk geeft van cynisme. Zij gaat op voor veel, zo niet alles van wat ons dierbaar is: we hadden ook in een andere stad of in een ander land geboren kunnen zijn, enzovoort. Getuigt het dan van dwaasheid wanneer je je hecht aan je land van herkomst? We kunnen de waarde van literatuur alleen ontmoeten in individuele literaire werken, die we toevallig op het spoor zijn gekomen; het hadden ook andere kunnen zijn, maar toch zijn zij het telkens die ons in aanraking brengen met de literatuur. Trouwens: 'Combray' is niet het Illiers van Prousts familie van vaderszijde; het is eerder het ideaaltype van een ondanks alles gelukkige jeugd, waarin veel lezers zich kunnen herkennen: het particuliere is telkens niet noodzakelijk, maar brengt ons wel in aanraking met het universele.

Ook de achtste en laatste wet is van een ander karakter dan de eerste zes.

8. Wie jou echt liefheeft omwille van jezelf, moet jij ongelukkig maken en soms zelfs profaneren of doden.

Deze wet gaat op voor Marcells relatie tot zijn moeder, en vooral tot zijn grootmoeder. Hij doet hun steeds pijn, omdat hij nooit aan hun verwachtingen beantwoordt. Zo bezorgt Marcel zijn moeder verdriet wanneer hij het met Albertine aanlegt, van wie zijn moeder weet dat die hem alleen maar ellende zal brengen. Moeder en grootmoeder maken zich ernstige zorgen over de lethargie van Marcel, die nooit iets serieus ter hand neemt. Ze krijgen er rimpels en grijze haren van, en uiteindelijk is hij er de schuld van dat zij van verdriet om hem sterven. Het klinkt dramatisch, maar dat is precies wat de verteller zegt van zijn grootmoeder, de enige persoon in de hele *Recherche* die hij op een ongecompliceerde wijze liefheeft. Toen zij gestorven was, heeft hij zich nauwelijks ongelukkig gevoeld. Als hij (in een onwilkeurige herinnering) – te laat – inziet dat hij zich alleen bij haar op zijn gemak voelde, stelt hij zich voor dat zij gestorven is van verdriet om zijn mislukkingen. Iets dergelijks treffen we aan na de dood van Albertine, waarbij wordt herinnerd aan de dood van grootmoeder:

En zo leek het mij als had ik door mijn uitsluitend zelfzuchtige genegenheid Albertine laten doodgaan, zoals ik eerder mijn grootmoeder had vermoord. (IV, 83/VI, 91)

Deze wet van het ongelukkig maken van wie je liefheeft, kan de vorm aannemen van het profaneren van het liefdesobject. Denk aan de scène waarin de dochter van Vinteuil de foto van haar vader getuige laat zijn van de lesbische scène die ze met haar vriendin speelt; die vriendin verontreinigt dat portret zelfs door erop te spuwen.

WAAR HET OP NEERKOMT

We kunnen dit alles veralgemenen in het volgende beeld van liefde en hartstocht bij Proust. Wat je het liefst hebt, is bemind worden door een ander, genoeggen ondervinden doordat zij zich alleen en volledig aan jou wijdt: liefde is bij Proust essentieel narcistisch. Dat narcisme wordt strikt genomen al doorbroken doordat zij gedachten koestert

die jou ontsnappen. Daarom ben je eigenlijk alleen maar gelukkig als de geliefde slaapt. (Waarover droomt zij echter?) Maar als zij niet slaapt, weigert ze zich aan jou te wijden: het feit dat je haar begeert, maakt jou voor haar onaantrekkelijk. Dat maakt haar voor jou extra aantrekkelijk, een aantrekkelijkheid die nog toeneemt wanneer een ander haar bezit, of wanneer je denkt dat een ander haar bezit. (Vaak vormt het loutere feit dat een vrouw door een ander wordt bemind, de aanleiding om haar te gaan begeren: mimetische begeerte.) Het verlangen om in haar liefde te worden opgenomen, verandert door dit alles in het verlangen om haar te bezitten en aan jou te onderwerpen: 'de gevangene'. Dan zijn er twee mogelijkheden. Ofwel je krijgt haar inderdaad in je greep, en dan verliest zij precies om die reden haar aantrekkelijkheid. Ofwel je krijgt haar niet in je greep en je blijft haar achtervolgen, tot ellende van haar en van jezelf (sadisme én masochisme), en dan vlucht zij na een tijdje uit jouw gevangenis: 'de vluchteling' (Albertine behoort tot 'die wezens die ontvluchten', III, 600/V, 89¹⁰). Of ze gaat dood. Dan kun je je kwellen met de gedachte aan de (lesbische) verhoudingen die ze tijdens haar leven misschien heeft gehad. Maar in al deze gevallen verliest zij, zij het soms na lange tijd, haar aantrekkelijkheid: je wordt het moe haar te blijven zoeken of haar gangen na te gaan, of je krijgt weer zin in de bezigheden die je omwille van haar hebt verwaarloosd – of je wordt verliefd op een ander. En dan begint de zaak weer opnieuw. Liefde en hartstocht zijn kortom:

... een waanzinnige behoefte, die de wetten van deze wereld onvervulbaar maken en moeilijk te genezen – de onzinnige en smartelijke behoefte haar te bezitten. (I, 230/I, 288)

Is er een alternatief? Ja, dat is er. In dat alternatief wordt het motief van de schennende hand (immers: Proust is 'de kunstenaar van het kwaad') weer opgenomen. Het liefdesleven van jou en je geliefden, maar ook het mondaine leven van de adel en van snobs en het verzamelen van kunst, hebben geen doel in zichzelf. Het zogenaamde geluk dat men daar meent te vinden, maakt je op den duur alleen maar ongelukkig. Maar dat ongeluk heeft een zin: je kunt je onmogelijke liefdes en de steriele participatie aan het mondaine leven in een werk artistiek vrucht laten dragen. Wat mensen meemaken, is niets anders dan materiaal voor de schrijver:

zelfs de wezens die de schrijver het meest dierbaar waren, hebben per slot van rekening slechts voor hem geposeerd, zoals bij schilders. (IV, 484/VII, 243)

Het werk dat je scheidt is in eerste instantie een monument voor degenen die je dierbaar waren, een grafmonument namelijk, waarin zij in zekere zin voortleven, maar in tweede instantie verwerft de auteur roem door dat monument op te trekken. In zijn werk leeft de kunstenaar voort, het leven, ook zijn eigen leven, dient er slechts toe om dat werk mogelijk te maken. Het werk staat dus, precies zoals de liefde, in het teken van de overtreding van een wet. Zoals de kleine Marcel de wet van moeder schond door zich aan haar op te dringen, zo doodt de auteur zijn geliefden om hen in zijn boek tot leven te wekken. Je kunt het in *Le temps retrouvé* nalezen:

Een boek is een groot kerkhof waar, op de meeste grafstenen, de vervaagde namen niet meer te lezen zijn. (IV, 482/VII, 240)

Van die wetsovertreding is de verteller zich ook bewust, en daarom kun je het grafmonument dat hij tot zijn eigen eer voor zijn geliefden heeft opgetrokken, ook weer opvatten als een postume compensatie voor wat hij hun heeft aangedaan.

À la recherche du temps perdu: op een eerste niveau de verloren tijd, de definitief voorbijge tijd, waarnaar je terugverlangt; op een tweede niveau de verbeuzelde tijd, de tijd die je aan zinledige activiteiten als liefde en hartstocht en mondain gedoe hebt besteed; op het derde niveau de tijd die je zelf te niet hebt gedaan, opdat jouw werk uit de as ervan opstijgt en eeuwigheidswaarde krijgt.

Maar hier, zoals elders, ontsnapt Proust aan de greep van zijn interpreter: dat werk van hem is niet sacrosanct, hij heeft lezers nodig die het lezen, en ze doen dat op hun eigen manier: hij biedt zijn geliefde als een hoer aan zijn lezers aan, die haar zullen profaneren door zijn liefde voor zijn grootmoeder en voor Albertine te betrekken op hun eigen armzalige liefdeshistories (IV, 481/VII, 240). En ook: dat werk van hem raakt op den duur vergeten, er komt een tijd waarop niemand het nog leest:

Maar men moet in de dood berusten. Je aanvaardt de gedachte dat over tien jaar jijzelf, over honderd jaar je boeken er niet meer zullen zijn. De

eeuwige duur is voor een oeuvre evenmin weggelegd als voor een mens.
(IV, 620v./VII, 398v.)

Het monument dat Proust voor zichzelf heeft opgetrokken, wordt dan even zinloos als het leven dat hij ter wille daarvan heeft verbeuzeld en opgeofferd. Het schrijven van *À la recherche du temps perdu* is zelf verloren en verbeuzelde tijd. Het lezen ervan trouwens ook. Maar ja, het is allemaal erg mooi geschreven. Wat willen we nog meer?

LIEFDE: EEN COMPLEX VAN VERLANGENS

In hoofdstuk 4 heb ik liefde geanalyseerd als een complex van verlangens. Met instemming heb ik daar O.H. Green aangehaald:

A houdt van *B* wanneer:

1. *A* ernaar verlangt om een verbinding aan te gaan met *B*, een verbinding die meestal een seksuele dimensie bevat;
2. *A* ernaar verlangt dat het *B* goed gaat omwille van hem of haar zelf; en
3. *A* ernaar verlangt dat ook *B* jegens hem/haar deze verlangens koestert.

Ik kan deze drie noodzakelijke voorwaarden voor liefde nu gebruiken om inzichtelijk te maken wat er vreemd is aan Prousts analyses.

Aan de eerste voorwaarde voldoen Prousts volwassen liefdesgeschiedenissen, zoals die van Swann en Odette en die van Marcel en Albertine. Erg expliciet wordt er bij hem niet over seks gepraat, maar in het geval van Swann en Odette is er geen misverstand mogelijk. Ze hebben er zelfs een eigen benaming voor bedacht: 'met de catleyas spelen'. Een catleya is een orchidee, waarmee Odette zich graag tooit. Als eens bij een botsing haar orchideeën in het ongereede zijn geraakt, worden ze door Swann weer op orde gebracht, en dit lichamelijk contact is het voorspel geworden van een vrijpartij. Later gebruiken ze de uitdrukking 'met de catleyas spelen' bijna gedachteloos

wanneer zij spraken over de daad van het elkaar bezitten – waarbij men trouwens niets bezit. (I, 230/I, 292)

Hoewel de relatie tussen Marcel en Albertine eigenaardige trekken

vertoont (hij geeft er vaak de voorkeur aan om haar seksueel te bejegenen terwijl ze diep slaapt), is er soms sprake van tamelijk expliciete seks. Bijvoorbeeld hier:

Voordat Albertine mij gehoorzaamde en haar schoenen uitdeed, maakte ik haar nachthemd een eindje open. De twee kleine, hoog opgestoken borsten waren zo rond dat zij, veeleer dan een integrerend deel van haar lichaam uit te maken, er aan gerijpt leken als twee vruchten; en haar buik (de plek verborgend die bij de man ontsierd wordt als door de nok die in een standbeeld is blijven zitten dat uit zijn bevestiging is losgemaakt) werd waar de dijen samenkomen afgesloten door twee schalen van een zo verstilde, zo rustige, zo ingekeerde curve als die van de horizon wanneer de zon is verdwenen. Zij deed haar schoenen uit, kwam bij mij liggen. (III, 587/V, 75)

Aan de eerste voorwaarde van Green wordt dus voldaan.

Aan de tweede voorwaarde wordt in het geheel niet voldaan. De partners zijn er (volgens de mannelijke partner althans) op uit om de ander in bezit te krijgen zonder dat ze zelf in het bezit komen van de ander, en alles wat hij voor haar onderneemt (bijvoorbeeld dure cadeaus geven, iets wat Swann en Marcel vaak doen¹¹) geldt als een zet in een complex strategisch spel. Onbaatzuchtige liefde komt in de *Recherche* overigens wel voor, maar niet in de jaloerse liefdeshistories ervan, en daarover hebben we het hier. Een mooi voorbeeld van onbaatzuchtig gedrag jegens Marcel vinden we bij zijn grootmoeder. Zij weet dat ze ernstig ziek is, maar ze houdt het voor hem verborgen. Op een dag laat zij een foto van zichzelf maken, hetgeen Marcel ietwat irriteert, want hij vat het op als een uiting van koketterie die hij niet van haar had verwacht. Pas veel later ontdekt hij dat haar enige bedoeling was geweest hem een aandenken aan haar te bezorgen voor na haar dood.

Aan de derde voorwaarde wordt evenmin voldaan. Vooral de eerste zes wetten van de liefde obstrueren iedere poging om tot een wederzijdse verhouding te komen, waarbij de partners niet alleen worden gedreven door argwaan. Het zijn de wetten van de jaloerse liefde.

Toch kunnen we er veel van leren (nog afgezien van het genoeg dat al die absurde verwickelingen de lezer van Proust bereiden). Ik heb me in hoofdstuk 4 vooral laten inspireren door Proustiaanse gedachten over de identiteit van de persoon, over de vraag hoe hij

zich verhoudt tot zijn eigenschappen, waarbij er een groot verschil bestaat tussen de percepties van een verliefde en die van een neutrale buitenstaander. De *Recherche* bevat overigens veel meer materiaal dat de filosoof (en de psycholoog) van dienst kan zijn bij een analyse van persoonsidentiteit, met name teksten over de werking van het vrijwillige en het onvrijwillige geheugen, maar ik heb me beperkt tot teksten over de jaloerse liefde. Die teksten geven ook steun aan een andere centrale stelling, die ik in hoofdstuk 1 heb verdedigd. Hoe vreemd de teksten over de jaloerse liefde van Proust ook in elkaar zitten, zij demonstreren dat zij geen emotie is en geen samenspel van emoties, maar een emotioneel gekleurd verlangen, dat natuurlijk wel tot allerlei reactieve emoties aanleiding geeft. Een sleuteltekst die ik in hoofdstuk 1 heb geciteerd, moge hiervan nogmaals getuigen:

Welke middelen we ook te baat nemen om onze liefde op te roepen, welke krachten we ook inschakelen om dat gezegende kwaad in ons uit te zaaien, die machtige vlaag van onrust die ons soms kan overvallen heeft wel de meest heilzame werking... En aan deze voorwaarde is voldaan wanneer – op een ogenblik waarop wij haar missen – onze poging om de genoegens die haar liefvalligheid ons schonk te herbelevén, plotseling vervangen wordt door een allesoverheersende behoefte naar dat wezen zelf, een waanzinnige behoefte, waar niets ter wereld aan tegemoet kan komen noch verzachting voor kan geven – de onzinnige en smartelijke behoefte haar te bezitten. (I, 227/I, 288)

Liefde is niet een emotie, maar een behoefte om haar te bezitten, een emotionele begeerte.

Maken onze emoties en verlangens ons tot zieke dieren? Is het zieke dier het morele dier?

In 2007 was de Maand van de Filosofie gewijd aan het Redelijke Beest. Dat getuigt eigenlijk van een heel traditionele benadering van de mens, die we kunnen terugvoeren tot Aristoteles. De vraag is dan wel waarom niet is gekozen voor de al even traditionele benaming het Redelijke Dier. Dat 'Beest' suggereert een zekere onstuimigheid en ongetemdheid, die ontbreken aan het veel neutraler 'Dier'. Alsof de bedenkers een interne spanning wilden inbouwen in de mens: op basis van een irrationele en zelfs wilde natuur heeft zich bij de mens met veel kunst en vliegwerk een zekere redelijkheid ontwikkeld, een laagje beschaving op een enorme stapel natuurlijke driften. Het Redelijke Dier roept heel andere associaties op, die van een opgaande lijn in de ontwikkeling van wezens: eerst de levenloze natuur, dan levende wezens met een steeds grotere complexiteit, en als kroon op dat alles verheft zich daar de mens, met zijn redelijkheid en zijn zedelijkheid. Ik kan me voorstellen dat de organisatoren van de Maand van de Filosofie deze hoogverheven associaties hebben willen vermijden. Het geloof in de Rede is geen dominant cultuurgoed meer; we hebben allemaal de invloed ondergaan van de bekende Meesters van het Wantrouwen: Marx, Nietzsche, Freud, aan welk drietal we Darwin kunnen toevoegen, zeker nu we het hebben over het redelijke beest.

Niet het Redelijke Dier dus, maar het minder verheven Redelijke Beest. Maar waarom niet nog een stapje verder en de mens beschrijven als een nog minder verheven Ziek Dier? Deze benaming komt voor bij Nietzsche en, gelet op de inhoud van zijn denken, had ze ook gebezigd kunnen worden door Schopenhauer (ik heb er naarstig naar gezocht, maar heb het *Krankes Tier* bij hem helaas niet aangetroffen; de zoektocht gaat onverdroten voort). Ziek Dier onderscheidt

zich van Redelijk Beest doordat de mens niet meer wordt beschreven als verheven boven de dieren, in welke geringe mate ook, maar als minderwaardig aan de dieren, die een gezondheid uitstralen waaraan de mens niet kan tippen. Wat zit hier achter? Hoe komt iemand op zulk een gedachte? Kunnen we er iets van leren voor ons onderwerp: emoties en verlangens, en het aristotelisch beginsel?¹

De mens beschouwen als een ziek dier, geeft aanleiding tot nog een andere vraag: valt zo misschien te begrijpen waarom wij aan onszelf en aan onze medemensen een bijzondere status toekennen, waardoor we jegens mensen bepaalde morele plichten hebben die we niet hebben jegens dieren? Komt dat alleen maar door het gegeven dat we ons nu eenmaal het meest herkennen in onze medemensen? Deze vraag bespreek ik in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk. Het raakt aan een vraag die ik in hoofdstuk 2 heb laten liggen: wat vormt de basis van onze morele emoties?

Ik begin met een verwijzing naar Schopenhauer.

SCHOPENHAUER

In een bepaald opzicht is Schopenhauer een traditionele filosoof, die de kern van de redelijkheid van de mens zoekt in zijn vermogen om algemene begrippen te vormen, die het mogelijk maken om voorstellingen die zich verliezen in de onbeperktheid van ruimte en tijd, samen te ballen in een geconcentreerde voorstelling van oneindig veel voorstellingen. Wie beschikt over het begrip 'mens' staat niet meer verwilderd tegenover een eindeloze reeks mensachtige voorstellingen, maar heeft die allemaal samengebracht in een door hemzelf geconstrueerd begrip dat hem dan ook voorziet van een greep op die verwarrende veelheid van voorstellingen. Zo iemand is ertoe in staat om algemene oordelen te formuleren als 'De mens is een redelijk dier', waarbij hij oordeelkundig een bepaalde menselijke eigenschap aanmerkt als de belangrijkste van allemaal.

Dat de mens volgens Schopenhauer een redelijk dier is, verheft hem dus in zekere mate boven het dier, dat slechts beschikt over voorstellingen zonder begrippen, maar in een ander opzicht delen mens en dier dezelfde substantie, ze zijn namelijk allebei veruitwendigingen van de Wil, van een anonieme oerkracht die diep in hen werkzaam is. In de sfeer van ruimte en tijd gaan al die representanten van de Wil onderling een strijd aan, waarbij we kunnen denken

aan de voortdurende conflicten tussen prooidieren en hun prooi, een strijd waarin levende wezens uiteindelijk allemaal het onderspit delven, doordat ze doodgaan. De mens kan die strijd veel efficiënter voeren dan dieren, precies doordat hij beschikt over algemene begrippen, die het ook mogelijk maken dat hij op grond van ervaringen uit het verleden plannen ontwerpt voor de toekomst. Daarmee kan hij veel beter het hoofd bieden aan zijn vijanden en zijn rivalen.

Maar juist datgene wat de mens in de strijd om het bestaan verheft boven het dier, doet hem er volgens Schopenhauer ook veel ellendiger aan toe zijn dan het dier. Het dier kan genieten van het nu, terwijl de mens altijd terugdenkt aan wat hij verloren heeft en bang is voor wat hem in de toekomst te wachten staat. Het dier kan zonder haatgevoelens en gewetenswroeging zijn prooi verschalken, terwijl de mens zijn driften nooit onbekommerd kan botvieren. Dieren spelen altijd open kaart (een fraai beeld!²), vertonen een zekere onschuld en naïveteit en komen rond uit voor wat ze willen, terwijl mensen hun affecten en verlangens meestal verborgen houden. Ze gebruiken hun taal niet alleen om te onthullen, maar ook om te verhullen: veinzen en huichelen is hun eigen. Dat dieren leven in het nu en zich geen voorstelling kunnen maken van de toekomst, heeft tot gevolg dat ze, anders dan de mens, niet worden gekweld door doodsangst.

Dus in dezelfde mate waarin de kennis een grotere klaarheid bereikt en het bewustzijn wordt opgevoerd, neemt ook de pijn toe, die dus bij de mens haar hoogste graad bereikt, en daar dan weer des te meer naarmate hij een duidelijker inzicht heeft en intelligenter is: de mens die met genie is begiftigd, lijdt dus het meest.³

En:

En op deze wereld, dit strijdtoneel van gekwelde en angstige wezens, die slechts kunnen bestaan doordat de een de ander opeet, waar elk roofdier het levende graf is van duizend andere dieren en zijn zelfbehoud een keten van marteldoden vormt, waar vervolgens met de toename van kennis ook het vermogen om te lijden toeneemt, een vermogen dat bij de mens zijn hoogste peil bereikt, en dat des te hoger, naarmate hij intelligenter is – welnu, op deze wereld heeft men het systeem van het *optimisme* willen toepassen en men heeft ons willen bewijzen dat ze de beste van alle mogelijke werelden is. De absurditeit is schrijnend.⁴

Met de toename van kennis neemt ook het vermogen om te lijden toe: juist wat de mens verheft boven het dier, zijn rede, maakt hem ongelukkiger dan het dier. Het enige wat hem soms troost, is de muziek, en een enkeling slaagt er zelfs in om door ascese en wereldverzaking aan de ellende te ontkomen. Het had me niet verbaasd wanneer Schopenhauer de mens zou hebben gekarakteriseerd als een ziek dier.

NIETZSCHE

Wie wél spreekt over de mens als over een ziek dier, is Nietzsche, en wel in het derde en laatste deel van *Zur Genealogie der Moral* (1887). Nadat hij in het eerste deel de oorsprong van de tegenstelling tussen goed en kwaad heeft geschilderd, en hij in het tweede deel heeft proberen te begrijpen waar begrippen als schuld en geweten vandaan komen, probeert Nietzsche in het derde deel te achterhalen wat ascetische idealen te betekenen hebben. Hoe is het mogelijk dat mensen, die bepaald worden door wensen, verlangens en driften, een ideaal gaan koesteren dat juist afziet van alle wensen, verlangens en driften? Het leven dreigt zich daar te keren tegen het leven zelf, iets wat Nietzsche beschouwt als ‘pure onzin’⁵. (Zulke onzin wordt volgens Nietzsche ook verkondigd door Schopenhauer, wiens *Die Welt als Wille und Vorstellung* eindigt met een ophemeling van wereldvlucht en ascese.) Dat mensen, vooral mensen die door cultuur geciviliseerd en getemd zijn, er ascetische idealen op na houden, beschouwt Nietzsche als iets ziekelijks. In paragraaf 13 vinden we daarvoor deze verklaring:

Waar zij vandaan komt, die ziekelijkheid? Want de mens is zeker, onzekerder, veranderlijker, minder vastgelegd dan welk ander dier ook, zoveel is zeker, – hij is *het* zieke dier: hoe komt dat? Stellig heeft hij ook meer geriskeerd, vernieuwd, getrotseerd, het noodlot getart dan alle overige dieren tezamen: hij, de grote experimentator met zichzelf, de onbevredigde, onverzadigde, die met de dieren, de natuur en de goden om de uiteindelijke heerschappij vecht, – hij, de nog steeds niet bedwongene, de eeuwig-toekomstige, die geen rust meer vindt van zijn eigen stuwende kracht, zodat zijn toekomst onverbiddelijk als een spoor in het vlees van elk heden woelt: – hoe zou zo’n moedig en rijk dier dan niet ook het meest bedreigde, het langst en diepst zieke dier van alle zieke dieren kunnen zijn?⁶

Een asceet gebruikt de openheid die de mens als het zieke dier eigen is, om keuzes en dus risico's uit de weg te gaan. Wie daarentegen met zijn leven durft te experimenteren, heeft de mogelijkheid om te slagen, maar kan ook faliekant mislukken, hetgeen uiteraard bedreigend is.

In tegenstelling tot de mens is het dier volgens Nietzsche het steeds in het heden levende, herinneringsloze, onhistorische en daardoor gelukkige wezen. Het dier is voor Nietzsche dan ook een teken van spontaniteit, vitaliteit en schoonheid, maar ook van een naïeve wreedheid, en Nietzsche heeft er plezier in om allerlei dieren ten tonele te voeren waaraan hij zijn idealen omtrent de mens kan ophangen: de adelaar, de slang, de leeuw, enzovoort. In *Die fröhliche Wissenschaft* schrijft Nietzsche dan ook:

Ik ben bang dat de dieren de mens beschouwen als een wezen zoals zijzelf, dat op een hoogst gevaarlijke manier het gezonde dierenverstand heeft verloren, – als het waanzinnige dier, als het lachende dier, als het huilende dier, als het ongelukkige dier.⁷

De citaten die ik zojuist heb gegeven, zijn in zoverre opvallend dat Nietzsche er een uitspraak doet over het wezen van de mens: de mens is als zodanig een ziek dier, zoals volgens Aristoteles de mens als zodanig een redelijk dier is. In de regel is Nietzsche afkerig van zulke algemene karakterisering. Wanneer hij elders in *Zur Genealogie der Moral* spreekt over ziekte en ziekelijkheid, doet hij dat in een cultuurkritische context: het type mens dat we nu overal tegenkomen, is door de beschaving tam geworden en heeft geen ambities meer, het is verwekelijkt en gedegeneerd, is kortom ziek geworden. Deze ziekte staat dan tegenover de *Grosse Gesundheit* van de *Übermensch*, die haar voorafschaduwning vindt in de ridder en de aristocraat:

De ridderlijk-aristocratische waardeoordelen zijn gebaseerd op een machtige lichamelijke, een bloeiende, rijke, zelfs overstelpende gezondheid in combinatie met wat voor de instandhouding daarvan onontbeerlijk is: oorlog, avontuur, jacht, dans, toernooien, en in het algemeen alles wat een sterk, vrij, blijmoedig handelen insluit.⁸

Die wijsgerig-antropologische en die cultuurkritische beschouwingen over ziekte en gezondheid zijn natuurlijk wel verenigbaar: juist

zijn constitutionele zwakte maakt de mens ontvankelijk voor allerlei falen, maar als hij daaraan toegeeft en het opgeeft, wordt hij pas echt ziek, en heeft hij zichzelf van alles te verwijten. Elders in *Zur Genealogie der Moral* fulmineert Nietzsche dan ook tegen die zieke mensen die bij elkaar kruipen en een gezamenlijke haat koesteren jegens de gezonden, en die ook nog een vreselijke stank om zich heen verspreiden. Hen moeten gezonde mensen mijden als de pest.

Ook bij Rousseau en bij Scheler komen verwijzingen voor naar de mens als ziek dier. Aan Rousseau – zie vooral zijn *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) – ga ik voorbij, omdat hij ziekte en bederf niet toeschrijft aan de mens in onderscheid tot het dier, maar aan de cultuurmens in onderscheid tot de primitieve mens. Met de mens als zodanig is er volgens hem weinig mis. Ook aan Scheler – zie zijn *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) – ga ik voorbij: dat bij hem natuur en cultuur geheel van elkaar worden losgemaakt, dat de mens als biologisch wezen eigenlijk een mislukking is, die gelukkig wordt gecompenseerd door zijn openheid voor het transcendente, getuigt van een weinig aantrekkelijk dualisme. Opvallend is dat het allemaal moderne auteurs zijn die de mens thematiseren als een ziek dier. Het veronderstelt grondige twijfels bij de vooruitgangsgedachte, en dat is een tamelijk recent verschijnsel, dat misschien begonnen is bij Rousseau. (In hoofdstuk 3 heb ik bij Aristoteles gewezen op iets wat niettemin preludeert op de gedachte van het zieke dier: mensen hebben, anders dan dieren, deugden nodig om hun gevoelens en strevingen te ordenen. Daarbij komen ze tot prestaties waaraan dieren niet kunnen tippen. Maar die prestaties veronderstellen toch een natuurlijke onaangepastheid.)

SCHOPENHAUER EN NIETZSCHE: OVEREENKOMSTEN EN VERSCHILLEN

De mens als ziek dier: hij komt als zodanig voor bij Nietzsche, maar bij Schopenhauer komen we verwante gedachten tegen. Interessant zijn de verschillen en overeenkomsten.

Dat de mens een ziek dier is, vormt volgens Nietzsche geen beletsel, het maakt het integendeel mogelijk, dat hij tot iets hogers is geroepen. Nietzsche wil dat de zieke mens de wegbereider wordt van de *Übermensch*, die zal blaken van gezondheid. Heel anders gaat het bij Schopenhauer. Bij hem geen oproepen om onze constitutionele

kwetsbaarheid te boven te komen door verheven taken op ons te nemen. Natuurlijk, het kan gebeuren dat iemand van muziek geniet en dat hij even vrede heeft met zijn bestaan. Of dat iemand er af en toe in slaagt om zijn begeerten tot bedaren te brengen en een soort van stoïcijnse onaangedaanheid tentoonspreidt. Maar zulke uitwegen worden niet opgemeld als iets wat de mens verheft boven zichzelf en tot de cultivering waarvan hij geroepen is, maar beschreven als handige hulpmiddelen om ondanks alles iets te maken van het ellendige leven. Op de keper beschouwd zijn en blijven we beklagenswaardige wezens, veel beklagenswaardiger dan de dieren, die tenminste niet in de gaten hebben dat ze beklagenswaardig zijn.

Ook op een ander punt zijn er verschillen en overeenkomsten tussen Schopenhauer en Nietzsche. Dat de mens een ziek dier is, kan enerzijds gelden als een wijsgerig-antropologische (of mijnentwege ontologische) uitspraak, anderzijds als een cultuurkritische uitspraak. In dit opzicht schenkt Schopenhauer klare wijn: bij hem treffen we nergens cultuurkritische beschouwingen aan; hij is de metafysicus bij uitstek, die met grote vasthoudendheid op zoek gaat naar het wezen van de dingen. Daarmee is het beroerd gesteld: alles is onderworpen aan het blinde drijven van de wil, en doordat de mens zich van dat drijven bewust wordt, is hij er het slechtst aan toe van allemaal. Nietzsche daarentegen gebruikt het ziek-zijn van de mens (of van mensen) in beide betekenissen. De cultuurkritische beschouwingen domineren: de meeste mensen van nu zijn beklagenswaardige en zelfs verwerpelijke patiënten geworden; het wordt tijd voor een grote schoonmaak van de stinkende Augiasstal waarin ze zich ophouden. Tot onverdroten ontologische stellingen komt hij in die zeldzame passages waarin hij erkent dat het zelfs voor de toekomstige *Übermensch* niet gemakkelijk is om zijn ware roeping te vinden; want het valt niet mee om uit zulk beroerd materiaal iets moois te vervaardigen, om iemand die van nature ziek en zwak is op te zwepen tot grote prestaties.

Die cultuurkritische beschouwingen van Nietzsche vind ik over het algemeen weinig aantrekkelijk. Er wordt wat afgeklaagd door hem, mensen van nu als verdorven en ziekelijk diagnosticerend, en ons gaarne voorzienend van door hemzelf gebrouwen geneesmiddelen. Dan vind ik het consequente pessimisme van Schopenhauer, waaraan volgens hem niet te ontsnappen valt, een stuk aantrekkelijker. Schopenhauers pessimisme heeft geen cultuurkritische pretenties.

Het is eerder een metafysische hypothese: hoe kunnen we de op het eerste gezicht weinig plausible stelling dat onze wereld niet de best mogelijke wereld is, zoals Leibniz dacht, maar integendeel de slechtst mogelijke, zo sterk mogelijk maken? Allerlei tegenargumenten die mensen bedenken om vol te houden dat het toch wel meevalt met de slechtheid van de wereld, worden door Schopenhauer op een heel slimme manier onderuitgehaald. Dat maakt Schopenhauers schildering van de ellende zeer vermakelijk, en ik ben ervan overtuigd dat het hem een grimmig plezier deed om het leed van ons bestaan zo zwart mogelijk af te schilderen. Filosoferen over ons ellendige lot: dat is een prima manier om de tijd plezierig door te komen.

De derde en belangrijkste vergelijking die we tussen de auteurs kunnen maken, betreft de strekking van de uitspraak dat de mens een ziek dier is. Daarbij wil ik de nadruk leggen op de wijsgerig-antropologische stellingen die ze te berde brengen.

Wanneer Schopenhauer de mens een ziek dier noemt, betekent dat: datgene wat de mens verheft boven het dier, zadelt hem tegelijk op met zoveel ongemak dat hij die winst weer inlevert en hij er in vergelijking met het dier ellendig aan toe is. Schopenhauer ontkent dus niet dat de mens, met name door zijn rede, meer vermag dan het dier, maar dat meerdere strekt hem op de keper beschouwd eerder tot nadeel dan tot voordeel.

Wanneer Nietzsche de mens een ziek dier noemt, doelt hij op iets anders. De mens heeft, anders dan de dieren, geen vaste natuur; daardoor wordt hem niet door zijn natuur voorgeschreven welk soort leven hij zal gaan leiden, maar moet hij met zichzelf gaan experimenteren. Soms gaat dat goed: er zijn mensen die op het terrein van kunst en wetenschap, maar ook op dat van de politiek, grootse prestaties leveren waarvan de mensheid kan profiteren. Vaak gaat het mis: velen durven die experimenten niet aan te gaan, zijn jaloers op die enkelingen die het wel doen, en proberen hen met morele praatjes in het gareel te houden. Of het gaat mis doordat de experimenten die mensen aangaan, op niets uitlopen, ondanks al hun inspanningen. Dat de mens een ziek dier is, heeft wijsgerig-antropologisch gezien betrekking op de aangeboren zwakte van de mens, waardoor hij is opgezadeld met een taak waaraan hij zich gemakkelijk kan vertillen. (Ook wie het aristotelische beginsel volgt, loopt dat risico.)

Zijn er in de teksten aanwijzingen te vinden dat het in het bijzonder onze emoties en/of onze verlangens zijn die te lijden hebben

onder onze ratio? (Nu ga ik op basis van de teksten bedenken wat de auteurs hierover gezegd zouden kunnen hebben.)

DE RATIO DOET DE EMOTIES
ONTSPOREN (SCHOPENHAUER)

Het is niet moeilijk om veel van de ongemakken van het mens-zijn, zoals Schopenhauers scherpe blik ze opspoort, terug te voeren tot een ontsporing van emoties, die door de rede zelf is veroorzaakt.

Dieren leven in hun gedachteloosheid in het heden; mensen daarentegen hebben door hun rede een enorme horizonverruiming ondergaan, waardoor ze over de grenzen van het heden kunnen terugkijken op het verleden en vooruitkijken naar de toekomst. Soms levert dat terugkijken op het verleden voordelen op: we kunnen lering trekken uit fouten die we eerder hebben gemaakt en bijvoorbeeld het ontwerp van bruggen verbeteren, zodat ze minder vaak instorten. Vaker levert het volgens Schopenhauer extra nadelen op. Terugkijkend naar het verleden, retoucheren we het altijd een beetje, waardoor het er aantrekkelijker uitziet dan het heden, dat zich in zijn afgrijselijkheid onverbloemd aan ons opdringt. Velen beschouwen hun jeugd dan ook als de mooiste periode van hun leven, die helaas altijd achter hen ligt en zich steeds verder van hen verwijderd. Het gevolg is dat mensen naarmate ze ouder worden, steeds meer gaan klagen. Ze hebben daarin deels groot gelijk, want met het ouder worden nemen de kwalen en de ongemakken ook inderdaad toe, maar deels hebben ze de ellende aan zichzelf te wijten: hun eigen voorstellingsvermogen speelt hun parten, waardoor ze een perspectivische vertekening toelaten van heden en verleden. Hun emoties raken ontspoord, en dat is een gevolg van de horizonverruiming die de rede hun heeft geschonken.

Ook het vooruitkijken naar de toekomst geeft weinig reden tot vreugde: we zijn ons bewust van het proces van verval waaraan ons lichaam en onze geest onderworpen zijn, en zien met angst en beven het moment tegemoet waarop het allemaal nog ophoudt ook. Dieren kennen wel allerlei angsten voor concrete gevaren, maar in de bloei van hun leven maken ze zich niet druk om het einde (soms wel, als het vlakbij is; dan gaat een varken hevig te keer). Ons voorstellingsvermogen maakt het allemaal een stuk erger; allerlei imaginaire gevaren jagen ons voortdurend de stuipen op het lijf. Vanuit een

Schopenhaueriaans standpunt is doodsangst eigenlijk als volstrekt irrationeel te beschouwen. Als lichamelijke wezens, wier geest ook onlosmakelijk is verbonden met het lichaam, zijn we onderworpen aan de wetten van ontstaan en vergaan, zoals alle natuurlijke wezens; wat is er natuurlijker dan dat lente, zomer, herfst en winter elkaar in een eeuwige cyclus blijven opvolgen? Eén zo'n lentebloem wordt nu voorzien van zelfbewustzijn en redelijkheid, en opeens maakt hij een enorm misbaar over zijn verscheiden. Nogal pathetisch; en deze pathetiek is weer een gevolg van toegenomen rationaliteit.

Wat dieren volgens Schopenhauer ook niet kennen, zijn gevoelens van haat, en van gewetenswroeging wanneer ze eraan hebben toegegeven. Alleen een door de rede veroorzaakte ontsporing van de emoties maakt de complexiteit ervan enigszins verklaarbaar. Ook dieren kennen emoties, maar die hebben betrekking op relatief overzichtelijke problemen als: wie krijgt dit voedsel; wie mag zich op dit terrein bevinden; wie mag met dit wijfje paren? Als zo'n wens wordt gefrustreerd, roept dat uiteraard negatieve emoties op, maar het ontbreekt een dier aan de mogelijkheid om die op te tuigen tot de ingewikkelde stelsels waarin wij verwickeld raken.

Een eenvoudig voorbeeld. Het begint met de vervulling of niet-vervulling van een wens. Je wilde graag bij haar blijven, en ze gaat er met een ander vandoor: je wens wordt ruw verstoord. Daarop zou je kunnen reageren door tot jezelf te zeggen: ze heeft me een lelijke poets gebakken; laat ik haar geen verwijten maken, mezelf geen depressie aanpraten en aanvaarden dat die wens van mij om haar eeuwig aan mijn zijde te hebben, niet vervuld wordt. Een radicale stoïcijn zou misschien zo reageren, waarbij het opmerking verdient dat ook hij wensen heeft die vervuld en niet vervuld kunnen worden, zodat hij in die zin emoties kent: dat zijn wensen vervuld worden, maakt hem natuurlijk blij en dat ze niet vervuld worden, maakt hem natuurlijk bedroefd. Maar daarbij blijft het. Een radicale stoïcijn maakt zich geen illusies: wensen kunnen vervuld worden of niet vervuld worden, en dat heb je te aanvaarden. Word niet depressief wanneer het niet lukt, maar sta ook niet te dansen en te springen wanneer het wel lukt: neem afstand van de vervulling en niet-vervulling van je wensen en richt geen verdere emotionele bouwwerken op. Het gevolg daarvan is dat een hoogontwikkelde stoïcijn, evenals een laagontwikkeld dier, geen haat, of jaloezie, of afgunst, of verontwaardiging kent (en uiteraard ook geen gewetenswroeging). Zulke emoties

kunnen immers pas tot bloei komen, wanneer je de niet-ervulling van je wensen *niet* voor lief neemt. Je besteedt je tijd dan niet aan het verwerken van het geleden verlies, maar aan het zoeken naar allerlei compensaties ervoor. Dat heeft voor de stoïcijn die Schopenhauer graag wilde zijn (maar allerm minst was) iets ziekelijks. Aanvaardden we ons verlies maar wat meer, zoals ook de dieren het doen. Maar de meeste mensen zijn daartoe niet in staat; dus laboreren ze voortdurend onder de last van hun emoties.

Schopenhauers priemende blik ontwaart de ontsporing van emoties ook binnen de werkzaamheid van de ratio zelf, in wat we nu *wishful thinking* noemen. Het kost mensen de grootste moeite om kritisch te staan tegenover hun eigen denkbeelden. Vaak geloven ze iets niet omdat ze er goede argumenten voor hebben gevonden, maar zoeken ze achteraf argumenten voor wat ze allang geloven en waarvan ze geen afstand willen nemen. De goedgegelovigheid en de autoriteits- en zelfs modegevoeligheid van de menselijke rationaliteit is iets waarover Schopenhauer zich graag opwindt. Een tamelijk onschuldige vorm van onkritisch denken vinden we in het geloof: er zijn mensen die in een goede God blijven geloven, omdat ze het een troostrijke gedachte vinden dat zo'n God over hen waakt, al hebben ze inmiddels alle boeken tot zich genomen van auteurs die geen ruimte laten voor zo'n God. In de wijsbegeerte is er volgens hem eigenlijk maar één denker die de toets der kritiek enigszins kan doorstaan, namelijk Kant. Maar het is een onkritische blaaskaak als Hegel, die in Berlijn, waar Schopenhauer als filosoof roem wilde verwerven, alle eer voor zich opstreek. Daarbij ging men voorbij aan Schopenhauer zelf, die aandacht wilde schenken aan Kants grootheid, zonder de ogen te sluiten voor de feilen van zijn denken, door Schopenhauer zelf voorbeeldig uit de doeken gedaan. Zo heeft hij Kants *Ding an sich* niet in het vage gelaten, maar nader ingevuld als de *Wille*. Maar niemand interesseerde zich ervoor. Onze rationaliteit maakt het mogelijk dat we waandenkebeelden aanhangen.

In hoofdstuk 9 heb ik enige woorden gewijd aan de achtergronden van Schopenhauers strafrechtstheorie. Wanneer dieren elkaar schade berokkenen, zijn ze gericht op de verdediging van een belang, dat de schadetoebrenging meteen inperkt. Ze zijn bijvoorbeeld uit op hetzelfde wijfje en zullen al hun krachten inzetten om dat doel te bereiken. Maar is een rivaal eenmaal uitgeschakeld, dan zal een dier niet zomaar gaan natrappen. Bij mensen ligt dat anders. Door hun

rationaliteit zijn die ertoe in staat om elkaar geheel onbaatzuchtig kwaad te doen, louter omwille van het plezier dat het hun doet om anderen te zien lijden. Beide partijen zien in het gedrag van de tegenpartij voldoende reden om zichzelf te wreken. Daarmee zetten ze hun eerdere strijd voort met nieuwe middelen: nu staan opeens recht, moraal en desnoods ook nog de God der wrake aan hun zijde wanneer ze hun tegenstander te lijf gaan. Juist de quasi-rationaliteit van het 'oog om oog, tand om tand' komt volgens Schopenhauer neer op verlustiging in andermans leed. Daarom wil hij de cyclus van het geweld en het tegengeweld radicaal doorbreken door aan het strafrecht een louter preventieve taak toe te kennen: te voorkomen dat mensen elkaar kwaad aandoen. (In hoofdstuk 9 heb ik vraagtekens gezet bij het elimineren van de retributiedachte.) Als de staat sterk genoeg is om die klus te klaren, heeft het er, zoals we hebben gezien, de schijn van dat er een volkomen rechtvaardige gezindheid heerst. Een roofdier met een muilband is onder die omstandigheden naar het oordeel van Schopenhauer even onschadelijk als een grasetend dier.

Deze fraaie vergelijking verdient enige aandacht. Wat neemt een toeschouwer waar in een volgens Schopenhaueriaanse inzichten ingerichte staat? Ziet hij daar roofdieren lopen met een muilband voorgebonden, die nog steeds grauwend naar elkaar uithalen, maar die tot bijten niet meer in staat zijn? Nee, die toeschouwer zou koeien vreedzaam zien grazen. De staat zou zo succesvol zijn gebleken in zijn optreden dat de mensen zich allemaal gedroegen als vreedzame wezens die elkaar alleen maar het beste toewensen. Er zou het schouwspel te zien zijn van een ten top gedreven farizeïsme. Daarmee dekken de mensen toe dat ze volstreekte egoïsten zijn, met leedvermaak en wraakzucht als hun diepste drijfveren, en wekken ze de schijn dat ze altruïstisch gemotiveerd zijn en doordrongen van medelijden en rechtvaardigheid.

Interessant (en vermakelijk) is het allemaal wel wat Schopenhauer beweert, maar dwingend allerm minst. Je vraagt je alleen al af welk nut het heeft zo'n hypocrisiethorie openlijk bekend te maken. Worden mensen er volgamer door wanneer ze te horen krijgen dat ze in hun hart wraakzuchtige roofdieren zijn? Een algemene theorie van het cultuurfarizeïsme is ook om een andere reden problematisch. Zoals je niet meer kunt liegen wanneer niemand een woord gelooft van wat anderen zeggen, zo ondermijnt het cultuurfarizeïsme zich wanneer je aanneemt dat allen ermee behept zijn. De theorie van het

cultuurfarizeïsme parasiteert op het inzicht dat een vreedzame oplossing van conflicten in moreel opzicht de voorkeur verdient boven het doordrukken van het eigen gelijk. Duidelijk is ook dat Schopenhauers pessimistische wereldbeeld hem de emotionele nadelen van de rationaliteit doet uitvergrooten ten koste van de voordelen ervan. Een minder zwartgallig wereldbeeld zou simpelweg de voordelen uitvergrooten ten koste van de nadelen, en zou in het algemeen niet willen opereren met absolute zwart-wit-tegenstellingen.

VERLANGENS TUSSEN MAAT EN
MATELOOSHEID (NIETZSCHE)

Nietzsches theorieën zijn van meet af aan anders getoonzet dan die van Schopenhauer. Ik wil ze in verband brengen met een spanning die soms lijkt te zijn ingebouwd in onze natuur, de spanning tussen maat en mateloosheid. Enerzijds willen we voorzichtig te werk gaan en ons hoofd niet stoten, anderzijds willen we graag onze perken te buiten gaan. Die spanning tussen maat en mateloosheid maakt verschillende keuzes mogelijk; van de keuze die Nietzsche zelf voorstaat, zal ik me enigszins distantiëren.

We zagen dat volgens Nietzsche de mens wordt gekenmerkt door een constitutionele kwetsbaarheid. Bij zwakkelingen kan dat het verlangen doen opkomen om het hoofd te buigen voor sterkere machten dan zijzelf. Maar bij de sterken kan die zwakheid integendeel het verlangen wekken om zich uit te leven in prestaties van welhaast bovenmenselijk formaat. De constitutionele kwetsbaarheid van de mens kan zo leiden tot het verlangen om zichzelf te overtreffen.

Is dat een verlangen naar mateloosheid? Niet zonder meer, want Nietzsche uit kritiek op de mateloosheid van de *hybris* en heeft een grote bewondering voor het apollinische ideaal van maat en proportie. Maar in zijn kritiek op de Stoa en vooral op het christendom kritiseert hij de manier waarop daar een rem wordt gezet op natuurlijke aandriften; daar tegenover kiest hij weer partij voor de dionysische mateloosheid. Paul van Tongeren heeft geprobeerd om de vele losse opmerkingen van Nietzsche over maat en mateloosheid in kaart te brengen.⁹ Volgens hem zijn de apollinische maat en de dionysische mateloosheid bij Nietzsche idealiter met elkaar in evenwicht; maar dat evenwicht moeten we niet statisch opvatten, maar dynamisch: de sterke mens aanvaardt de grootst mogelijke pluraliteit aan instincten

die hij nog net kan verdragen. (Hoe wilder het paard is dat een ruiter weet te berijden, des te meer bewondering roept hij op.) De meeste mensen gaan die strijd niet aan en kiezen ofwel voor een christelijke maat zonder mateloosheid ofwel voor een heidense mateloosheid zonder maat; slechts een enkeling weet maat en mateloosheid met elkaar in evenwicht te brengen, in het stellen van creatieve daden.

In het eerste deel van *Zur Genealogie der Moral*, in welk boek ook de stelling van de mens als ziek dier voorkomt, weidt Nietzsche uit over dit onderscheid tussen sterken (die, zagen we zojuist, maat en mateloosheid weten te combineren) en zwakkelingen (die de strijd daartussen uit de weg gaan). Hij spreekt van de morele werelden van de 'edele mens' en van de 'slaaf' (van 'Rome' en 'Judea', zegt hij in paragraaf 16 – wat bij een hedendaagse lezer onvermijdelijk onaangename associaties oproept). De edele mens opereert met het onderscheid *Goed en Slecht*: hij is voornaam, machtig, expansief, actief (wat hem er niet van weerhoudt om deugden als consideratie, zelfbeheersing, fijngevoeligheid, trouw, trots en vriendschap in praktijk te brengen – althans jegens zijns gelijken), terwijl de slaaf die eigenschappen allemaal ontbeert. De slaaf hanteert, in reactie op de edele, het onderscheid *Goed en Kwaad*, hetgeen leidt tot een omkering van waarden: de assertiviteit en agressiviteit van de edele, die ten koste gaat van de slaven, wordt als moreel slecht gekarakteriseerd, en het medelijden wordt als goed opgehemeld. Dat tweede (door 'priesters' bedachte) schema is natuurlijk in het voordeel van de slaven. Nietzsche wil nu de waarde van deze onderscheidingen aan een onderzoek onderwerpen. Daarbij ontmaskert hij de slavenmoraal als een vorm van geestelijke wraak op de overmacht van de edelen en hemelt hij de moraal van de edelen op.

Ik heb er geen behoefte aan om nog eens een uitgebreide uitleg toe te voegen aan deze al vaak becommentarieerde theorie. Wat mij betreft komt het hierop neer: Wanneer Nietzsche 'Rome' ophemelt en 'Judea' afwijst, dan wil hij het oud-Griekse heroïsch-aristocratische ideaal, dat in de Romeinse strijdcultuur werd getransponeerd, ontdoen van lagen die er later op zijn aangebracht, vooral door de Stoa en door het christendom; dat ideaal hebben we nog werkzaam gezien in de grootse mens van Aristoteles, die blijk geeft van *kalokagathia*. Dat betekent niet dat er bij Nietzsche geen elementen aanwijsbaar zijn die bijvoorbeeld doen denken aan de Stoa (zijn *Amor Fati* bijvoorbeeld), maar hij verzet zich tegen de passiviteit van de stoïsche

wijze (die er ‘adaptieve voorkeuren’ op nahoudt, die dus zijn wensen aanpast aan zijn mogelijkheden, en daarmee weinig expansief is). Op mijn manier heb ik hiervoor ruimte vrijgemaakt in hoofdstuk 5, met zijn twee modellen van geluk. In hoofdstuk 6 heb ik er ook enige kritiek op geuit. Eén punt van kritiek kan ik nu preciseren: Nietzsche is een van de velen geweest aan wier aandacht is ontsnapt dat er bij Homerus elementen aanwijsbaar zijn die welbeschouwd preluderen op ‘Judea’, namelijk het zorgvuldig aangebrachte contrapunt van het antiheroïsche boek 24 van de *Ilias*, waarin Priamos en Achilles samen treuren over het menselijke lot en de zinloosheid van de oorlog aan de kaak stellen, hetgeen contrasteert met de overige, heroïsche, boeken. Een ander punt van kritiek herhaal ik slechts: Nietzsche differentieert te weinig tussen de sfeer van de moraal en de politiek enerzijds en de sfeer van kunst en sport anderzijds, waarin niet op dezelfde manier competitief kan en mag worden opgetreden. Door dat onderscheid niet te maken, kan hij ons een tamelijk amorele wereld voorhouden zonder morele dilemma’s.

Het probleem waarvoor alle mensen staan, en dat creatieve mensen aan den lijve ervaren, kunnen we met Nietzsche verwoorden als een spanning tussen een apollinisch ideaal van matigheid en een dionysisch ideaal van mateloosheid waarmee we constitutioneel zijn opgezadeld – juist in onze verlangens zijn we onevenwichtig.¹⁰ Dat we als ware evenwichtskunstenaars het evenwicht moeten zien te bewaren tussen die twee idealen, zonder het ene aan het andere op te offeren, stelt ons voor een schier onmogelijke opgave, waaraan we gemakkelijk kunnen bezwijken. In deze zin zijn wij juist in onze verlangens zieke dieren. Met dank aan Nietzsche.

ZIEKE DIEREN, MORELE DIEREN?

Laat ik beginnen met twee fraaie anekdotes, verteld door Alain Finkelkraut in zijn *L’humanité perdue*.¹¹

De ene gaat over een Italiaanse soldaat, Emilio Lussu genaamd, die tijdens de Eerste Wereldoorlog bij een nachtelijke verkennings-tocht gestuit was op een Oostenrijkse officier, die zich niet bewust was van zijn aanwezigheid. Ervaren soldaat als hij was, wilde Lussu die officier neerschieten; zo’n prooi kon hij niet laten lopen. Op dat moment steekt de man een sigaret op. Lussu wordt gewaar dat hij ook wel zin heeft in een sigaret, en zodra hij zich daarvan bewust

wordt, voelt hij zich verwant met die Oostenrijkse officier, die hij tot dan toe had ondergebracht in de abstracte categorie van 'de vijand'. Nu zag hij een mens voor zich, een mens als hijzelf. Vanaf een korte afstand schieten op een mens, als ware deze een wild zwijn, dat kon Lussu niet over het hart verkrijgen.

De andere anekdote, waarmee Finkielkraut zijn boek opent, ontleent hij aan Primo Levi. Wanneer deze tijdens de Tweede Wereldoorlog in Auschwitz gevangen zit, komt hij in aanmerking voor een commando van chemici. Eerst moet hij een examen afleggen bij een ss-officier, dr. ir. Pannwitz. Levi, of liever gevangene 174517, staat een tijdlang voor het bureau van Pannwitz te wachten tot deze klaar is met schrijven. Dan richt Pannwitz zijn blik op de gevangene voor hem. 'Zijn blik had niets van de blik die de ene mens richt op een ander mens. Als ik erin zou slagen om de aard van die blik te verklaren, gewisseld als door het glas van een aquarium heen tussen twee wezens die tot twee verschillende werelden behoren, zou ik meteen het wezen van de grote dwaasheid van het Derde Rijk hebben verklaard.' Levi vertelt vervolgens van een hond die op een goede dag in het kamp verzeild raakte. Dat was het enige wezen dat de gevangenen vriendelijk bejegende: als ze van hun werk terugkwamen, werden ze door Bobby blaffend en kwispelstaartend verwelkomd. Maar na korte tijd werd de hond door de bewakers het kamp uitgejaagd. 'De laatste kantiaan van nazi-Duitsland', zoals Levi hem fraai betitelt, ging weer zwerven.

Deze twee anekdotes vormen elkaars spiegelbeeld. Lussu nam die Oostenrijkse officier op in de kring van zijns gelijken, toen hij onderkende dat hij simpele behoeften had, net als hijzelf. Pannwitz beschouwde die jood daar van meet af aan als behorend tot een andere soort, waardoor zijn verlangens en emoties hem totaal onverschillig lieten. Welbeschouwd maakte Lussu, anders dan Pannwitz, twee openingen naar die man voor hem. Hij nam hem op in de kring van zijns gelijken; en hij bezag de wereld vanuit zijn perspectief, waarin hij zich verplaatste. (Deze twee komen niet op hetzelfde neer. Ik kan voorbijgaan aan de noden van een bedelaar, ook al erken ik dat hij een mens is als ik, waardoor ik in zulke situaties vaak een licht schaamtegevoel heb. Ik kan me goed indenken in het hongergevoel van mijn luid miauwende kat, hoewel ik hem niet de morele status toeken van een mens.) We nemen het Pannwitz kwalijk dat hij zich in die twee opzichten afsloot van gevangene 174517 en een minder-

waardige status toekende aan die joodse gevangene daar. Met welk recht doen we dat?

Finkielkraut maakt het zich misschien te gemakkelijk door te stellen: moreel van belang is het dat die Oostenrijkse officier simpele behoeften heeft als andere mensen, moreel van belang is het dat Primo Levi net als andere mensen siddert van angst wanneer hij aan de willekeur van een machthebber is overgeleverd. Aangezien we allemaal simpele behoeften hebben en bang zijn voor de willekeur van machthebbers, vormt volgens Finkielkraut de mensheid als zodanig een lotsgemeenschap, die solidariteit vergt jegens onze soortgenoten. Daarom herkennen we ons gemakkelijk in Lussu, toen deze niet wilde schieten op die Oostenrijkse officier, die immers geen wild zwijn was. Kunnen zwijnen dan geen pijn lijden?, kan de kritische lezer zich afvragen. Waarom zou je je gevoelens van solidariteit beperken tot je medemensen? Behoren alleen onze medemensen tot de 'kring der partners'? Ook dat andere dier dat Finkielkraut ten tonele voert, verdient onze aandacht: die lieve hond, de laatste kantiaan van nazi-Duitsland. Dat bedoelde Primo Levi natuurlijk sarcastisch: het land dat Kant heeft voortgebracht, die bij uitstek de universaliteit van de moraal heeft geponeerd, is terugggevallen in een staat van primitiviteit waartoe zelfs een hond zich niet verlaagt. Op grond waarvan mogen we van alle mensen verwachten wat we van een hond niet verwachten, dat ze alle andere mensen als hun gelijken opvatten? Een radicaal-kantiaanse hond zou misschien zelfs van ons eisen dat we de belangen van dieren achterstellen bij die van onze menselijke soortgenoten. Waarom eigenlijk, als ook honden kunnen lijden?

Laat ik, ter voorbereiding van een antwoord op deze vragen, een uitstapje maken naar een intrigerende gedachte van Robert Nozick.¹² Wanneer we nadenken over de verhouding tussen mensen en dieren, aldus Nozick, zijn we geneigd om aan dieren deze status toe te kennen:

Het wezen mag worden opgeofferd, geschaad, enzovoort, ten gunste van andere wezens op hetzelfde of op een hoger niveau van de waardeschaal.

Immers, dieren mogen elkaar opeten (wij hoeven niet tussenbeide te komen wanneer een kat achter een muis aanzit), en wij mogen dieren opeten. Aan mensen kennen we volgens Nozick deze status toe:

Het wezen mag niet worden opgeofferd, geschaad, enzovoort, ten gunste van enig ander wezen.

Immers, mensen mogen elkaar niet zomaar doden, en ze mogen er ook niet in berusten wanneer dieren het leven en de veiligheid van andere mensen in gevaar brengen. Maar, zo vervolgt Nozick zijn tot nu toe onschuldig lijkende gedachtegang, stel nu eens dat er op een of ander ver melkwegstelsel wezens wonen die in vergelijking met ons veel hoger scoren in intelligentie en die er een voor ons ondoorgrondelijke moraal op nahouden van waaruit zij ons beschouwen als onbetekenende wormen. Dan zouden wij voor hen misschien een status krijgen als deze:

Het wezen mag alleen worden opgeofferd, geschaad, enzovoort, ten gunste van wezens op een hoger niveau van de waardeschaal, maar niet ten gunste van wezens op hetzelfde niveau.

In zulke wezens hebben mensen ooit geloofd: de Olympische goden doodden elkaar niet, maar permitteerden zich nogal wat vrijheden tegenover de mensen. De Trojaanse oorlog werd door Zeus bijvoorbeeld in stand gehouden omdat hij lang wilde genieten van het schouwspel dat mensen elkaar verwonden en doden. Als de Trojanen de overwinning dreigden te behalen, kregen de Grieken een steuntje in de rug; maar als het ernaar uitzag dat de Grieken te snel Troje gingen veroveren, keerde de krijgskans zich tijdelijk ten gunste van de Trojanen. De Olympische goden waren ook volstrekt willekeurig en zelfs immoreel in hun voorkeuren. Athene bleef Odysseus door dik en dun trouw, wat voor rotstreken hij ook uithaalde, maar Zeus zag er geen been in om zijn bloedeigen zoon Sarpedon te laten doden door Patroklos. (Door dat zo te zeggen ga ik eraan voorbij dat zelfs Zeus niet oppermachtig was, maar het hoofd moest buigen voor het noodlot, dat had bepaald dat Sarpedon moest sterven.)

Welke houding moeten wij aannemen tegenover die verheven wezens die van oordeel zijn dat wij voor hen mogen worden opgeofferd? Ik denk dat we ons in het geheel niets zouden aantrekken van de morele standing die ze voor zichzelf opeisen. We zouden ons met hand en tand tegen hen proberen te verdedigen, zoals Odysseus zich verzette tegen de cycloop Polyphemos, die volgens Homerus behoorde tot een overmoedig en zedeloos volk, dat geen vergaderingen

belegde en geen benul had van wetten. Daarbij zouden we onszelf blijven beschouwen als behorend tot deze categorie:

Het wezen mag niet worden opgeofferd, geschaad, enzovoort, ten gunste van enig ander wezen.

Wie dat van zichzelf zegt, geeft blijk van zelfrespect. Wanneer die verheven wezens toch de overhand dreigden te krijgen, deden we er misschien verstandig aan om hen, zoals de Grieken dat deden, door het brengen van offers gunstig voor ons te stemmen. Een morele verplichting om hun grote intelligentie en hun ondoorgrondelijke moraal eerbiedig te bejegenen, zouden we in ieder geval niet hebben. Tegenover wezens die ons als vrij onbetekenende entiteiten beschouwen, hebben we in beginsel geen enkele morele verplichting. Wij zouden staande houden dat we beschikken over menselijke waardigheid. Misschien zouden die wezens, die niet alleen slimmer zijn dan wij, maar ook sterker, erin slagen om ons tot hun slaven te maken. Op den duur zou ons bewustzijn zich wellicht aan die situatie aanpassen en zouden we ons zelfrespect verliezen: wij mensen zijn, in vergelijking met die superieure wezens, nietswaardig. Dan zou een nieuwe Marx dat ontmaskeren als een vorm van vals bewustzijn.

In de loop der geschiedenis zijn er trouwens diverse categorieën mensen geweest die door degenen die het voor het zeggen hadden, nauwelijks als mensen werden beschouwd. Aristoteles beschouwde veel mensen als 'natuurlijke slaven'. In de Romeinse arena moesten slaven, tot vermaak van de toeschouwers, niet alleen elkaar op leven en dood bevechten, maar ook de strijd aangaan met dieren. Ze mochten dus worden opgeofferd ten gunste van willekeurig welke andere wezens. Ook vrouwen achtte Aristoteles in allerlei opzichten minder capabel dan mannen, en we weten allemaal dat racisten, seksisten en antisemieten zich zeer hebben ingespannen om bij degenen die ze aan zich wilden onderwerpen, structurele defecten aan te wijzen.

Inmiddels is het grote woord gevallen: mensen beschikken over een waardigheid die niet onderdoet voor die van enig ander hun bekend of onbekend wezen. Althans volgens henzelf. Welke verplichtingen hebben we dus zoal tegenover andere wezens? Tegen wezens die ons trachten te overweldigen of te doden, of het nu dieren zijn, andere mensen of goden, mogen we ons teweerstellen. Het doet er daarbij niet toe waarom of waardoor ze geen respect tonen voor onze

kwetsbaarheid (dieren ontbreekt het geheel aan het daartoe noodzakelijke voorstellingsvermogen, mensen beschouwen ons wellicht als behorend tot een vijandig volk of een schadelijk ras, goden beroepen zich misschien op een verheven morele standing). Maar wezens die ons vredelievend tegemoet treden als ze ons zouden kunnen overweldigen of doden, mogen wij op onze beurt evenmin kwaad doen, zelfs niet als we het straffeloos zouden kunnen. Misschien hebben we zelfs enige morele verplichtingen jegens wezens waarboven wij ons in status verheven achten (zoals de dieren). Hoe komt dat?

Het komt precies door onze rationaliteit, waarmee we ons in zekere zin verheffen boven onszelf. Een kat heeft er geen benul van welke angst hij in een muis oproept wanneer hij met hem aan het spelen is. Hij kan zich in het geheel niet voorstellen dat er wezens zijn met een eigen perspectief op de wereld en op zichzelf, die het niet leuk vinden om de speelbal te zijn van een ander wezen. Daarom kun je zo'n kat niets verwijten als hij op een muis jaagt, en heeft het ook weinig zin om een muis te redden uit de klauwen van zijn belager. Dat we dat soms toch doen, hoe irrationeel het eigenlijk ook is, geeft aan dat we het niet zozeer doen omwille van die muis, maar eerder van onszelf. Wij vinden het zielig dat weerloze wezens worden opgejaagd, omdat we ons kunnen voorstellen welke angst dat in die wezens moet opwekken. En wanneer onze morele sensibiteit voldoende ontwikkeld is, vinden we het onwaardig om zelf weerloze wezens op te jagen. We doen dat niet alleen ter wille van die wezens zelf, maar ook ter wille van onszelf: gehoor gevend aan onze morele sensibiteit.¹³

Door onze morele sensibiteit kennen wij mensen onszelf een status toe die niet onderdoet voor die van enig ander wezen; zelfs goden vermenschlijken we. Het omgekeerde doen we met wezens die volgens ons op een lagere trede staan van de evolutie: dieren worden door ons menselijk bejegend. Dat betekent niet dat we ze nooit mogen doden of opeten, maar we mogen hun daarbij niet onnodig pijn doen. En die plichten wegen zwaarder naarmate dieren ons meer nabij zijn, in een fysieke zin (onze huisdieren mogen en moeten we met meer liefde bejegenen dan een toevallig passerend zwijn), maar ook in de zin dat we ons met het ene beest beter kunnen identificeren dan met het andere (wanneer een paard wordt afgerost of een snoezig zeehondje doodgeknuppeld, vinden we ons heel wat meer op dan wanneer een rat dat wrede lot treft). Louter sentimentaliteit? Misschien wel, maar

we kunnen ons niet zomaar van zulke sentimenten losmaken.

Onze moraal is al met al antropocentrisch van aard, en ik zou niet weten hoe we daaraan zouden kunnen ontsnappen; dus hoeft het ook niet. Maar dat we wezens waarvan we vermoeden dat ze niet opgejaagd willen worden, niet zomaar mogen opjagen, impliceert een zekere doorbreking van het antropocentrisme. Het antropocentrisme is zelf excentrisch van aard.¹⁴ Dat betekent: ons identificatievermogen beperkt zich niet tot wezens als wijzelf, maar kan zich ook richten op bepaalde dieren; maar er is een grens aan ons identificatievermogen. (Los van zijn excentrische aard corrigeert het antropocentrisme ook onze neiging om ons op te sluiten binnen de vertrouwde kring van onze familieleden en vrienden. Wij kunnen ons in beginsel identificeren met alle mensen die ons pad kruisen, dus ook met die zesde persoon die wilde toetreden tot Kafka's *Gemeinschaft*, waarover ik het had in hoofdstuk 7. Het antropocentrisme maakt de bijzondere banden die wij aangaan op hun beurt excentrisch.)

Het antropocentrisme, hoe excentrisch het ook zij, brengt met zich mee dat we vooral morele plichten hebben jegens wezens die ondanks alle verschillen die ze vertonen, in fundamentele opzichten gelijk zijn aan ons. Hun emoties en verlangens moeten ons een zorg zijn, in de twee opzichten waarvan Lussu wel en Pannwitz niet blijk gaf: we nemen hen op in de kring van onze gelijken; en wij bezien de wereld vanuit hun perspectief, waarin we ons verplaatsen.

Het klinkt misschien wat vreemd: excentrisch antropocentrisme. Dat is het ook. Wij zijn vreemde dieren, die niet gevangen zitten binnen de horizon van de belangen van onszelf en van degenen met wie we ons verbonden voelen. We zijn, om nogmaals met Nietzsche te spreken, zieker, onzekerder, veranderlijker, minder vastgelegd dan welk ander dier ook. Bij hem leidde de stelling van de mens als een ziek dier tot een tamelijk amorele levensbeschouwing. Mijn stelling luidt dat het zieke dier het bij uitstek morele dier is, dat de emoties en de verlangens van anderen met respect en met mededogen tegemoet treedt.

Respect is een afstandelijke houding, voortkomend uit het verlangen om mensen hun vrijheid te gunnen, waardoor ze tot prestaties kunnen komen; mededogen is een morele emotie, misschien wel de belangrijkste van allemaal¹⁵, die eerder hun nabijheid opzoekt.

Zelfs de Griekse goden werden soms door medelijden bewogen. In het laatste boek van de *Ilias* horen we dat Zeus medelijden krijgt met

Priamos, die treurt om de dood van zijn zoon Hektor. Hij zendt Iris naar hem toe die Priamos ertoe beweegt om naar Achilles te gaan en hem te smeken om het lijk van Hektor. Een gevaarlijke missie; Priamos wordt dan ook begeleid door Hermes. Hij slaagt erin het medelijden op te wekken van Achilles, de man met het ijzeren hart.

De mens als ziek dier: meelijwekkend én tot medelijden in staat; maar ook bewonderenswaard om zijn prestaties, al moet hij zich uiteindelijk gewonnen geven. Vol emoties en verlangens dus.

Besluit: Baudelaire

ENIVREZ-VOUS¹

Il faut être toujours ivre. Tout est là: c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve.

Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous.

Et si quelquefois, sur les marches d'un palais, sur l'herbe verte d'un fossé, dans la solitude morne de votre chambre, vous vous réveillez, l'ivresse déjà diminuée ou disparue, demandez au vent, à la vague, à l'étoile, à l'oiseau, à l'horloge, à tout ce qui fuit, à tout ce qui gémit, à tout ce qui roule, à tout ce qui chante, à tout ce qui parle, demandez quelle heure il est; et le vent, la vague, l'étoile, l'oiseau, l'horloge, vous répondront: « Il est l'heure de s'enivrer! Pour n'être pas les esclaves martyrisés du Temps, enivrez-vous; enivrez-vous sans cesse! De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. »

Noten

INLEIDING

- 1 Jaap van Heerden verzucht: 'Begrippen als gevoel, affectie, passie, emotie, stemming, sentiment, neiging, zin, aandoening en verlangen worden nu eens onderscheiden, dan weer verward.' Zie: 'Kan de psychologie een nieuw gevoel ontdekken?', in: *Tussen psychologie en filosofie*, Amsterdam: Boom, 1977, p. 26.
- 2 Aischylos, *Agamemnon*, vers 177.
- 3 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 16v.

HOOFDSTUK I

- 1 Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Parijs: Gallimard, 1988, Tome I, p. 227; in de vertaling van M.E. Veenis-Pieters, Amsterdam: De Bezige Bij, 2002, deel I, p. 288.
- 2 De belangrijke rol van verwachtingen verklaart wellicht waarom Descartes in zijn *Les passions de l'âme* (1649) de verbazing opvoert als de eerste van de passies: 'Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés. Et parce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions. Et elle n'a point de contraire, à cause que, si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus, et nous le considérons sans passion.' (Article 53)
- 3 Het emotieschema dat ik hier heb gegeven, waarin de vreugde (het verdriet) vanwege de (niet-)vervulling van een wens gekoppeld wordt aan eerdere verwachtingen daarover, die ook zelf het object kunnen zijn van emoties, vat stellingen samen van O.H. Green, die in zijn *The Emotions*, Dordrecht/Boston/Londen: Kluwer Academic Publishers, 1992, een onderscheid maakt tussen *certainly emotions* en *uncertainty emotions*, van welke laatste hoop en vrees de belangrijkste zijn, terwijl vreugde en verdriet behoren tot het domein van de eerste categorie. Robert M. Gordon heeft in *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, het meeste werk gemaakt van dit onderscheid tussen wat hij noemt *factive emotions* en *epistemic emotions*, waarop Green zich beroept. Dit onderscheid neemt ook een belangrijke plaats in in het boek van Richard Wollheim, *On the Emotions*, Yale University Press, 1999. Het is merkwaardig dat al deze auteurs

geen oog hebben voor de bijzondere tijdsdimensie die in Prousts schildering van de lotgevallen van de liefde van Swann zo'n prominente plaats inneemt. Wat gebeurt er met Swann wanneer deze ene keer zijn verwachting dat Odette er wel zal zijn (een epistemische emotie met een geringe onzekerheidsmarge, zodat Swann zich kan wijsmaken dat er sprake is van een factische emotie), wordt ingeruild voor de zekerheid dat ze er niet is (een geheel onverwachte factische emotie)?

4 *Ethica*, opmerking 2 bij stelling 18 van het derde deel; in de vertaling van Henri Knop, Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker, 2002, p. 253. Ik heb 'hartstochten' vervangen door 'affecten'.

5 Een Freudiaan zou het vermoeden uitspreken dat Swann, door te laat te komen, de ellende zelf heeft uitgelokt, zoals Hans van der Weide me heeft gesuggereerd. Deze interpretatieve weg zal ik in dit boek niet bewandelen, hoe verlokkelijk hij er ook uitziet; ook niet in het elfde hoofdstuk, waarin ik Prousts liefdestheorie bespreek.

6 *Het Rood en het Zwart*, vertaald door Hans van Pinxteren, Amsterdam/Antwerpen: Veen, 1989, p. 353v.

7 Het relateert trouwens het eerder genoemde onderscheid tussen factische en epistemische emoties. Wanneer Swann er volstrekt zeker van was dat Odette avond na avond present zou zijn, zou zijn vreugde over haar aanwezigheid wegwijnen. In een land waar de zon altijd schijnt, heeft niemand belangstelling voor de weersverwachting.

8 Zie Arnold Burms, 'Religie, geloof en letterlijkheid', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 68 (2006), p. 455-474. Burms bespreekt vervolgens de vraag wat de verhouding is tussen deze algemeen-menselijke zin voor het religieuze (vergelijkbaar met een zin voor het morele of voor het esthetische) en het geloof in een bovennatuurlijke werkelijkheid, dat in nadere affirmaties zijn weerslag vindt. Daaraan ga ik hier voorbij.

9 Dit onderscheid ontleen ik aan Frank Ankersmit, die het zelf weer ontleent aan Svetlana Boym; zie *De sublieme historische ervaring*, Historische Uitgeverij, 2007, p. 417. Ankersmit laat op een indrukwekkende manier zien dat het historische besef waaraan de geschiedwetenschap haar ontstaan dankt, pas mogelijk is nadat er een onherstelbare en traumatische breuk heeft plaatsgevonden met het verleden. Zie bijv. p. 394vv. over de reactie van Machiavelli en Guicciardini op het verdwijnen van de jeugdige pracht van de Florentijnse renaissance.

10 Nico H. Frijda, *The Emotions*, Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1986.

11 Diverse theoretici hebben pogingen ondernomen om te ontsnappen aan het reactieve, passieve karakter van onze emoties. Sartre's *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) is daarvan een extreem voorbeeld. Wanneer we worden overweldigd door emoties, veranderen we de normale instrumentele wereld in een magische wereld waarin het emotionerende object wordt vernietigd, desnoods ten koste van onszelf (een van zijn voorbeelden: een vrouw valt flauw wanneer een emotie haar te veel wordt). Robert Solomon heeft in zijn lange carrière een vorm van voluntarisme verdedigd, al kwam hij in de laatste jaren voor zijn vroegtijdige dood enigszins terug op zijn schreden.

12 Frans Jacobs, *Twaalf emoties*, Amsterdam: Nieuwezijds, 2000, p. 55.

13 Over de mens als het verveelde dier: Awee Prins, *Uit verveling*, Kampen: Klement, 2007, p. 138-140.

14 Richard Wollheim, *On the emotions*, New Haven en Londen: Yale University Press, 1999, p. 80-81.

15 Paul Ekman, *Gegrepen door emoties. Wat gezichten zeggen*, Amsterdam: Nieuwezijds, 2008.

16 Aan deze gespannen gerichtheid geeft Peter Goldie uitdrukking door de intentionaliteit van emoties te karakteriseren als een 'feeling towards', als een 'thinking of with feelings'. Zie *The emotions. A philosophical exploration*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 19.

17 Een auteur die onder de titel *The Emotions* de aandacht richt op wat Frijda 'tonische emoties' noemt, is de reeds genoemde Peter Goldie. Volgens hem zijn emoties 'complex' in die zin dat ze diverse elementen bevatten (zoals gedachten, gevoelens, lichamelijke veranderingen, gedragstendenties); ze zijn 'episodisch' in die zin dat een episode van rust en vertrouwen kan overgaan in een episode van onrust en angst; ze zijn 'dynamisch' doordat de uiteindelijke kracht en betekenis ervan zich pas op langere termijn doet blijken; ze zijn ten slotte 'narratief' doordat de opeenvolging van iemands handelingen en gebeurtenissen, gedachten en gevoelens slechts door een (steeds opnieuw verteld) levensverhaal bijeengehouden kan worden. Merkwaardig is overigens dat Goldie – ondanks deze initiële omschrijving van wat emoties zijn, die goed van toepassing is op het voorbeeld dat hij aan het begin van zijn boek uitwerkt (de liefde van Pierre voor Natasja in Tolstojs *Oorlog en Vrede*) – het in feite vaak heeft over de reactieve en veelal kortstondige fasische emoties. Ik concludeer dat het niet onnuttig is om 'fasische' en 'tonische emoties' van elkaar te onderscheiden. Zie *The emotions*, p. 12v.

18 Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Parijs: Gallimard, 1988, Tome II, p. 72v.; in de vertaling van C.N. Lijsen, Amsterdam: De Bezige Bij, 2002, deel II, p. 300. Dit fragment wordt ook geciteerd door John Deigh, 'Cognitivism in the Theory of Emotions', in: *Ethics*, 104 (1994), p. 824-854. Deigh verzet zich tegen een overintellectualisering van emoties.

19 *The Emotions*, p. 78.

20 *The Emotions*, p. 475, in de Nederlandse vertaling, *De emoties*, Amsterdam: Bert Bakker, 1993, p. 494. Uiterst ongelukkig is de systematische vertaling van *concern* met *belang*, waardoor het toch al problematische *concern satisfaction* verandert in het lelijke en nog problematischer 'belangenbevrediging'.

21 Jesse J. Prinz, *The emotional construction of morals*, Oxford University Press, 2007, p. 63. Zo schrijft hij: 'Offenses, dangers, and losses are all matters of concern' (p. 51). Maar *waarom* is een gevaar een 'matter of concern'? Omdat je lichamelijke integriteit je lief is. Dát is hier de basale concern, en als je lichamelijke integriteit wordt bedreigd, komt er een emotie op.

22 Newton (1643-1727) was jonger dan Spinoza (1632-1677), maar de door hem geformuleerde wet van de traagheid was al eerder bekend.

23 Commentaar bij stelling 9 van het derde deel van de *Ethica*, p. 241.

24 Commentaar bij stelling 13 van het derde deel van de *Ethica*, p. 247.

25 Frijda betreurt het dat van de drie basale emoties van Spinoza (vreugde, verdriet, verlangen) alleen de eerste twee tegenwoordig tot de emoties worden gerekend. Volgens hem is ook verlangen een emotie, en hij laat dat zien door het te voegen in zijn algemene emotiedefinitie: 'de tendens om het verlangde naderbij te brengen' (p. 85). Dit doet kunstmatig aan; vaak willen we het object van ons verlangen in zijn eigen recht laten en dus niet 'naderbij brengen'. De overaccentuering van de conatieve dimensie van emoties speelt Frijda hier parten.

26 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], Akademie-Ausgabe, Band VII, Berlijn en Leipzig, 1917, p. 225vv.

27 Susan Sontag wijst erop dat in de negentiende eeuw твс geassocieerd werd met creativiteit en sensibeleit (Chopin!); sommige mensen hadden zelfs een 'твс look'. Dan is Kants negatieve oordeel een stuk gezonder, zoals ook Sontag zou erkennen,

die zich in *Illness as Metaphor* (1978) verzet tegen het metaforisch ophemelen van ziektes als tbc en kanker.

28 Hierin herkennen we het onderscheid dat Hume in *A Treatise of Human Nature* maakt tussen hevige en kalme passies. Sommige passies zijn in de regel hevig (bijvoorbeeld lustgevoelens) en andere in de regel kalm (bijvoorbeeld de liefde van ouders voor hun kinderen). Omdat een kalme passie meestal betrekking heeft op die dingen die we bovenal willen, terwijl hevige passies ons zicht op ons eigen belang kunnen vertroebelen, kunnen kalme passies volgens Hume een matigende invloed uitoefenen op hevige.

29 Zo'n verschil tussen woede en haat treffen we ook al aan in Aristoteles' *Retorica*, 1382 a 2-16. Woede is persoonlijk: je bent kwaad op iemand om wat hij jou heeft aangedaan; haat kan onpersoonlijk zijn: je kunt iemand haten om wat hij is, en daarom kan haat zich richten op groepen. Woede verdwijnt met de tijd; haat kan met de tijd toenemen. Degene op wie je woedend bent, wil je laten lijden; van wie je haat, wil je dat hij verdwijnt.

30 John Rawls, *A Theory of Justice*, Londen etc.: Oxford University Press, 1973, p. 479.

31 *A Theory of Justice*, p. 487, in de vertaling van Frank Bestebreurtje, *Een theorie van rechtvaardigheid*, Rotterdam: Lemniscaat, 2006, p. 486v.; ik heb 'gerichtheden' veranderd in 'disposities'.

32 M.R. Bennett en P.M.S. Hacker drukken dit zo uit: 'The standing attitude is not a disposition to the corresponding episodes of emotional perturbation, but a lasting concern for the object of love, a standing motive for action beneficial to or protective of the person loved, a knowledge of and desire for shared experience, and a persistent colouring of thought, imagination and wish.' Zie 'Emotion', in: M.R. Bennett en P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishing, 2003, p. 199-223; het citaat staat op p. 204.

33 Tegelijk wordt het een ietwat vage term, met diverse connotaties. Verlangens kunnen in dit boek gericht zijn op personen of zaken die ons aangaan, waar we om geven, die we belangrijk vinden en die we waardevol achten. Maar de verhouding tussen wat we verlangen en wat ons aangaat is asymmetrisch: wat ons aangaat roept verlangens bij ons op (dat het in stand blijft bijvoorbeeld), maar verlangens hoeven niet gericht te zijn op iets wat ons echt aangaat (ik kan nu de voorkeur geven aan vanille-ijs boven chocolade-ijs, terwijl het me tegelijk niet kan schelen dat het vanille-ijs op is. Wanneer mijn verlangen naar ijs met de tijd zou verdwijnen, zou ik daarvan niet wakker liggen, terwijl ik me wel druk kan maken over een groeiende desinteresse voor iets wat me ooit na aan het hart lag, een vrouw bijvoorbeeld. Ook de verhouding tussen wat ons aangaat en wat we waardevol vinden is asymmetrisch: wat ons aangaat, vinden we uiteraard waardevol, maar we kunnen best de waarde van iets inzien (bijvoorbeeld van het sparen van postzegels), zonder dat we er enige belangstelling voor hebben. Omdat ik verlangens koppel aan *concerns*, hoef ik me niet druk te maken over verlangens zonder *concerns*. Die zijn te onbelangrijk. Zie hiervoor David S. Shoemaker, 'Caring, Identification, and Agency', in: *Ethics*, 114 (2003), p. 88-118; vooral p. 95-97. Ook Frankfurt benadrukt dat, wanneer we ergens om geven (*to care about*, hetgeen overeenkomt met *concern*), we er uiteraard belang aan hechten, maar wanneer we ergens belang aan hechten, hoeven we er niet om te geven en er tijd en moeite in te investeren. Daarbij sluit aan dat we ons niet aan iets toewijden omdat we het onafhankelijk van die toewijding waardevol vinden; het is eerder omgekeerd: doordat we ons eraan hechten, gaan we het belangrijk vinden. Dit geldt duidelijk voor liefdesverhoudingen; *reasons for love* hebben geen externe, maar een interne gel-

dingskracht. Zie Harry Frankfurt, *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, 1988.

34 Proust had een grote bewondering voor Baudelaire. Baudelaire's *passante* komt in het Proust-citaat tweemaal voor.

35 'Voor een voorbijgangster. / De straat omgaf mij met haar daverend kabaal. / Lang, slank, in diepe rouw ging mij een vrouw voorbij, / Verheven in haar smart; met fraaie hand liet zij / De zoom van haar gewaad opzweven en weer dalen. // Op snelle benen en met statueske grootheid. / En uit haar ogen, loden lucht waar storm ontspringt, / Dronk ik verkramp, bevangen als een zonderling, / Zoetheid die fascineert, genot dat tot de dood leidt. // Een bliksemflits ... en toen de nacht! – Vluchtige schone / Wier blik mij één moment met levenskracht beloofde. / Zal ik je in het eeuwig leven pas weer zien? // Elders, ver weg van hier! Te laat! Of nooit misschien! / Ik weet niet waar jij vlucht, jij niet waar ik zal gaan. / Vrouw die ik had bemind, vrouw die dat hebt verstaan!' Uit: Charles Baudelaire, *De bloemen van het kwaad*, vertaald door Peter Versteegen, Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1995, p. 307.

HOOFDSTUK 2

1 P.F. Strawson, 'Freedom and resentment', in: *Freedom and resentment, and other essays*, Londen: Methuen, 1974, p. 1-26.

2 Een facsimile-uitgave hiervan is in 1960 verschenen bij Hermann Luchterhand Verlag.

3 Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York: The Free Press, 1964.

4 Zie vooral Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of The Mods and Rockers*, Londen: MacGibbon, 1980; en Eric Good en Nachman Ben-Yehuda, *Moral Panics*, Oxford: Blackwell, 1994.

5 *Retorica*, 1377 b 22 – 25.

6 *Retorica*, 1378 a 15vv.

7 Een aantal van zulke foto's is opgenomen in Guido Knopp. *Bilder, die Geschichte machten*, München: Bertelsmann, 1992.

8 Zie het vanuit het standpunt van een ex-ss-er geschreven *Les Bienveillantes* van Jonathan Littell, Gallimard, 2006. Een even afschuwelijk als meeslepend boek.

9 In zijn schitterende biografie van Lyndon Johnson beschrijft Robert A. Caro hoe Johnson er, vanaf de tijd dat hij in de Senaat zat tot aan zijn presidentschap, een gewoonte van maakte om nieuwe personeelsleden te vragen om notities te komen opnemen terwijl hij op de wc zat. Hij sprak dan zo zachtjes dat de betrokkene vlakbij moest komen om hem te verstaan, terwijl Johnson hem inmiddels nauwkeurig observeerde. Blijkbaar ondergingen die nieuwe personeelsleden een soort van test. Zo schaamteloos kan het dus ook. Zie Robert A. Caro, *The Years of Lyndon Johnson*, deel III, *Master of the Senate*, New York: Vintage Books, 2002, p. 122.

10 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, p. 489.

11 *A Theory of Justice*, p. 485.

12 Jonathan Haidt, 'The Moral Emotions', in: R.J. Davidson, K.R. Scherer, & H.H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of Affective Sciences*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 852-870. De vierde familie van de morele emoties in het algemeen is de *self-conscious family*, met *shame*, *embarrassment* en *guilt* als leden.

13 Bijvoorbeeld Donald Davidson, 'Hume's cognitive theory of pride', in: *The Journal of Philosophy*, 73 (1976), p. 744-757, en Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford: Oxford University Press, 1985. Een aardig arti-

kel, waarin wordt betoogd dat trots kan samengaan met bescheidenheid, is: Nicholas Dixon, 'Modesty, Snobbery, and Pride', in: *The Journal of Value Inquiry*, 39 (2005), p. 415-429. Zie ook Hans Maes, *Bescheidenheid, trots en ijdelheid, Een analytisch-filosofische kijk op de verbouwing tussen zelfwaardering en waardering van anderen*, Budel: Damon, 2005.

14 Het komt volgens mij hierop neer. Iemand die trots is omdat hij bijvoorbeeld een mooi huis heeft gebouwd, is ten eerste blij wegens het aanschouwen van dat mooie huis daar. Dit gevoel van vreugde associeert hij ten tweede met een gevoel van trots; dit levert de eerste relatie op van de dubbele relatie: de ene impressie roept de andere op. Het gevoel van trots is er ten derde de oorzaak van dat hij zich een idee vormt van zichzelf, namelijk als degene op wie dat gevoel van trots zich richt. Ten vierde associeert hij zichzelf als degene op wie hij trots is, met zichzelf als degene die dat mooie huis heeft gebouwd; dit levert de tweede relatie op van de dubbele relatie: het idee van het object van trots wordt gerelateerd aan het idee van het subject ervan.

15 *A Theory of Justice*, p. 479.

16 *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Band 5, bijvoorbeeld p. 38 en 117.

17 *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Band 5, p. 118, in de vertaling van Jabik Veenbaas & Willem Visser, Amsterdam: Boom, 2006, p. 167.

18 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, p. 55v.

19 'Emotions and morality', in: *The Journal of Value Inquiry*, 31 (1997), p. 195-212.

20 Zie ook Augusto Blasi, 'Emotions and Moral Motivation', in: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29 (1999), nr. 1, p. 1-19.

21 Aldus ook Jon Elster, volgens wie sociale normen in stand blijven doordat mensen emotioneel reageren op normovertreders; Jon Elster, 'Emotion and action', in: Robert C. Solomon, *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, Oxford etc.: Oxford University Press, 2004, p. 151-162.

22 Daarom zie ik weinig in een non-cognitivistische theorie als die van Allan Gibbard, die evaluatieve eigenschappen van dingen tracht te reduceren tot de gepastheid van onze gevoelens jegens die dingen. Morele opvoeding vergt het vormen van emoties én het aanbrengen en aanscherpen van cognities. Justin D'Arms en Daniel Jacobson pleiten daarom voor een *rational sentimentalism*; zie 'Sentiments and Value', in: *Ethics* 110 (2000), p. 722-748; zie vooral p. 746.

23 Robert Nozick, *The Examined Life*, New York etc.: Simon & Schuster Inc., 1989, p. 92.

HOOFDSTUK 3

1 NE, 1094 a 1-3; Hupperts/Poortman, p. 79.

2 NE, 1097 b 25-33; Hupperts/Poortman, p. 97.

3 Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Parijs: Gallimard, 1988, Tome II, p. 455v.; men vindt deze passage in deel III van de uitgave van De Bezige Bij, 2002, p. 161v.

4 NE, 1107 a 1-2; Hupperts/Poortman, p. 139.

5 Zie voor een kritisch overzicht Govert den Hartogh, 'Deugd en plicht', in: *Filosofie & praktijk*, 26 (2005), nr. 3, p. 38-61, die drie soorten prioriteit onderscheidt: epistemische, normatieve en metafysische prioriteit.

6 NE, 1175 a 31v.; Hupperts/Poortman, p. 491.

7 NE, 1175 b 10-13; Hupperts/Poortman, p. 491.

8 NE, 1104 b 4v.; Hupperts/Poortman, p. 129.

- 9 Ten onzent: Paul van Tongeren, *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdetheiek*, Amsterdam: Sun, 2003, bijv. p. 147.
- 10 NE, 1157 a 18v.; Hupperts/Poortman, p. 395.
- 11 NE, 1157 b 3v.; Hupperts/Poortman, p. 397.
- 12 NE, 1157 b 31v.; Hupperts/Poortman, p. 399.
- 13 NE, 1162 b 6-9; Hupperts/Poortman, p. 423.
- 14 NE, 1169 a 22-26; Hupperts/Poortman, p. 457.
- 15 NE, 1172 a 10-13; Hupperts/Poortman, p. 473.
- 16 Opvallend genoeg schenkt Martha Nussbaum in haar interpretatie van Aristoteles' ethiek geen aandacht aan de morele grandeur, terwijl Nancy Sherman en Julia Annas er voornamelijk kritiek op hebben. Zo vindt Annas dat de morele grandeur intern inconsistent is: de deugdzame die trots is op zijn deugdzzaamheid, doet daarmee afbreuk aan zijn deugdzzaamheid (zie *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993, p. 118). Dat kan alleen gesteld worden vanuit een christelijk geïnspireerde interpretatie van de ethiek. In Fortenbaugh's boek over emoties (en deugden) bij Aristoteles komt de grootsheid slechts eenmaal voor, en de auteur weet er zo'n draai aan te geven dat zij het toneel meteen weer verlaat en haar plaats afstaat aan de evangelische barmhartigheid. Zie W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Second edition, Londen: Duckworth, 2002, p. 83.
- 17 NE, 1124 b 6-9; Hupperts/Poortman, p. 223v.
- 18 NE, 1125 a 2-5; Hupperts/Poortman, p. 225v.
- 19 NE, 1125 a 12-16; Hupperts/Poortman, p. 227.
- 20 NE, 1123 b 6-8; Hupperts/Poortman, p. 219.
- 21 Ik dank Fik Meijer voor deze correctie.
- 22 NE, 1124 a 1-5; Hupperts/Poortman, p. 221.
- 23 Jon Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, 1999, zie vooral het aan Aristoteles gewijde hoofdstuk II.2. Een citaat: 'The passages I have cited suggest an emotional world that differs from our own. It is intensely confrontational, intensely competitive, and intensely public; in fact, much of it involves confrontations and competitions before a public,' p. 75.
- 24 In Aristoteles' tekst komen varianten voor van *phainesthai*, dat soms wordt vertaald met 'toeschijnen', waardoor er zoiets ontstaat als: 'iets opvatten als belediging'. De tekst gaat veel meer spreken wanneer we er '(openlijk) verschijnen' van maken. Dat past ook beter bij de sfeer van de *Retorica*: de redenaar hoeft niet deugdzzaam te zijn, als hij er maar zo *uitziet*. Ook hier staat het publieke effect van zijn optreden centraal. In zijn interessante boek over emoties bij Aristoteles erkent Fortenbaugh dat deze vertaling verdedigbaar is, maar hij kiest zelf (helaas) voor de eerste en minder toegespitste vertaling. Zie W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, Second edition, Londen: Duckworth, 2002, p. 97v. De Nederlandse vertaling van de hand van Marc Huys (Groningen: Historische Uitgeverij, 2004) spreekt van 'openlijke wraakneming' in reactie op 'een blijk van geringschatting' (p. 102). Dat past bij mijn uitleg, al is in die vertaling niet zichtbaar dat Aristoteles tweemaal vormen gebruikt van hetzelfde werkwoord *phainesthai*.
- 25 *Retorica*, 1381 b 18-20; Huys, p. 111.
- 26 Zo is het althans bij Aristoteles. Volgens Simon Schama schaamden de rijken van onze Gouden Eeuw zich juist tegenover de *armen* over hun rijkdom. De fraaie titel van zijn boek hierover luidt dan ook: *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (1987).
- 27 *Retorica*, 1386 b 24-27; Huys, p. 126.
- 28 *Retorica*, 1386 b 28v.; Huys, p. 126.

29 Anton P. Tsjechov, *Verzamelde werken, deel IV, verhalen 1889-1994*, vertaald door Tom Eekman, Aai Prins en Anne Stoffel, 2008, p. 267v. Er zijn thematische overeenkomsten met het veel latere *La Modification* van Michel Butor (gepubliceerd in 1957). Léon Delmont zit in de trein van zijn woonplaats Parijs naar Rome; hij wil zijn vrouw Henriette verlaten voor zijn vriendin Cécile. Tijdens de treinreis verwarren zijn doezelige gedachten Parijs met Rome: het Panthéon, de Madeleine is evenzeer Parijs als Rome; en in Rome herkent hij Parijs. Als de trein de grens is gepasseerd, veranderen ook de gedachten van Léon over zichzelf: hij onderkent dat wat hem in Cécile aantrekt, het beeld zelf van Rome is. In Rome aangekomen, gaat hij niet naar Cécile toe, maar reist hij weer terug naar Parijs. (De verteltechniek is geheel verschillend; zo benoemt Tsjechov expliciet de vele verwarrende emoties van zijn protagonisten, terwijl Butor alleen maar de buitenkant van de dingen toont, zoals waargenomen door zijn personage.)

HOOFDSTUK 4

1 Ronald de Sousa, *The rationality of emotion*, Cambridge, Massachusetts: the MIT Press, 1987, p. 8, heeft me op het spoor gezet van het probleem van Alkmene.

2 Definitie 30 van het derde boek van de *Ethica*, p. 331.

3 Definitie 36 van het derde boek van de *Ethica*, p. 335.

4 Definitie 31 van het derde boek van de *Ethica*, p. 331.

5 In *Sodome et Gomorrhe*, III, 248v., vertelt Proust van M. Nissim Bernard, die achter een ober aan zit met een rood hoofd, door Proust Tomaat nr. 1 genoemd, want hij had ook nog een tweelingbroer met een even rood hoofd, Tomaat nr. 2 dus. Deze laatste is een rokkenjager, terwijl de eerste het ook wel met mannen wil doen. Regelmatig spreekt M. Bernard de verkeerde tomaat aan voor het maken van een afspraakje, en krijgt dan een oplawaai. Op den duur wordt M. Bernard *par association d'idées* zozeer afgeschrikt door tomaten, dat hij een argeloze toerist die aan een naburige tafel tomaten bestelt, waarschuwt tegen de tomaten van het hotel, die rot zijn. Hij zegt het louter in het belang van die toerist, want zelf neemt hij nooit tomaten, zegt hij.

6 René van Woudenberg, *Het mysterie van de identiteit*, Nijmegen: SUN, 2000, stelt vanaf p. 28 het schip van Theseus aan de orde. Het komt al bij Plato voor.

7 Over de betekenis van symboliek schrijft Arnold Burms in 'Het eigene: reëel en symbolisch', in: *ANTW*, 91 (1999), Nr. 1, p. 45-57. Hij benadrukt de materiële band die symbolische objecten hebben met hetgeen ze symboliseren, en laat zien hoe een puur uitwendige, vaak lichamelijke, band bepalend kan zijn voor onze gehechtheden.

8 Zie Martha Nussbaum, 'Transcending Humanity', in: *Love's knowledge; essays on philosophy and literature*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 365-390. Zij vraagt zich af waarom Odysseus het aanbod van Calypso moest afslaan. In het volgende hoofdstuk besteed ik hieraan meer aandacht.

9 Liefde is volgens Nozick 'historisch': gebonden aan de persoon die je toevallig hebt ontmoet en met wie je nu eenmaal een gemeenschappelijke geschiedenis bent aangegaan. Zie Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell, 1974, p. 168.

10 Zie Ton van den Beld, 'Verantwoordelijkheid en persoonlijke identiteit', in: *Filosofie & praktijk*, 21 (2000), nr. 1, p. 17-32. Hij stelt de vraag aan de orde of mensen die in kwalitatief opzicht radicaal veranderen, als dezelfde persoon kunnen blijven gelden.

11 Dit noemt Frankfurt *reasons for love*; zie noot 33 bij hoofdstuk 1.

- 12 Zie Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Zoetermeer: Meinema, 1989, hoofdstuk 2.
- 13 Robert Brown, *Analyzing Love*, Cambridge University Press, 1987, p. 106v.
- 14 'Is Love an Emotion?', in: Roger E. Lamb, *Love Analyzed*, Boulder: Westview Press, 1997, p. 209-224; het citaat staat op p. 217.

HOOFDSTUK 5

- 1 Erg fraai is Henri Wijsbek, 'De genoegens van het leven zijn enkel leegte', in: *Filosofie en Praktijk*, 20 (1999), p. 16-30. Hij laat zien dat wij meer willen dan ons alleen maar gelukkig voelen; we willen ook 'agency', 'identiteit' en 'waarheid'. Als tegenvoorbeeld voert hij Madame Bovary op, die wil zwelgen in emoties zonder de verlangens te koesteren die daarbij horen. Daardoor worden haar emoties steeds extremer en pleegt ze uiteindelijk zelfmoord.
- 2 *Nicomachische Ethiek*, 1178 b 24vv.
- 3 Zie hiervoor Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, p. 13v.
- 4 Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, p. 594.
- 5 Herman Pleij, *Dromen van Cognac. Middeleeuwse fantasieën over het volmaakte leven*, Amsterdam: Prometheus, 1997.
- 6 Toen Ixion het had gewaagd om Hera te verleiden, bond Zeus hem in de onderwereld vast aan een brandend rad waarop hij eeuwig moest ronddraaien.
- 7 *Odyssee*, 5, 206-225. Voor de *Odyssee* gebruik ik de vertaling van Imme Dros, *De reizen van Odysseus*, Amsterdam: Querido, 1992.
- 8 Martha Nussbaum, 'Transcending Humanity', in: *Love's knowledge; essays on philosophy and literature*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 365-390.
- 9 *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1871.
- 10 Zo ook Trudy van Asperen in *Het bedachte leven*, Amsterdam: Boom, 1993.
- 11 In: B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973, p. 82-100.
- 12 Geciteerd in Wim Hazeu, *Gerrit Achterberg: een biografie*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 1988, p. 610.
- 13 *A Theory of Justice*, p. 426; Bestebeurtje p. 432.
- 14 Roos, o pure tegenspraak, lust, / Niemands slaap te zijn onder zoveel / oogleden.
- 15 Laatste strofen van *Narziss*, een van de zgn. *Letzte Gedichte*. 'Narcissus stierf. Aan zijn schoonheid ontvlood / 't nabije van zijn wezen onweerhouden, / verdicht als 't geuren van de heliotroop. / Hem echter was beschikt, zich te aanschouwen.// Wat uit hem kwam, beminde hij weer in. / Hij was niet meer in de open wind te vinden, / voegde verrukt zich in de kring der dingen / en hief zich op en kon niet langer zijn.' *Rainer Maria Rilke. Gedichten uit de jaren 1913-1926*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door W. Blok en C.O. Jellema, Ambo Tweetalige Editie, 1993, p. 27.
- 16 Aldus Jasper Griffin, *Homer on Life and Death*, Oxford: Clarendon Press, 1980; zie vooral het derde hoofdstuk, 'Death and the god-like hero', p. 81-102.
- 17 Band I, tegen het eind van paragraaf 55.
- 18 *Aporismen, Paränesen und Maximen*, Kapitel V, nr. 17.
- 19 Bijvoorbeeld Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York: Harper & Row, 1990; Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Fin-*

ding modern truth in ancient wisdom, Londen: Random House, 2006; S. Lyubomirsky, *The bow of happiness: A scientific approach to getting the life you want*, New York: Penguin Press, 2008. Te wijzen valt ook op Suzanne C. Segerstrom, *Optimisme*, Amsterdam: Nieuwezijds, 2007.

20 NE, 1154 b 24-31; Hupperts/Poortman, p. 383.

21 *Retorica*, 1388 b 31vv.

22 De aanhangers van ontwikkelingsgericht onderwijs beroepen zich graag op Vygotskij's 'zone van de naaste ontwikkeling': 'We hebben gezegd dat het kind in samenwerking altijd meer kan dan zelfstandig. We moeten daar echter aan toevoegen: niet onbeperkt meer, maar binnen zekere grenzen, welke streng bepaald zijn door de ontwikkelingsstand van het kind en zijn intellectuele mogelijkheden.' Geciteerd bij B. van Oers, 'Ontwikkelingsgericht onderwijs in de onderbouw: contouren van een cultuurhistorische onderwijsvisie', in: Bert van Oers en Frea Janssen-Vos (red.), *Visies op onderwijs aan jonge kinderen*, Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1992, p. 57.

23 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 149.

24 Theo Thijssen, *In de ochtend van het leven*, Bussum: Agathon, 1979, p. 86v.

HOOFDSTUK 6

1 '... a rational individual is always to act so that he need never blame himself no matter how things finally transpire,' *A Theory of Justice*, p. 422.

2 Lucius Annaeus Seneca, *Brieven aan Lucilius*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven, Ambo/Baarn, 1990, p. 457v.

3 Zo ga ik voorbij aan de samenhang tussen de Stoïsche natuurfilosofie en de Stoïsche ethiek. Volgens A.A. Long waren de stoïcijnen in hun natuurfilosofie deterministen: alles moet gebeuren zoals het gebeurt. Dat heeft voor de ethiek tot gevolg dat we het verleden hebben te aanvaarden zoals het is verlopen, ook wanneer we het liever anders hadden gezien: het slechte heeft een plaats in het grote harmonische geheel. Omdat mensen die samenhang niet doorzien, koesteren ze voor de toekomst allerlei verlangens, en terecht. Maar uiteindelijk dienen ze de toekomst, net als het verleden, met onverschilligheid tegemoet te treden. Uit deze houding tegenover de toekomst volgt mijns inziens geen enkele zinvolle gedragsaanwijzing: wat hebben we nu te aanvaarden en waartegen kunnen we ons keren? Anders ligt het met de aanvaarding van het verleden, en daarop concentreer ik me in het vervolg van dit hoofdstuk. Zie A.A. Long, *Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics*, Londen: Duckworth, 1986, vooral p. 198v.

4 Lactantius, *Divinae Institutiones*. Geciteerd bij M. van Straaten, *Kerngedachten van de Stoa*, Roermond: Romen & zonen, 1969, p. 120. Lactantius (± 250 – 320) was een christelijke apologet, die vaak 'heidense' schrijvers samenvatte, tegen wie hij zich vervolgens keerde. Lactantius maakt het een beetje gortig in zijn weergave. Later in dit hoofdstuk zullen we zien dat van de vier hier genoemde emoties er door de stoïcijnen slechts twee als ziekelijk worden aangemerkt.

5 Wanneer Martha C. Nussbaum in *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic ethics*, Princeton University Press, 1994, de aan de Stoa ontleende stelling overneemt dat emoties in wezen waardeoordelen zijn, en dat de affectieve verwarring waarin ze ons soms storten in beginsel kan worden vervangen door de helderheid van cognitieve waardeoordelen, komt dat mijns inziens neer op een verwarring van 'Iets gaat je aan' en 'Er is iets mee.' Verlangens veronderstellen inderdaad waardeoordelen, maar emoties komen bij ons op wanneer we beseffen dat er iets (mis) is met iets wat ons aangaat, ofwel met de objecten van onze verlangens. Die twee gooit Nuss-

baum op een hoop, waardoor haar analyses voor een deel de mist in gaan. Gelukkig laat dat veel delen van haar rijke boeken intact.

6 Epictetus, *Encheiridion*, I.

7 Epictetus, *Encheiridion*, III.

8 Marcus Aurelius, *Zelfbespiegelingen*, XII, 24.

9 Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis*, p. 84vv.

10 Dit noemt Haidt *gratifications*. Het kan leiden tot wat Mihaly Csikszentmihalyi *flow* noemt.

11 Volgens Nussbaum onderscheiden de stoïci vier basale emoties, waarvan er twee op het heden betrekking hebben (plezier en droefenis) en twee op de toekomst (verlangen en vrees). Droefenis en vrees zijn af te keuren; plezier en verlangen goed te keuren: het is fout om te treuren over het heden en bevreemd te zijn voor de toekomst; goed is het om het heden telkens volmondig te beamen, waardoor je verlangens voor de toekomst ook nooit gefrustreerd kunnen worden: het is goed zoals het is en ik verlang ernaar dat het zo zal zijn. (Op dit punt corrigeert Nussbaum Lactantius' eerder gegeven samenvatting van de stoïcijnse visie op de emoties.) Je in zelfverwijt druk maken over je verleden valt helemaal buiten het perspectief van een stoïcijner. Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic ethics*, Princeton University Press, 1994, p. 386.

12 Dat het uitoefenen van deugd voor de stoïcijn een middel is tot geluk, maar een essentieel element ervan, wordt betoogd door Julia Annas in *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993, bijvoorbeeld p. 410.

13 Lucas 10, 25-37.

14 Lucas 14, 7-14.

15 Lucas 18, 9-14.

16 Zie Naoko Yamagata, *Homeric Morality*, Leiden/New York/Keulen: Brill, 1994, dat ik overigens niet helemaal volg: die auteur is duidelijk geen filosoof.

17 *Ilias*, III, 39-45. Voor de *Ilias* gebruik ik de vertaling van H.J. de Roy van Zuydewijn, *Homerus, Ilias*, Amsterdam: De Uitgeverspers, 1993.

18 *Ilias*, VI, 349-351.

19 *Politeia*, 606e-607a, in de vertaling van Xavier de Win, Haarlem: Tjeenk Wilink, 1962, tweede deel, p. 399v. Zie ook 376c vv.

20 Werner Jaeger, *Paideia*, Berlijn en Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1934, p. 63.

21 Volgens Charles Taylor bevat de morele ontologie van onze tijd onder meer een waardering voor het gewone leven. Wij zijn 'antihelden' geworden, wat ons er niet van weerhoudt om tegelijkertijd te blijven geloven in een variant van heldendom; zie *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1992, p. 13 en 24. Bij die waardering voor het gewone leven past ook het grote belang dat we hechten aan het vermijden van leed, p. 12.

22 Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, p. 399vv.

23 Epictetus, *Encheiridion*, V.

HOOFDSTUK 7

1 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

2 Annette Baier, 'Trust and Antitrust', in: *Ethics*, 96 (1986), p. 231-260, bevat hierover boeiende gedachten.

- 3 Hun graven zijn door Michelangelo vereeuwigd in de Medici-kapel van de San Lorenzo in Florence. Op het graf van Giuliano staan de Dag en de Nacht; op het graf van Lorenzo II de Dageraad en de Schemering.
- 4 Daarbij werd Giuliano gedomineerd door zijn oudere broer, kardinaal Giovanni di Lorenzo de' Medici. Nadat Giovanni in 1513 paus Leo X was geworden, riep hij Giuliano naar Rome om een kerkelijke functie op zich te nemen. In december, toen Machiavelli het boek aan hem wilde opdragen, had Giuliano dus geen functie meer in Florence; Machiavelli beschouwde hem als een goede tussenpersoon om in het geveel komen bij de Medici. Later bedacht hij zich en droeg hij het boek op aan Lorenzo, die na het vertrek van Giuliano kaptein-generaal van Florence was geworden. Zie Christopher Hibbert, *The rise and fall of the house of Medici*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979, p. 219v. Aangezien er tijdens het leven van Machiavelli alleen handschriften circuleerden van *Il Principe* (het verscheen pas postuum in 1532), was deze verandering gemakkelijk aan te brengen. Toen Francesco Vettori het boek in 1515 aan Lorenzo aanbod, wiens *consigliere* hij was geworden, had deze er nauwelijks belangstelling voor. Hij speelde liever met zijn honden. Zie hiervoor de inleiding van Vittore Branca op Machiavelli, *Il Principe*, Milaan: Arnoldo Mondadori, 1994, p. XXX.
- 5 Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Florence: Sansoni Editore, 1971, V (Lettere), nr. 216. In het Italiaans staat er: 'che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, perché e' si perdono.'
- 6 Machiavelli, *De beerser*, vertaald door Frans van Dooren, Amsterdam: Polak & Van Gennep, 1976; beide citaten op p. 169v.
- 7 Thomas Hobbes, *Leviathan*, vertaald door W.E. Krul, Amsterdam: Boom, 1985, p. 136v.
- 8 Voor de meerderheid heeft de natuurtoestand dus, in speltheoretische termen, het karakter van een *assurance game* en niet van een *prisoner's dilemma*.
- 9 Een fascinerend beeld van de groei van de Rode Terreur schetst Orlando Figes in *A People's Tragedy. The Russian Revolution 1891-1924*, New York: Penguin Books, 1996. Lenins beginsel staat vermeld op p. 643.
- 10 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett, second edition, Cambridge University Press, 1970, p. 346; in de vertaling van Frans van Zetten, Locke, *Over het staatsbestuur*, Amsterdam: Boom, 1988, p. 118.
- 11 De term sociale cohesie is in de context van het denken van Machiavelli, Hobbes en Locke ietwat anachronistisch. De manier waarop tegenwoordig wordt gedacht over sociale cohesie, heeft veel meer te maken met de problematiek die door Émile Durkheim is aangekaart. Zijn vraagstelling kwam voort uit de angst voor het uiteenvallen van een reeds bestaande maatschappij. Op de complexiteit van het begrip sociale cohesie wijst Kees Schuyt in *Sociale cohesie en sociaal beleid*, Amsterdam: De Balie, 1997.
- 12 *Leviticus* 16, 22-22; *Nieuwe Bijbelvertaling*.
- 13 Op het eind van dit hoofdstuk vindt men bij wijze van toegift de complete tekst van deze fabel. Een vertaling geef ik er niet bij. Men moet een gegeven paard niet in de bek zien.
- 14 Kurt Baschwitz, *Hexen und Hexenprozesse*, München: Rütten & Loening, 1963.
- 15 Michel de Montaigne, *Essais*, Tome III, Chapitre XI, Librairie Générale Française, 1972, p. 301-313.
- 16 De beruchte heksenprocessen in het Amerikaanse Salem (1692-1693) hielden op toen de gedachte ingang vond dat de duivel niet aanzet tot hekserij, maar tot het

geloof in hekserij.

17 Peter Padfield, *Himmler*, Londen: MacMillan, 1990.

18 Aldus Sartre in zijn *Réflexions sur la question juive*, Parijs: Gallimard, 1946.

19 Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York: Rinehart, 1941.

20 René Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset et Fasquelle, 1982.

21 Veit Bader verklaart veler toewijding aan de natie of de staat uit 'das Bedürfnis, die historische und soziale Kontingenz der individuellen Existenz zu verdrängen oder übersteigen', in: *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 1995, p. 112.

22 Franz Kafka, *Gemeinschaft*, in: *Sämtliche Erzählungen*, Fischer Bücherei, 1970, p. 308v. Een vertaling: 'Wij zijn vijf vrienden, eens zijn we na elkaar uit een huis gekomen, eerst kwam de ene en ging naast de poort staan, daarna kwam of liever gleed, zo gemakkelijk als een kwikkogeltje glijdt, de tweede uit de poort en ging niet ver van de eerste staan, daarna de derde, daarna de vierde, daarna de vijfde. Ten slotte stonden we allemaal naast elkaar. De mensen merkten ons op, wezen ons aan en zeiden: 'Die vijf zijn nu uit dit huis gekomen.' Sindsdien leven wij samen, het zou een vreedzaam leven zijn, als zich niet steeds een zesde zou inmengen. Hij doet ons niets, maar hij valt ons lastig, dat is genoeg gedaan; waarom dringt hij zich op waar men hem niet wil hebben? Wij kennen hem niet en willen hem niet bij ons opnemen. Wij vijven hebben elkaar vroeger ook niet gekend, en als men wil, kennen wij elkaar ook nu niet, maar wat bij ons vijven mogelijk is en geduld wordt, is bij die zesde niet mogelijk en wordt niet geduld. Bovendien zijn wij met zijn vijven en wij willen niet met zijn zessen zijn. En wat moet eigenlijk dit voortdurende bij elkaar zijn voor een zin hebben, ook bij ons vijven heeft het geen zin, maar nu zijn wij al bij elkaar en blijven het, maar een nieuwe eenwording willen wij niet, juist op grond van onze ervaringen. Hoe moet men echter dat alles aan het verstand brengen van de zesde, lange verklaringen zouden al bijna een opname in onze kring betekenen, wij verklaren liever niets en nemen hem niet op. Ook al trekt hij nog zo zeer de lippen op, wij duwen hem weg met de elleboog, maar ook al duwen wij hem nog zo zeer weg, hij komt terug.'

23 ('Ware ik als jij. Ware jij als ik. / Stonden wij niet / onder een passaat? / Wij zijn vreemden.')

24 Jacques Derrida, *Schibboleth – pour Paul Celan*, Parijs: Galilée, 1986.

25 Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue*, Éditions du Seuil, 1996, p. 115.

26 Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Parijs: Gallimard, 1946.

27 William Ruddick, 'Parents and Life Prospects', in: Onora O'Neill en William Ruddick (ed.), *Having Children. Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, New York: Oxford University Press, 1979, p. 124-137. Het allitererende 'hoeder' en 'hove-nier' heb ik te danken aan Hanneke van den Boer van den Berg.

28 Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic ethics*, Princeton University Press, 1994, p. 342-344.

29 Aldus in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

30 Uit: La Fontaine, *Fables*, Librairie Générale Française, 1972, p.173-175. (Livre VII, 1679.)

HOOFDSTUK 8

1 Aldus de fraaie beeldspraak van Julian Le Grand, *Motivation, Agency, and Public Policy. Of Knights and Knaves, Pawns and Queens*, Oxford: Oxford University Press, 2003. Een *knight* is een ridder, maar ook het paard in het schaakspel; een *knaave* is

een schurk, maar ook de boer in het kaartspel; een *pawn* is een pion en een *queen* een koningin.

2 De ambivalentie van gevoelens komt fraai tot uiting in *Il Gattopardo* (*De Tijgerkat*) van G. Tomasi di Lampedusa. Don Fabrizio verlangt enerzijds terug naar de oude feodale verhoudingen toen hij kon doen en laten wat hij wilde, terwijl hij nu, terwijl de oude standsverschillen onder druk staan, en de politieke eenwording van Italië in zicht is, er niet aan ontkomt om zich te voegen naar de nieuwe omstandigheden. 'Als we willen dat alles blijft zoals het is, moet alles anders worden,' voegt zijn neef Tancredi hem toe, die zonder voorbehoud kiest voor Garibaldi en de zijnen. Ook die uitspraak maakt ambivalente gevoelens los bij Don Fabrizio: eigenlijk moet hij Tancredi terechtwijzen, maar in plaats daarvan geeft hij hem geld mee. Tancredi's reactie is weer ondubbelzinnig: zijn oom subsidieert zo de revolutie. Zie de vertaling van Anthonie Kee, in 2000 verschenen bij Athenaeum – Polak & Van Gennepe, p. 28.

3 Ik ontleen het voorbeeld aan een artikel van Abram de Swaan, 'Jaloezie als klas-
senverschijnsel', in: *De Gids*, januari 1988, p. 39-49.

4 Rawls' constructie van een rechtvaardige samenleving veronderstelt uitdrukkelijk dat er geen jaloezie heerst in het overleg dat ertoe leidt. Nozick betoogt in zijn kritiek daarop dat jaloezie juist wel ten grondslag ligt aan de hele constructie.

5 Een fraaie analyse van de Don Juan-figuur geeft P.C. Kuiper, *Nieuwe Neurosenleer*, Deventer: Van Loghum Slaterus, 1989, p. 141v.

6 Elizabeth S. Anderson houdt een eloquent pleidooi tegen een te ver doorgevoerd gelijkheidsideaal. Zie haar 'What is the point of equality?', in: *Ethics*, 109 (1999), p. 287-337.

7 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Parijs: PUF, 1960, p. 1133-1136. Hij spreekt van 'respect sympathique des croyances d'autrui, en tant qu'on les considère comme une contribution à la vérité totale.'

8 'Disposition d'esprit, ou règle de conduite, consistant à laisser à chacun la liberté d'exprimer ses opinions, alors même qu'on ne les partage pas.'

9 Een zoektocht op het Internet bracht me telkens weer bij Evelyn Beatrice Hall, die in 1906 een boek heeft uitgegeven, getiteld *The Friends of Voltaire*. Hall citeerde daarin niet een uitspraak van Voltaire, maar parafraseerde in haar eigen woorden andere uitspraken van Voltaire. Dat 'citaat' is vervolgens een eigen leven gaan leiden. Ik heb het verder niet uitgezocht. In het Frans luidt de uitspraak: 'Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battrai jusqu'au bout pour que vous puissiez le dire.'

10 James Boswell, *Life of Johnson*, Oxford University Press, 1980, p. 1073. Er staat: 'Every man has a right to utter what he thinks truth, and every other man has a right to knock him down for it. Martyrdom is the test.'

11 De citaten komen uit John Locke, *Een Brief over tolerantie*, vertaald door Inigo Bocken, Budel: Damon, 2004.

12 Ook Spinoza appelleert aan de geloofsbekommernissen van de overheid, wanneer hij in zijn *Theologisch-Politieke Tractaat* betoogt dat de *libertas philosophandi* vroomheid en vrede niet alleen niet in gevaar brengt, maar dat vroomheid en vrede juist in gevaar komen wanneer de *libertas philosophandi* wordt weggenomen. Een vrome overheid moet dus pal staan voor de vrijheid; alleen dat bevordert vroomheid. Overigens is Spinoza's pleidooi dubbelzinniger dan dat van Locke. Hij lijkt de godsdienstijverende overheid naar de mond te willen praten, terwijl hij zelf louter rationale gronden heeft voor zijn pleidooi voor *libertas philosophandi* dat dan ook geen beroep doet op tolerantie. Zijn lezers hebben dat ingezien: gelovigen hebben Spinoza

uitgemaakt voor een ketter en zelfs voor een atheïst, en zijn pleidooien voor politieke vrijheid hebben de argwaan gewekt van politieke machthebbers. Op dit interessante verschil tussen Locke en Spinoza kan ik hier helaas niet verder ingaan.

13 *Moeder En Zoon*, in: *Verzameld werk*, deel 3, Amsterdam/Antwerpen: L.J. Veen, 1999, p. 631.

14 Kant, *Beantwortung der Frage: 'Was ist Aufklärung?'*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 59v.; in de vertaling van Bernard Delfgaauw, *Kant, Kleine werken, geschriften uit de periode 1784-1795*, Kampen: Agora / Kapellen: Pelckmans, 2000, p. 64.

15 Geciteerd in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Basel: Schwabe & Co, 1998, kolom 1258. Daar ook deze uitspraak van Mirabeau: 'Je ne viens pas prêcher la tolérance; la liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré que le mot de tolérance, qui voudroit l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer.'

16 Sigmund Freud, 'Das Unbehagen in der Kultur', in: *Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1963, p. 386; in de vertaling van Wilfred Oranje, Sigmund Freud, *Werken 9, 1924-1929*, Amsterdam: Boom, 2006, p. 504.

17 'Zeitgemäßes über Krieg und Tod', in: *ibid.*, p. 193, in de vertaling van Wilfred Oranje, Sigmund Freud, *Werken 6, 1912-1915*, Amsterdam: Boom, 2006, p. 455. 'en bij alle mensen gelijkelijk voorkomen' heb ik toegevoegd; dat heeft de vertaler over het hoofd gezien.

18 Spinoza, *Hoofdstukken uit de Politieke Verhandeling*, Amsterdam: Boom, 1985, p. 80.

19 'Zeitgemäßes über Krieg und Tod', in: *ibid.*, p. 197; Wilfred Oranje, p. 459.

20 Zie hiervoor Jon Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, 1979.

21 Recent zijn er pleidooien verschenen om mensen in het gareel te houden niet door met straf te dreigen of hen met geld te lokken, maar door een beroep te doen op hun *ergevoel*. Ik wijs op Geoffrey Brennan en Philip Pettit, *The economy of esteem. An essay on civil and political society*, Oxford: Oxford University Press, 2004; en Dick Pels, *De economie van de eer. Een nieuwe visie op verdienste en beloning*, Amsterdam: Ambo/Anthos, 2007.

22 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, Suhrkamp, 1986, p. 472v.; in de vertaling van Hans Driessen, *De wereld als wil en voorstelling*, Deel 1, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997, p. 501v.

HOOFDSTUK 9

1 *Ilias* XXII, 261-267, in de vertaling van H.J. de Roy van Zuydewijn.

2 *Retorica*, 1382 a 1 - 16; Huys, p. 112v. Waar Huys vertaalt met 'boosheid', heb ik er 'woede' van gemaakt. Ook de laatste zin heb ik aangepast. Er staat letterlijk: hij wil dat (de ander) niet is.

3 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], Akademie-Ausgabe, Band VII, Berlijn en Leipzig, 1917, p. 225vv. Op het eind van het eerste hoofdstuk heb ik hierop al gewezen.

4 *Politica*, 1312 b 19 - 34.

5 Zie art. 41.

6 *Paradiso* XVI, vers 67-69, in de vertaling van Frederica Bremer, *Divina Comme-*

dia III *Paradiso*, Haarlem: Tjeenk Willink, 1950, p. 205.

7 Aldus William Allan, *Euripides: Medea*, Duckworth, Londen, 2002, wie het niet ontgaat dat Medea's moordzuchtige gedrag haar morele status als voorrechtster van vrouwelijke autonomie compliceert.

8 *Medea*, 404-409, in de vertaling van Gerard Koolschijn, Euripides, *Verzameld werk I*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep, 2001, p. 93.

9 *Medea*, 791-797; Koolschijn, p. 109.

10 *Brief aan de Romeinen*, 12, 17-19; *Nieuwe Bijbelvertaling*.

11 Michel de Montaigne, *Essais*, Tome II, Chapitre VIII, Librairie Générale Française, 1972, p. 7-30.

12 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 102.

13 Bijvoorbeeld in de bekende *Inleiding tot de studie van het Nederlandse strafrecht* van D. Hazewinkel-Suringa, waarvan in 1953 de eerste druk is verschenen, die vaak is herdrukt en bewerkt; of in het klassieke boek van Eberhard Schmidhäuser, *Vom Sinn der Strafe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963; recentelijk ook in het overzichtsartikel van Jan W. De Keijser, 'Doelen van straf. Morele theorieën als grondslag voor een legitieme strafrechtpleging', in: Bas van Stokkom (red.), *Straf en herstel. Ethische reflecties over strafdoeleinden*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers, 2004, p. 43-65.

14 Volgens Chris Buskes ligt de evolutionaire oorsprong van ons morele besef in het *tit for tat*, het voor wat hoort wat: 'Begin altijd met samenwerken en doe vervolgens precies wat de ander in de vorige zet deed.' Als de ander je laat vallen, laat je hem in de volgende ronde ook vallen, maar zodra hij weer coöpereert, doe jij het ook. Hier zit veel in, maar het ziet over het hoofd dat mensen vaak door erekwesties worden geplaagd, waardoor een simpele verandering van strategie als de ander dat ook doet, niet gegeven is. Zie Chris Buskes, *Evolutionair denken. De invloed van Darwin op ons wereldbeeld*, Amsterdam: Nieuwezijds, 2006, hoofdstuk 12, 'Evolutie en de moraal', p. 297-321.

15 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, paragraaf 100, Anmerkung.

16 Art. 167 Wetboek van Strafvordering.

17 Zie het gelijknamige boek van R. Focué en A.C. 't Hart, Arnhem/Antwerpen: Gouda Quint, 1990.

18 Minister Modderman drukte zijn bezwaren tegen preventie door draconische straffen plastisch uit: 'Wilt gij inderdaad aan de doodstraf geven eene afschrikwekkende kracht, (...) heropen dan de Gevangendoor, en maak gebruik van de instrumenten die gij daar zult vinden, om te radbraken, van de gloeiende nijptangen en wat er meer aanwezig zij, of verbrijzel de lichamen der misdadigers door steeniging, (...) Of verklaar uw misdadiger met den heer de Savornin Lohman vredeloos, en lever hem over aan het gepeupel, aan de vrouwen van de vischmarkt – dat is een doodstraf die afschrik wekt!' In: 'Rede van de Minister van Justitie Modderman betreffende de doodstraf, uitgesproken in de Tweede Kamer der Staten Generaal bij de behandeling van het Ontwerp voor het thans in Nederland geldende Wetboek van Strafrecht (1880)', p. 21v.

19 Zie *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, Suhrkamp, 1986, paragraaf 61-65.

20 'Punishment', in: J.R. Lucas, *On Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 130.

21 Jonathan Glover, 'Execution and assassination', in James E. White (ed.), *Contemporary Moral Problems*, St. Paul etc.: West Publishing Company, 1985, p. 167.

22 Deze versie van de retributiedachte heeft meer gemeen met Van der Grintens *Rechtmatigheid van de doodstraf* (1937) dan met Polaks *Zin der vergelding* (1947).

23 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Har-

mondsworth: Penguin Books, 1977, p. 277.

24 Aldus geschiedde op 5 december 1943; geciteerd uit Koos Groen, *Landverraad. De berechting van collaborateurs in Nederland*, Weesp: Fibula, 1984, p. 15.

25 Langs deze lijnen kritiseert I. Kisch de vergeldingsidee van Polak, die de wanverhouding tussen misdadiger en brave burger wil opheffen (de misdadiger heeft geprofitteerd van zijn wandaden en bekreunt zich er niet om dat hij daarmee de rechtsorde heeft verstoord; de brave burger houdt zich niet alleen aan de wet, maar moet tot zijn verdriet ook nog aanzien dat anderen dat niet doen): 'Wij "gunnen" de misdadiger het straf-leed, omdat en voor zover wij hem het prae niet gunnen – zit daarin niet een element van naijver?', 'Kritische beschouwingen', in: *ANTW*, 44 (1952), p. 205. Op grond van zijn tegenargument zou Kisch iedere vorm van vergelding moeten afwijzen.

26 Ik verwijs naar de Nederlandse versie: Justus Lipsius, *Over standvastigheid bij algemene rampspoed*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door P.H. Schrijvers, Baarn: Ambo, 1983.

27 Geciteerd in G.M. Verhagen, *Van tuchteling tot bewoner*, Amsterdam: Stadsdrukkerij, 1970, p. 3.

HOOFDSTUK IO

1 *Ethica*, III, stelling 57, opm.

2 *Symposion*, 219 c/d, in de vertaling van Xavier de Win, Haarlem: Tjeenk Willink, 1965, eerste deel, p. 914.

3 *Symposion*, 218a; De Win I, p. 912.

4 *Phaedrus*, 245a; De Win II, p. 480.

5 Uit: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, 1922, p. 531.

6 *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 39; in de vertaling van Peter Jonkers, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Het wetenschappelijke kennen*, Amsterdam: Boom, 1978, p. 84.

7 *Phänomenologie des Geistes*, p. 12; Jonkers, p. 45.

8 *Phänomenologie des Geistes*, p. 468v.

9 *Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung*, Leipzig, 1920, p. 80.

10 Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Home University Library, 1912, Ch. XV.

11 Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, p. 407.

12 *Apologie*, 30e, in de vertaling van Xavier de Win, Haarlem: Tjeenk Willink, 1965, eerste deel, p. 244.

13 *Meno*, 80a, in de vertaling van Xavier de Win, Haarlem: Tjeenk Willink, 1965, eerste deel, p. 511.

14 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner, 1967, p. 17.

15 *Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde*, nr. 4, in: *Götzen-Dämmerung* (1889).

16 *Die Heimkehr*, LVIII. 'Te fragmentarisch is de wereld en het leven! / Ik wil mij tot de Duitse professor begeven. / Die weet het leven in elkaar te zetten, / En hij maakt er een begrijpelijk systeem van; / Met zijn slaapmuts en zijn voddige ochtendjas / Stopt hij de gaten van het wereldgebouw.'

17 *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, p. 588; in de vertaling van Wilfred Oranje, Sigmund Freud, *Werken 10, 1930-1938*, Amsterdam: Boom, 2006, p. 213.

18 *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, p. 24.

- 19 *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Erster Band, Reflexion Nr. 282.
- 20 Ik volg de overzichtelijke versie van Henk van Luijk, *Integer en verantwoord in beroep en bedrijf*, Amsterdam: Boom, 2000, p. 166-177.
- 21 *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1947, p. 47.
- 22 Dante Alighieri, *Mijn komedie: Hel*, vertaald, ingeleid en geannoteerd door Jacques Janssen, Nijmegen: SUN, 1999, p. 83.

HOOFDSTUK II

- 1 Ik heb me hier en daar laten inspireren door I.A.M.H. van Krogt, *De Proustiaanse liefde*, Amsterdam / Lisse: Swets & Zeitlinger, 1988. Helaas is het een nogal chaotisch boek. De auteur wekt bovendien de schijn dat Proust een liefdestheorie schetst met een pretentie van algemeenheid, die kan concurreren met menige psychologische theorie ter zake.
- 2 Zie hiervoor Vincent Descombes, *Proust: philosophie du roman*, Parijs: Les éditions de Minuit, 1987.
- 3 De termen romantisch en romanesk gebruik ik op de wijze van René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Editions Bernard Grasset, 1961.
- 4 Proust leek in bepaalde opzichten op zijn vader en zijn broer, die beiden succesvolle artsen waren. Allen zijn op zoek naar de oorzaken van ziekten en van ziekelijk gedrag, die in wetten hun neerslag vinden.
- 5 De vertalingen zijn ontleend aan de uitgave die in 2002 bij de Bezige Bij (opnieuw) is verschenen. De pagina-aanduidingen verwijzen eerst naar de vier delen van de Pléiade-uitgave uit 1987-1989, en vervolgens naar de zeven delen van de Bezige Bij, vertaald door C.N. Lijssen, M.E. Veenis-Pieters en Thérèse Cornips. Af en toe heb ik een correctie aangebracht.
- 6 Georges Bataille, 'Proust', in: *La littérature et le mal*, Parijs: Gallimard, 1957, p. 141-157. In de *Recherche* noemt de verteller de dochter van de componist Vinteuil 'de kunstenaar van het kwaad', wanneer Marcel er getuige van is dat zij en haar vriendin een lesbische scène spelen voor het portret van haar vader, die uit verdriet om haar is gestorven (I, 162/I, 215). De vriendin spuwt zelfs op dat portret. In zijn commentaar zegt de verteller dat alleen diegenen kunnen genieten die de wellust tegelijk als iets slechts beschouwen; hun genot is dus gericht op het profaneren van wat voor hen heilig is. Marcel is volgens Bataille ook een kunstenaar van het kwaad: dat hij voor het oog van zijn moeder met Albertine ging samenleven, moet de bedoeling hebben gehad om haar verdriet te doen, al wordt dat er daar niet bijgezegd. We kunnen zeggen dat voor Bataille Proust zelf een kunstenaar was van het kwaad, wiens lessen hij heeft gevolgd in zijn eigen theorie: in het erotische exces vereren we de regel die we overtreden.
- 7 Maarten van Buuren laat de liefde van Swann voor Odette eerder ontluiken, op het moment dat de houding van haar lichaam en van haar hoofd hem doet denken aan Zippora, de dochter van Jéto, zoals geschilderd door Botticelli. De liefde van Swann ontwikkelt zich volgens Van Buuren door de bewerking van de gevoelens die dat beeld bij hem oproept. Inderdaad wordt Odette nu opeens aantrekkelijk voor Swann, terwijl hij tevoren allerlei feiten opmerkte in haar uiterlijk. Maar echt verliefd wordt hij pas wanneer een negatieve ervaring de beeldvorming doorkruist: zij onttrekt zich aan zijn greep, zoals Van Buuren even verder ook erkent wanneer hij zegt dat volgens Proust liefde gelijkstaat aan jaloezie. Het zijn dus (negatieve) *emoties*, reagerend op haar afwezigheid of op het vermoeden dat er een andere man in het spel is, die Swann

ertoe dwingen om zijn *verlangens* bij te stellen; er kan niet worden volstaan met de ene term 'gevoelen'. Zie Maarten van Buuren, 'L'amour Proustien', in: *Marcel Proust aujourd'hui*, Numéro 5, Amsterdam: Rodopi, 2007, p. 161-185. De vergelijking met Botticelli in I, 219v./I, 279v.

8 Hierop wijst Van Buuren op p. 163v. van het zojuist genoemde artikel.

9 Proust had het zesde deel van zijn romancyclus oorspronkelijk *La Fugitive* willen noemen, maar omdat er kort geleden een boek was verschenen met ongeveer dezelfde titel, heeft hij gekozen voor *Albertine Disparue*. Dat boek is postuum verschenen, door toedoen van Prousts broer Robert, die niettemin de oudere titel heeft bezield. Thans is *Albertine Disparue* de gangbaar geworden titel.

10 'Ces êtres de fuite' is door Thérèse Cornips vreemd genoeg vertaald in 'die luchtwezens'.

11 Odette laat zich door Swann onderhouden en kan zo een grote staat voeren, en Albertine heeft altijd geldgebrek en is voor haar levensonderhoud afhankelijk van haar tante en van Marcel.

HOOFDSTUK 12

1 Ik zie af van de diensten die het bestaan van beschavingsziekten als hartkwalen, kanker, zwaarlijvigheid en suikerziekte hadden kunnen bewijzen aan de thematiek van dit hoofdstuk.

2 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Suhrkamp, 1986, p. 84.

3 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 425v.; Driessen, deel 1, p. 456.

4 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 744; Driessen, deel 2, p. 724.

5 In: *Nietzsches Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Sechste Abteilung, Zweiter Band, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968, p. 383.

6 Colli/Montinari, Sechste Abteilung, Zweiter Band, p. 384v.; in de vertaling van Thomas Graftdijk, die herzien is door Hans Driessen, Friedrich Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, 2000, p. 116v.

7 Colli/Montinari, Fünfte Abteilung, Zweiter Band, 1973, p. 188.

8 Colli/Montinari, Sechste Abteilung, Zweiter Band, 1973, p. 280; Graftdijk, p. 25.

9 Zie 'Nietzsche's Greek Measure', in: *Journal of Nietzsche Studies*, 24 (2002), p. 5-24.

10 Één ondersteunend citaat. Voor de kunstenaar wordt, na de korte extase van de creatieve act, het resultaat onvermijdelijk onbevredigend, een dood ding. 'Dat is de tragiek van de kunstenaar', zegt Patricia de Martelaere. 'De kunstenaar is nochtans niet veeleisend. Hij wil maar één ding. Het onmogelijke.' (*Een verlangen naar ontroostbaarheid*, Amsterdam: Meulenhoff/Kritak, 1994, p. 123)

11 Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue*, Éditions du Seuil, 1996. De anekdote over Emilio Lussu staat op p. 34vv., die over Primo Levi op p. 7vv.

12 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell, 1974, p. 45v.

13 Kant wordt vaak gekritiseerd omdat hij de eerbied die mensen jegens dieren dienen op te brengen, baseert op de eerbied die mensen elkaar en zichzelf verschuldigd zijn. Mijn betoog verdedigt Kant tegen dit verwijt, althans gedeeltelijk. De eerbied die we onszelf verschuldigd zijn is een van de gronden voor een fatsoenlijke bejegening van dieren, die een 'menselijke' bejegening verdienen. Maar het is niet de enige

grond, dat moet de critici van Kant worden toegegeven: dat dieren kunnen lijden is precies datgene wat een rem zet op het handelen van wezens die dat kunnen inzien.

14 Dat heeft nogal wat gevolgen. Bijvoorbeeld dat mensen zich niet vanzelf houden aan de verplichtingen die ze jegens elkaar en ook jegens zichzelf hebben. In deze paragraaf heb ik een beschrijving gegeven van het morele gedrag dat mensen aan de dag zouden leggen wanneer ze zich van hun morele waardigheid en van de morele waardigheid van hun medemensen bewust waren. Dat is natuurlijk niet altijd het geval, en dat maakt deugden noodzakelijk (hoofdstuk 3) en politiek (hoofdstuk 7). Voorts brengt het excentrische antropocentrisme met zich mee dat mensen hun leven kunnen opofferen voor een zaak die ze daarboven verheven achten, bijvoorbeeld in een rechtvaardige oorlog tegen een regime dat de mensenrechten aan zijn laars lapt.

15 Zie Martha Nussbaum, 'Compassion: the basic social emotion', in: *Social Philosophy and Policy Foundation*, 1996, p. 27-58.

BESLUIT

1 Uit: Charles Baudelaire, *Le Spleen de Paris. Petits poèmes en prose*, Librairie Générale Française, 1972, p. 135. Een vertaling: 'BEDRINK U. U moet altijd dronken zijn. Daar komt alles op neer: dat is het enige wat telt. Om niet de verschrikkelijke last te voelen van de Tijd die uw schouders breekt en u doet buigen naar de aarde, moet u zich zonder ophouden bedrinken. // Maar waarmee? Met wijn, met poëzie of met deugd, zoals u wilt. Maar bedrink u. // En als u af en toe ontwaakt op de trappen van een paleis, op het groene gras van een gracht, in de doodse eenzaamheid van uw kamer, terwijl de dronkenschap al is verminderd of verdwenen, vraag aan de wind, aan de golf, aan de ster, aan de vogel, aan de klok, aan alles wat vlucht, aan alles wat kreunt, aan alles wat rijdt, aan alles wat zingt, aan alles wat spreekt, vraag hoe laat het is; en de wind, de golf, de ster, de vogel, de klok zullen u antwoorden: "Het is tijd om u te bedrinken! Om niet de gemartelde slaven te zijn van de Tijd, bedrink u; bedrink u zonder oponthoud! Met wijn, met poëzie of met deugd, zoals u wilt."'

Register

- Achterberg, Gerrit 105, 301
Achterhuis, Hans 4
afgunst. *Zie* jaloezie
agressieve driften 46, 195, 199
Aischylos 12, 293
Alexander de Grote 230
Alkibiades 135, 227, 228
Allan, William 308
altruïsme 170, 178
Anderson, Elizabeth S. 306
angst 46, 147-159, 163, 164, 173, 271,
277, 288
Ankersmit, Frank 294
Annas, Julia 299, 303
Arendt, Hannah 219, 308
Aristoteles 2, 35, 40, 41, 42, 44, 47-73,
74, 95, 96, 97, 98, 106, 110, 111, 112,
116, 128, 130, 131, 132, 136, 137, 203,
204, 205, 206, 231, 243, 244, 245,
269, 273, 274, 282, 287, 296, 299
aristotelisch beginsel 2, 41, 55, 106, 112,
113, 115-118, 143, 231, 243, 270, 276
Asperen, Trudy van 84, 301
attitude en dispositie 20, 27, 61, 72, 73,
296
Augustinus 136
- Bach, Johann Sebastian 141, 142
Bader, Veit 305
Baier, Annette 303
Balzac, Honoré de 1
Baschwitz, Kurt 159, 304
Bataille, Georges 249, 310
Baudelaire, Charles 27, 291, 297, 312
Beatles 140
Beauvoir, Simone de 104
- Beck, Ulrich 148, 303
Becker, Howard 32, 297
Beethoven, Ludwig van 115
beheerstheid (en onbeheerstheid) 55,
125
Beld, Ton van den 300
Benedict, Ruth 37
Bennett, M.R. 296
Ben-Yehuda, Nachman 297
Ben-Ze'ev, Aaron 44
beschaving 173, 202, 220-222, 269, 273,
311
bewondering 40, 90, 230
Bin Laden 4, 34, 35
Blasi, Augusto 298
blijdschap. *Zie* plezier
Boer, Theo de 301
Boer van den Berg, Hanneke van den
305
Boomkens, René 4
Boswell, James 306
Botticelli, Sandro 310
Boym, Svetlana 294
Branca, Vittore 304
Brennan, Geoffrey 307
Brown, Robert 92, 301
Burns, Arnold 14, 294, 300
Bush, George W. 34
Buskes, Chris 308
Butor, Michel 300
Buuren, Maarten van 310, 311
- Caro, Robert A. 297
Celan, Paul 168, 305
Chagall, Marc 204
Chopin, Frédéric 295

- christendom 130-133, 138, 281, 282, 299
 Churchill, Winston 35, 137, 153
 Cicero 245
 Cohen, Stanley 297
 Coornhert, Dirk V. 223
 Csikszentmihalyi, Mihaly 301, 303
- D'Arms, Justin 298
 dankbaarheid 40, 141, 142
 Dante Allighieri 206-207, 245, 310
 Darwin, Charles 2, 269, 308
 Davidson, Donald 297
 Davidson, R.J. 297
 De Dijn, Herman 4
 Deigh, John 295
 Derrida, Jacques 168, 305
 Descartes, René 293
 Descombes, Vincent 310
 deugden (en ondeugden) 54
 – als ordening van het streefvermogen 53-55
 – bij het filosoferen 241-243
 – en opvoeding 32
 – en plezier 55-57, 62
 – en vriendschap 58-61
 – tussen emoties en verlangens 3, 47, 71-74
Zie ook beheerstheid; grootsheid; moed; narcisme (moreel); onaangedaanheid; overmoed; rechtvaardigheid (als deugd); tolerantie; trouw (en ontrouw); vriendschap: een deugd?; zelfgenoegzaamheid
- deugdethiek 47, 57, 71
 dilemma 136, 138, 214, 238
 Dixon, Nicholas 298
 Don Juan 181, 306
 dood 10, 64, 97, 102, 104, 105, 107, 127
 doodstraf 201, 202, 213, 218-222
 Dostojevski, Fjodor 147
 droefheid (treurnis, verdriet) 11, 19, 20, 23, 24, 25, 27, 36, 72, 80, 94, 100, 105, 108, 110, 125, 129, 130, 250, 253, 255, 261, 263, 278, 283, 290, 293, 295, 303, 309, 310
 Durkheim, Émile 304
- eerbied (respect) 69, 138, 141, 183, 184, 287, 289, 311
- ergevoel (en eerzucht) 13, 21, 25, 26, 63, 64, 67, 68, 131, 138, 207-210, 216, 219, 307, 308
 Eichmann, Adolf 218, 219, 308
 Einstein, Albert 14, 204
 Ekman, Paul 20, 294
 Elster, Jon 66, 298, 299, 307
 emoties 15-18
 – en verlangens 1-2, 26, 27, 36, 47, 71-74, 93-94, 295, 302, 310
 actieve en passieve genoegens 110-112, 117
 adaptiviteit van – 111, 112, 125, 128-129
 affect 11, 16, 17, 23-26, 204-205
 affectieve dimensie van – 16, 17, 22
 ambivalentie van gevoelens 173, 178, 306
 basale – 20, 295
 cognitieve dimensie van – 16, 21, 45, 298
 conatieve dimensie van – 16, 17, 295
 factische en epistemische – 293, 294
 fasische en tonische – 20-27, 295
 functionele – en verlangens, 153
Zie ook angst; droefheid; hoop; plezier; teleurstelling; verbazing; vertrouwen; verveling; verwondering; vrees; woede
- Epictetus 126, 139, 303
 Epicurus 128, 131
 Erasmus 187
 Euklides 245
 Euripides 208, 308
 evenwicht. *Zie* harmonie
- Figes, Orlando 304
 filosofen 23, 52, 95, 96, 110, 227-245, 276
 Finkelkraut, Alain 168, 283-285, 305, 311
 Fischer, Bobby 106, 116, 141
 Flaubert, Gustave 1, 96, 121, 248
 Foqué, R. 308
 Fortenbaugh, W.W. 299
 Fortuyn, Pim 4, 199, 240
 Frankfurt, Harry 296, 300
 Frederik Hendrik 165
 Freisler, Roland 212

- Freud, Sigmund 162, 173, 194-197, 199, 200, 220, 235, 269, 307, 309
- Frijda, Nico 17, 18, 20, 21, 23, 27, 294, 295
- Fromm, Erich 163, 305
- Galenus 245
- Garibaldi, Giuseppe 306
- gelijkheid 171-172, 180-184, 212, 213, 284, 289, 306
- geloof. *Zie* religie
- geluk 14, 95-118, 121, 123, 124, 125, 132, 245, 283, 301, 303
– en moraal 99
- Ghandi, Mahatma 221
- Gibbard, Allan 298
- Giovanni di Lorenzo de' Medici. *Zie* Leo X
- Girard, René 163-164, 305, 310
- Giuliano di Lorenzo de' Medici 150, 304
- Glover, Jonathan 218, 308
- God 14, 17, 18, 91, 157, 186, 189, 190, 210, 211, 222, 223, 231, 245, 279, 280
- Goethe, J.W. von 194
- Gogh, Theo van 177, 194
- Goldie, Peter 295
- Goldsmith, H.H. 297
- Good, Eric 297
- Gordon, Robert M. 293
- Gould, Glenn 141
- Green, O.H. 22, 93, 266, 267, 293
- Griffin, Jasper 301
- Grinten, W.C.L. van der 308
- Groen, Koos 309
- grootsheid (*kalokagathia*) 40-42, 44, 47, 58, 61-66, 71, 106, 116, 130-138, 282, 299
- Guicciardini, Francesco 294
- haat koesteren 19, 20, 26, 162, 202-210
- Hacker, P.M.S. 296
- Haersolte, Arend van 204
- Haidt, Jonathan 40, 112, 128, 297, 301, 303
- Hall, Evelyn Beatrice 306
- Hannibal 143
- harmonie (evenwicht) 55, 113, 132, 136, 156, 212, 214, 220, 283, 302
- Hart, A.C. 't 308
- Hartogh, Govert den 298
- Hazeu, Wim 301
- Hazewinkel-Suringa, D. 308
- Heerden, Jaap van 293
- Hegel, Georg W.F. 5, 43, 117, 137, 211, 213, 214, 229-230, 231, 233, 234, 243, 244, 247, 279, 293, 302, 308, 309
- Heidegger, Martin 241, 243
- heimwee (nostalgie) 16, 86, 100-102
- Heine, Heinrich 234
- heksenprocessen 34, 159-161
- held (heroïsche mateloosheid) 105-109, 131-135, 209, 230
- herinneren (herdenken) 86, 139-143, 218, 263
- Hibbert, Christopher 304
- Hierokles 42, 172
- Himmler, Heinrich 31, 162, 305
- Hippokrates 245
- Hitchcock, Alfred 86
- Hitler, Adolf 31, 36, 99, 137, 153, 162, 164, 200, 212
- Hobbes, Thomas 150, 153-157, 304
- Hoess, Rudolf 32
- Homerus 64, 65, 70, 103, 109, 132, 133-136, 202, 203, 210, 245, 283, 286, 303
- Hooft, P.C. 222
- hoop 11, 245
- Horatius 245
- Hume, David 40, 198, 232, 236-238, 243, 245, 296, 297
- Huys, Marc 299, 307
- hypocrisie. *Zie* morele (en immorele) emoties
- identiteit 81-89, 102, 165-172, 267, 300, 301
- illusie 190, 195, 235, 278
- irrationaliteit 89-92, 180, 181, 194-198, 216, 221, 278
- Jacobson, Daniel 298
- Jaeger, Werner 303
- jager en speler (filosoof als) 237-238, 243
- jaloerie (en afgunst) 20, 69-71, 163, 178-185, 197, 220, 250, 253-255, 306, 309, 310
- James, William 17
- Janssen-Vos, Frea 302
- Johnson, Dr. 188, 193, 306

- Johnson, Lyndon 297
- Kafka, Franz 167-168, 289, 305
- kans 11-12, 14, 122, 152
- Kant, Immanuel 23, 25-26, 43, 44, 66,
99, 113-115, 137, 138, 149, 171, 172,
178, 192, 204, 214, 279, 285, 295,
307, 311
- Kasparov, Gary 112
- Keijser, Jan W. de 308
- kinderwens 109, 169
- King, Martin Luther 35
- Kisch, I. 309
- Knopp, Guido 297
- Kramer, Josef 32
- kristallisatie 19, 251-253
- Krogten, I.A.M.H. van 310
- Kuiper, P.C. 306
- Kunneman, Harry 4
- kwetsbaarheid (afhankelijkheid,
wisselvalligheid, onzekerheid) 11,
14, 102, 148, 275, 281
- Lactantius 302, 303
- La Fontaine, Jean de 5, 158-159, 162,
175, 305
- Lalande, André 186, 306
- Lamb, Roger E. 301
- Lampedusa, G. Tomasi di 306
- leedvermaak 68, 69-71
- leerproces (verwerkingsproces) 2, 18-20
- Le Grand, Julian 305
- Leibniz, Gottfried W. 276
- Lenin, W.I. 155
- Leo X 152, 304
- Levi, Primo 284-285, 311
- Levinas, Emmanuel 44, 298
- liefde 9, 15, 25, 26-27, 79-94, 123, 181,
195, 230, 236, 247-268, 295, 296, 310
historiciteit (van de -) 87-89, 300
- Lipsius, Justus 222, 309
- Littell, Jonathan 297
- Locke, John 150, 154, 155-157, 189-191,
192, 211, 215, 304, 306, 307
- Lodewijk XIV 161
- Long, A.A. 302
- Lorenzo di Piero de' Medici 150, 304
- Lorenzo il Magnifico 150
- lot (noodlot) 9, 92, 97, 98, 132, 151-152,
180, 272, 276, 283, 286
- Lucas (evangelist) 303
- Lucas, J.R. 217, 308
- Lucretius 223
- Luijk, Henk van 238-240, 310
- Lyubomirsky, S. 302
- maat en mateeloosheid (bloem en held)
105-109, 281-283
- Machiavelli, Niccolò 35, 150-153, 157,
294, 304
- macht 14, 150-156, 191-194
- Maes, Hans 298
- Mahler, Gustav 204
- Mandela, Nelson 221
- Mandeville, Bernard 198
- Marcus Aurelius 303
- Martelaere, Patricia de 311
- Marx, Karl 234, 269, 287
- medelijden 40, 68, 69-71, 138, 289-290
- Meijer, Fik 299
- Mendelssohn, Felix 204
- Mengele, Josef 32
- Michelangelo 304
- Mill, John Stuart 187
- Mirabeau 307
- Modderman, Anthony E. 308
- moed 60, 93, 130
- Montaigne, Michel de 160-161, 210,
304, 308
- morele (en immorele) emoties 29-32
basis van - 270, 289
'families' van - 40, 297
morele ondernemers 32-36
morele paniek 34
morele schijn (hypocrisie,
culturfarizeïsme) 35, 158, 161,
177, 178, 189, 194, 196-200, 220,
280-281, 299
- morele smetangst 46
- rollen van - 44-46
Zie ook bewondering; dankbaarheid;
jaloezie; leedvermaak; medelijden;
schaamte; schuld(gevoel); trots;
verbolgenheid; verontwaardiging;
verwijt (zelfverwijt); woede (bij
Aristoteles)
- morele verlangens (Rawls) 42-44
liefde voor de mensheid 42-43
zin voor rechtvaardigheid 42

- Mozart, Wolfgang Amadeus 24, 140, 141, 242
- Mugabe, Robert 153
- Mussert, Anton 220
- Nagel, Thomas 127
- Napoleon 18, 21, 230
- narcisme (moreel) 43, 107, 171, 263
- nationalisme (patriottisme, vaderlandsliefde) 165, 183, 197, 305
- Newton, Isaac 295
- Nietzsche, Friedrich 3, 4, 103, 131, 136, 138, 234, 235, 269, 272-276, 281-283, 289, 311
- nieuwsgierigheid 236-238, 248, 259
- noodlot. *Zie* lot
- nostalgie. *Zie* heimwee
- Nozick, Robert 46, 96, 138, 231, 285-286, 298, 300, 301, 303, 306, 309, 311
- Nussbaum, Martha 14, 102-103, 105, 108, 109, 172, 235, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 312
- Oers, B. van 302
- onaangedaanheid (onbewogenheid, onverstoordeheid) 100, 132, 231, 275
- onafhankelijke (bovenpersoonlijke, transcendente, objectieve) waarde 25, 106, 108, 214
- onbeheerstheid. *Zie* beheerstheid
- onderwijs 115-118, 302
- ondeugden. *Zie* deugden
- O'Neill, Onora, 305
- onverschilligheid 79, 83, 86, 126, 186, 187, 302
- opvoeding (morele) 32, 45, 53, 62, 118, 190, 192, 298
- ouders en kinderen 23, 62, 109, 169-171, 210, 239
- overmoed (*hybris*) 131, 281
- Ovidius 245
- Padfield, Peter 162, 305
- Panaetius 123, 130
- paradigma van de praktische irrationaliteit 194, 197-198, 202, 215, 216, 217
- partijdigheid 171-172
- passies 296
- Paulus (apostel) 210
- Pels, Dick 307
- perfectionisme (bij Aristoteles) 57-61, 137
- pessimisme 98, 112, 275, 281
- Pettit, Philip 307
- Plato 128, 133, 135, 136, 171, 197, 227-229, 233, 243, 245, 260, 300
- Pleij, Herman 301
- plezier (blijdschap, vreugde) 2, 10, 11, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 36, 41, 42, 52, 54-57, 58, 60, 62, 68, 69, 71, 72, 79, 86, 94, 95, 99, 100, 106, 110-112, 115, 116, 125, 126, 128, 153, 169, 178, 227, 231, 234, 236, 238, 243, 244, 252, 258, 276, 277, 278, 280, 293, 294, 295, 297, 298, 303
- Polak, Leo 214, 308, 309
- politiek 105, 117, 136-137, 147-157, 189-191, 239, 283, 312
- Prins, Awee 294
- Prinz, Jesse J. 23, 295
- Proust, Adrien 310
- Proust, Marcel 3, 9, 10, 15, 22, 27, 52, 82, 106, 137, 181, 247-268, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 310, 311
- Proust, Robert 310, 311
- rationalisering 1, 22, 239
- Rawls, John 2, 26-27, 39, 40, 41, 42, 43, 55, 106, 112, 115, 121, 123, 129, 130, 143, 230-231, 296, 297, 306
- rechtvaardigheid 178-185
– als deugd 57, 280
- reële en symbolische belangen 180-185
- religie (en geloof) 14, 91, 186, 189-191, 210, 279, 294
- Rembrandt 84
- respect. *Zie* eerbied
- Reve, Gerard 190
- Ricœur, Paul 220, 240
- Rilke, Rainer Maria 107, 301
- risico 12, 127, 137
- ritueel 14, 17, 157, 221
- Romein, Jan 187
- Romein-Verschoor, Annie 187
- Rousseau, Jean-Jacques 110, 274
- Ruddick, William 169, 305
- Russell, Bertrand 228, 231, 309
- Rüter, Frits 214, 215

- Salieri, Antonio 242
 Sartre, Jean-Paul 37, 168, 294, 305
 Saussure, Ferdinand de 166
 scepticisme 186, 187, 190
 schaamte 17, 30, 31, 36-40, 44, 45, 67,
 68, 80, 138, 297, 299
 schaken 106, 112, 116, 128-129, 231, 244
 Schama, Simon 299
 Scheler, Max 274
 Scherer, K.R. 297
 Schindler, Oskar 40
 Schmidhäuser, Eberhard 308
 schoonheid 27, 133-136, 257, 301
 Schopenhauer, Arthur 97, 98, 99, 100,
 110, 111, 112, 198, 215-217, 269, 270-
 272, 274-281, 307, 311
 schuld(gevoel) 30, 36-40, 46, 157-164
 Schulze, Gerhard 4
 Schuyt, Kees 304
 Segerstrom, Suzanne C. 302
 seks (verlangen naar) 26, 46, 85-86, 93,
 115, 266-267
 Seneca 245, 302
 Sherman, Nancy 299
 Shoemaker, David S. 296
 Singer, Peter 240
 sociale cohesie 39, 150, 157, 165, 172,
 304
 Sokrates 128, 135, 198, 203, 205, 227,
 228, 232, 233, 236, 245
 Solomon, Robert C. 294, 298
 Sontag, Susan 295
 Sophokles 136
 Sousa, Robert de 300
 Spasski, Boris 116
 spel 70, 71, 115-118, 231, 243-244
 Spinoza 11, 18, 23-25, 79, 80, 196, 227,
 229, 295, 306, 307
 Stalin, Josef 155
 Stendhal 12, 15, 19, 251
 Stokkom, Bas van 308
 Straaten, M. van 302
 straffen 30, 201-223, 245, 279-280
 Strawson, P.F. 29, 30, 38, 297
 Stroop, Jürgen 31
 sublimeren 195, 199
 Swaan, Abram de 179-180, 306
 Swift, Jonathan 104
 symbool 85, 89, 98, 100, 149, 162, 190-
 195, 213, 217, 240, 300
- Taliban 16
 Taylor, Charles 301, 303
 Taylor, Gabriele 297
 teleurstelling 10, 100, 125, 130
 Teresa, moeder 178
 Thijssen, Theo 118, 302
 Thomas van Aquino 136
 toeval (willekeur) 14, 124, 151-152, 165-
 166, 171, 260
 tolerantie 47, 177, 186-194, 199, 306
 – als politieke deugd 189-191
 Tolstoj, Leo 121, 295
 Tongeren, Paul van 281, 299
 treurnis. *Zie* droefheid
 trots 40-41, 79, 106, 117, 143, 194, 238,
 298, 299
 trouw 73, 93, 149
 Tsjechov, Anton 74, 300
- verbazing 293
 verbolgenheid 29
 verdriet. *Zie* droefheid
 vergelding (retributie) 211-222, 308, 309
 Verhagen, G.M. 309
 verlangens 26, 27
 – en ambitie 103, 137, 150
 – en *concern* (wat iemand aangaat) 17,
 21, 23, 74, 295, 296
 – en levensplan 12-15, 18-20
 – en morele competitie (Aristoteles)
 41, 59, 67, 69, 71
 – en talent (vaardigheid) 2, 109, 117,
 137
 – en zin (van het leven e.d.) 43, 96,
 102, 107
 activiteiten (op zichzelf zinvol) 2, 52,
 55, 57, 110-112, 116
 adaptiviteit van – 112, 123, 129, 283
 emoties en – 26, 27, 36, 47, 71-74, 93,
 295, 302, 310
 hartstocht 25-26, 204, 227-232, 243,
 255
 mimetische begeerte 163-164, 181,
 264
 natuurlijke neigingen en – 47, 99, 131
 punitieve – 201, 205, 207
reasons for love 296, 300
Zie ook agressieve driften: altruïsme;
 eergevoel; filosoferen; geluk; haat
 koesteren; heimwee; kinderwens;

- liefde; morele verlangens (Rawls);
 nationalisme; nieuwsgierigheid;
 seks (verlangen naar); vriendschap
 koesteren; vrijheidsdrang;
 wraakzucht
 Vermeer, Johannes 12, 15
 verontwaardiging 29-31, 33, 36, 40, 68,
 69-71, 90, 149, 213
 vertrouwen 147-150, 154, 156, 157, 173,
 295
 verveling 17, 98, 104, 110, 111, 112, 125,
 126, 128, 254, 258, 294
 vervreemding 102, 104
 verwachting 2, 10-16
 verwerkingsproces. *Zie* leerproces
 verwijt (en zelfverwijt) 121-130, 139,
 143, 303
 verwondering 236, 244
 Vettori, Francesco 151, 152, 304
 Voltaire 188, 306
 vrees 11
 vreugde. *Zie* plezier
 vriendschap
 – een deugd? 58-61
 – koesteren 67
 vrijheid 124, 163, 186, 188, 306
 vrijheidsdrang 26
 Vygotskij, L.S. 302
 waardigheid 30, 287, 312
 Weber, Max 229, 232
 Weide, Hans van der 294
 wijn 114, 227, 229, 275, 291, 312
 Wijsbek, Henri 301
 Williams, Bernard 104, 301
 Wittgenstein, Ludwig 235, 309
 woede 10, 25, 66, 80, 202-209, 306, 307
 – bij Aristoteles 66
 Wollheim, Richard 19, 293, 294
 Woudenberg, René van 300
 wraakzucht 66, 201-222, 280
 Yamagata, Naoko 303
 zelfgenoegzaamheid 41, 43, 71, 132
 zelfrespect 41, 208, 287
 Zeno van Citium 124
 zondebok 157-164, 215

Overweging achteraf

Dit boek gaat onder meer de relaties na tussen emoties (waaronder morele emoties), verlangens en deugden. Er worden daarvan ook, in wisselende mate van uitvoerigheid, concrete voorbeelden uitgewerkt, bijvoorbeeld de liefde van Swann en de wraakzucht van Achilles. Blijkens het register kunnen de categorieën waartoe die voorbeelden behoren, aldus worden gegroepeerd:

Tot de emoties behoren: angst, droefheid, hoop, plezier, teleurstelling, verbazing, vertrouwen, verveling, verwondering, vrees en woede.

Aan het domein van de morele emoties vallen toe: bewondering, dankbaarheid, jaloezie, leedvermaak, medelijden, morele smetangst, schaamte, schuldgevoel, trots, verbolgenheid, verontwaardiging, verwijt en zelfverwijt, en bij Aristoteles ook woede.

Tot de verlangens behoren: agressieve driften, altruïsme, eergevoel en eerzucht, filosoferen, het koesteren van haat, heimwee, kindervens, liefde, morele verlangens in de uitleg van Rawls, nationalisme, nieuwsgierigheid, punitieve verlangens, verlangen naar seks, het koesteren van vriendschap, vrijheidsdrang en wraakzucht. (*Bien étonnés de se trouver ensemble...*)

Aan het domein van de deugden vallen toe: beheerstheid (maar ook onbeheerstheid), grootsheid, moed, narcisme, onaangedaanheid, overmoed, rechtvaardigheid, tolerantie, trouw (en ontrouw), in een bepaalde uitleg ook vriendschap, en zelfgenoezaamheid.

Deze nadere onderverdelingen dienen natuurlijk met enige voorzichtigheid te worden bejegend. Als ik naar haar verlang (liefde bij de verlangens), ben ik teleurgesteld als ze me afwijst (teleurstelling bij de emoties), zodat die twee bij elkaar horen, maar dat maakt zo'n indeling niet zichtbaar. Wanneer ik 'eierzucht' of 'kindervens' opvoer als een verlangen, zou 'gekrenkte eierzucht' of 'gefrustreerde kindervens' vermeld kunnen worden bij de emoties (of liever nog bij de emotionele disposities), maar het zou vermoeiend zijn om dat er steeds bij te zeggen.

Via de conatieve dimensie van emoties kunnen er verlangens tot ontwikkeling komen; het begin van dat verwerkingsproces (bijvoorbeeld woede) deel ik dan in bij de emoties, het einde (wraakzucht, maar iets anders kan zich ook ontwikkelen, zoals Stoïcijnse apathie) bij de verlangens, een indeling die geen recht doet aan de, soms vloeiende en soms schoksgewijs verlopende, overgangen daartussen.

Opmerking verdient ook dat ik ‘morele emoties’, ‘verlangens’ en ‘deugden’ in dit boek gebruik in de zin van ‘behorend tot het domein van de morele emoties, de verlangens en de deugden’. Dat geldt natuurlijk ook voor de immorele emoties, de verwerpelijke verlangens en de ondeugden! Dat heb ik zichtbaar gemaakt door in het register te gewagen van ‘morele (en immorele) emoties’ en van ‘deugden (en ondeugden)’, waardoor ik bijvoorbeeld bij de morele emoties zowel leedvermaak als medelijden kan opvoeren, en bij de (im)morele deugden zowel moed als overmoed. (In het boek komt regelmatig aan bod dat wat voor de één een deugd is, voor de ander een ondeugd kan zijn; een burgerman waardeert gezapigheid en een avonturier onbesuisdheid. De strijd tussen wraakzucht en punitieve verlangens, beide behorend tot dezelfde rubriek van de verlangens, wordt gestreden in het hele hoofdstuk 9.)

‘Hoop’ reken ik in dit boek tot de emoties, maar in een andere interpretatie zou hoop als een (theologische) deugd gelden; hetzelfde gaat op voor ‘liefde’, door mij onder de verlangens geschaard. ‘Vertrouwen’, dat ik als een emotie (eigenlijk weer een emotionele dispositie) opvoer, kan soms ook als een deugd worden beschouwd. Woede is bij Aristoteles een morele emotie, maar elders niet: daarvan heb ik voor de curiositeit melding gemaakt.

Die indeling biedt slechts een toegang tot de hoofdthema’s van dit boek en moet van daaruit worden begrepen.