



Geen geluk zonder doel

Frank Vandenbroucke¹

Het ensemble *B'Rock*, de jonge componist Thomas Smetryns, LOD en Frank Vandenbroucke openden samen het nieuwe jaar met een redenaarsconcert, in het teken van 'De Triomf van de Menselijkheid'. Monteverdi's opera *L'Orfeo* vormde de rode draad in een driedelig muzikaal programma, van *La Gioia*, over *Lamento*, naar *La Speranza*. *L'Orfeo* brengt een verhaal over uitbundig geluk, de kwetsbaarheid ervan, een tragische mislukking, en een uiteindelijk happy end. Monteverdi zou de moderniteit in de muziek ingeleid hebben, omdat hij er zo goed in slaagde individuele emoties te laten klinken in zijn muziek. Frank Vandenbroucke zocht inspiratie in het verhaal en de muziek, niet alleen over individueel geluk, maar ook over het geluk van de moderne samenleving.

LA GIOIA

‘Had ik zoveel harten als de hemel sterren heeft, en zoveel gebladerte als de heuvels dragen in de groene mei, allemaal zouden ze vol zijn en overstromen van het geluk dat me vervult.’ Kan je geluk inniger laten klinken dan Orpheus in *Rosa del Ciel*? ‘Vandaag is Orpheus zó gelukkig, dat er niets méér is, waar hij nog naar zou verlangen’, besluiten de herders en nimfen. Als geluk zo alomvattend is, rest er dan één ander onderwerp dat ons méér moet bezighouden dan geluk?

Zou politiek niet als eerste doelstelling moeten hebben: zo veel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen? We hebben het dan natuurlijk niet over het uitbundige geluk van Orpheus, maar over geluk als tevredenheid over het leven dat we leiden. Dat politiek daarvoor moet zorgen was de stelling van de verlichtingsfilosoof Jeremy Bentham. Mijn cursussen economie waren doordrongen van het utilitarisme van Bentham. Of beter, van een nogal magere erfenis daarvan. Het geluk van de ene mens bleek, ondanks het enthousiasme van Bentham, immers moeilijk te vergelijken met het geluk van de andere mens. Een rekenkunde van het geluk - waarbij je het geluk van mensen bij elkaar optelt, of de verdeling ervan op een weegschaal legt - is onmogelijk, zo erkenden utilitaristen na Bentham. Het enige wat je kon veronderstellen, was dat mensen zich bij hun keuzes rationeel laten leiden door hun eigen geluk. Het utilitarisme van mijn cursussen ondersteunde zo een naïeve theorie over de efficiëntie van markten - vrije keuze op vrije markten als garantie voor maximaal individueel geluk - en verhinderde uitspraken over sociale rechtvaardigheid. Ik was maar wát blij dat ik daarvan verlost werd. Met dank aan Rawls: die formuleerde robuuste maatstaven voor rechtvaardigheid, niet zoiets nevelig als ‘geluk’.

Maar kijk, Bentham is terug. De econoom Richard Layard, inspirator van de activering van werkzoekenden in de jaren 1990, pleit sinds en-

kele jaren onomwonden voor de terugkeer naar Bentham, voor de stelling dat het beste beleid datgene is wat het grootste geluk oplevert. Want, zegt Layard samen met vele andere gelukswetenschappers, je kan het geluk van mensen veel meten en vergelijken. En wat blijkt dan? Dat we in het Westen al tientallen jaren gestaag rijker worden, maar geen spat gelukkiger! Layard verklaart dat zo: ‘Sinds de Tweede Wereldoorlog heeft een hoger nationaal inkomen inderdaad tot enige toename van geluk geleid, zelfs in rijke landen. Maar dit geluk is tenietgedaan door meer leed als gevolg van minder harmonieuze sociale verhoudingen.’ Let wel, zijn pleidooi staat ver af van wat hij beschouwt als een individualistische non-filosofie. Dat onstuitbare individualisme bracht, aldus Layard ‘niet meer geluk omdat het ieder individu te gretig deed verlangen naar wat hij voor zichzelf kon krijgen. Als we echt gelukkig willen worden, hebben we een of ander concept van algemeen belang nodig, waaraan we allemaal onze bijdrage willen leveren.’ Layard definieert het ideaal van de Verlichting dus als een vorm van medemenselijkheid. Als je weet dat Layard in 1990 het befaamde Centre for Economic Performance oprichtte, dan is zijn boek *Happiness* verrassende lectuur. Het hoofdstuk ‘Hoe maken we een einde aan de ratrace?’ eindigt met volgende beschouwing: ‘Zekerheid én innerlijke rust zijn goederen die zouden moeten groeien en niet afnemen naarmate we rijker worden. Toch is het onder een rijke bovenlaag in Europa en de Verenigde Staten gemeengoed geworden om verandering en vernieuwing als het hoogste doel te beschouwen. Niets is goed als het niet innovatief is. Bureaucraten slaan opgewekt aan het saneren van overheidsdiensten, zich niet bewust van het feit dat iedere reorganisatie het persoonlijk vertrouwen en gevoel van zekerheid op grote schaal schaadt.’ En deze kritische vaststelling leidt hem tot de volgende sleutelvraag: ‘Wat moeten we doen om een groter gevoel van zekerheid te krijgen?’

Layard’s conclusie is beenhard: de discrepant-

tie tussen geluk en rijkdom, zoals we die meten met het Bruto Nationaal Product, moet een prioritair politiek thema vormen.² Ik denk dat dat juist is, en dat we dit ook concreet moeten maken. En toch, het kan paradoxaal klinken, geloof ik nog altijd niet dat de regel van Bentham - zo veel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen - ons een heldere doelstelling geeft voor politiek. Politiek moet instaan voor een rechtvaardige samenleving. Dat kan je niet herleiden tot 'zoveel mogelijk geluk'. Een opvatting over rechtvaardigheid veronderstelt een opvatting

Politiek moet instaan voor een rechtvaardige samenleving. Dat kan je niet herleiden tot 'zoveel mogelijk geluk'.

over rechten en vrijheden; over wat eigen verantwoordelijkheid is en wat tegenslag is waarvoor mensen niét verantwoordelijk zijn, over solidariteit dus, over de herverdeling die daarmee samenhangt; en over wát herverdeeld moet worden... Ik kan me dus wel vinden in de dissidente stem die Philippe Van Parijs laat klinken in Leo Bormans' mooie boek over Geluk: 'Allemaal samen moeten we een rechtvaardige maatschappij nastreven, niet een gelukkige maatschappij'.³

Waarom dat dissidente geluid? Zelfs als het geluk van mensen meetbaar en vergelijkbaar zou zijn, dan nog schort er iets aan de idee dat een gelukkig gevoel dé doelstelling moet zijn voor een leven dat we voor mensen geslaagd vinden. Neem een vrouw die gelukkig is met haar leven in een samenleving die fundamentele mensenrechten ontzegt aan vrouwen: zouden we zeggen dat haar leven als mens geslaagd is? Het is vreemd over rechten van vrouwen te spreken en vervolgens Aristoteles op te voeren, want die heeft dwaasheden verteld over vrouwen. Maar over geluk heeft Aristoteles wijze dingen verteld. Werkelijk geluk, in de betekenis van 'een goed leven', vind je in de beste ontwikkeling van je menselijke mogelijkheden. Geluk vind je dus in activiteit. Of, zou ik zeggen, je vindt het

in doel-stelling. Voor wie liberalisme opvat als vrijheid-blijheid-zonder-meer is deze opvatting over geluk zéér anti-liberaal, want je hebt niet alleen plichten tegenover anderen, maar ook een plicht tegenover jezelf (maar, toegegeven, met zo'n armzalige opvatting over liberalisme doe ik een aantal liberalen onrecht aan; ze kunnen verwijzen naar het liberalisme van John Stuart Mill). Aristoteles was daar een perfectionist in: je activiteit moest beantwoorden aan standaarden van uitmuntendheid. Maar je kan dat ook vertalen in een opvatting die niet perfecti-

onistisch is, zoals de filosofe Martha Nussbaum doet. Een rechtvaardige samenleving, aldus Nussbaum, moet garanderen dat iedereen in voldoende mate beschikt over het vermogen om zich als mens te ontwikkelen, en dat in overeenstemming met een sterke idee over menselijke waardigheid. Hoe mensen die mogelijkheden dan verder gebruiken om hun eigen geluk te vinden, in welke richting ze zichzelf gaan ontplooiën, op welk spoor ze een geslaagd leven willen opbouwen, daar geldt de eigen keuze, daar hanteert ze geen perfectionistische standaarden in.⁴

Als we het daarmee eens zijn, dat het dus gaat over doel en activiteit en niet over geluksgevoel - en ik ben het als politicus nogal eens met die milde versie van Aristoteles en ten persoonlijke titel zelfs met een strengere versie - sturen we dan de gelukswetenschappers terug naar af? Neen. Wanneer ze concreet worden, lijken verstandige gelukswetenschappers en wijze filosofen elkaar vaak te vinden. Op de vraag wat geluk is, antwoordt Christopher Peterson aan Bormans, dat je dat in twee woorden kan samenvatten: 'andere mensen'. 'Affiliatie', verbondenheid met anderen, is voor Nussbaum één van de meest fundamentele ontwikkelingsmogelijkheden waarover je als mens moet beschikken.

‘Geluk is een gevolg. Het vloeit voort uit verbondenheid en engagement in acties die het leven bevestigen. Zingeving en een doel in het leven zorgen voor geluk, niet andersom’, stelt Gary T. Reker. Ook dat sluit perfect aan bij de wijze raad van Aristoteles. Dat materiële rijkdom nooit een doel op zich kan zijn, is een idee dat ‘alle neo-Aristotelianen delen’, aldus nog Nussbaum.⁵

Mensen als Layard wijzen op het ‘intrinsiek egalitaire karakter van een ware gelukspolitiek, alleen al omdat het veel eenvoudiger is om ongelukkigen gelukkiger te maken dan gelukkigen nog gelukkiger. Omdat armoede en onzekerheid zo funest zijn voor geluk, is een geluksbeleid niet alleen egalitair’, zegt Elchardus, ‘maar vertoont het ook grote verwantschap met de welvaartsstaten zoals die de voorbije vijftig jaar in Noordwest-Europa het levenslicht zagen.’ Nussbaum is uitermate kritisch voor de nieuwe gelukswetenschap, maar ziet in de Scandinavische welvaartsstaten (in de manier waarop onderzoekers er het welzijn van hun burgers beoordelen) een toepassing van haar Aristotelianse benadering - ‘Aristotelianse sociaaldemocratie’, zo noemt ze het.⁶ Ook als het gaat om de waardering voor bestaande samenlevingen, lijken gelukswetenschappers en rechtvaardigheidsdenkers elkaar dus te kunnen vinden. Het zou inderdaad vreemd zijn dat we beduidend minder geluk aantreffen in een samenleving die we rechtvaardig achten dan in een andere samenleving, die we niet rechtvaardig vinden. Als we dat zouden vaststellen... dan schort er misschien toch iets aan onze opvatting over rechtvaardigheid? Misschien is ze wat te dun, heeft ze te weinig oog voor de voorwaarden van het geluk; hanteert ze bijvoorbeeld een te enge opvatting over wat herverdeeld moet worden - dat herverdelen alleen maar draait rond geld bijvoorbeeld?

Nadenken over het geluk in de samenleving levert dus een kritische spiegel op voor onze gangbare opvattingen over rechtvaardigheid en vooruitgang. De vraag blijft natuurlijk wát

we in deze spiegel precies willen zien, zeker als we beginnen ‘meten’. Hoe geluk en welzijn zich verhouden is een vraag die filosofen als Amartya Sen al lang bezig houdt, maar in ons eigen land ook economen als Erik Schokkaert.⁷ Men moet, aldus Schokkaert, niet alleen een goed onderscheid maken tussen een gevoel (plezier, pijn, vreugde, haat) en een cognitief oordeel, d.w.z. een actieve en bewuste oefening waarbij mensen hun leven beoordelen en daarover hun al dan niet tevredenheid uitspreken. Er is ook de moeilijkheid dat het vergelijken van deze ‘tevredenheid’ bijkomende interpretatie vergt als mensen verschillende voorkeuren hebben. Schokkaert stelt dat Layard daarin tekort schiet.⁸ Maar, als we goed weten wat we willen meten in de spiegel van het geluk, dan kunnen we van de kloof tussen geluk en BNP een relevant politiek thema maken. Dat kunnen we concreet vertalen in onderwijsbeleid, gezinsbeleid, gezondheidsbeleid, geestelijke gezondheidszorg, werkgelegenheidsbeleid... zonder terug te keren naar Bentham.

LAMENTO

Geluk houdt altijd een risico in: wie houdt van zijn kind, riskeert verdriet, want je kan je kind verliezen. De Grieken, en zeker Aristoteles, waren zich sterk bewust van de breekbaarheid van het goede, de kwetsbaarheid van wat ze als geluk beschouwden. Die kwetsbaarheid kon te maken hebben met de kwaadheid en de slechtheid van de mensen - ze kon vermijdbaar zijn, ze kon voorwerp zijn van politiek - maar ze kon ook aan menselijk falen of aan het toeval te wijten zijn. Griekse tragedies zijn vol van al die dingen. De kwetsbaarheid van het geluk kon ook te maken hebben met wat ik zou noemen ‘het onrecht van de natuur’ - jong sterven bijvoorbeeld. Daarmee werd Orpheus geconfronteerd toen zijn geliefde Euridyce gebeten werd door een slang. Zo innig hij zijn geluk bezong, zo mateloos klinkt nu zijn verdriet.

Bestaat er ook een verdriet van de samenleving? Tony Judt heeft een prachtig boek na-

gelaten, Ill fares the land, dat uitnodigt om daarover na te denken. De vertaler vond een even mooie Nederlandse titel: Het land is moe.⁹ Het onbehagen dat hij beschrijft heeft te maken met de teloorgang van solidariteit. Dat brengt ons terug bij de vaststelling dat we rijker worden, maar niet gelukkiger. Nu mogen we toch niet te snel besluiten dat er geen band is tussen rijkdom en geluk. Ik breng eerst deze nuance aan.

De gemiddelde tevredenheid met het bestaan in de Verenigde Staten en de landen van West-Europa is niet of weinig toegenomen sinds tevredenheid gemeten wordt, en dat is voor de VS sinds de Tweede Wereldoorlog, en voor de meeste West-Europese landen sinds de jaren 1970. Deze vaststelling staat in schril contrast met de toename van het BNP per hoofd van de bevolking. We mogen dus wel besluiten dat dit een gebrekkige indicator is van ons geluk. Maar wanneer we meer landen beschouwen, ook armere landen, dan blijkt er wel een duidelijk positief verband tussen 'gemiddeld geluk' in landen enerzijds en die zo gebrekkige BNP-indicator. We moeten dus eerder besluiten dat, wereldwijd bekeken, stijgende gemiddelde rijkdom goed is voor het geluk, maar dat het gunstige effect daarvan afneemt wanneer de gemiddelde rijkdom een zeker niveau bereikt.¹⁰ We hoeden ons m.i. best voor boude uitspraken waarom we dit kromme verband zien. Er zijn verklaringen. Rijke mensen zijn gelukkiger dan arme mensen, laat daar geen twijfel over bestaan. Maar als iederéén rijker wordt, dan stijgt - vanaf een bepaald niveau - het gemiddelde geluk niet meer. Vanaf een bepaald niveau van materiële rijkdom lijkt geluk, gebaseerd op rijkdom, vooral een kwestie van vergelijking. En nu wordt 'vergelijking met de anderen' in onze competitieve samenleving helaas ook sterk aangemoedigd: we zijn allemaal 'strevers in een kajak', om het met Stijn

Rottiers te zeggen.¹¹ De verklaring voor het kromme verband kan echter ook te maken hebben met de manier waarop geluk in deze studies gemeten wordt, en daarop is nogal wat methodologische kritiek.

De positieve vaststelling is dat je geluk vindt, tenminste zoals de gelukswetenschappers dat meten (en ik laat de kritieken daarop dus even terzijde), in landen waar de levensomstandigheden goed zijn. Het gaat dan niet alleen over BNP, maar ook over instellingen en bestuur. Mensen zijn gelukkiger in rijke, vrije, goed bestuurde, tolerante landen, met een groot sociaal kapitaal - waarbij sommige wetenschappers ook het egalitaire karakter van een land als geluksfactor identificeren: inkomensgelijkheid zou op zichzelf leiden tot een hoger gemiddeld geluk. Waarom onderstreep ik deze evidentie? Om twee punten te maken: het eerste is geruststellend, het tweede niet. Contra critici van de moderniteit zoals Ton Lemaire, kunnen we zeggen dat de moderniteit - wat het geluk van de mensen betreft - beter is dan haar reputatie, een geruststellend beeld dat ik ontleen aan Jan Delhey. In tegenstelling tot wat doemdenkers stellen, lijkt de moderne westerse maatschappij niet de snelste weg naar ongeluk en depressie. Oef! Zijn we dan zeker van een happy end op de autostrade van de vooruitgang?¹² Neen. Ik kom bij mijn tweede punt. Als BNP-groei mensen in arme landen gelukkiger kan maken, wie zouden wij dan zijn om - met Bentham in gedachten - de economische expansie die gaande is in China, India, Brazilië... af te wijzen? We zouden die expansie moeten omarmen! Maar ze lijkt ons te bedreigen, onze zekerheden en ons geluk. Om redenen die volledig subjectief zijn: het verlies aan zogezegde 'suprematie'; om redenen die deels subjectief, deels objectief zijn: de druk om competitief te blijven in een wereld die economisch snel verandert.

Die druk dwingt tot verandering en flexibiliteit. Hoger verwees ik naar wat Layard schrijft over verandering en flexibiliteit: mensen worden daar niet gelukkig van. Economisch zijn er argumenten voor, maar dat flexibiliteit voor iedereen leuk is, is peptalk voor minder goede managementseminars. Er is vooral één zeer objectieve reden voor die gepercipieerde bedreiging: de historische verantwoordelijkheid voor de klimaatopwarming ligt bij ons, maar de grootste bijdrage aan de CO₂-uitstoot zal in de afzienbare toekomst geleverd worden door de nieuwe industrielanden. Daarmee ben ik helemaal bij een grote en zeer reële bedreiging voor ons aller geluk: de opwarming van de aarde. Ons aan-rijkdom-gebonden-geluk blijkt nu heel kwetsbaar, heel onzeker. De natuur lijkt 'halt!' te roepen.

De critici van de moderniteit hebben ongelijk, maar alle twijfels over wat zo wezenlijk met moderniteit verbonden is, industrialisering en groei, steken weer de kop op. We twijfelen over de weldaden van deze andere Griekse halfgod, Prometheus. Prometheus stal het vuur van de goden, gaf het aan de mens en leidde zo de weg naar een technische beschaving. Dit was een weldaad voor de mensheid, maar ook een uiting van overmoed, en daarvoor werd Prometheus voor 30.000 jaar geketend. Het vooruitgangsgeloof dat Prometheus incarneert is overmoedig, zo luidt een stelling

Ons aan-rijkdom-gebonden-geluk blijkt nu heel kwetsbaar, heel onzeker. De natuur lijkt 'halt!' te roepen.

die de voorbije halve eeuw aan kracht won. De val van Prometheus is het leidmotief van Lemaire, die zich laat inspireren door Herbert Marcuse en de Franse classicus Pierre Hadot. In Marcuse's *Eros and Civilization* was Prometheus het symbool van 'zware inspan-

ning, productiviteit en vooruitgang dankzij onderdrukking'. Hadot hanteert Prometheus en Orpheus als twee polen in een ideeëngeschiedenis van het Europese natuurbeeld, een voluntaristische en technologische houding versus een contemplatieve en poëtische. 'In de prometheïsche benadering bevindt zich de mens in oppositie tot de natuur, die men tracht te domineren en ten nutte te maken. De natuur is voor de mens het vijandige en vreemde, dat weerstand biedt die hij wil overwinnen (...). In de orphische houding daarentegenervaart de mens zich als met de natuur verwant en weet hij van haar deel uit te maken. (...) de orphische houding is esthetisch, lyrisch en muzisch, niet utilitair en instrumenteel. (...) De prometheïsche aandrang om de wereld te veroveren werd getemperd door het zeer Griekse besef van maat, dus de angst voor hybris.' Maar dit evenwicht is verloren gegaan, en moet hersteld worden, aldus Lemaire.¹³ Zou Orpheus de cultuurheld kunnen zijn van een postindustriële mens, die niet alleen de relativiteit van materiële rijkdom inziet, maar zich als mens ook anders verhoudt tot de natuur? Een alternatief dus voor Prometheus, de cultuurheld van de industriële revolutie? Ik kom daar straks op terug. Maar eerst wil ik het nog hebben over onze onzekerheid.

Er hoort nog een tweede kanttekening bij de stelling dat stijgende rijkdom tijdens de voor-

bije decennia niet gepaard ging met stijgend geluk. Als je rekening houdt met de stijging van de levensverwachting, dan kan je tot het besluit komen dat het geluk waarmee een doorsnee mensenleven gevuld wordt in onze Westerse wereld zeer sterk toegenomen is, en

ook de voorbije jaren is blijven stijgen. Ik zeg uitdrukkelijk 'kan', want ik baseer me hier nu op een wel zeer simplistische rekenkunde van het geluk. Gelukswetenschapper Ruut Veenhoven brengt dit wel zo eenvoudig in beeld: we leven langer, dus is er meer geluk in ons leven. Over één en ander kan je lang discussiëren. Aristotelianen zouden wellicht gruwen van zo'n rekenkunde (is het leven x% méér geslaagd omdat het x% langer duurt?). Vanuit een 'capability'-standpunt biedt een hogere levensverwachting objectief natuurlijk meer mogelijkheden, en mag je dit echt wel als menselijke vooruitgang kwalificeren... Laat ons het houden bij de evidente stelling dat hogere levensverwachting gelijk staat met menselijke vooruitgang, zeker als het om gezonde le-

ben ik uitgekomen bij ontwikkelingen waarin vooruitgang en onzekerheid verweven zijn.

We zijn in toenemende mate een onzekere samenleving - als ik 'we' zeg, spreek ik dus ook voor mijzelf, voor de politieke verantwoordelijken, die onzeker zijn. Bij de burger is er niet alleen onzekerheid, zoals over de betaalbaarheid van de pensioenen, maar ook onbehagen: over diversiteit, over migratie, over globalisering, over Europa... Vele andere lezingen gaan daarover deze dagen. Ik zal het daar niet over hebben maar neem het onbehagen dat politiek en samenleving zo domineert mee in de redenering die ik opbouw. Het is verleidelijk te zeggen dat het onbehagen het verdriet is van de samenleving, maar de metafoor loopt

Individueel verdriet is een risico bij individueel geluk; dat verdriet is daarom niet noodzakelijk een negatieve emotie. Het onbehagen is een aanhoudende kwaal. Het is het verdriet van de niet-samenleving.

vensjaren gaat.¹⁴ Ervaren we dit vooruitzicht als sociale vooruitgang, waarvan we gaan genieten? Velen zullen langer leven associëren met vereenzaming, fragiliteit, de vraag of de pensioenen betaalbaar blijven... Eerder dan een bron van persoonlijk geluk - een grotere zekerheid die ons toelaat van in onze derde leeftijd nog allerlei plannen en projecten te ontwikkelen -, lijkt de stijgende levensverwachting een bron van onzekerheid over de omgeving waarin we ouder worden, onzekerheid over hoe de samenleving omgaat met veroudering. Ongerustheid is ook niet helemaal ten onrechte, want het maatschappelijke contract waarop dat groeiende pensioenrecht gebaseerd is, staat onder druk en is aan herziening toe. Tot zover mijn tweede kanttekening bij de stelling dat materiële rijkdom en geluk hand in hand gaan, waarbij ik opnieuw een paradoxaal besluit moet voorleggen. Twee keer

toch mank. Individueel verdriet is een risico bij individueel geluk; dat verdriet is daarom niet noodzakelijk een negatieve emotie. Het onbehagen is een aanhoudende kwaal. Het is het verdriet van de niet-samenleving.

Hoe moet de politiek omgaan met deze cocktail van klaarblijkelijke kwetsbaarheid van ons aan-rijkdom-gebonden-geluk, onzekerheid daarover en maatschappelijke onbehagen? Met luide stem een politiek van het geluk proclameren - hoe noodzakelijk die ook is - biedt hier geen afdoende antwoord. Sterker, het kan zelfs een tegenovergesteld effect hebben. De politieke houdingen van mensen worden niet bepaald door hun oordeel over hoe het met hen persoonlijk gaat, zo blijkt uit onderzoek van Elchardus, maar wel door hun oordeel over hoe het met de samenleving gesteld is. En hun oordeel over de gang van zaken in de

samenleving heeft weinig te maken met hun levensomstandigheden, maar veel meer met interpretaties waarmee ze geconfronteerd worden - interpretaties over de ontwikkeling van de samenleving. (Interpretaties zoals: 'Er is geen gezag meer'; of, 'We gaan achteruit'; of, 'Voor kleine mensen doen ze niks; voor de vreemden doen ze alles', of, 'Rien ne va plus'... U hoort me niet zeggen dat deze interpretaties allemaal fabels zijn, en dat ze niet in meerdere of mindere mate met feiten uit de samenleving kunnen worden verbonden. Maar dat is niet het punt dat ik hier wil aansnijden.) Zeker, mensen die ontevreden zijn over hun levensomstandigheden hebben de neiging de gang van zaken in de samenleving ook negatief te beoordelen en omgekeerd, maar die samenhang blijkt in Elchardus' enquêtes zwak. Er zijn heel veel mensen die zeer tevreden zijn met hun persoonlijk leven, maar van oordeel dat het verdomd slecht gaat met de samenleving of, en die groep is bijna even groot, mensen die vinden dat het heel slecht gaat met hen, maar van oordeel zijn dat dingen naar behoren lopen in de samenleving. Mensen maken het verschil tussen de privésfeer en de publieke sfeer, om het met de woorden van Hannah Arendt te zeggen.¹⁵

Dat de 'republikeinse geest' van Arendt nog leeft zou voor de linkerkant een bemoedigende vaststelling moeten zijn, maar we worstelen er mee. De interpretatiekaders die in de publieke sfeer aan gewicht gewonnen hebben, zijn niet die van de traditionele linkerkant. In onze reactie beklemtonen we graag dat wij bezig zijn met de concrete problemen van de mensen in de Dorpsstraat, niet met de Wetstraat (ooit ben ik een verkiezingscampagne zelfs symbolisch gestart in de Dorpsstraat van Anderlecht). Je moet beleid inderdaad vertalen naar wat het concreet betekent in de Dorpsstraat. Maar deze mantra herhalen biedt

geen soelaas als de indruk leeft dat we intussen de problemen die de kiezer relevant vindt in de publieke sfeer - in de Wetstraat - niet oplossen. Nog minder perspectief biedt politiek die ervaren wordt als behaagziek, als principeeloos achterna hollen van het vermeende geluk van de individuele kiezer, hier en nu. Dat soort politiek kan ontstaan uit de bekommernis om 'negatieve boodschappen' te vermijden. Hoe vaak kregen we de voorbije jaren niet het advies dat politieke partijen vooral 'een wervend verhaal' moesten zoeken? Of, dat we 'geen problemen moesten aankondigen maar oplossingen', omdat je mensen ook moet 'geruststellen'. Dat is heel juist. Een louter negatieve boodschap is géén boodschap op het politieke forum. Maar als je de noodzakelijke oplossing niet uitgelegd krijgt, omdat je de ernst van het probleem niet duidelijk maakt... dan kom je natuurlijk nergens.

LA SPERANZA

Je kan *L'Orfeo* lezen als de opera van de twijfel - als Orpheus maar niet getwijfeld en achterom gekeken had! - en van het falen. Dit concert verweist naar de 'Triomf van de Menselijkheid', maar welke triomf kunnen we vieren? De mens is indrukwekkend in zijn succes, maar ook indrukwekkend in zijn falen... Monteverdi heeft zelf getwijfeld tussen een *happy end* en een doemscenario. Er bestaan immers twee verschillende versies van de finale van *L'Orfeo*. De eerste finale is bewaard gebleven in het libretto dat verspreid werd bij de eerste voorstelling in 1607. In deze versie zien we hoe Orpheus totaal ontredderd is nadat hij Eurydice een tweede maal verloor, en hoe hij al wat vrouw is verwerpt. De Bacchanten, de brassende vrouwelijke volgelingen van Dionysus, hebben Orpheus' belofte echter gehoord en beslissen hem te straffen voor zijn vrouwenhaat door hem in stukken te hakken. Een heel ander einde vinden we in de partituur die in 1609 werd gedrukt. Orpheus wordt

uit de greep van de Bacchanten gered door het neerdalen van zijn vader Apollo met wie hij naar de hemel opstijgt.

Er zijn verschillende verklaringen voor deze ingreep, die blijkbaar snel tot stand is gekomen. Men neemt aan dat de versie waarin de Bacchanten hun intentie uitzingen om de halfgod in stukken en brokken te verscheuren de oorspronkelijke en 'ware' versie is en dat Monteverdi die veranderde na de eerste twee voorstellingen. De opdrachtgever, Hertog Gonzaga, was zo onder de indruk van de eerste opvoering dat hij beval een tweede voorstelling te geven 'voor de dames van de stad' en reeds een derde voorstelling plande het jaar daarop naar aanleiding van het bezoek van Hertog Carlo Emanuele van Savoie, de toekomstige schoonvader van Gonzaga's zoon. Een slot waarbij de toegewijde echtgenoot aan stukken getrokken wordt omdat hij het

hemelvaart logisch aansluit bij de filosofie van het Neoplatonisme, die in trek was in de Renaissance hofkunst, waartoe *L'Orfeo* behoort. Een ontknoping in een hemelvaart getuigt volgens deze interpretatie van de zeer onmoderne tijdsgeschiedenis van Monteverdi. Ze houdt in dat de menselijke lotsbestemming vastligt en dat de maatschappelijke orde onveranderlijk is. Monteverdi's *happy end* staat ver af van wat wij vandaag zouden beschouwen als een symbool van een optimistische maatschappelijke boodschap. Het is eerder een inzicht in wat is, niet in wat zou kunnen worden. De idee van een maakbare samenleving is nog ver af, aldus Francis Maes.¹⁹

Moeten wij, die geloven in de maakbaarheid van de samenleving, daarvoor mobiliseren met het perspectief van een *happy end*? Ik worstel daarmee. Elchardus zegt terecht dat een politieke beweging mensen een interpretatiekader moet

Moeten wij, die geloven in de maakbaarheid van de samenleving, daarvoor mobiliseren met het perspectief van een happy end? Ik worstel daarmee.

ultieme offer brengt aan zijn betreurde vrouw, vond men een beetje moeilijk voor de dames van de stad en niet echt geschikt vermaak bij huwelijksbesprekingen.¹⁶ Een andere verklaring luidt dat Monteverdi en zijn librettist zich bewust werden van het feit dat ze zich aan een gevaarlijke ketterij hadden schuldig gemaakt. Ze hadden, ongewild misschien, de ineffectiviteit van de genade beschreven. Dat was een gevaarlijke gedachte... Monteverdi mag dan wel de moderniteit in de muziek ingeluid hebben,¹⁷ in 1607 leven we nog lang niet in de moderniteit. Er waren nog brandstapels! Omdat de genade die Apollo aanbod aan Orpheus wel moest werken, laat de herwerkte versie Apollo in hoogsteigen persoon afdalen, waar hij Orpheus met echte christelijke barmhartigheid de absolutie geeft.¹⁸

Een nog andere interpretatie benadrukt dat de

aanbieden. Een interpretatie over waar we vandaag staan, en een interpretatie over waar we naartoe gaan. Met name sociaaldemocratische politiek kan niet zonder toekomstperspectief. Sociaaldemocratie is sociale vooruitgang.²⁰ Maar wat is de sociale vooruitgang van de toekomst? Hoe gaan we om met verwachtingen die mensen daarover hebben? Welke verwachtingen zullen we ondersteunen? Welke verwachtingen zullen we tegenspreken? Welke verwachtingen zullen we zelf creëren? Kunnen we mobiliseren voor een soort *happy end* - oplossingen waar we ondubbelzinnig beter van worden? Of ligt dat niet echt in het verschiet, en gaat het om het afwenden van onheil? Is onze interpretatie een verhaal van verval, of een verhaal van kansen? En vooral, is het een eerlijke interpretatie van de werkelijkheid, waarvoor je vertrouwen durft vragen?

Een eerlijk verhaal zal vertellen welke angstwekkende risico's op ons afkomen. Als we de CO₂-uitstoot niet spoedig en drastisch terugdringen, wachten ons grote klimaatrisico's die het geluk van onze kinderen en kleinkinderen ernstig bedreigen. Het is beter dat te zéppen. We kunnen die risico's verminderen en meer zekerheid kopen, als we daar een prijs voor betalen. Beschouw die prijs als een verzekeringspremie. Laat ons dus niet opnieuw jammeren als wereldwijd de energieprijzen stijgen, maar dat als een zegen beschouwen (wat natuurlijk geen reden is om te aanvaarden dat de energieprijzen in ons land nog hoger liggen dan elders). Laat ons uitleggen dat CO₂ een prijs behoeft, dat vliegen duurder moet worden. Laat ons uitleggen waarom we op onze wegen rekeningrijden moeten invoeren. Laat ons tegelijkertijd niet doen alsof dat geen probleem is voor mensen met een bescheiden inkomen. Armoede maakt ongelukkig. Laat ons dus opkomen voor herverdeling van inkomens, die gezinnen met weinig koopkracht beschermt voor de gevolgen van dergelijke, noodzakelijke ontwikkelingen.

Een eerlijk verhaal zal vertellen dat langer leven langer werken veronderstelt, om het pensioen op peil te houden, en dat die maatregelen nu moeten komen - het alternatief is een steeds hogere productiviteitsdruk en stress op diegenen die werken, of minder pensioen. Elders heb ik betoogd dat we het pensioenvraagstuk niet alleen zullen oplossen door meer te sparen en door meer financiële bijdragen. Langer werken betekent: het sociale evenwicht verzekeren door een pensioenhervorming die rekent op langer werken voor wie dat kan, en dus inzet op de vitaliteit van de samenleving. Ik geef deze enkele voorbeelden, om te beklemtonen dat we niet moeten geruststellen, maar daadwerkelijk collectief verzekeren. Wie de verzekeringspremie niet durft vragen, zal misschien geruststellen, maar niet verzekeren. En dus de vicieuze cirkel van onzekerheid niet breken.

Is dat nu niet strijdig met de nieuwe politiek van het geluk die we zo nodig hebben? Laat ons er geen doekjes om winden: duurdere vliegtuigreizen, rekeningrijden, of langer werken: dat zijn op zich geen geluksbrengers. Maar toch kunnen harde boodschappen sporen met een concrete politiek van het geluk. Dat geldt voor het geluk van individuele mensen, en het geldt voor het geluk van de samenleving als geheel. Voor het individuele welzijn van mensen, moeten we onze aandacht scherper richten op immateriële tekorten en immaterieel onrecht. Ook in budgettaire benarde tijden is er ruimte voor een concrete politiek van het geluk: in de ondersteuning van gezinnen, in de kwaliteit van het onderwijs, in de uitbouw van zorg, in de organisatie van het werk,... Wat de samenleving als geheel betreft, gaat het er om een doel te zien, een publiek doel. Herinner u Elchardus: in de sfeer van het publieke forum richten de kiezers hun blik op de samenleving. Een samenleving die door collectieve inspanning bekwaam is bedreigingen te bedwingen en risico's te verzekeren, is een samenleving met een doel. Het alternatief voor dat soort vitaliteit is: doelloosheid, een vacuüm dat wordt ingevuld door de politiek van het onbehagen.

Kunnen we in één en dezelfde beweging afstand nemen van kortzichtig materialisme en vervellende waarheden 'ondernemend' onder ogen zien? Gaan ondernemerschap en onthechting samen? Jawel. Echt ondernemerschap is niet strijdig met soberheid, met een zekere bedachtzaamheid t.a.v. materiële verrijking. Pleidooien voor soberheid spreken me aan. De eindeloze vermenigvuldiging van het materiële brengt immers geen geluk. Tijd is belangrijker voor je kinderen dan cadeaus, bijvoorbeeld. Maar het zou erg onverstandig zijn om de rebel²¹ Prometheus terug te ketenen. Vindingrijkheid, wetenschap en technologie - en de instrumentele rationaliteit die daarmee gepaard gaat - zullen hard nodig zijn om van de wereld voor iedereen een betere plaats te maken. Maar genieten van wat

is, van verbondenheid met andere mensen, van ontroering door muziek, van betovering door de natuur... dat zal ook nodig zijn om van de betere plaats ook een gelukkige plaats te maken. Overigens, geluk is altijd kwetsbaar en dus riskant, maar vaak ook een beetje rebels. Orpheus leefde in harmonie met de natuur, maar weigerde zich neer te leggen bij een elementaire natuurwet: sterfelijkheid. Er schuilt in ieder van ons een beetje Prometheus - bij de enen sterker dan bij de anderen. Er schuilt in ieder van ons een beetje Orpheus - bij de enen meer dan bij de anderen. Een samenleving die die verscheidenheid tot

zijn recht laat komen, is een rechtvaardige samenleving, een creatieve en vitale samenleving en vermoedelijk ook een gelukkige samenleving. Laat ons Aristoteles licht bijsturen: de plicht om recht te doen aan onszelf en aan anderen, is een bron van geluk. De menselijkheid kan triomferen als we - met al onze gaven en onze zwakheden - recht doen aan onszelf en de anderen. Ik ga dus voor een *happy end*. Nu heeft het woordje 'end' in het Engels wel twee betekenissen: einde, maar ook doel. Laat ons samen voor een doel gaan, dat is geluk. Wat het vermoeide land van Tony Judt nodig heeft, is vitaliteit.

Frank Vandenbroucke
functie

Noten

- 1/ Met dank aan T. Vandeveldde, M. Elchardus, I. Devos, B. Martens, A. Delbarre, F. Agsteribbe, G. Bours, Ph. De Coene, E. Schokkaert, Fr. Maes, S. Rottiers, K. Segers, K. Lievens, F. Rogiers en K. Decancq.
2/ Richard Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, Atlas, 2005, p. 15 en 168. Let wel, Layard neemt niets terug van zijn *welfare-to-work* pleidooi van de jaren '90. De roep om meer flexibiliteit op de arbeidsmarkt vindt hij niet verstandig omdat flexibiliteit onzekerheid creëert. 'In plaats daarvan', zo schrijft hij, 'zouden we zowel *welfare-to-work* en zekerheid van betrekking alsook flexibele lonen moeten nastreven.' (p. 179).
3/ Leo Bormans (ed.), *Geluk. The World Book of Happiness*, Lannoo, 2010, p. 305.

- 4/ Alinea geïnspireerd door Toon Vandeveldde, 'Een wetenschap van het geluk?', in B. Raymaekers (ed.), *Visie en vooruitgang*, Universitaire Pers Leuven, 2009, pp. 101-123; en door Martha C. Nussbaum, 'Mill between Aristotle & Bentham', *Daedalus*, Spring 2004, pp. 60-68. Nussbaum legt haar huidige, *politieke* vertaling van Aristoteles en Sen en het verschil met een perfectionistische benadering uit in 'Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan', *Ethics* 111, October 2000, pp. 102-140. In 'Who is the happy warrior? Philosophy poses questions to psychology', *Journal of Legal Studies*, vol. 37, June 2008, pp. 81-113, bekritiseert ze de revival van Bentham scherp.
5/ De geciteerde gelukswetenschappers zijn aan het woord in

- Bormans (ed.), *Geluk*, p. 16 en pp. 136-137.
6/ Elchardus, 'De politiek van geluk', in Bormans (ed.), *Geluk*, p. 276. Voor Nussbaum, zie 'Aristotelian Social Democracy', in R. Bruce Douglass, Gerald R. Mara, and Henry S. Richardson, *Liberalism and the Good*, Routledge, 1990, pp. 203-252.
7/ Amartya Sen, de grondlegger van de 'capability'-benadering (met klemtoon op de mogelijkheden waar mensen over beschikken) waaraan Nussbaum haar Aristotelianaanse inspiratie koppelt, bespreekt 'geluk' als beoordelingscriterium voor de maatschappelijke positie van mensen en Layard's werk in *The Idea of Justice*, Allen Lane, 2009, pp. 269-290. Sen bestempelt 'happiness' als 'a very important human functioning, among others. (...) In addition to its own importance,

happiness can also be seen to have some evidential interest and pertinence. (...) Happiness can thus have indicative merit in being, typically, related to our successes and failures in life. This is so even though happiness is not the only thing we seek, or have reason to seek.' Zijn kritiek op Layard (en andere gelukswetenschappers) komt hierop neer: 'The central issue is not the significance of happiness, but the alleged insignificance of everything else, on which many advocates of the happiness perspective seem to insist.'

8/ Marc Fleurbaey, Erik Schokkaert, Koen Decanq, *What Good is Happiness*, oktober 2010.

9/ Tony Judt, *Het land is moe. Verhandeling over onze ontevredenheid*, Uitgeverij Contact, 2010.

10/ Layard stelt dat 'boven een inkomen van \$ 20.000 per hoofd, een hoger gemiddeld inkomen geen garantie meer is voor geluk' (Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, p. 44). Veenhoven nuanceert dit, met name in 'Life is getting better. Societal evolution and fit with human nature', in *Social Indicators Research* 97, 2010, pp. 105-120; cf. ook de bijdrage van Veenhoven in Bormans (ed.), *Geluk*, en het themanummer van TPEdigitaal over Geluk (2008).

Ondanks nuancering blijft de belangrijkste vaststelling m.i. toch dat de band tussen stijging van het geluk, zoals Veenhoven en Layard dat meten, en stijging van de gemiddelde rijkdom in rijke landen op zijn minst zeer zwak is. 11/ Stijn Rottiers, *Wij zijn strevers in een kajak*, De Morgen, 21 december 2010, p. 16.

12/ Ik liet me voor deze zinnen inspireren door Jan Delhey, in

Bormans (ed.), *Geluk*, pp. 224-226, maar geef er dadelijk wel een wat andere draai aan dan in zijn tekst.

13/ Het beeld van de ontketende Prometheus is bij economiestudenten ingeprent door David S. Landes, *The Unbound Prometheus. Technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present*, Cambridge University Press, 1969. De citaten komen uit Ton Lemaire, *De val van Prometheus. Over de keerzijden van de vooruitgang*, Ambo, 2010, pp. 318-320. Lemaire verwijst naar Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Londen, 1955 en naar Pierre Hadot, *Le voile d'Isis; essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, 2004. Hadot beklemtoont dat de twee houdingen – de prometheïstische en de orfische – niet legitiem zijn en elkaar niet volledig uitsluiten. Lemaire zoekt ook de nuance en de complementariteit (Cf. *De Groene Amsterdammer*, jaargang 134, nr. 30, 28 juli 2010, waarin hij uitdrukkelijk pleit voor en Prometheus en Orpheus), maar ik lees in zijn boek een vooruitgangspessimisme dat me niet overtuigt en niet productief lijkt met het oog op de ecologische uitdaging. 14/ In *Allemaal Beestjes. Mortaliteit en Morbiditeit in Vlaanderen, 18^{de}-20^{ste} eeuw* (Gent, Academia Press, 2006) en *De evolutie van de levensverwachting in België, 18^{de}-20^{ste} eeuw* (paper voor de Chaire Quetelet 2005, pp. 21-23) gaat Isabelle Devos in tegen de opvatting dat de stijging van de levensverwachting louter te maken had met de stijging van de levensstandaard. Beleid onder im-

puls van het medisch korps en de arbeidersbeweging speelde daarin een belangrijk rol. Opnieuw een argument dus dat de impact van louter materiële rijkdom op ons geluk enigszins relatieveert.

15/ Mark Elchardus, *Hollandse burger of Romein. Privé-sfeer, publieke sfeer en stemgedrag*, ROB-lezing 2009.

16/ Gerardus De Swerts (ed.), *L'Orfeo*. Favola in Musica di Claudio Monteverdi, gemoder-niseerde partituur, 2007.

17/ Bernard Focroulle, 'La musique et la naissance de l'individu moderne', in B. Focroulle, R. Legros, T. Todorov, *La naissance de l'individu dans l'art*, Grasset, 2005.

18/ Fred van der Kooij, 'L'Orfeo of de onmacht van de muziek', brochure van de Munt bij de productie van *L'Orfeo* in 1998.

19/ Francis Maes, persoonlijke communicatie.

20/ F. Vandenbroucke, *De trein van de sociaaldemocratie* (Knack, maart 2010); Paul Kalma, *Links, rechts en de vooruitgang*, Wiardi Beckmansstichting/Mets & Schilt, Amsterdam, 2004. Bart Martens beschrijft een nieuw toekomstperspectief in *Nieuw land in zicht. Sociaaldemocratisch kompas voor de 21^{ste} eeuw*, Antwerpen-Apeldoorn, Garant, 2009.

21/ Voor de Franse classicus, maar ook ex-communist en verzetstrijder, Jean-Pierre Vernant is Prometheus een sympathieke 'contestatair' (zie bv. Vernant, *De wereld, de goden, de mensen*, Het Spectrum, 2000, p. 67). Het contrast met Marcuse, die Prometheus opvoert als een symbool van 'onderdrukking', kan moeilijker groter!