

## **Geluk als doelstelling, doelstelling als geluk. Een pleidooi voor vitaliteit.\***

Frank Vandenbroucke

Redenaarsconcert “De Triomf van de Menselijkheid”

Brugge 8 januari/ Gent 12 januari/ Antwerpen 15 januari 2011

*En se concentrant sur “favellar in musica”, sur l’expression musicale du “je”, Monteverdi place l’individu au centre du nouveau monde musical: il se donne le moyen, en tant que compositeur, d’exprimer sa vision personnelle, il permet au chanteur soliste d’exprimer son émotion et sa condition humaine, il invite l’auditeur à se projeter dans l’œuvre musicale et à prendre part par le biais de son intelligence et de sa sensibilité propre. (...) En un mot, c’est l’aventure de l’interprétation qui commence: nous nous interrogeons sur ce que l’œuvre nous dit, sur ce que le compositeur nous dit à travers elle, sur la vision de ses interprètes, nous y projetons enfin nos propres questions, nos inquiétudes, nos valeurs.*

*Bernard Focroulle, La musique et la naissance de l’individu moderne<sup>1</sup>*

### **La Gioia - Geluk als doelstelling, doelstelling als geluk**

“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 innig geluk mooier laten klinken dan Orpheus in Rosa del Ciel? Heel terecht zingen de herders en nimfen op het einde van het eerste bedrijf: “Vandaag is Orpheus zó gelukkig, dat er niets méér is, waar hij nog naar zou verlangen.” Als geluk zo cruciaal is en alles omvattend, is 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 – om het eenvoudig te houden – over geluk als *tevredenheid* over het leven dat we leiden. Dat politiek daarvoor moet zorgen was de stelling van Jeremy Bentham, filosoof uit de 18<sup>de</sup> eeuwse Verlichting. Toen ik economie begon te studeren, waren mijn cursussen 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 van het geluk op een weegschaal legt – dat is onmogelijk, zo erkenden utilitaristen na Bentham. Het enige wat je kon veronderstellen, was dat mensen zich bij hun keuzes zouden laten leiden door hun eigen geluk. Het utilitarisme van mijn cursussen ondersteunde uitsluitend een nogal 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 eigenlijk maar wát blij dat ik daarvan verlost werd. Met dank aan John Rawls: die formuleerde robuuste maatstaven voor rechtvaardigheid, niet zoiets nevelig als “geluk”.

Rawls heeft zijn “theorie over rechtvaardigheid” opgebouwd vanuit een fundamentele kritiek op het utilitarisme. Je moet de middelen die toelaten dat mensen hun levensplan zo goed mogelijk realiseren – inkomen en vermogen bijvoorbeeld –, eerlijk verdelen. Over de verdeling van inkomen en vermogen kan je iets zinnig vertellen. Bovendien zijn mensen zélf verantwoordelijk voor wat ze doen met de middelen waarover ze beschikken. Ze hebben ook recht op erg verschillende opvattingen over wat een goed leven is. We gaan er niet a priori van uit dat alle mensen “een goed leven” gelijk stellen met “geluk”. Rawls stelt dus scherp op de verdeling van zgn. “primaire sociale goederen”. Amartya Sen heeft een meer fijnmazig

---

\* Met dank aan Toon Vandeveldde, Mark Elchardus, Isabelle Devos, Bart Martens, Anton Delbarre, Frank Agsteribbe, Gerd Bours, Philippe De Coene, met wie ik ter voorbereiding een en ander besproken heb, Francis Maes voor bijkomende opmerkingen, en aan Kim Lievens voor de praktische hulp. Zij zullen ongetwijfeld zeer verbaasd zijn over wat daarvan gekomen is, en de verantwoordelijkheid ligt dus geheel bij mij.

en daardoor sterker alternatief ontwikkeld voor het utilitarisme. Hij beklemtoont de reële mogelijkheden waarover mensen beschikken om deze dingen te doen of in een toestand te zijn waarvan ze redenen hebben om die waardevol te vinden.

Maar kijk, Bentham is terug. Richard Layard, gerespecteerd econoom, inspirator van de activering van werkzoekenden in de jaren '90, pleit sinds enkele 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 wél objectief vaststellen en zelfs vergelijken. En wat blijkt dan? Dat we in het Westen al tientallen jaren gestaag rijker worden, maar geen spat gelukkiger! Layard suggereert daarvoor de volgende verklaring: "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."<sup>2</sup> "Het ideaal van de Verlichting", aldus Layard, "definieert het algemeen belang als het grootste geluk voor iedereen, waarbij van ons wordt verlangd dat we evenveel om de anderen geven als om onszelf. En het pleit voor een medemenselijkheid die als vanzelf ook het eigen geluk bevordert en ons isolement verbreekt."<sup>3</sup> Als je weet dat Layard in 1990 stichter-directeur was van het befaamde *Centre for Economic Performance* (LSE), dan is zijn boek over *Happiness* verrassende lectuur. Het hoofdstuk "Hoe maken we een einde aan de ratrace?" eindigt met volgende beschouwing: "Zekerheid èn 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?"<sup>4</sup>

Vergis u echter niet over enkele van zijn economische opvattingen. Layard neemt niets terug van het *welfare-to-work* pleidooi waarmee hij de Europese regeringen in de jaren '90 aanzette om het goede midden te kiezen tussen de harde aanpak in de Verenigde Staten en de in zijn ogen al te "lankmoedige Frans-Duitse manier".<sup>5</sup> De roep om alleen maar meer flexibiliteit op de arbeidsmarkt vindt hij niet verstandig – precies omdat flexibiliteit onzekerheid creëert. "In plaats daarvan", zo schrijft hij, "zouden we zowel *welfare-to-work* en zekerheid van betrekking alsook flexibele lonen [waarmee hij doelt op decentralisering in het loonoverleg, en het willen inruilen van loonstijging voor werkzekerheid] moeten nastreven."<sup>6</sup>

Layard's conclusie is beenhard: de discrepantie tussen geluk en rijkdom, zoals we die meten met het Bruto Nationaal Product, moet een prioritair politiek thema vormen.<sup>7</sup>

Ik denk dat dat juist is. En je kan het heel concreet maken: met bijsturingen in het onderwijsbeleid, het werkgelegenheidsbeleid, het gezinsbeleid, het gezondheidsbeleid, de geestelijke gezondheidszorg, ... En toch geloof ik nog altijd niet dat de regel van Bentham – zo veel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen – ons een heldere opvatting geeft over de doelstelling van politiek. Politiek moet instaan voor een rechtvaardige samenleving. Dat kan je niet herleiden tot "zoveel mogelijk geluk". Een opvatting over rechtvaardigheid veronderstelt een opvatting over rechten en vrijheden; over wat eigen verantwoordelijkheid is en wat tegenslag is waarvoor mensen niét verantwoordelijk zijn – over solidariteit dus -, en over de herverdeling die daarmee samenhangt; en over wát herverdeeld moet worden; over de grenzen van deze samenleving - het lidmaatschap dus... Ik kan me dus wel vinden in de dissidente stem die Philippe Van Parijs laat klinken in het prachtige verzamelboek van Leo Bormans over *Geluk*: "Allemaal samen moeten we een rechtvaardige maatschappij nastreven, niet een gelukkige maatschappij".<sup>8</sup>

Waarom vind ik me wel in dat dissidente geluid? Wel, zelfs als het geluk van mensen meetbaar zou zijn, als we het kunnen optellen, aftrekken, vergelijken..., 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 heel 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 vreselijk dwaze dingen gezegd 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. Deze opvatting over geluk is, voor wie liberalisme opvat als vrijheid-blijheid-zonder-meer, 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 wel onrecht aan; zij zouden bijvoorbeeld 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 perfectionistisch is, zoals de filosofe Martha Nussbaum doet. Een rechtvaardige samenleving, aldus Nussbaum, moet garanderen dat iedereen in voldoende mate beschikt over de mogelijkheden – 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.<sup>9</sup>

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 eens met een wat strengere versie – sturen we dan de gelukswetenschappers terug naar af? Neen.

Verstandige gelukswetenschappers en wijze filosofen zullen elkaar in hun concrete beschouwingen toch wel vaak vinden. Op de vraag wat geluk is, antwoordt Christopher Peterson aan Leo 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. En, dat materiële rijkdom nooit een doel op zich kan zijn, is een idee dat “alle neo-Aristotelianen delen”, aldus nog Nussbaum.<sup>10</sup>

Beeld je in – wat volgt is louter een gedachtenexperiment – dat we twee samenlevingen kunnen vergelijken, het zeer rechtvaardige *Justland* en het gelukzalige *Happyland*. We vinden de spelregels in *Justland* rechtvaardiger dan de spelregels in *Happyland*, maar we stellen vast dat de mensen in *Happyland* gemiddeld gelukkiger zijn dan de mensen in *Justland*, en – sterker – dat de minst gelukkige mensen in *Happyland* al bij al gelukkiger zijn dan de minst gelukkigen in *Justland*. Zouden we dan niet moeten besluiten dat er misschien iets schort aan onze opvatting over rechtvaardigheid? Of dat ze op zijn minst wat te *dun* is, dat ze te weinig oog heeft voor de voorwaarden van het geluk; dat ze daardoor bijvoorbeeld een te enge opvatting heeft over wat herverdeeld moet worden – dat herverdelen in deze magere opvatting over rechtvaardigheid alleen maar draait rond geld bijvoorbeeld? Kortom, een frisse vertaling van de oude Bentham levert ons misschien wel een nuttige, want kritische spiegel, voor onze ideeën over rechtvaardigheid. De vraag blijft natuurlijk wat de precieze betekenis is van deze spiegel, wat je er te zien krijgt? Dat is een vraag die filosofen zoals Amartya Sen al lang bezig houdt, maar in ons eigen land ook economen zoals Erik Schokkaert.<sup>11</sup> Ik zegde het, *Happyland* met *Justland* vergelijken is een gedachtenexperiment, en loopt zelfs als gedachtenexperiment mank. Maar, zelfs al moeten we een goed onderscheid houden tussen “geluksgevoel”, “tevredenheid met je leven” en “rechtvaardigheid”, in de praktijk lijken *Justland* en *Happyland* – voor relevante definities van “geluk” – toch veel gelijkenissen te vertonen.

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”,

aldus Mark Elchardus, “maar vertoont het ook grote verwantschap met de welvaartsstaten zoals die de voorbije vijftig jaar in Noordwest-Europa het levenslicht zagen.” Martha Nussbaum vond in de Scandinavische welvaartsstaten (en met name in de manier waarop onderzoekers er het welzijn van hun burgers beoordelen) een toepassing van haar Aristoteliaanse benadering – “Aristoteliaanse sociaaldemocratie”, zo noemt ze het.<sup>12</sup>

Geluk houdt risico's in: je geluk is dat je houdt van je kinderen, maar je kan ze verliezen. De Grieken, en zeker ook Aristoteles, waren zich sterk bewust van de breekbaarheid van het goede,<sup>13</sup> de kwetsbaarheid van wat ze als geluk beschouwen. 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” – sterven op jonge leeftijd bijvoorbeeld. Daarmee werd Orpheus geconfronteerd, toen zijn geliefde Euridyce gebeten werd door een slang. We gaan luisteren naar zijn verdriet.

### Lamento - Het land is moe

Tony Judt heeft ons een prachtig boek nagelaten, *Ill fares the land*. De vertaler vond een even mooie Nederlandse titel: “Het land is moe”.<sup>14</sup> Het onbehagen dat hij beschrijft heeft te maken met het blinde vertrouwen in de markt dat ging overheersen, met de teloorgang van solidariteit.

We worden rijker, maar niet gelukkiger, zo stelde ik al in het eerste deel van mijn betoog. Is deze stelling in zijn algemeenheid wel juist? Ja, op voorwaarde dat je alleen maar kijkt naar de rijkste landen.

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 Verenigde Staten al sinds de tweede wereldoorlog, en voor de meeste West-Europese landen sinds de jaren '70. Deze vaststelling staat in schril contrast met de toename van het BNP per hoofd van de bevolking. We mogen dus echt wel besluiten dat dit een erg gebrekkige indicator is van *ons* geluk. Echter, 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 indicator “BNP per hoofd van de bevolking”. We moeten dus eerder besluiten dat – wereldwijd bekeken – stijgende gemiddelde rijkdom wel goed is voor het geluk, maar dat het gunstige effect daarvan afneemt, wanneer deze gemiddelde rijkdom een zeker niveau bereikt. We hebben te maken met een krom verband.<sup>15</sup> (Zéér verbazend is dat natuurlijk niet: het zijn rijke mensen die zeggen dat geld niet gelukkig maakt.)

U zal nu natuurlijk willen weten waarom dat zo is, en of economische groei dan irrelevant wordt vanaf een bepaald niveau... maar ik hoed me om daarover een of andere boude uitspraak te doen, want ik weet het dus niet zo zeker. Er zijn wel enkele 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 – in de mate dat het gebaseerd is op rijkdom – vooral een kwestie van vergelijking. En nu wordt “vergelijking met de anderen” in onze competitieve samenleving helaas ook erg aangemoedigd. Om gelukkig te zijn, moet je vooral niét vergelijken...<sup>16</sup>

Je vindt geluk, tenminste zoals de geluक्सwetenschappers dat meten (en ik stap dus even voorbij aan de methodologische kritieken die Schokkaert e.a. daarop formuleren), in die landen waar de levensomstandigheden goed zijn. Het gaat dan niet alleen over BNP per hoofd, 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 specifieke 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 wel eens stellen, is de moderne westerse maatschappij niet de snelste weg naar ongeluk en depressie. De wetenschap van het geluk toont aan dat dat praatjes zijn. Oef! Zijn we dan zeker van een *happy end* op de autostrade van de vooruitgang?<sup>17</sup> Neen. Ik kom bij mijn tweede punt. Als BNP-groei mensen in arme landen gelukkiger kan maken, wie zouden wij dan zijn om – met Jeremy Bentham in gedachten – de ongelooflijke economische expansie die gaande is in China, Indië, 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 zegt over verandering en flexibiliteit: mensen worden daar niet gelukkig van. Economisch zijn er argumenten voor, maar dat flexibiliteit zo leuk is, dat 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 uitstoot van CO2 zal in de afzienbare toekomst geleverd worden door de nieuwe industrielanden. Daarmee ben ik helemaal bij wat we moeten beschouwen als een zeer 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 toch weer de kop op. Twijfels over de weldaden van Prometheus. U kent het verhaal over deze Griekse halfgod. 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 vreselijk gestraft: 30.000 jaar geketend aan een rots, en elke dag vreet een adelaar aan zijn lever! Het vooruitgangsgeloof dat Prometheus incarneert is overmoedig – zo luidt een stelling die de voorbije halve eeuw aan kracht won. De val van Prometheus is het leidmotief van Ton Lemaire, die zich laat inspireren door Herbert Marcuse en de Franse classicus Pierre Hadot. In *Eros and Civilization* was Prometheus voor Marcuse het symbool van “zwarte inspanning, 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 daarentegen ervaart 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.<sup>18</sup> Zou Orpheus de cultuurheld kunnen zijn van een postindustriële mens, die niet alleen de relativiteit van materiële rijkdom inziet, maar die 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 valt nog een tweede kanttekening te maken bij de al te eenvoudige stelling dat stijgende rijkdom tijdens de voorbije 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 gestegen 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 vrij evidente stelling dat hogere levensverwachting gelijk staat met menselijke vooruitgang, zeker als het om gezonde levensjaren gaat.

Hoe lang kan je verwachten nog te leven na je 65<sup>ste</sup>? Terwijl de algemene levensverwachting vanaf de geboorte spectaculair steeg vanaf 1870, was dit niét het geval voor de levensverwachting na 65. Die bleef redelijk stabiel. Een 65-jarige kon in 1850 verwachten nog ca. 11 jaar te leven; in 1950 was de verwachting iets meer dan 12 jaar voor de mannen en 14 jaar voor de vrouwen; sinds de jaren '70 stijgt de levensverwachting op 65 echter spectaculair, met een geprojecteerde verdubbeling van de levensverwachting na 65 in het jaar 2025, als we dit vergelijken met 1975.<sup>19</sup> Voor een goed begrip: de stijgende levensverwachting verhoogt samen met de gemiddelde rijkdom ons "levensgeluk", maar het eerste is geen mechanisch gevolg van het tweede. In boeiende studies over mortaliteit en morbiditeit in Vlaanderen wijst Isabelle Devos erop dat de historische stijging van de levensverwachting niet louter op rekening van de stijging van de levensstandaard mag geschreven worden, maar dat beleid, onder impuls van het medisch korps en de arbeidersbeweging, daarin een belangrijke rol speelden. Opnieuw een argument dus dat de impact van louter materiële rijkdom op ons geluk enigszins relativeert.<sup>20</sup>

Wat betekent dat nu voor de gemiddelde 65-jarige? Je kan dit – materialistisch – vertalen in de idee van een pensioenkapitaal of een pensioenrecht, waarmee ik bedoel: de totale som van de pensioenen die een 65-jarige kan genieten tot het einde van zijn of haar leven. Je zou het dan zo kunnen stellen dat het totale pensioenrecht waar een gemiddelde 65-jarige in 2025 naar zal kunnen uitkijken louter door de stijgende levensverwachting zowat 20% hoger zal liggen dan het pensioenrecht waar een doorsnee 65-jarige in 2000 naar kon uitkijken, en zowat 50% hoger dan het pensioenrecht in 1975.<sup>21</sup> Als dat geen vooruitgang is! Vooraleer u me hier verontwaardigd buiten jaagt, wil ik duidelijk stellen dat ik niét gezegd heb dat het pensioen van de 50-jarigen hier 20% béter zal zijn dan het pensioen van de 75-jarigen onder ons; ik heb gezegd dat wie 65 zal worden in 2025 statistisch kan verwachten 20% langer te genieten van een pensioenuitkering dan wie 65 werd in 2000.

"Genieten"? Dat is de vraag. Ervaren we dit vooruitzicht als sociale vooruitgang, waarvan we gaan genieten? Het is vooruitgang, maar velen zullen stijgende levensverwachting boven 65 ook associëren met: vereenzaming, fragiliteit, de vraag of de samenleving dit pensioen überhaupt wel zo genereus zal blijven uitbetalen... 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 (en niet alleen onze lokale omgeving) 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 enigszins paradoxaal besluit moet voorleggen. Ik ben twee keer 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, voor de bestuurders, die onzeker zijn. Bij de bestuurden is er niet alleen onzekerheid – bijvoorbeeld over de impact van de vergrijzing en de betaalbaarheid van 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 toch mee in de redenering die ik opbouw. Het onbehagen is als het ware het verdriet van de samenleving. Individueel verdriet is een risico bij individueel geluk. Het onbehagen is een aanhoudende kwaal. Het is het verdriet van de niet-samenleving.

De vraag is nu hoe de politiek omgaat 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 op zichzelf ook is – biedt op deze cocktail geen afdoende antwoord. Sterker, een naïef opgevatte gelukspolitiek heeft misschien zelfs een tegenovergesteld effect. Mark Elchardus zet dat goed uiteen: de politieke houdingen van mensen worden niet bepaald door hun oordeel over hoe het met hen persoonlijk gaat, zo blijkt uit enquêtes, 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. 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 tendens blijkt in het onderzoek van Elchardus 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. Dat onderstreept dat mensen het verschil maken tussen de privésfeer en de publieke sfeer – om het met de woorden van Hannah Arendt te zeggen.<sup>22</sup> De linkerzijde zou eigenlijk gecharmeerd kunnen zijn door die vaststelling dat er nog een “republikeinse geest” leeft, maar we worstelen er mee. De interpretatiekaders die in de publieke sfeer aan gewicht gewonnen hebben, zijn immers niet die van de traditionele linkerzijde. 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). Ik blijf denken dat het erg belangrijk is dat je concrete beleidsmaatregelen stelselmatig vertaalt naar wat ze betekenen in de Dorpsstraat; maar dat gezegde herhalen biedt geen soelaas, als de indruk leeft dat we intussen de problemen en conflicten die in de ogen van de kiezer relevant zijn in de publieke sfeer – relevant in de Wetstraat – niet oplossen. Nog minder perspectief biedt politiek die ervaren wordt als behaagziek, als principeloos 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.

Ik moet u iets vertellen over Monteverdi. Er bestaan 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, en volgt de mythe zoals verteld door Vergilius en Ovidius. In deze versie zien we hoe Orpheus totaal ontredderd is nadat hij Eurydice een tweede maal verloor, hoe hij al wat vrouw is verwerpt en verbitterd zweert nooit meer met hen een relatie aan te knopen. 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 en zijn hoofd in de Hebrus te werpen. 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 Hertog Gonzaga's zoon Francesco. Een slot waarbij de toegewijde echtgenoot aan stukken gereten wordt omdat hij het ultieme offer brengt aan zijn betreurde vrouw, zou wellicht een niet echt geschikt vermaak zijn bij de huwelijksbesprekingen.<sup>23</sup> Een andere verklaring verwijst naar aanpassingen die moesten gebeuren omwille van de beperkte speelruimte bij de eerste opvoeringen. Een nog andere verklaring, die beklemtoond wordt door Fred van der Kooij,<sup>24</sup> 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, we zijn nog lang niet aan de moderniteit toe op dat moment (er waren nog

brandstapels...). Omdat de genade die Apollo aanbood aan Orpheus wel moest werken, laat de herwerkte versie Apollo in hoogsteigen persoon afdalen, waar hij Orpheus met echte christelijke barmhartigheid de absolutie geeft. Het beeld van de hemelvaart paste in een breder streven om de antieke leer met het christelijke gedachtegoed te verzoenen.

Een nog andere interpretatie benadrukt dat de hemelvaart bijzonder logisch aansluit bij de filosofie van het Neoplatonisme, die erg in trek was in de Renaissance hofkunst, waartoe L'Orfeo behoort. Hoewel men kan zeggen dat de muziek van Monteverdi de moderniteit in de muziek inluidde, is de gedachte die leidt tot een ontkenning in een hemelvaart volgens deze interpretatie een uiting van de zeer *on*moderne tijdsgeest van Monteverdi. Ze houdt in dat de menselijke lotsbestemming vastligt en dat de maatschappelijke orde onveranderlijk is. Verder zeg ik dat Monteverdi twijfelde tussen een *happy end* en een doemscenario. Monteverdi's *happy end* staat natuurlijk 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, aldus Francis Maes. De idee van een maakbare samenleving is nog ver af.<sup>25</sup>

Nu is volgens velen in de partituur toch een spoor gebleven van de eerste versie. De *Moresca*, die we helemaal op het einde van de opera te horen krijgen, is een wilde dans. Zo'n strijddans paste eerder bij de eerste finale – in deze versie van de mythe sloegen en doden de Bacchanten Orpheus terwijl ze hun wilde dans uitvoerden. We krijgen dadelijk zowel het duet van de ten hemel stijgende Orpheus en Apollo te horen, als de *Moresca*.

### **La Speranza - Vitaliteit**

Hemelvaart of bloedbad – de *Moresca*? Je zou kunnen zeggen dat L'Orfeo de opera is van de twijfel – als Orpheus maar niet getwijfeld en achterom gekeken had! – en van het falen. Dit concert verwijst 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. Dat is een moeilijke kwestie. Ik worstel daarmee. Elchardus zegt terecht dat een politieke beweging mensen een interpretatiekader moet aanbieden. Een interpretatie over waar we vandaag staan, en een interpretatie over waar we naartoe gaan. Met name sociaaldemocratische politiek – dat is de politiek waarvoor ik sta – kan niet zonder toekomstperspectief. Sociaaldemocratie is sociale vooruitgang.<sup>26</sup> Maar wat is de sociale vooruitgang van de toekomst? Kunnen we mobiliseren voor een soort *happy end* – oplossingen waar we ondubbelzinnig beter van worden? Of ligt dat niet echt in het verschiep, en gaat het om het afwenden van onheil? Onderstrepen we onze kwetsbaarheid? 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?

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?

Een eerlijk verhaal zal vertellen welke angstwekkende risico's op ons afkomen. Als de uitstoot van CO2 niet spoedig en drastisch wordt teruggedrongen, staan ons zeer grote klimaatrisico's te wachten, die het geluk van onze kinderen en kleinkinderen ernstig bedreigen. Het is beter dat te zeggen. We kunnen die risico's verminderen, en dus meer zekerheid kopen, als we daar een prijs voor betalen.<sup>27</sup> Beschouw die prijs als een verzekeringspremie. Laat ons dus niet opnieuw beginnen jammeren als wereldwijd de energieprijzen beginnen 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, die voelbaar moet zijn in CO2-intensieve producten. Laat ons uitleggen aan het publiek waarom we op onze wegen rekeningrijden zouden 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 dat jaarlijkse pensioenbedrag 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, en dus inzet op de vitaliteit van de samenleving. Laat ons erbij vertellen dat het zowel economisch efficiënt als rechtvaardig is dat een hervormd pensioenstelsel in de praktijk met name mensen die later op de arbeidsmarkt gekomen zijn, en die eerder hogere inkomens hebben, aan zou zetten om significant langer te werken.

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 zo'n op het eerste gezicht "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. Wat de individuele mensen betreft, moeten we onze aandacht veel scherper richten op de immateriële tekorten en het immateriële onrecht in onze samenleving. Er is, ook in economisch harde tijden, zeer veel ruimte voor een hele 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. Herinner u Elchardus: op het publieke forum, in het bestuur van de polis, gaat het om het perspectief van de samenleving. Een samenleving die door collectieve inspanning in staat is bedreigingen te bedwingen en risico's te verzekeren, is een samenleving met een doel. Het alternatief voor dat soort vitaliteit is: doelloosheid, doelloosheid die wordt ingevuld door de politiek van het onbehagen. De politiek verdraagt geen leegte.

Men zou kunnen zeggen dat deze bespiegelingen eindigen met een vreemde mix: een pleidooi om afstand te nemen van eenzijdig en kortzichtig materialisme, maar ook een pleidooi om vervelende waarheden "ondernemend" onder ogen te zien. Ondernemerschap en onthechting: gaat dat samen? Ik denk het wel. Ondernemerschap is niet strijdig met – bijvoorbeeld – soberheid. De verwijzing is zwanger van intellectuele risico's, maar je zou kunnen zeggen dat Max Weber geïllustreerd heeft dat ondernemerschap en niet-materialistische ethiek hand in hand kunnen gaan. Pleidooien voor soberheid – een zekere bedachtzaamheid t.a.v. materiële verrijking – spreken me aan. De eindeloze vermenigvuldiging van het materiële brengt immers geen geluk. Tijd is belangrijker voor je kinderen dan cadeaus – om maar één voorbeeld te geven. Maar het zou erg onverstandig zijn om de rebel<sup>28</sup> Prometheus terug te ketenen. Vindingrijkheid, wetenschap en technologie – en de instrumentele rationaliteit die daarmee gepaard gaat – zullen we hard nodig hebben 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 zullen we ook hard nodig hebben om van die betere plaats ook een gelukkige plaats te maken. Overigens, geluk is niet alleen altijd "riskant" – je kan het verliezen –, geluk is vaak ook een beetje rebels. Orpheus leefde in harmonie met de natuur, maar weigerde zich neer te leggen bij de meest elementaire natuurwet: sterfelijkheid. Er schuilt in ieder van ons een beetje Prometheus – bij de enen al sterker dan bij de anderen. Er schuilt in ieder van ons een beetje Orpheus – bij de enen al meer dan bij de anderen. Een samenleving die die verscheidenheid tot zijn recht laat komen, is een rechtvaardige samenleving, een vitale samenleving en vermoedelijk ook een gelukkige samenleving. Laat ons Aristoteles een kleine draai geven: de plicht om recht te doen aan onszelf en aan anderen, is een bron van geluk. De "Triomf van de Menselijkheid", dat we – met al onze gaven en onze zwakheden – er naar streven om recht te 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.

*De nombreux commentateurs ont interprété l'Orfeo comme le triomphe de la musique, d'autres y voient au contraire la preuve de son impuissance. Quelle était exactement la position de Monteverdi ? A-t-il voulu exprimer une profession de foi dans l'Homme, ou représenter sa folie et son arrogance ? Propose-t-il une apologie de la liberté individuelle ou montre-t-il l'homme victime des caprices des dieux ? L'œuvre est-elle porteuse d'une vision du monde « païenne », ou reste-t-elle fondamentalement chrétienne ? Monteverdi et Striggio semblent s'abstenir de conclure, ils laissent les questions ouvertes, nous invitant à apporter nos réponses et à garder le sens de l'œuvre en mouvement.*

Bernard Focroulle, *La musique et la naissance de l'individu moderne*<sup>29</sup>

---

<sup>1</sup> 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. p. 85 en p. 94

<sup>2</sup> Richard Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, Atlas, Amsterdam/Antwerpen, 2005, p. 15.

<sup>3</sup> Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, p. 15.

<sup>4</sup> Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, p. 168.

<sup>5</sup> Layard *Waarom zijn we niet gelukkig?*, p. 177.

<sup>6</sup> Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, p. 179.

<sup>7</sup> Ik concentreer me hierbij op Layard; geluk is de voorbije jaren echter een prominent thema geworden in wetenschappelijk onderzoek. Er is zelfs een gespecialiseerd wetenschappelijk tijdschrift ontstaan, het *Journal of Happiness Studies*. Wat de Lage Landen betreft kan ik bv. verwijzen naar het werk van Ruut Veenhoven en het onderzoek door Mark Elchardus. Het Nederlandse TPEdigitaal bracht een themanummer uit over geluk, met daarin onder meer een paper over "Meten van Bruto Nationaal Geluk" door Veenhoven (TPEdigitaal 2008 jaargang 2(3), pp. 10-35). Leo Bormans liet 100 wetenschappers aan het woord in zijn boek *Geluk. The World Book of Happiness*, Lannoo, Tiel, 2010. Een interessant kort en ook kritisch overzicht van de "gelukswetenschap" is te vinden in Toon Vandeveld, "Een wetenschap van het geluk?", in B. Raymaekers (ed.), *Visie en vooruitgang*, Universitaire Pers Leuven, Leuven, 2009, pp. 101-123.

Over de mate waarin het BNP een maatstaf is voor welzijn, en hoe we (duurzaam) welzijn moeten meten was er ook het prominente rapport van de Commissie Stiglitz (*Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*), besteld door President Sarkozy.

<sup>8</sup> Bormans (ed.), *Geluk*, p. 305.

<sup>9</sup> Deze alinea is geïnspireerd door Toon Vandeveld, "Een wetenschap van het geluk?" en door Martha C. Nussbaum, "Mill between Aristotle & Bentham", *Daedalus*, Spring 2004, pp. 60-68. Nussbaum legt haar huidige politieke vertaling van de ideeën 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.

<sup>10</sup> De twee geciteerde gelukswetenschappers zijn aan het woord in Bormans (ed.), *Geluk*, p. 16 en pp. 136-137. Voor Nussbaum, zie "Aristotle, Politics, and Human Capabilities", pp. 105-106.

<sup>11</sup> Amartya Sen, de grondlegger van de "capability"-approach waar Nussbaum haar Aristoteliaanse inspiratie aan gekoppeld heeft, bespreekt "geluk" als beoordelingscriterium voor de maatschappelijke positie waarin mensen zich bevinden en het werk van Layard, in Amartya Sen, *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 kritische bemerkingen bij Layard (en andere gelukswetenschappers) komen, kort samengevat, 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." Ik denk dat men inderdaad een streng onderscheid moet handhaven tussen enerzijds *rechtvaardigheidsprincipes*, die een leidraad vormen voor de spelregels in een samenleving, en anderzijds het praktische gevolg van die spelregels op de gemiddelde tevredenheid van mensen, zoals je die *statistisch* kan vaststellen bij *geluksmetingen*.

Bovenop wat Sen schrijft, zijn er m.i. redenen om aan te nemen dat nationale statistieken over "tevredenheid met het bestaan" (als de wet van de grote getallen dus speelt) een aanwijzing kunnen vormen van de kwaliteit van maatschappelijke spelregels waarvan het doel niét uitdrukkelijk is om "het geluk te bevorderen", zoals rechten en vrijheden. Zie daarover bv. het onderzoek van Veenhoven e.a. Daarom schrijf ik dat de regel van Bentham misschien wel een nuttige kritische "spiegel" vormt. In zekere zin gaat het om het verschil tussen

---

vaststellingen *ex post* over “gemiddelde tevredenheid” en opvattingen over rechtvaardigheid *ex ante*, en het is interessant die vaststellingen te maken. Dat put het debat echter niet uit, zoals Erik Schokkaert en anderen in recent wetenschappelijk onderzoek aantonen (Marc Fleurbaey, Erik Schokkaert, Koen Decanq, *What Good is Happiness*, Oktober 2010). Er blijft niet alleen het probleem dat mensen langdurig onderdrukt of benadeeld èn toch gelukkig kunnen zijn. Men moet, aldus Schokkaert, ook 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. Vervolgens is er de moeilijkheid dat het vergelijken van deze “tevredenheid” ook erg moeilijk is, als mensen verschillende voorkeuren hebben. Schokkaert is van oordeel dat Layard e.a. daarin conceptueel en methodologisch tekort schieten. Schokkaert et al geven een zeer volledig overzicht van recente kritische literatuur m.b.t. de “gelukswetenschap”. Nussbaum heeft recent ook een artikel gewijd aan de zgn. positieve psychologie (Nussbaum, “Who is the happy warrior? Philosophy poses questions to psychology”, *Journal of Legal Studies*, vol. 37, June 2008, pp. 81-113), waarin ze de revival van Bentham scherp bekritiseert.

<sup>12</sup> Mark Elchardus, “De politiek van geluk”, in Leo 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*, New York, Routledge, 1990, pp. 203-252. Zij stelt dat er een “fascinating convergence” is tussen haar opvatting en de manier waarop bepaalde Scandinavische onderzoekers kijken naar de wijze waarop hun welvaartsstaten het welzijn bevorderen.

<sup>13</sup> Ook een thema dat Martha Nussbaum ontwikkeld heeft, in *De breekbaarheid van het goede. Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*, Amsterdam, Ambo, 2006 (een vertaling van een werk uit 1986).

<sup>14</sup> Tony Judt, *Het land is moe. Verhandeling over onze ontevredenheid*, Amsterdam/Antwerpen, Uitgeverij Contact, 2010.

<sup>15</sup> Layard legt nadruk op de negatieve vaststelling dat in de rijke Westerse landen de stijging van het BNP per capita over het algemeen niet geleid heeft tot meer geluk, meer in het bijzonder 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 TPEdigitaal. Maar ondanks nuancering blijft de belangrijkste vaststelling m.i. toch dat de band tussen stijging van het geluk en stijging van de gemiddelde rijkdom in de rijkste landen op zijn minst zeer zwak is.

<sup>16</sup> Waarom zou het verband tussen groei van de rijkdom en toename van het geluk niet lineair zijn? Treedt er na een bepaald niveau “gewenning” op? Of is het zo dat geluk binnen rijkere landen vooral ontstaat op basis van sociale *vergelijking*? Dat laatste helpt dan de paradox verklaren dat in elke samenleving rijkere mensen gelukkiger zijn dan armere, maar dat rijkere samenlevingen na verloop van tijd niet gelukkiger zijn dan armere (cf. Layard, *Waarom zijn we niet gelukkiger?*, p. 51. Layard ondersteunt zijn stelling indrukwekkend tegen critici met een econometrisch onderzoek in R. Layard, G. Mayraz, S. Nickel, *Does Relative Income Matter? Are the Critics Right?*, CEP Discussion Paper No 918, March 2009). Paul De Beer ontwikkelt een model waarin het groeiende gewicht van *statusgoederen* (bij stijgend inkomen) een verklarende factor is, in “Economische groei, ongelijkheid en geluk”, TPEdigitaal, 2008 jaargang 2(3), pp. 54-80, kritisch inhakend op het werk van Robert Frank daarover. Maar zelfs als “vergelijking” verklaart waarom we niet gemiddeld gelukkiger worden boven een bepaald gemiddeld inkomensniveau, dan nog is de vraag niet beantwoord of er al dan niet een economische groei-dynamiek nodig is om gelukkig te blijven (de *counterfactual* van een stagnerende economie is niet onderzocht).

<sup>17</sup> Ik heb me voor deze en voorgaande zinnen laten inspireren door Jan Delhey, in Bormans (ed.), *Geluk*, blz. 224-226, maar geef er dadelijk wel een wat andere draai aan dan in zijn tekst.

<sup>18</sup> Eén van de bekendste werken over de industriële revolutie, verwijst naar het beeld van de ontketende Prometheus en heeft dat zo in het geheugen van menig economiestudent gegrift (David S. Landes, *The Unbound Prometheus. Technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. De citaten komen uit Ton Lemaire, *De val van Prometheus. Over de keerzijden van de vooruitgang*, Amsterdam, 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*, Paris, Gallimard, 2004; vertaald als *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2006. Hadot beklemtoont dat de twee houdingen – de prometheïstische en de orfische – niet als “goed” versus “slecht” tegenover elkaar mogen gesteld worden: “In themselves, both these attitudes are completely legitimate, even if we can discern serious possible deviations within each of them. However opposed they may be, moreover, they do not mutually exclude each

---

other completely." (*The Veil of Isis*, p. 317). Lemaire zoekt ook de nuance en de complementariteit (zie daarover zijn interview in *De Groene Amsterdammer*, jaargang 134, nr. 30 (28 juli 2010), waarin hij uitdrukkelijk pleit voor èn Prometheus èn Orpheus), maar ik ervaar in zijn boek toch vooral een vorm van cultuur- en vooruitgangspessimisme die me niet overtuigen, en vooral niet productief lijken met het oog op het oplossen van de grote ecologische uitdagingen die voor ons liggen.

<sup>19</sup> Afgeronde cijfers op basis van historische gegevens over de levensverwachting op de leeftijd van 65 en voorspellingen op basis van het Planbureau, die me werden bezorgd door Isabelle Devos.

<sup>20</sup> Isabelle Devos, *Allemaal Beestjes. Mortaliteit en Morbiditeit in Vlaanderen, 18<sup>de</sup>-20<sup>ste</sup> eeuw*. Gent, Academia Press, 2006; en *De evolutie van de levensverwachting in België, 18<sup>de</sup>-20<sup>ste</sup> eeuw*, paper naar voorgebracht voor de Chaire Quetelet 2005, met name pp. 21-23. Zij gaat daarmee in tegen een breed verspreide opvatting dat de stijging van de levensverwachting louter te maken had met de stijging van de levensstandaard.

<sup>21</sup> Meer precies, tussen 1975 en 2025 bedraagt deze louter demografische stijging van het pensioenrecht 57,2% voor mannen en 49,7% voor vrouwen; tussen 2000 en 2025 gaat het om 23,6% voor mannen en 19,8% voor vrouwen; waarbij we niet disconteren.

<sup>22</sup> Mark Elchardus, *Hollandse burger of Romein. Privé-sfeer, publieke sfeer en stemgedrag*, ROB-lezing 2009. Te vinden op de website van de Raad voor het Openbaar Bestuur, [www.rob-rfv.nl](http://www.rob-rfv.nl)

<sup>23</sup> Deze passage is gebaseerd op de inleiding in Gerardus De Swerts (ed.), *L'Orfeo*. Favola in Musica di Claudio Monteverdi, gemoderniseerde partituur, 2007.

<sup>24</sup> Fred van der Kooij, "L'Orfeo of de onmacht van de muziek", zoals gepubliceerd in de brochure van de Munt bij de productie van L'Orfeo in 1998.

<sup>25</sup> Focroulle plaatst Monteverdi aan het begin van de uitdrukking van het menselijke individu in muziek, omdat de muziek in die periode de techniek had ontwikkeld om een personage individueel te laten "spreken" in muziek. Dat is de techniek van de monodie (combinatie van een solo zangstem met instrumentale begeleiding). Dat principe werd de basis van het zogenaamde *genere rappresentativo*, dat staat voor theatermuziek. Dit betekent muziek waarin een personage zijn of haar gevoelens en gedachten rechtstreeks uit. Dit *genere rappresentativo* was de grote ontdekking, die voorbereid was door de Renaissance humanisten, maar door Monteverdi geperfectioneerd. Die ontdekking legde inderdaad de basis voor de uitdrukking van de passies en emoties, die de muziek van de 17e en 18e eeuw zou kenmerken.

Francis Maes voegt daar echter de volgende beschouwing aan toe (persoonlijke communicatie): "Toch moet je Monteverdi nog beschouwen als premodern, om een andere reden, nl. de invloed van een andere grote Renaissance traditie, die van het pastorale drama of de *allegorische intermedio*. De achtergrond was de filosofie van het Neoplatonisme, die stelde dat de zintuiglijke werkelijkheid de mens in staat stelt kennis te nemen van de bovenzintuiglijke realiteit. Het pastorale landschap functioneert als een zinnelijke representatie van de bovenwereldlijke essentie. Die gedachte verbond Christendom en klassiek Platonisme, omdat het opstijgen van de menselijke geest naar een niveau van bovenwereldlijke kennis kon verbonden worden met de idee van goddelijke genade. De redding van Orpheus in de uiteindelijke versie is niet zozeer het werk van een *deus ex machina*, maar van het verworven inzicht dat alles op aarde vergankelijk is, dus ook het aardse geluk, maar dat de mens het vergankelijke kan overstijgen door het aardse te zien als deel van de totaliteit. Het hele proces dat Orpheus doormaakt is er dan een van zelfoverwinning en inzicht. Hij heeft daar weliswaar de goddelijke genade, gerepresenteerd in Apollo, voor nodig, maar het einde betekent dat hij leert dat zijn liefde voor de aardse Euridyce moest leiden tot de goddelijke liefde; dit is dus het verwerven van inzicht in de totaliteit ("hij aanschouwt haar schoonheid voortaan in de sterren").

Die Neoplatonische visie was erg in trek in de Renaissance hofkunst, waartoe L'Orfeo volledig behoort. In de ancien-régime idee van macht en legitimiteit was de idee van de wereldlijke macht verbonden met een goddelijk principe. De machthebber staat tot zijn onderdanen in vaste relaties. Het is een geordende kosmos op aarde, die een afschaduwing vormt van de kosmische orde. Die idee wordt altijd uitgedrukt in het slotballet van zo'n hoofse theater voorstelling.

In die zin past L'Orfeo in het premoderne plaatje: Orpheus komt tot inzicht dat zijn individueel leed een deeltje is van een groter geheel, zoals de machthebbers waarvoor het werk wordt gepresenteerd (de Gonzaga familie) zichzelf begrijpen als een stuk van het kosmische raderwerk. Die gedachte is natuurlijk bijzonder onmodern. Ze houdt in dat de menselijke lotsbestemming vastligt en dat de maatschappelijke orde onveranderlijk is. Het happy end van Orfeo kan je dus moeilijk zien als symbool voor een moderne maatschappelijke doelstelling. Het

---

is eerder een inzicht in wat is, niet in wat zou kunnen worden. De idee van een maakbare samenleving is nog veraf.

Toch blijft L'Orfeo ook in een moderne optiek interessant, omdat de schitterende uitwerking van de individuele gevoelens inderdaad de weg heeft gewezen naar een groeiende bevestiging van de waarde van de mens als individueel subject, met zijn uitdagingen en keuzes. Als kunstwerk heeft L'Orfeo iets van beide werelden. Het is precies die spanning die het werk zo interessant maakt." (Francis Maes)

Ook John Bokina geeft een politieke interpretatie van L'Orfeo (in zijn *Opera and Politics. From Monteverdi to Henze*, Yale University Press, 2005), waarin de hemelvaart en het *happy end* cruciaal zijn. De opera geeft ons volgens Bokina een beeld van de gewenste ontwikkeling en karaktervorming van een prins – als politieke heerser – in de tijd van Monteverdi. De gelouterde Orpheus kristalliseert volgens Bokina de neo-platonische aspiraties die de barokke prins zich eigen moest maken, en de finale met de hemelvaart ondersteunt dit.

<sup>26</sup> In een korte tekst, *De trein van de sociaaldemocratie* (Knack, maart 2010 en [www.frankvandenbroucke.be](http://www.frankvandenbroucke.be)), leg ik uit hoe ik het vooruitgangsperspectief zie als één van de vier bepalende kenmerken van sociaaldemocratie. Over sociaaldemocratie en vooruitgangsgedachte, zie ook Paul Kalma, *Links, rechts en de vooruitgang*, Wiardi Beckmanstichting/Mets & Schilt, Amsterdam, 2004. Een indrukwekkende synthese van sociaaldemocratische inzichten en ecologische inzichten, en hoe deze ons toekomstperspectief bepalen is Bart Martens, *Nieuw land in zicht. Sociaaldemocratisch kompas voor de 21<sup>ste</sup> eeuw*, Antwerpen-Apeldoorn, Garant, 2009.

<sup>27</sup> Dat het bij klimaatopwarming gaat om "risicoreductie" is één van de centrale gedachten in het Stern-rapport en in het latere boek van Nicholas Stern, *A Blueprint for a safer planet. How to manage climate change and create a new era of progress and prosperity*, The Bodley Head, London, 2009.

<sup>28</sup> De Franse classicus en kenner van de Griekse mythologie Jean-Pierre Vernant werpt een ander licht op Prometheus: "Prometheus is opstandig van aard, hij is ongezeglijk en ongehoorzaam en staat altijd met kritiek klaar" (Jean-Pierre Vernant, *De wereld, de goden, de mensen*, Het Spectrum, 2000, p. 67. Ex-communist en verzetsstrijder, omschrijft hij Prometheus in een tv-interview als een wezenlijk sympathieke "contestatair"; het contrast met Marcuse, die Prometheus opvoert als een symbool van "onderdrukking", kan moeilijk groter zijn!

<sup>29</sup> Focroulle, "La musique et la naissance de l'individu moderne", p. 94.