Geluksbeleving in de massamaatschappij: een reflectie op geluk, en de reflectie daarop.

Anton Leemhuis (anton@leemhuis.be)

Dankbetuiging

Het schrijven van een afstudeerscriptie voor filosofie is een haast volledig solitaire klus. Toch ben ik aan bijzonder veel mensen dank verschuldigd dat deze scriptie geworden is wat hij is. Dit heeft er ongetwijfeld mee te maken dat filosofie - zeker in vergelijking met andere wetenschappelijke disciplines - heel dicht bij de alledaagse belevingswereld kan staan. Voor mij betekent dit dat een belangrijk gedeelte van de inspiratie en ideeën die nodig zijn voor het schrijven van een filosofisch verhaal regelrecht afkomstig zijn van mensen in mijn nabije omgeving.

Het zijn de vrienden, bekenden en familieleden uit deze omgeving die het monnikenwerk van mijn scriptie verlicht hebben, die mij via geïnteresseerde vragen gedwongen hebben om nog niet uitgekristalliseerde ideeën beter te doordenken, en die mij er boven alles aan hebben helpen herinneren dat filosofie zich eerder tussen mensen dan boeken zou moeten afspelen.

De lijst met hen die ik hiervoor zou moeten bedanken is te lang om op te noemen, maar laat het duidelijk zijn dat de dankbaarheid er niet minder groot om is.

Dan is er ook nog een groep mensen die ik expliciet wil bedanken omdat deze scriptie in zijn huidige vorm zonder hen nooit had kunnen bestaan.

In de eerste plaats denk ik dan aan Hans Achterhuis, begeleidend professor voor mijn afstudeeropdracht vanuit de opleiding Wijsbegeerte van Wetenschap, Technologie en Samenleving (WWTS) van de Universiteit Twente. Mijn dank aan hem gaat veel verder dan deze scriptie alleen. Hij is namelijk degene die me enkele jaren geleden persoonlijk overtuigd heeft om WWTS te gaan studeren, en me vervolgens de unieke mogelijkheid geboden heeft om een filosofische invulling aan deze studie te geven via een vrij doctoraal.

De manier waarop Hans Achterhuis me gedurende dit vrij doctoraal heeft begeleid was een zeldzaam plezierige ervaring. Dit heeft vooral te maken met de enthousiaste manier waarop hij voortdurend de indruk geeft iets van jou te leren, in plaats van omgekeerd - hetgeen volledig onterecht zou zijn, want als ik van iemand op de universiteit veel geleerd heb, dan is het wel van Hans Achterhuis. Als begeleider is hij namelijk de perfecte afzijdige aanwezige: afzijdig om ruimte te geven voor eigen ideeën, aanwezig om ervoor te zorgen dat die ideeën tot ontwikkeling kunnen komen.

Dat deze ontwikkeling voor mijzelf niet altijd zonder slag of stoot gegaan is, heeft de totstandkoming van deze scriptie bewezen. Des te groter is mijn waardering voor het nimmer aflatende vertouwen dat Hans Achterhuis, op bepaalde momenten meer nog dan ikzelf, in juist mijn eigen ideeën heeft gehouden. Zonder dit vertrouwen waren ze nooit papier beland en zonder zijn ongekende toewijding, die verhuizingen, fietstochten, treinreizen en vakanties overspannen heeft, was mijn scriptie nooit geschreven. Voor zowel die toewijding als voor het geschonken vertrouwen ben ik hem zeer dankbaar.

Naast Hans Achterhuis wil ik ook graag de rest van mijn examencom-

missie bedanken: dr. T.E. Swierstra voor het meelezen van de scriptie en voor zijn analytische inzichten bij het formuleren van het voorstel ervan; dr. ir. P.J.M. van der Hoogt, voor zijn bereidheid om mij te examineren op een geheel ander gebied dan de dynamica, die hij tot leven bracht toen ik nog werktuigbouwkundestudent was.

Ook buiten de universiteit zijn er enkele mensen die ik speciaal wil bedanken voor essentiële steun, hulp en ideeën: mijn opa, mijn broer, en vooral ook mijn moeder, die met erg veel geduld haar taalkundige blik op mijn werk heeft geworpen; Wouter Mensink, voor het nuttige fileerwerk van de conceptversie van de scriptie; Lotte van Stekelenburg voor de foto's; en tot slot Anna Niederbremer voor de blikken op die foto's.

APL
Amsterdam
07-10-2005

Inhoudsopgave

1 Inleiding: reflecties op geluk **1**

2 Uitgangspunt voor een reflectie **3**
2.1 De betekenisloosheid van het moderne geluk 3
2.2 Pascal Bruckner: het ontaarde geluk van een mislukt Paradijs 6

3 Een filosofische reflectie op de betekenis van het moderne geluk **9**
3.1 Charles Taylor: onontkoombare horizons 9
3.2 De motor van de moderne tijd 12
3.3 Een spanning als fundament van het moderne individu 15
3.4 Geluk als de spanning tussen een objectief en een subjectief begripskader 18
3.5 Begripskaders in de praktijk 29
3.6 Hoe betekenisloos is geluk? Of wat we kunnen leren van Nietzsche's dolle mens 35

4 Een reflectie op de reflectie: institutionalisering van geluk in de massamaatschappij **42**
4.1 Michel Foucault: de vraag naar het moderne individu 42
4.2 De massamaatschappij als randvoorwaarde voor individueel geluk 45
4.3 De asymmetrische institutionalisering van geluk 52
4.4 Cultuurpessimisme: de negatieve mogelijkheidsvoorwaarden van geluk 55
4.5 Geluksbeleving in de massamaatschappij: positieve mogelijkheidsvoorwaarden 58

1 Inleiding: reflecties op geluk

Een van de manieren om naar filosofie te kijken, is om het op te vatten als een discipline die via verwondering tot nieuwe inzichten over de wereld komt. Zo kunnen we een filosoof beschouwen als iemand die de weg bewandelt tussen de werkelijkheid zoals hij zich aan ons voordoet in de naïviteit of intuïtie, en de werkelijkheid zoals hij zich aan ons voordoet nadat we erop gereflecteerd hebben.

Het schoolvoorbeeld van deze manier om vanuit de filosofie naar de werkelijkheid te kijken is een gedeeltelijk in het water gestoken stok, die krom lijkt omdat de breking van het water hem optisch buigt. Gebaseerd op het naïeve of intuïtieve uitgangspunt van de kromme stok, is het begin van de filosofie dan de reflectie die de 'verlossing' inluidt van de onbezoedelde werkelijkheid tussen mens en wereld: via reflectie komen we tot het inzicht dat de stok recht is, en niet krom.

Op soortgelijke wijze als in dit voorbeeld wil ik met deze afstudeerscriptie via filosofische reflectie inzicht verwerven in de werkelijkheid om ons heen. Maar dan niet de werkelijkheid van de stok uit de filosofische leerboeken, maar de veel complexere werkelijkheid van het fenomeen *geluk*. De reflectie die ik in stelling zal brengen om tot deze werkelijkheid door te dringen bestaat uit drie stappen.

1. De eerste stap formuleert het uitgangspunt en legt het perspectief van waaruit op geluk gereflecteerd wordt bij het *moderne* westerse *individu*.

2. De tweede stap zal, op basis van ideeën die de filosoof Charles Taylor over het moderne individu heeft, reflecteren op de *betekenis* van het moderne geluksbegrip. Uit deze reflectiestap zullen twee begripskaders voortkomen voor individueel geluk.

3. De derde stap is een reflectie op de tweede reflectiestap. In deze stap zal ik laten zien dat de begripskaders van geluk uit deze tweede reflectiestap *geïnstitutionaliseerd* zijn in de praktijk van een samenlevingsvorm die de *massamaatschappij* genoemd kan worden. Hiervoor zal ik Taylor's ideeën over het moderne individu contrasteren met die van de filosoof Michel Foucault.

Welke inzichten over geluk zal de bovenstaande reflectie ons gaan brengen?

Dat zal in de loop van de komende hoofdstukken duidelijk worden, maar ik zal nu alvast aangeven welke inzichten we er in ieder geval niet van mogen verwachten: de komende hoofdstukken zullen niet vertellen hoe je gelukkig wordt, of een antwoord geven op de vraag waarom je gelukkig zou moeten zijn - zoals we spoedig zullen zien zijn er mensen die deze vraag ontkennend

beantwoorden - en ook zal de reflectie op geluk die ik hier presenteer niet voor eens en altijd de waarheid over geluk boven tafel proberen te krijgen. Het doel van mijn verhaal is wat bescheidener: ik zal de moderne mens van een aantal kanten observeren, alsmede naar enkele belangrijke aspecten van zijn cultuur kijken, en proberen te begrijpen wat hij onder geluk verstaat.

2 Uitgangspunt voor een reflectie

2.1 De betekenisloosheid van het moderne geluk

> 'Niets is er vager dan het begrip geluk, dat oude, misbruikte, holle woord dat zo besmet is dat het uit de taal verbannen zou moeten worden.'[1]

Deze niet misverstane woorden vinden we terug in de inleiding van het boek *Gij zult gelukkig zijn!* van de Franse filosoof Pascal Bruckner. Uitgangspunt van het boek is de vraag of het voor de hedendaags mens zinvol is om gelukkig te willen zijn. Uit het bovenstaande citaat mag blijken dat Bruckner bepaald geen bevestigend antwoord op die vraag voor de lezer in petto heeft. Velen zal dit verbazingwekkend in de oren klinken.

Wat is er mis met gelukkig zijn?

Op zoek naar een antwoord reis ik in juni 2005 af naar het in Utrecht gehouden Ottone Congres over geluk. Er is daar een keur aan sprekers aanwezig, variërend van filosofen, tot columnisten en organisatiedeskundigen, die allen hun visie mogen geven op de rol die geluk heeft in organisaties en de samenleving in het algemeen. Na veertien voordrachten over geluk beluisterd te hebben dringt zich al vrij snel een conclusie aan mij op. Die luidt dat, wanneer geluk inderdaad een problematische fenomeen is, zoals het bovenstaande citaat beweert, dit in ieder geval voor een groot deel veroorzaakt wordt door de onduidelijke definitie ervan. Als ik namelijk de balans opmaak van wat de verschillende sprekers op het Ottone Congres nu precies onder geluk verstonden, dan blijkt dat de meesten er een fundamenteel verschillend idee van geluk op nahielden. Allemaal leken ze precies te weten wat het is, maar door het ontbreken van een onderlinge samenhang in hun 'geluksdefinities', leek eerder het omgekeerde het geval te zijn. Vele sprekers waren zich overigens volledig bewust van dit gebrek aan samenhang en bespraken geluk expliciet als een ondefinieerbaar begrip. Ik zal enkele typeringen geven om te laten zien wat ik bedoel.

De uit Canada afkomstige filosoof Mark Kingwell, die een studie van geluk maakte in zijn boek *Pursuit of Hapiness*, vergelijkt geluk met de logica achter *the American Dream.* Deze ultieme vervulling van het Amerikaanse levensideaal, zo stelt hij, laat zich net zo min realiseren als een droom. Telkens wanneer we hetgeen bereikt hebben waarmee we die droom in vervulling willen doen gaan, ontglipt de droom ons. Dit maakt van *the American Dream* een bijzonder ongrijpbaar iets, en wat Kingwell betreft een geschikte metafoor voor geluk. Daarin treffen we namelijk een soortgelijke ongrijpbaarheid aan: we denken te weten wat geluk is, maar we komen er

[1] Bruckner(2000, p.12)

nooit helemaal uit. Andere sprekers kiezen weer een heel andere insteek wanneer ze spreken over het ondefinieerbare karakter van geluk. Ze menen bijvoorbeeld dat geluk iets uiterst persoonlijks is. Zo stelt Edward Engelen, politiek filosoof, dat geluk een individueel gevoel is dat 'beleefd' wordt, en meent René Boomkens, hoogleraar wijsbegeerte, dat geluk gelegen is in een 'alledaags poëtisch vermogen.' Niet minder ondefinieerbaar, maar wel volledig tegengesteld hieraan, is het beeld van geluk dat filosoof en organisatieadviseur Ruud Kaulingfreks ons schetst. Hij meent niet, zoals Boomkens en Engelen, dat geluk iets persoonlijks is, maar dat het een fenomeen is dat alleen goden ten deel kan vallen. In een vergelijking met de Griekse Oudheid, noemt hij geluk een 'feestmaal' dat genuttigd wordt op de top van de Olympus - daar waar de voornaamste Griekse goden woonden. Als stervelingen is ons volgens Kaulingfreks slechts een glimp van dit banket gegund, maar aanschuiven is er niet bij.

Bovenstaande vier typeringen dekken maar een klein gedeelte van de inhoud van het Ottone Congres, maar de boodschap van deze vier is al duidelijk genoeg: geluk is geen makkelijk te definiëren fenomeen. Bovendien kan je er alle kanten mee op. Indien ik alle sprekers van het congres hier besproken had, was het beeld van geluk er dan ook niet duidelijker op geworden. Het had eerder bijgedragen aan een gevoel van onbestendigheid dat openingsspreker Kingwell raak weet te verwoorden: 'Asking about happiness can only result in unhappiness or confusion, and therefore the project must succumb to its own self-contradiction.'

Vragen naar geluk is volgens Kingwell dus vragen om problemen en verwarring. Je zou je natuurlijk af kunnen vragen, of ik door deze opmerking van Kingewell te betrekken op het resultaat van een enkel congres, wel recht doe aan geluk als fenomeen; misschien heb ik wel verzuimd om temidden van de veelheid aan ideeën over geluk op het Ottone Congres de 'ware' definitie ervan te onderscheiden, of misschien hebben de sprekers op het Ottone Congres allemaal de plank wel helemaal misgeslagen. Alhoewel beide twijfels legitiem zijn, denk ik dat er toch iets anders aan de hand is. Niet alleen op het Ottone Congres, maar in de gehele hedendaagse geluksliteratuur treffen we namelijk een tendens aan die stelt dat geluk een onmogelijk te vatten begrip is.

Dat brengt me weer bij Bruckner en het citaat aan het begin van de paragraaf. Zijn in eerste instantie onbegrijpelijk woorden moeten namelijk ook gezien worden tegen de achtergrond van de volstrekte meerduidigheid en veelvormigheid van het fenomeen geluk.

Deze veelvormigheid en meerduidigheid vinden hun uitdrukking overigens niet alleen in de filosofie, maar ook in het alledaagse denken en spreken. Dat blijkt wanneer we het woordenboek van een willekeurige Europese taal in handen nemen en opzoeken wat er onder 'geluk' wordt verstaan. In bijna alle Europese talen treffen we dan maar liefst een handvol pseudoniemen aan waar geluk zich voor ons achter verschuilt. Deze pseudoniemen

variëren van wat wij in het Nederlands 'genot' zouden noemen, tot aan wat 'tevredenheid' en 'opgewektheid' heet.[2] Stuk voor stuk staan die woorden voor begrippen waarvan de meeste mensen zouden zeggen dat ze iets met geluk van doen hebben. Maar dit betekent nog niet dat ze geluk eenduidig definiëren. De bovenstaande woorden voor geluk hebben allemaal namelijk ook nog eens heel specifieke eigen betekenissen, en het kan daarom niet gezegd worden dat ze allen staan voor één en hetzelfde fenomeen. Geen van hen lijkt de lading van wat geluk is volledig te dekken. Wanneer we dus naar het woordenboek kijken, dan ligt de definitie van geluk ergens in een mengelmoes van begrippen verborgen.

Dat er een definitie van geluk verstopt zou zitten in de mengelmoes van begrippen die met geluk geassocieerd wordt, is iets waar Bruckner niet in gelooft. Alhoewel hij het woord 'betekenisloosheid' niet letterlijk in de mond neemt, kunnen we na lezing van *Gij zult gelukkig zijn!* weinig anders doen dan constateren dat ons hedendaagse geluksbegrip hier in ernstige mate aan lijdt. Volgens hem bestaat er eenvoudigweg niet zoiets als 'de definitie van geluk.' Vandaar ook dat Bruckner, middels het citaat waarmee ik de paragraaf opende, voorstelt om geluk maar uit onze taal en ons leven te verbannen. Een harde conclusie die ons berooft van iets waarvan we als vanzelfsprekend aannemen dat het een bijzonder hoog goed is.

Of Bruckner met zijn harde oordeel over geluk een terechte conclusie trekt, valt wat mij betreft nog te bezien. Als uitgangspunt voor mijn verhaal vind ik zijn provocatie echter zeker interessant. Bij gebrek aan een eenduidige definitie van geluk heb ik namelijk maar twee keuzes. De eerst hiervan is een definitie te kiezen die de lading van geluk al bij voorbaat niet geheel dekt: bijvoorbeeld door een woord als 'tevredenheid' als definitie van geluk te hanteren.[3] Of, en dat is mijn tweede keuze, ik kan van de omgekeerde wereld uitgaan, door de ondefinieerbaarheid van geluk als uitgangpunt van filosofische reflectie te kiezen, en van daaruit meer over geluk proberen te weten te komen.

Mijn voorkeur gaat hier uit naar deze laatste aanpak. Dit zal wellicht overkomen als een weinig overtuigend beginpunt van een verhaal over geluk, maar het sluit wel goed aan bij de zojuist beschreven realiteit, en ook bij mijn eigen ervaring met geluk. Want, ondanks het feit dat ik gevoelsmatig zou zeggen dat ik weet wat geluk inhoudt, ben ook ik stil als mij gevaagd wordt te beschrijven wat geluk nu precies is. Wat dit betreft vergaat het geluk niet anders dan de tijd, ook al zo'n fundamenteel filosofische begrip. Kerkvader Augustinus merkte hier reeds in de late oudheid het volgende op:

[2]Zie ook Veenhoven(1984, p.13), die in zijn *Conditions of Happiness* wijst op de veelvormigheid van het begrip 'geluk', zowel in de spreektaal als in de filosofie en sociologie.

[3]Zie Veenhoven(1984). In veel statistische onderzoeken en sociologische studies wordt deze bijzonder eenzijdige definitie van geluk gehanteerd. In de loop van mijn verhaal zal duidelijk worden waarom dit eenzijdig is.

> 'Wat is tijd? [· · ·] Wanneer maar niemand het me vraagt, weet ik het; wil ik het echter uitleggen aan iemand die het vraagt, dan weet ik het niet.'[4]

2.2 Pascal Bruckner: het ontaarde geluk van een mislukt Paradijs

In de vorige paragraaf heb ik gesteld dat ik de aan Pascal Bruckner ontleende ondefinieerbaarheid als uitgangspunt zal nemen voor mijn filosofische reflectie op geluk als fenomeen. In deze paragraaf zal ik Bruckner's argument voor die ondefinieerbaarheid uitgebreider uitwerken.

Om deze ondefinieerbaarheid beter te begrijpen, moeten we teruggaan naar het begin van de moderne tijd, toen in de Verlichting een heel nieuw mens- en wereldbeeld van zich deed spreken. De revolutie in het westerse denken die dit nieuwe mens- en wereldbeeld bracht, liet zijn sporen na op vele aspecten van het hedendaagse leven, en geluk is hierop volgens Bruckner geen uitzondering. In het eerste deel van *Gij zult gelukkig zijn!* laat hij ons namelijk zien dat wat wij heden ten dage geluk noemen, het product is van twee typische aspecten aan de Verlichting: ten eerste de afnemende gerichtheid op het geloof in God en ten tweede de toenemende gerichtheid op het aardse leven van het individu. Als het resultaat van deze twee is de aandacht van de mens dus sinds de Verlichting veel minder gericht op het hemelse, en juist veel meer op het wereldlijke. Je zou kunnen zeggen dat de blik van de mens dankzij de Verlichting van de hemel naar beneden gleed en op de aarde belandde. Volgens Bruckner kwam met deze verschuivende blik ook de betekenis van geluk op aarde terecht. Niet dat geluk in de periode van vóór de Verlichting niets met het aardse leven te maken had, maar net als het aardse leven in zijn algemeenheid, kreeg het als fenomeen in die tijd zijn betekenis tegen de achtergrond van het geloof in God. Het stond in relatie tot iets dat de mens oversteeg en had een karakter dat ik hier *transcendent* zal noemen.[5]

Het archetype van dit transcendente vóór-moderne geluk is volgens Bruckner het Paradijs zoals men dit na de dood in de hemel verwacht aan te treffen. De kern van het argument waaromheen Bruckner *Gij zult gelukkig zijn!* opbouwt, heeft betrekking op de betekenis die dit paradijselijke geluk kreeg nadat men in de Verlichting de blik had verlegd van het goddelijke naar het aardse. Zijn stelling is namelijk dat de moderne mens de transcendente betekenis van het paradijselijke geluk in aardse termen heeft willen vertalen. Het moderne geluk is volgens Bruckner dus eigelijk niets anders dan een

[4] Geciteerd in Liessmann(1998, p.55)

[5] Bruckner besteed voornamelijk aandacht aan deze transcendente kant van het vóór-moderne geluk en rept niet over de 'aardse' dimensies ervan. Zo lijkt het net of geluk in de vóór-moderne tijd alleen in relatie tot God bestond. In *Paragraaf 3.2* kom ik hier op terug.

poging van de mens om het Paradijs op aarde te realiseren. Deze realisatie is, wat Bruckner betreft, echter bij voorbaat gedoemd te mislukken. Want iets transcendents kan nu eenmaal niet concreet zijn, en iets dat concreet is ook niet transcendent. Door dit toch van het moderne geluk te verlangen, en er zowel concreetheid als transcendentie in te willen verenigen, heeft de moderne mens een hoogst paradoxaal geluksbegrip geconstrueerd. Daarmee wijst Bruckner op een soortgelijk probleem als de geluksproblematiek waarop Kingwell zijn toehoorders tijdens het Ottone Congres attendeerde. In Kingwell's *American dream* treffen we namelijk precies een soortgelijke paradox aan als in Bruckner's 'Paradijs op aarde'. Dit is de paradox tussen het ongrijpbare en het concrete, de paradox die ons leert dat het Paradijs zich net zo min laat realiseren op aarde, als dat een droom zich laat leven als we wakker zijn.

Het paradoxale karakter van het moderne geluk heeft volgens Bruckner twee gevolgen. Ten eerste maakt het van geluk iets onbegrijpelijk dat we voortdurend proberen te definiëren maar waarin we nooit lijken te slagen. Het gevolg is een overdaad aan net niet geslaagde geluksdefinities die geluk in een soort betekenisvacuüm brengen. Hierdoor is het in feite betekenisloos.

Het tweede gevolg van de paradoxale aard van geluk is dat de moderne mens er tot op het bot door gefrustreerd wordt. Geluk maakt van zijn leven een project dat aan elkaar hangt van teleurstellingen en te hoog liggende verwachtingen die voortkomen uit de onmogelijke vertaalslag tussen onze ongrijpbare voorstelling van het 'Paradijs op aarde' en de concrete realisatie ervan. Bruckner voorziet ons van talrijke voorbeelden waaruit blijkt hoe frustrerend geluk ons leven maakt als we dit Paradijs willen bouwen met concrete middelen: geld blijkt niet gelukkig te maken, liefde is hiervoor ook al geen garantie, dat een goede gezondheid gelukkig maakt gelooft alleen een zieke, en ook plezier blijkt onder het blazoen van geluk helemaal niet zo leuk te zijn. Zo zegt Bruckner het volgende over *fun*, de hippere variant van plezier:

> '*Fun*, een verre nazaat van het Engelse flegma en een volle neef van cool [· · ·] een wereld vol aangename gewaarwordingen waarin alle negatieve effecten worden buitengesloten. Alles kan *fun* zijn, dat wil zeggen een gevoel van lichte opwinding veroorzaken: seks of onthouding, trouwen of reizen, een geloof of een politieke overtuiging, zolang we ons er maar niet aan kunnen branden. [· · ·] Het is de droom van de vrije, onbelastbare mens die [· · ·] liever aan de oppervlakte scheert dan vaste grond onder de voeten heeft [· · ·] Alles is toegestaan zolang het er maar niet echt toe doet. *Fun* is de utopie van de volkomen lichtheid van het bestaan.'[6]

[6] Bruckner(2000, pp.88-90)

Geluk uit *fun* is *fake*, wil Bruckner hier zeggen. Het is een illusie, en dat is allemaal de schuld van het moderne geluk dat luchtkastelen uit bakstenen wil optrekken. De luchtkastelen blijken mooier te zijn.

Gij zult gelukkig zijn! is vooral een analyse van de frustratie die voortkomt uit dit soort tot mislukking gedoemde geluksprojecten van de moderne mens. Bovenal is het een oproep van Bruckner om ons tegen die frustratie te verzetten. Hierin gaat hij zover dat zijn boek de suggestie wekt dat we - getuige het citaat aan het begin van dit hoofdstuk - geluk maar beter helemaal kunnen afschaffen. Geluk is het mislukte huwelijk tussen een transcendente erfenis en een concrete toekomst, dat we zo snel mogelijk moeten ontbinden, lijkt hij te zeggen. Niemand weet wat geluk betekent, en we raken er nog eens gefrustreerd door ook. Je zou bijna denken dat geluk inderdaad, zoals Ruud Kaulingfreks het op het Ottone Congres stelde, maar beter voorbehouden zou moeten blijven aan de goden en hun feestmaal op de Olympus.

Bruckner's provocatie van het geluk tot zover gevolgd hebbende, zal ik er nu een kritische kanttekening bij plaatsen. In mijn ogen is de afschaffing van geluk namelijk een wel erg straffe kuur tegen de frustraties die het ons kan bezorgen. Hiervoor heb ik twee redenen.

De eerste reden is eigenlijk meer een persoonlijke motivatie dan een inhoudelijk argument. Die motivatie luidt dat wanneer ik naar mijn eigen leven kijk, ik met zekerheid kan stellen dat hier een belangrijke plaats is weggelegd voor 'dat wat geluk genoemd wordt.' Ik ervaar namelijk heel duidelijk wat het is om gelukkig te zijn, en ook wat het betekent om dit niet te zijn. Op soortgelijke wijze kan ik terugkijkend op mijn leven als geheel, zeer stellig zeggen dat het perioden kende waarin ik gelukkiger was dan andere. Ook weet ik zeker dat ik het de moeite waard vind om in de toekomst nog vele van zulke gelukkige momenten mee te maken. Gevoed door deze persoonlijke motivatie zal ik het fenomeen geluk hier niet buiten spel zetten, want voor mij als individu bestaat het. Dat geluk hierbij filosofisch geen eenduidige definitie blijkt te hebben, maakt daarbij niets uit. Eerder nodigt het uit om nog wat beter naar geluk te kijken, en daarmee kom ik op mijn tweede punt.

De tweede reden waarom ik geluk als fenomeen niet wil afschrijven op basis van Bruckner's analyse, is meer van filosofisch aard. Ik meen namelijk dat, alhoewel Bruckner er in zijn boek goed in slaagt de problematische *gevolgen* van geluk te analyseren, hij de *aard* van het moderne geluk niet goed genoeg begrepen heeft. Zijn voorstelling van het in de Verlichting ontstane geluk als het 'Paradijs op aarde', biedt namelijk een veel te eenzijdig beeld van de moderne mens en wat geluk voor hem betekent - wat weet ik vandaag de dag als moderne mens nog over een transcendent godsbeeld en de relatie die dit met geluk heeft? Bij Bruckner lijkt het wel alsof de moderne mens geboren, opgegroeid en tot volledige wasdom gekomen is in de verlichtingsfilosofie alleen. Dit is, zoals velen al wel zullen aanvoelen, echter niet het geval. Het is dus nog maar de vraag of de aard van het moderne

geluk begrepen kan worden vanuit die ene paradox van het 'Paradijs op aarde.'

Dat Bruckner's voorstelling van zaken inderdaad iets te eenvoudig is, zal ik in de volgende paragrafen laten zien. Daar zal blijken, dat wanneer we nauwkeuriger naar de ontstaansgeschiedenis van de moderne mens kijken, er veel meer structuur en logica ontwaard kan worden in de betekenis van het moderne geluk dan Bruckner ons doet geloven wanneer hij het als betekenisloos bestempeld. Op basis van die bevindingen zal ik me verzetten tegen Bruckner's provocatieve afschaffing van het geluk. Daarmee zal ik overigens niet beweren dat hij ten onrecht beweert dat geluk een meerduidig fenomeen is; er zit wel degelijk een kern van waarheid in de ondefinieerbaarheid van geluk die hij constateert. Een eenduidige definitie van geluk zal ik in de volgende paragrafen dan ook niet kunnen geven. Ik zal echter wel laten zien dat het mogelijk is om een tweetal begripskaders te onderscheiden, die ons meer greep kunnen geven op het meerduidige karakter van geluk. Met deze twee begripskaders heb ik zeker niet de pretentie om te verklaren wat geluk is, maar denk ik wel iets van de hedendaagse betekenis ervan bloot te leggen, en toch op zijn minst te laten zien dat geluk ondanks zijn moeilijk te definiëren karakter niet betekenisloos is, zoals Bruckner's boek impliceert.

3 Een filosofische reflectie op de betekenis van het moderne geluk

3.1 Charles Taylor: onontkoombare horizons

In het vorige hoofdstuk ben ik met mijn reflectie op het hedendaagse geluk gestart door de analyse te bespreken die Pascal Bruckner ervan maakt in *Gij zult gelukkig zijn!*. De voornaamste twee conclusies hieruit luiden: ten eerste, dat het hedendaagse geluk voortkomt uit het Verlichtingsdenken; ten tweede, dat de ondefinieerbaarheid van geluk volgens Bruckner te wijten is aan een paradox die hij het 'Paradijs op aarde' noemt. In de komende paragrafen zal ik de kritiek uitwerken dat de tweede conclusie een te eenzijdig beeld van het moderne geluk geeft. Hiertoe zal ik, in veel groter detail dan Bruckner dit doet in *Gij zult gelukkig zijn!*, kijken naar de ontstaansgeschiedenis van het moderne individualiteitsbegrip dat ten grondslag ligt aan zijn analyse. Mijn bron hiervoor is het boek *Sources of the Self* van de Canadese filosoof Charles Taylor.

In *Sources of the Self* staat de vraag centraal wat het betekent om een modern individu te zijn. Het antwoord op die vraag is een filosofische *ideeëngeschiedenis*, waarin Taylor ons laat zien hoe het zelfbeeld van de mens zich ontwikkeld heeft in de loop van het moderne westerse denken. Deze ideeëngeschiedenis zal een veel rijkere achtergrond bieden om de aard van het hedendaagse geluk te verklaren dan Bruckner's analyse. Voordat ik

echter verderga over geluk, zal ik in de komende twee paragrafen eerst in algemene termen het nodige over Taylor's *Sources of the Self* zeggen.

Zoals gezegd, gaat het *Sources of the Self* over de vraag naar het moderne *individualiteitsbegrip*. Taylor noemt dit ook wel de moderne *identiteit*.

De vraag naar deze identiteit is volgens hem onlosmakelijk verbonden aan de vraag naar waar de *betekenishorizon* van de moderne mens ligt. Met een betekenishorizon bedoelt hij dan een achtergrond waaraan iets zijn begrijpelijkheid ontleent of waartegen we iets kunnen definiëren.[7] Een van de belangrijkste boodschappen die Taylor in *Sources of the Self* wil vertellen, is dat het niet mogelijk is om betekenis aan iets te verlenen zonder zo'n betekenishorizon. Het maakt daarbij niet uit of dit nu gaat om een begrip als geluk, het leven, het goede, liefde of muziek; alles krijgt zijn betekenis tegen de achtergrond van een onontkoombare betekenishorizon.

Feitelijk betekent deze noodzaak van een betekenishorizon dat iets alleen maar betekenis heeft in een zekere *context*. Denk bijvoorbeeld aan de plaats van een coördinaat die zijn betekenis ontleent aan een Euclidische assenstelsel, of de betekenis van een dissonant die bepaald wordt door de omliggende harmonie van een muziekstuk. Zo triviaal als dit in zulke eenvoudige voorbeelden mag klinken, zo lastig is het echter om vast te stellen waaraan het moderne individualiteitsbegrip zijn betekenis ontleent.

Waaraan ontleent een individu zijn betekenis?

Dit is een zodanig diepzinnige vraag, dat het antwoord erop louter clichés oproept als 'het omniversum', 'de kosmos, 'de natuur', 'zichzelf' of wellicht juist 'niets' - in dat laatste geval wordt Taylor's idee over betekenishorizonten glashard ontkent. Als ik in de loop van dit hoofdstuk Taylor's antwoord op de vraag naar de menselijke betekenishorizon zal formuleren, zullen we al deze clichés nog tegenkomen. Maar vooralsnog laat ik Taylor's antwoord rusten en zal ik ter verduidelijking, en ter illustratie, de betekenishorizon van de moderne mens terugbrengen tot iets eenvoudigers. Hiertoe zal ik het moderne individualiteitsbegrip versmallen tot de individualiteit van een personage uit een roman.

Dit personage krijgt zijn betekenis tegen de achtergrond van het verhaal zoals dit verteld wordt door een schrijver, en zoals het geïnterpreteerd wordt door de lezer. We zouden het *verhaal* dat verteld wordt in een roman dan ook als betekenishorizon kunnen beschouwen van een personage dat in de roman figureert. Natuurlijk krijgt deze betekenishorizon ook altijd nog een verrijkende sprankeling door een onderdompeling in de fantasie van de lezer, maar een essentieel deel ervan ligt toch echt vast in het verhaal. Om dit idee wat concreter te maken zal ik een kort voorbeeld bespreken aan de hand van J.D. Salinger's klassieker *The Catcher in the Rye*.

[7] Zie Taylor(2004, p.17) en ook Taylor(1991, p.47)

In *The Catcher in the Rye* vertelt Salinger het verhaal van een pretentieuse wereld waarin mensen er vooral op uit lijken te zijn om zichzelf toe te juichen. De hoofdpersoon van dit verhaal is Holden Caulfield, een jongen die verdwaald raakt in deze wereld, er naar kijkt, walgt, en ons trakteert op vlijmscherpe bespiegelingen over het zelfverheerlijkende applaus dat hij erin aantreft.

> 'If you sat around there long enough and heard all the phonies applauding and all, you got to hate everybody in the world, I swear it.'[8]

Uit dit soort opmerkingen bouwt de lezer gaandeweg het verhaal van *The Catcher in the Rye* een beeld op van Holden's eenzame en gedesillusioneerde personage. Over de betekenis van dit personage laat het verhaal ons geen keuze. Wie zich namelijk in de wereld vol *phonies* bevindt waaraan Salinger ons voorstelt, moet zich wel vastklampen aan zijn eigen desillusies. Zeker als je ook nog eens - zoals Holden - het cynisme dat uit die desillusie voortkomt nodig hebt om een onmogelijke liefde voor mensen te maskeren, die *deep down* toch in je zit.

Het bovenstaande voorbeeld van Holden laat zien hoe romanpersonages hun betekenis ontlenen aan het vertelde verhaal. Ik zal dit voorbeeld nu veralgemeniseren, door het leven van de moderne mens te vergelijken met het verhaal uit een roman. Wanneer we dit doen, krijgen we een idee van wat Taylor bedoelt met de betekenishorizon van het moderne individualiteitsbegrip. Hij wijst ons er namelijk op een zeker punt in *Sources of the Self* op - in een heel andere context overigens - dat er een interessante wisselwerking bestaat tussen de manier waarop wij het moderne leven ervaren en de manier waarop de moderne roman over dit moderne leven vertelt: 'Life has to be lived as a story.'[9] Maar omgekeerd geldt ook: 'the novel is a full and authentic report of human experience.'[10] We zien dus dat, wanneer het leven inderdaad iets van een roman heeft, en vice versa, het verhaal uit deze roman nog niet zo'n slecht voorbeeld is van de betekenishorizon van het moderne individualiteitsbegrip.

De roman mag een interessante en illustratieve metafoor zijn van de menselijke betekenishorizon, maar het is het natuurlijk niet zo dat Taylor in *Sources of the Self* in dit soort termen over de betekenishorizon van het moderne individualiteitsbegrip praat. In plaats daarvan spreekt hij over *moral sources*. Dit zijn de *bronnen* waaruit de betekenishorizon van het moderne individualiteitsbegrip voortkomt. Deze *moral sources* hebben een bijzonder belangrijke functie in *Sources of the Self*, en wel om twee redenen.

Ten eerste, omdat de filosofische ideeëngeschiedenis van het veranderende moderne individualiteitsbegrip die Taylor in *Sources of the Self* vertelt,

[8]Sallinger(1986, p.148)
[9]Taylor(2004, p.289)
[10]Taylor(2004, p.289)

feitelijk niets anders is dan een zorgvuldige speurtocht naar deze *moral sources*; Taylor gaat erin op zoek naar de bronnen waaruit de moderne mens de betekenishorizon haalt die zijn individualiteit betekenis geeft. Hier is wederom de vergelijking met de roman illustratief. Alhoewel *moral sources* namelijk niet persé verhalen hoeven te zijn, zou je kunnen zeggen dat Taylor's filosofische ideeëngeschiedenis de verhalen opspoort die vorm hebben gegeven aan wat wij het moderne individu noemen.

De tweede reden dat *moral sources* belangrijk zijn in *Sources of the Self*, is omdat ze iets zeggen over de plaats waar Taylor zoekt naar de 'verhalen' waaruit de veranderende menselijke betekenishorizon voortkomt. Hij zoekt namelijk vooral naar bronnen die liggen in de *moraal*. Het idee hierachter formuleert hij in een essentiële vooraanname waarmee hij zijn filosofische speurtocht naar de betekenis van het moderne individualiteitsbegrip begint:

> 'Selfhood and the good, or in another way selfhood and morality, turn out to be inextricably intertwined themes.'[11]

Je kan volgens Taylor dus niets zeggen over individualiteit, zonder een uitspraak te doen over de moraal en de betekenis van het goede.

De prominente plaats die de moraal dankzij die uitspraak krijgt in *Sources of the Self* moet goed begrepen worden om Taylor's boek op waarde te kunnen schatten. Wie namelijk op basis van de bovenstaande uitspraak verwacht dat *Sources of the Self* een moreel of moraliserend verhaal vertelt, komt bedrogen uit. Zijn boek start met een vraag naar de betekenis van de hedendaagse moraal, maar op basis van het bovenstaande citaat krijgt die vraag de vorm van een onderzoeking naar het moderne individualiteitsbegrip. Alhoewel de moraal hierdoor op de achtergrond van *Sources of the Self* een fundamentele rol speelt, is deze slechts de context voor Taylor's veel bredere verhaal over het moderne individu. We zouden de moraal dan ook met recht de betekenishorizon kunnen noemen van Taylor's filosofische ideeëngeschiedenis over de individualiteit van de moderne mens.

Voor mijn verhaal over geluk zijn Taylor's morele motivatie en de morele betekenis van *Sources of the Self* slechts van zijdelings belang. Een lezer van *Sources of the Self* kan echter onmogelijk om Taylor's morele vooraanname heen, en we zullen deze dan ook op enkele plaatsen in dit hoofdstuk tegen komen. Bijvoorbeeld in de volgende paragraaf.

3.2 De motor van de moderne tijd

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat wanneer we ons aan de hand van *Sources of the Self* een beeld willen vormen van het moderne individualiteitsbegrip, we hiervoor de verandering moeten volgen van de menselijke betekenishorizon en de *moral sources* die hieraan ten grondslag liggen. In

[11] Taylor(2004, p.15)

deze paragraaf zal ik bespreken hoe Taylor zich die verandering van betekenishorizon voorstelt.

De verandering van de betekenishorizon die Taylor kenmerkend acht voor het ontstaan van het moderne individualiteitsbegrip, is een proces dat hij *'the affirmation of ordinary life'* noemt. Dit proces is in Taylor's ogen de motor achter de moderniteit, en is als het ware de drijvende kracht waardoor de vóór-moderne mens modern geworden is. De essentie van dit bijzonder fundamentele proces bespreekt Taylor aan de hand van het verschil tussen wat hij het 'leven' en het 'goede leven' noemt.[12] Deze termen zal ik hier overnemen. Ze zijn afkomstig van Aristoteles, maar in Taylor's bespreking krijgen ze een bredere betekenis dan in de Aristotelische filosofie.

De term *'leven'* staat voor wat wij tegenwoordig het *alledaagse leven* noemen.[13] Hiermee doelt Taylor op het leven zoals dit geleefd wordt om het bestaan in stand te houden, oftewel het leven van productie en reproductie. Arbeid valt in deze categorie, maar bijvoorbeeld ook het seksuele leven van de mens.

Dit alledaagse leven heeft een infrastructurele rol voor de tweede term uit het onderscheid dat Taylor bespreekt: het *'goede leven'*, dat omschreven kan worden als een categorie die het 'leven' op een kwalitatieve wijze overstijgt. Ik zal dit hier met *transcendent* aanduiden. Onderdeel van deze categorie zijn de betekenis van wat wij het goede noemen. Zaken als het schone, eer, glorie en de orde der dingen vallen er echter ook onder; al dit soort begrippen overstijgen ons alledaagse leven op de een af andere manier en laten zich hierdoor ook niet vatten in termen van het alledaagse leven alleen.

Het feit dat het 'goede leven' zich niet uit laat drukken in termen van het 'leven', wijst op een belangrijk verschil in betekenishorizon tussen beide. Het 'leven' laat zich namelijk alleen definiëren in termen van het alledaagse bestaan, terwijl het 'goede leven' zijn betekenis ontleent aan zaken die het alledaagse bestaan transcenderen. De kern van 'the affirmation of ordinary life' is nu precies dat deze transcendente betekenishorizon van het 'goede leven' verdwijnt. Dit betekent dat de drijvende kracht achter de totstandkoming van de moderniteit volgens Taylor dus de verdwijning van de transcendente betekenishorizon van het 'goede leven' is. Zaken als het goede en het schone hebben hierdoor niet langer een betekenishorizon die het alledaagse leven van het individu overstijgt, maar een die onderdeel van het 'gewone' leven is. Het 'goede leven' wordt opgenomen in het proces van

[12] De introductie die Taylor(2004, pp.211-215) van 'the affirmation of ordinary life' geeft aan de hand van het onderscheid tussen het 'leven' en het 'goede leven', is een prachtig voorbeeld van wat ik in de vorige paragraaf de morele betekenishorizon van *Sources of the Self* noemde. De moraal heeft hierin een essentiële contextfunctie maar is geen onderwerp.

[13] In Taylors woorden: *ordinary life*. Een nuance die met de vertaling van dit Engelse begrip verloren gaat, is de betekenis van 'het gewone' die het woord 'ordinary' uit de Engelse term 'ordinary life' heeft. Wanneer we de uiteenzetting over de *'affirmation of ordinary life'* verder volgen, dan zullen we zien dat deze taalsubtiliteit niettemin veelzeggend is, daar de 'affirmation of ordinary life' vooral de gewoonheid van het leven te omhelst.

productie en reproductie, waar arbeid, het huwelijk, eten, enzovoorts, deel van uitmaken. Daarmee is het 'goede leven' van iets transcendents in iets zeer *concreets* veranderd. Je zou ook kunnen zeggen dat in de moderne tijd, dankzij 'the affirmation of ordinary life', de transcendente betekenishorizon van het 'goede leven' *geassimileerd* is door het 'leven'.

Ter illustratie van de betekenis die het 'goede leven' krijgt door de assimilatie van zijn transcendente betekenishorizon zal ik een voorbeeld bespreken. Dit is ontleend aan Taylor's bespreking van de zeventiende-eeuwse wetenschapsrevolutie waarin Francis Bacon een sleutelfiguur was.[14]

In het tijdperk van vóór de wetenschapsrevolutie wordt de westerse wetenschap voortgedreven door het ideaal van de *theõria*, het ideaal waarin de wetenschap via contemplatie de orde der dingen probeert te doorgronden. Omdat de orde der dingen typisch als iets beschouwd wordt dat de mens overstijgt, is de betekenishorizon van de wetenschappelijke kennis hierdoor in wezen transcendent. De kennis die de wetenschap aldus produceert is een zogenaamd 'hogere' soort kennis, die zich onderscheidt van 'lagere' vormen van kennis die voortkomen uit de praktijk. Het experiment, dat tegenwoordig onderdeel uitmaakt van bijna iedere wetenschappelijke discipline, is in die tijd daarom nog geen onderdeel van het wetenschappelijke ideaal.

Bacon's ideeën brachten hier grote verandering in. Hij stelt dat de contemplatie van de *theõria* een vruchteloos tijdverdrijf is. Deze contemplatie brengt volgens hem namelijk een verdacht soort kennis voort, die op geen enkele manier toepasbaar is, en daardoor niet bijdraagt aan het ware ideaal van de wetenschap: technologische vooruitgang boeken in dienst van de mensheid. Wetenschap bedrijven is voor Bacon dan ook niet een verheven reflectie op de mensoverstijgende orde der dingen, maar iets dat met beide benen op de grond dient te gebeuren. De kennis die ermee geproduceerd wordt moet *toepasbaar* zijn, zoals hij fraai in zijn essay *Of Studies* zegt:

> 'Crafty men contemn studies, simple men admire them, and wise men *use* them.'[15]

Deze ideeën betekenen een radicale verandering van waarden. Taylor observeert dat hetgeen eerder gestigmatiseerd werd als het lage - het experiment bijvoorbeeld - dankzij de wetenschapsrevolutie de standaard geworden is, en dat wat voorheen het hoge was - de *theõria* - als gevolg van de wetenschapsrevolutie afgedaan wordt als ijdelheid. In die verandering van waarden zien we terug hoe een 'hoger' soort wetenschappelijke kennis plaats maakt voor het 'lagere' soort kennis van de praktijk. Zo'n assimilatie is volgens Taylor nu precies de essentie van 'the affirmation of ordinary life', en daarmee van de moderne tijd: het zorgt ervoor dat de betekenishorizon van het 'goede

[14] Taylor(2004, p.211-214)

[15] Cursivering niet in origineel. N.B. Dit citaat is in het oud Engels en afkomstig uit: Francis Bacon - *Essays: counsels civill and morall.*

leven' niet langer onderdeel is van een categorie die het alledaagse bestaan transcendeert, of er kwalitatief van onderscheiden is.

Met het bovenstaande voorbeeld van 'the affirmation of ordinary life' ben ik enigszins verwijderd geraakt van de hoofdlijn van mijn verhaal over het individualiteitsbegrip van de moderne mens dat ten grondslag ligt aan de moderne opvatting over geluk. Deze excursie was echter nodig, omdat inzicht in 'the affirmation of ordinary life' onontbeerlijk is voor een goed begrip van Taylor's beschrijving van de totstandkoming van het moderne individualiteitsbegrip. In de volgende paragraaf zal ik deze totstandkoming bespreken, en pak ik de hoofdlijn van mijn verhaal weer op.

3.3 Een spanning als fundament van het moderne individu

In de vorige paragraaf heb ik in algemene termen en aan de hand van een voorbeeld 'the affirmation of ordinary life' geïntroduceerd, het proces dat door Taylor beschouwd wordt als de motor achter het ontstaan van de moderne tijd. In zijn essentie is dit een proces waarin de betekenishorizon van het 'goede leven', een transcendente categorie die zich kwalitatief onderscheidt van het dagelijkse leven, door dit dagelijkse leven geassimileerd wordt. De inzichten die we hierover hebben opgedaan zal ik nu combineren met Taylor's ideeën over de betekenishorizon van het moderne individualiteitsbegrip waarover ik twee paragrafen geleden schreef: ik zal laten zien hoe 'the affirmation of ordinary life' de betekenishorizon van het moderne individualiteitsbegrip gevormd heeft.

Om dit te kunnen laten zien zal ik mij met Taylor de volgende vraag over 'the affirmation of ordinary life' stellen:

Hoe heeft een verandering in het denken over het 'goede leven' de betekenishorizon van het moderne individualiteitsbegrip beïnvloed?[16]

Om die vraag te kunnen beantwoorden zal ik een sleutelepisode bespreken uit *Sources of the Self*, Taylor's filosofische ideeëngeschiedenis over de totstandkoming van dit moderne individualiteitsbegrip. In deze episode bespreekt Taylor hoe 'the affirmation of ordinary life' ontstaan is uit een *geloofsverandering* in de joods-christelijke traditie.[17]

De verandering in geloof die volgens Taylor aan de wieg gestaan heeft van 'the affirmation of ordinary life' voert terug naar het zestiende-eeuwse reformatorische denken.[18] In de reformatie wordt volgens hem namelijk een

[16]Op dit punt van mijn verhaal zien we wederom Taylor's in *Paragraaf 3.1* besproken morele vooraanname terugkomen, dat het moderne individualiteitbegrip en het goede onlosmakelijk verbonden zijn.

[17]Taylor(2004, p.215)

[18]Vooral het puriteinse denken is volgens Taylor(2004, pp. 215-227) verantwoordelijk geweest voor de aanzwengeling van 'the affirmation of ordinary life'.

graduele verandering in het denken over God geïnitieerd, waardoor geloven steeds minder de betekenis krijgt van het 'opkijken' tegen een transcendente godheid, en steeds meer de betekenis van het omgaan met Gods *schepping*. Deze belangtelling voor de concrete aardse realiteit van de schepping brengt het dagelijkse leven van productie en reproductie naar het middelpunt van het bestaan.

De kiem van 'the affirmation of ordinary life' die gelegen is in deze reformatorische belangstelling voor het allerdaagse komt in de loop van de zeventiende eeuw verder tot bloei in een invloedrijke denkstroming die het Deïsme genoemd wordt

Het Deïsme omhelst verschillende filosofische en theologische theorieën die de erkenning gemeen hebben dat God de wereld heeft geschapen, maar er sindsdien niet meer actief in ingrijpt. De centrale gedachte die ten grondslag ligt aan al deze theorieën, omvat twee delen. Ten eerste, de veronderstelling dat de wetten van God zich uiten in zijn schepping. Ten tweede, dat deze wetten inzichtelijk zijn voor ieder individu.

De bovenstaande twee hoofgedachten van het Deïsme spelen een sleutelrol in de manier waarop het moderne individualiteitsbegrip tot stand gekomen is via 'the affirmation of ordinary life'. Om dit te kunnen laten zien zal ik een tweetal inzichten uit deze hoofgedachten afleiden.

Ten eerste het inzicht dat de basis van het Deïsme ligt in de assimilatie van de transcendente betekenishorizon van het 'goede leven', die zo kenmerkend is voor 'the affirmation of ordinary life'. Als gevolg van het idee dat Gods wetten zich uiten in de schepping, wordt de betekenis van het 'goede leven' namelijk niet langer afgemeten aan een maatstaf die ligt in een transcendent godsbeeld, maar aan een maatstaf die gelegen is in de concrete aardse realiteit. Als zodanig is de betekenishorizon van dit 'goede leven' onderdeel geworden van het alledaagse bestaan.

Het tweede inzicht dat nodig is om in te zien dat het Deïsme een sleutelrol gespeeld heeft in de totstandkoming van het moderne individualiteitsbegrip, is dat de deïstische betekenishorizon van het 'goede leven' voortkomt uit de *individuele vermogens* van de mens. Het zijn namelijk deze individuele vermogens die gebruikt kunnen worden om de wetten van God uit de schepping af te leiden. Er vallen volgens Taylor twee rivaliserende deïstische scholen te onderscheiden als het aankomt op de manier waarop deze individuele vermogens maatgevend zijn voor de betekenis van het 'goede leven.'

De eerste is gegroepeerd rond het denken van de Engelse filosoof John Locke. Deze gaat uit van het idee dat God de wereld geschapen heeft volgens principes die voldoen aan natuurwetten. Wanneer we willen leven volgens de wet van God, dienen we ons te houden aan de rationele principes die volgens Locke aan zulke natuurwetten ten grondslag liggen. De implicatie voor het individu is hierbij dat hij leeft in een *gerichtheid op de wereld* die

voortkomt uit zijn *rationele vermogens.*[19]

De tweede deïstische school is gegroepeerd rond het werk van de filosoof Francis Hutcheson. Hutcheson beschouwt de schepping als een harmonie die Taylor kernachtig omschrijft als een 'interlocking order'[20]. In dit wereldbeeld is Gods schepping een perfect in elkaar grijpend geheel waarin de mensheid wordt gedreven door naastenliefde die voortkomt uit de *innerlijke gevoelens* van het individu. Vanwegen de belangrijke positie die de innerlijke gevoelswereld speelt in deze - wel erg rooskleurige - kijk op het bestaan, wordt er van de mens een *naar binnen gerichte houding* verlangd.

In beide bovenstaande scholen van het Deïsme zien we dat de betekenishorizon van het 'goede leven' op een fundamenteel andere plaats gelegen is. Bij Locke liggen ze in de rationele vermogens en bij Hutcheson in de innerlijke gevoelens van het individu. Voor beide filosofen geldt echter dat het niet langer gaat om een transcendente betekenishorizon die het individu *overstijgt*, maar om een betekenishorizon die *onderdeel uitmaakt* van het individu.

Met dit laatste maakt het Deïsme een cruciale stap in de ontwikkeling van 'the affirmation of ordinary life'. Het betekent namelijk de geboorte van een geheel nieuw individualiteitsbegrip. Of beter: van een geheel nieuw *tweeledig individualiteitsbegrip*. Dit omvat, ten eerste, het individualiteitsbegrip uit het Deïsme van Locke, dat gedefinieerd is in termen van een op de wereld gericht rationeel individu. Ten tweede, omvat dit het individualiteitsbegrip uit Hutcheson's Deïsme, welk gedefinieerd is in termen van een individu dat leeft in een gerichtheid op zijn eigen innerlijke gevoelens. We zien dus dat 'the affirmation of ordinary life' niet alleen een verandering betekent in het denken over het 'goede leven', zoals ik in de vorige paragraaf besprak, en een afnemende belangstelling voor een transcendent Godsbeeld inhoudt, zoals ik in deze paragraaf stelde, maar dat er ook een nieuw individualiteitsbegrip door geboren is.

Twee paragrafen geleden hebben we gezien dat de betekenishorizon van dit individualiteitsbegrip volgens Taylor afkomstig is uit zogenaamde *moral sources.* Deze *moral sources* hebben in zijn filosofie de rol van de bronnen waaruit de verhalen afkomstig zijn die het menselijke individualiteitsbegrip van een betekenis voorzien. Ter illustratie vergeleek ik de werking van deze *moral sources* toen met de manier waarop het verhaal in een roman betekenisgevend is voor de personages die erin figureren. Die vergelijking zal ik hier doortrekken naar de manier waarop het Deïsme de betekenis van het menselijke individualiteitsbegrip bepaalt. Deze betekenis wordt dankzij het Deïsme niet meer bepaald door verhalen die afkomstig zijn uit een transcendent godsbeeld, maar door verhalen uit eigen bron; ze komen voort uit de rationele vermogens of de innerlijke gevoelens van de mens. Dit betekent

[19]Taylor(2004, pp.242-245)
[20]Taylor(2004, pp.265-267)

dat, dankzij 'the affirmation of ordinary life', de *moral source* van het menselijke individualiteitsbegrip verschuift van God naar de rationele vermogens of de innerlijke gevoelens van het individu. In plaats van één *moral source* heeft de moderne mens er dus sinds het Deïsme twee verschillende.

Taylor stelt dat het verschil tussen de twee deïstische *moral sources*, en daarmee het verschil tussen de twee individualiteitbegrippen die eruit afkomstig zijn, veel verder reikt dan een zeventiende-eeuws interpretatieverschil over de wetten van God. Volgens hem zijn er namelijk twee dominante individualiteitbegrippen mee geboren die zich tot op de dag van vandaag in spanning tot elkaar ontwikkelen. We kunnen volgens hem daarom eigenlijk ook niet spreken van 'het' moderne individualiteitsbegrip, want de betekenis ervan komt voort uit de spanning tussen twee *moral sources* die er ieder een volledig andere betekenis aan geven. Deze spanning trekt de moderne mens als het ware uiteen in twee helften: een helft die de rede als bron van zijn eigen betekenishorizon beschouwd en een helft die hiervoor zijn innerlijke gevoelens gebruikt. Daarmee is de moderne individualiteit op een zeer fundamenteel niveau veranderd in een strijdtoneel tussen de ratio en gevoel, waarvan Taylor zegt:

> 'It flares up into one of the deepest oppositions of our culture.'[21]

In het resterende gedeelte van dit hoofdstuk zal ik deze 'opposition' tussen gevoel en verstand gebruiken als achtergrond voor mijn reflectie op het moderne geluksbegrip. Daarbij zal ik de stelling uitwerken dat de spanning tussen deze twee *moral sources* zich laat vertalen naar een tweetal begripskaders voor het moderne geluk.

3.4 Geluk als de spanning tussen een objectief en een subjectief begripskader

In de vorige paragraaf heb ik aan de hand van Taylor's *Sources of the Self* laten zien dat het moderne individualiteitsbegrip voortkomt uit een spanning tussen twee *moral sources*. Dit zijn respectievelijk de rationele vermogens en de innerlijke gevoelens van het individu. De spanning tussen deze twee verschillende *moral sources*, levert ons een tweetal begripskaders voor wat geluk in de moderne tijd betekent. In deze paragraaf zal ik die stelling onderbouwen. Hiertoe zal ik, wederom met behulp van Taylor, uitwerken hoe de gespletenheid van het moderne individualiteitsbegrip zijn weerslag heeft gevonden in de moderne cultuur en hoe we van daaruit geluk kunnen begrijpen.

Volgens Taylor heeft de gespletenheid van het moderne individualiteitsbegrip ook de moderne cultuur in twee helften gedeeld. Deze twee helften, die ieder corresponderen met een van de twee *moral sources* van de moderne

[21] Taylor(2004, p.265)

identiteit, noemt hij 'frontiers' of 'constellations'[22]. Ik zal deze hier de twee *fronten* van de moderne cultuur noemen.

Mijn keuze voor deze naam 'fronten' is tweeledig. Ten eerste, omdat ze twee helften van de moderne cultuur vertegenwoordigen die zich, net als de twee kanten van het moderne individualiteitsbegrip waaruit ze voortkomen, gespannen tot elkaar verhouden; het zijn foci van een denkbeeldige strijd. Ten tweede, omdat ze geen precieze grenzen hebben maar voortdurend in ontwikkeling zijn. Wat dit betreft hebben ze iets van zowel een strijdfront als een golffront. Ze vertegenwoordigen namelijk geen strak afgebakende gedachtegoederen, maar het zijn twee bewegende onderstromen die door de moderne cultuur lopen. Soms voert daarbij het front waarin de rationele vermogens van het individu als *moral source* beschouwd worden de boventoon, maar het omgekeerde kan ook gelden.

De belangrijkste articulatie van deze twee fronten heeft volgens Taylor plaatsgevonden in twee verschillende perioden, te weten de Verlichting en de Romantiek. De Verlichting is daarbij verantwoordelijk geweest voor de ontwikkeling van het front dat voorkomt uit de kant van de moderne identiteit, waarin de rationele vermogens van het individu als *moral source* beschouwd worden. De Romantiek heeft dit gedaan voor het front waar innerlijke gevoelens die functie hebben. Mijn doel met deze paragraaf is aan te tonen hoe deze twee totaal verschillende fronten gezien kunnen worden als een tweetal begripskaders voor het moderne geluksbegrip. Het in de Verlichting ontstane front is daarbij als eerste aan de beurt.

Objectief geluk: het rationele front van de moderne cultuur als begripskader

De Verlichting is een periode waarin de westerse cultuur gedomineerd wordt door redelijkheid. Gewapend met de rede ziet de verlichte mens zich tot taak gesteld zijn eigen welvaart te vergroten, het vergaren van wetenschappelijke kennis te bevorderen en bijgeloof uit te bannen.

Volgens Taylor moeten we naar deze periode kijken als een fase van 'the affirmation of ordinary life' welke voortvloeit uit het Deïsme, en dan vooral uit het Deïsme van Locke.

Wat de Verlichting van Locke's Deïsme erft, is het idee dat de rationele vermogens van het individu als *moral source* beschouwd dienen te worden. Dat wil dus zeggen dat de betekenishorizon van het menselijke individualiteitsbegrip in de Verlichting voortkomt uit de ratio, en ook dat de ratio als maatstaaf wordt beschouwd van het 'goede leven'.[23] Deze gemeenschappelijkheid in *moral source* betekent echter niet dat de Verlichting zonder meer gezien kan worden als een voortzetting van Locke's Deïsme. Er treedt in

[22]Taylor(2004, pp.317, 319)

[23]Het verband tussen *moral sources*, het menselijke individualiteitsbegrip en het 'goede leven' heb ik uitgebreid besproken in *Paragraaf 3.1* tot en met *Paragraaf 3.3*.

de Verlichting namelijk een cruciale verandering op in de manier waarop de rationele vermogens van het individu hun rol als *moral source* vervullen. In zijn essentie houdt die verandering in dat ze niet langer gekoppeld zijn aan een idee over God en de schepping, zoals dit het geval is in het Deïsme van Locke. In plaats daarvan gaan rationele vermogens hun rol als *moral source* volledig *autonoom* vervullen. Het geloof in de natuurwetten van God, waaruit het Deïsme van Locke noties over de menselijke identiteit en het 'goede leven' afleidt, is daarmee geheel uit zicht verdwenen. Alleen de uitoefening van de zuivere rede volstaat nog in de Verlichting.

De cruciale stap die de Verlichting zet ten opzichte van het Deïsme is eigenlijk niets anders dan een marginalisering van het geloof in God. [24] Niet in de zin dat men in de Verlichting het bestaan van God ontkent - atheïsme komt er namelijk slecht zeer zelden voor - maar wel in de zin dat God een soort hypothese geworden is die geen rol van belang speelt in het leven van verlichte mens. God is namelijk op geen enkele manier meer verbonden met de betekenishorizon van het bestaan; niet meer als transcendente godheid, zoals in het traditionele Christendom, en ook niet meer als een deïstische natuurwet. En daarmee is volgens Taylor de eerste stap gezet op weg naar de gesecularisseerde westerse cultuur uit onze eigen tijd. Dit is een cultuur waarin niet het geloof in God maatgevend is voor het bestaan, maar een cultuur waarin de maat ervoor hoofdzakelijk afkomstig is uit het rationele denken.

In hoeverre, vraag ik mij nu af, kan het in de Verlichting gearticuleerde rationele front van de moderne cultuur beschouwd worden als begripskader van geluk?

Om die vraag te beantwoorden zal ik de traditie beschouwen, waarin volgens Taylor het rationele front tot in zijn meest extreme is doordacht. Dit is het Utilisme, een ethiek die tot ontwikkeling gekomen is in het werk van de Britse filosoof en rechtsgeleerde Jeremy Bentham. Zijn ideeën raakten in zwang tijdens de Verlichting en hebben zich ontwikkeld tot een van de meest invloedrijke morele doctrines van de moderne tijd. Invloeden die overigens strekken tot ver voorbij de moraalleer alleen, want ze zijn terug te vinden op alle niveaus van de moderne cultuur. In het bijzonder geldt dit voor geluk.

Met de nu volgende bespreking over hoe vanuit het Utilisme de rationele vermogens van het individu als begripskader van geluk gezien kunnen worden, begeef ik mij aan de uitersten van het rationele front in de moderne cultuur. Dit heeft een voordeel en een nadeel. Het voordeel is dat vanuit de extreme stellingname inzake rationaliteit en geluk, die de utilisten er op na houden, het eenvoudig is om een begripskader te isoleren in het rationele front van de moderne cultuur. Het bijkomend nadeel is, dat bevindingen

[24] Taylor(2004, p.319)

over geluk uit het Utilisme - juist vanwege hun extremiteit - niet representatief hoeven te zijn voor het rationele front als geheel. Als we dus een begripskader voor geluk uit het Utilisme willen afleiden met een algemenere geldigheid binnen dit front, moet enige voorzichtigheid in acht worden genomen. Na mijn bespreking van het Utilisme kom ik hierop terug.

Het principe dat aan de utilistische ethiek ten grondslag ligt is bedrieglijk eenvoudig en wordt ook wel het zogenaamde *utiliteitsprincipe* genoemd. Dit utiliteitsprincipe is een wet die beschouwd kan worden als een zeer compact geformuleerd uitgangspunt voor het 'goede leven', dat als volgt luidt: alleen handelingen die het algemene geluk van de mensheid maximaliseren mogen als goed beschouwd worden.

Door de koppeling tussen het 'goede leven' en het algemene geluk zal dit in eerste instantie voorkomen als een bijzonder legitieme en fraaie leefregel. Als het utiliteitsprincipe echter wat verder doordacht wordt, blijkt het de nodige complicaties in zich te bergen. De belangrijkste hiervan is de vraag hoe bepaald dient te worden wat het algemene geluk precies inhoudt. Dit nu bepalen utilisten door geluk te reduceren tot iets volledig rationeels. [25] De consequenties die deze rationele reductie heeft voor het utilistische denken over het 'goede leven' zal ik hier opdelen in een drietal samenhangende aspecten. Al deze drie aspecten zal ik kort bespreken.

Het eerste aspect van rationele reductie in het Utilisme heeft betrekking op de interpretatie van het begrip geluk. Dit wordt op rationele wijze herleid tot een volledig *objectief begrip*. Dat wil zeggen, een begrip dat begrijpelijk is voor iedereen die begiftigd is met de menselijke rede.

Dit objectieve geluksbegrip menen de utilisten te vinden in *genot*, oftewel in plezierige lichamelijke gewaarwordingen. Het 'goede leven' dat wordt voorgeschreven door het utiliteitsprincipe staat dientengevolge in het teken van de maximalisatie van genot voor zoveel mogelijk mensen. De belangrijke veronderstelling die aan deze genotsmaximalisatie vooraf gaat, is natuurlijk wel dat genot een rationeel te vatten grootheid is die onderlinge vergelijking toestaat.

Met de vraag of dit een terechte veronderstelling is, zal ik mij hier niet bezighouden. Persoonlijk denk ik van niet, en al vanaf de opkomst van het Utilisme is het op dit punt veelvuldig aangevallen - ondanks zijn populariteit is het Utilisme altijd een verre van onbetwiste ethiek geweest. Voor mijn verhaal is dit echter op het moment niet van belang. Ik ben namelijk niet op zoek naar een waardeoordeel over het Utilisme, maar naar het begripskader voor geluk dat erdoor gevormd wordt.

Het tweede aspect van reductie uit de rationele logica van het Utilisme betreft de manier waarop het, via de objectieve geluksdefinitie en het utiliteitsprincipe, de betekenis van het 'goede leven' terugbrengt tot iets *kwantitatiefs* en het ontdoet van zijn kwalitatieve aard.

[25] Taylor(1991, p.321)

Aan deze tenietdoening van het 'goede leven' als kwalitatieve categorie zien we dat het Utilisme een product is van 'the affirmation of ordinary life', die Taylor als de motor van de moderniteit beschouwt. In deze 'affirmation of ordinary life', zo zagen we eerder, wordt de transcendente betekenishorizon van het 'goede leven' geassimileerd door het alledaagse leven. Het utiliteitsprincipe van het Utilisme kan beschouwd worden als een criterium om zo'n assimilatie te bewerkstelligen, maar dan in extreme mate: de betekenishorizon van het 'goede leven' wordt niet alleen van zijn transcendentie ontdaan, alle kwalitatieve eigenschappen ervan gaan ook nog eens verloren. Het utiliteitsprincipe verlangt immers van ons dat we het 'goede leven' via rationele calculatie terugbrengen tot iets kwantitatiefs, namelijk een hoeveelheid lichamelijk genot; het gaat slechts om een *gradueel onderscheid* tussen handelingen die meer of minder plezierige lichamelijke gewaarwordingen tot gevolg hebben.[26]

Het derde aspect van rationele reductie in het Utilisme, is de manier waarop individuele belangen teruggebracht worden tot het algemene belang. Het utiliteitsprincipe vraagt van een individu namelijk om zijn individuele handelen zondanig aan te passen, dat hij hiermee het algemene geluk van de mensheid maximaliseert. Als zodanig worden de belangen van het individu ondergeschikt gemaakt aan die van anderen. Er zijn dus eigenlijk twee zaken aan de hand: ten eerste dat er van het individu verwacht wordt dat hij zich *afhankelijk* van anderen opstelt, en ten tweede dat hij zich aan anderen *aanpast*. Dit nu, zal ik hier *conformisme* noemen.

Wanneer we de bovenstaande drie aspecten van rationele reductie in het Utilisme op een rijtje zetten, dan zien we dat er vanuit het Utilisme een drietal veronderstellingen over geluk gemaakt kunnen worden: I) het is objectief, II) het is niet kwalitatief, maar kwantitatief, en III) het is conformistisch. Deze drie veronderstellingen over geluk zal ik hier het *begripskader* voor geluk noemen in het rationele front van de moderne cultuur.

Bij de interpretatie van dit rationele begripskader voor geluk moet enige zorgvuldigheid in acht worden genomen. Het is namelijk afgeleid op basis van het extremum van het rationele front in de moderne cultuur. Daarmee is niet gezegd dat alle drie de veronderstellingen over geluk in gelijke mate terug te vinden zijn in het rationele front. We zouden de drie veronderstellingen die het rationele begripskader van geluk bevat daarom nog het best kunnen vergelijken met de assen van een driedimensionaal assenstelsel. De betekenis van geluk is dan een punt in de ruimte waarvan de coördinaten langs de assen van dit assenstelsel liggen. Hierbij kunnen de coördinaten verschillende waarden aannemen, grote of kleine, en misschien kan een enkele zelfs nul zijn. Zo ontstaat er binnen het rationele front van de moderne cultuur een flexibel geluksbegrip dat verschillende gedaanten kan aannemen, maar - en dit is essentieel - dat wel begrepen kan worden vanuit een zeker

[26]Taylor(2004, p.355)

begripskader. Binnen het rationele front van de moderne cultuur, kortom, is geluk door dit begripskader van een betekenishorizon voorzien.

Daarmee ben ik terug bij waar het mij met Taylor's analyse van het moderne individualiteitsbegrip om te doen is: zoeken naar een manier om meer greep te krijgen op de betekenis die geluk heeft in de moderne tijd. Alhoewel geluk met het bovenstaande begripskader niet volledig gedefinieerd is, hebben we die greep nu gevonden. Ik zal dit in de volgende paragraaf uitgebreid illustreren door enkele voorbeelden van hedendaags geluk te bespreken. Voordat ik daarmee begin, zal ik echter eerst het tweede door Taylor onderscheiden front in de moderne cultuur behandelen. Dit is het front waarin de innerlijke gevoelens van het individu als *moral source* beschouwd worden.

Subjectief geluk: innerlijke gevoelens als begripskader

Zojuist hebben we kunnen lezen dat het uit de Verlichting stammende rationele front van de moderne cultuur beschouwd kan worden als een begripskader voor de betekenis van geluk. In wat nu volgt, zal ik kijken in hoeverre iets dergelijks ook gezegd kan worden over het front van de moderne cultuur dat in de Romantiek ontstaan is. Alhoewel we zodadelijk zullen zien dat de invloed van dit front veel verder strekt dan de Romantiek alleen, zal ik het hier consequent het 'romantische front' in de moderne cultuur noemen.

De Romantiek is een traditie in de moderne cultuur die ontstaan is als een tegenbeweging op de Verlichting, en dan vooral op het Utilisme. De romantici zetten zich daarbij hoofdzakelijk af tegen de dominante en autonome rol die de rationaliteit toebedeeld krijgt in het verlichtingsdenken. Zij moeten niets hebben van het idee dat uitoefening van de zuivere rede een juist beeld oplevert van zaken als de menselijke identiteit en het 'goede leven'. Dit verlichtingsideaal veronderstelt volgens hen een inzichtelijkheid van de mens, een soort transparantie, die absoluut niet strookt met zijn werkelijke aard. Zich voornamelijk op het Deïsme van Hutcheson beroepend, menen de romantici dat inzichten omtrent deze aard voornamelijk verstopt zitten in de innerlijke gevoelswereld van het individu.

In deze innerlijke gevoelswereld woedt volgens de romantici een gevecht tussen goed en kwaad.[27] Met goed en kwaad bedoelen ze dan kwalitatieve categorieën die wezenlijk van elkaar verschillen, en zeker geen rationele concepten die slechts kwantitatief of gradueel van elkaar afwijken, zoals de utilisten dit beweren. In de Romantiek is ruimte voor ècht goed, en ècht kwaad.

Taylor werkt in *Sources of the Self* uit hoe, vanuit dit romantische onderscheid tussen goed en kwaad, een idee over het 'goede leven' ontstaan is, dat in een gespannen verhouding staat tot de ideeën over het 'goede leven' uit de Verlichting. Daarbij put hij vooral uit het werk van Rousseau, de

[27] Op dit punt verschilt het romantische wereldbeeld essentieel van de deïstische 'interlocking order' die van naastenliefde aan elkaar hangt. Zie *Paragraaf 3.3.*

aartsvader van de romantische filosofie. Ik zal dit idee over het 'goede leven' nu, in zoverre het functioneel is voor mijn verhaal, kort uiteenzetten.

De romantische notie van het 'goede leven' is gebaseerd op een zogenaamde *transformatie van de wil.* Dit is een verandering waardoor de menselijke wil ten goede of ten kwade kan worden aangewend. Leidraad voor het 'goede leven' is dan een houding waarin deze wil ten goede getransformeerd wordt.

Zo'n houding bewerkstelligt de romanticus door te *luisteren* naar gevoelens die afkomstig zijn uit zijn *innerlijke natuur.* Het is de stem van deze innerlijke natuur - Taylor noemt hem 'the voice of nature'[28] - die de romanticus influistert waarin het 'goede leven' gelegen is. Luistert hij niet naar deze stem, dan zal zijn wil ten kwade worden afgebogen. Dit is iets wat volgens de romantici typisch gebeurt als we onze eigen innerlijke natuur negeren door ons afhankelijk van anderen mensen op te stellen.

Dankzij de romantische afkeer voor de afhankelijkheid van anderen, en de sleutelrol die innerlijke gevoelens spelen in het leven van de romanticus, kan de algehele houding van het romantische individu *naar binnen gericht* genoemd worden. Taylor stelt dat deze naar binnen gerichte houding zich in het romantische front van de moderne cultuur heeft ontwikkeld tot het subjectivisme en individualisme dat zo kenmerkend is voor de moderne tijd.[29]

In hoeverre, vraag ik mij nu af, kunnen dit subjectivisme en individualisme uit het romantische front in de moderne cultuur, als begripskader voor geluk worden beschouwd?

Om die vraag te beantwoorden zal ik - op soortgelijke wijze als ik gedaan heb voor het rationele front in de moderne cultuur - de meest extreme exponent van het romantische front beschouwen die Taylor in *Sources of the Self* bespreekt. Dit is een traditie die hij het *Expressivisme* noemt.[30]

Het Expressivisme is een gedachtegoed dat voortkomt uit de Romantiek en zich net als de Romantiek richt op de innerlijke gevoelens van het individu. Deze innerlijke gevoelens hebben in vergelijking met de Romantiek echter wel een essentieel andere functie in het definiëren van het 'goede leven'. Ik zal nu eerst bespreken in welk opzicht die functie anders is. Vervolgens zal ik laten zien hoe het expressivistische 'goede leven' een begripskader voor geluk vormt.

Het verschil tussen de functie die innerlijke gevoelens hebben in de romantische en de expressivistische definitie van het 'goede leven', zit hem in het volgende: daar waar de romanticus *luistert* naar zijn innerlijke gevoelens om een betekenishorizon voor het 'goede leven' te vinden, beschouwt de expressivist het *uiten* van die innerlijke gevoelens als een manier om dit

[28]Taylor(2004, p.355)

[29]Taylor(2004, pp. 362, 676)

[30]Taylor(2004, pp.374, 382) De filosofische ontwikkeling van deze expressivistische traditie heeft hoofdzakelijk plaatsgevonden in het werk van Herder en Nietzsche.

'goede leven' te definiëren. Geheel in overeenstemming met zijn naam, is het Expressivisme dus een traditie waarin het 'goede leven' beschouwd wordt als iets dat tot stand komt in een *expressie*. Dat wil zeggen: de uiting van individuele innerlijke gevoelens is zowel de *definitie* als de *manifestatie* van het 'goede leven'. Ik zal dit vrij abstracte idee verlevendigen door het, analoog aan Taylor, te vergelijken met de rol die expressies hebben in de kunst. [31] Hiertoe zal ik eerst bespreken hoe de manifestatie en de betekenis van een kunstwerk zich onderling verhouden. Vervolgens zal ik ingaan op de rol die innerlijke gevoelens volgens de expressivisten in dit kunstwerk spelen en laten zien wat dit te maken heeft met het 'goede leven'.

Wanneer over een kunstwerk gezegd wordt dat het een expressie is, dan wordt hiermee bedoeld dat het de manifestatie is van een zekere betekenis in een bepaald medium. De betekenis in kwestie kan van alles zijn. Bijvoorbeeld een idee, een emotie, of een gevoel. Ook de manifestatie van het kunstwerk kan van alles zijn: het verhaal in een boek, een film, een sculptuur, een schilderij of een foto.

Ongeacht de vorm waarin een kunstwerk zich manifesteert, en ongeacht welke betekenis het heeft, hebben alle expressieve kunstuitingen iets gemeen; en wel dat de manifestatie van een kunstwerk en de betekenis ervan onlosmakelijk verbonden zijn. Hierdoor kunnen we de manifestatie van een expressieve kunstuiting niet veranderen zonder haar betekenis te wijzigen, of omgekeerd, de betekenis van een expressieve kunstuiting wijzigen zonder haar manifestatie te veranderen.

Wat dit in concrete termen betekent is, bijvoorbeeld, zichtbaar wanneer we bekijken hoe een schilderij ontstaat. Het in wording zijnde schilderij is namelijk de manifestatie van een expressieve uiting van een schilder waarvan de betekenis voortdurend verandert zolang er nog aan gewerkt wordt. Met iedere penseelstreek wordt de manifestatie van het schilderij veranderd, en tegelijkertijd ook, verandert met die penseelstreek de betekenis van het doek. Zo zien we dus dat, wanneer we het schilderij als expressieve kunstuiting opvatten, de manifestatie en betekenis ervan onlosmakelijk verbonden zijn.

Wat zegt deze expressieve uiting van een schilder nu over de expressivistische betekenishorizon van het 'goede leven'? Deze betekenishorizon beschouwen de expressivisten, net als een schilderij, als een soort kunstuiting. Innerlijke gevoelens spelen hierin een sleutelrol. Volgens de expressivisten is het 'goede leven' eigenlijk een soort kunstwerk dat zijn manifestatie vindt in de uiting van innerlijke gevoelens en tegelijk ook door de uiting van die innerlijke gevoelens gedefinieerd wordt.[32]

In wat nu volgt, zal ik drie samenhangende aspecten bespreken van de

[31] Taylor(2004, p.374)

[32] Taylor(1991, p.374) stelt dat deze rol van innerlijke gevoelens in de kunst strikt modern is. De rol die ze erin krijgen staat in grote tegenstelling met de vóór-moderne kunst, waarin de gevoelswereld van de artiest geen rol van belang speelt, en de artiest zelfs zodanig ondergeschikt aan de thematiek van zijn werk is, dat hij vaak anoniem blijft.

manier waarop de expressivistische uiting van innerlijke gevoelens het 'goede leven' definieert. Die aspecten zal ik uitwerken in contrast met de drie basisbestanddelen van het eerder besproken begripkader van geluk uit het rationele front in de moderne cultuur. Vanuit dit contrast zal blijken dat het 'goede leven', zoals dit gedefinieerd wordt in het romantische front, op een geheel andere wijze een begripskader voor geluk vormt dan het 'goede leven' uit het rationele front.

De eerste twee aspecten die ik zal bespreken hebben beide betrekking op de *originaliteit* van expressies die in het Expressivisme verondersteld wordt. Hier is wederom de vergelijking met een kunstwerk illustratief.

Van een kunstwerk verwachten we dat het de expressie is van iets origineels. Op soortgelijke wijze veronderstellen de expressivisten, dat het 'goede leven' gedefinieerd wordt door de expressie van innerlijke gevoelens die strikt origineel zijn. Zij gaan namelijk uit van het idee dat deze gevoelens een uiting zijn van de innerlijke natuur van de mens, waarin volgens hen een persoonlijke en unieke maatstaf gelegen is om het 'goede leven' aan af te meten. [33] Vanuit dit oogpunt, is de definitie van het 'goede leven' dus niets anders dan het via gevoelens uitdragen van de individuele en unieke innerlijke natuur.

Het vanuit deze unieke innerlijke maatstaf gedefinieerde 'goede leven' heeft een tweetal eigenschappen, die tegelijkertijd ook de eerste twee aspecten van het Expressivisme zijn waarop ik hier doel. Het eerste aspect is dat het Expressivisme een persoonlijke en dus *subjectieve* maatstaf voor het 'goede leven' veronderstelt. Het tweede aspect is dat het Expressivisme van het individu verlangt dat hij zich van anderen *differentieert*, omdat het uitdragen van zijn originaliteit de grondslag van het 'goede leven' is.

Wanneer we deze twee aspecten nu vergelijken met het 'goede leven' waaruit het rationele begripskader voor geluk voortkomt, dan zien we dat hier sprake is van een schril contrast. In het rationele begripskader van geluk is namelijk niet sprake van een subjectieve definitie van het 'goede leven', maar van een objectieve. Evenzo ligt er geen differentiëring van het individu ten grondslag aan het rationele begripskader van geluk, maar juist conformering. Welke consequenties ik hieraan zal verbinden voor het begripskader van geluk dat voortkomt uit de expressivistische traditie van de roamntiek, zal zo ter sprake komen. Eerst zal ik nog het derde aspect bespreken van de manier waarop expressivistische uitingen van innerlijke gevoelens het 'goede leven' definiëren.

Dit derde aspect heeft betrekking op de kwalitatieve aard van het 'goede leven'.

Dat dit aspect kwalitatief is, heeft het Expressivisme gemeen met het romantische verzet tegen de utilistische neiging om het 'goede leven' te reduceren tot iets kwantitatiefs. Het Expressivisme voegt wat dit betreft echter

[33] Taylor(1991, p.21), Taylor(2004, p.375)

ook wat toe aan het romantische front van de moderne cultuur. Dit is het idee dat deze kwaliteit *beleefd* dient te worden.[34]

Geheel overeenkomstig met de aard van de romantiek is deze beleving vrij vaag en ongrijpbaar. Het beste kan zij omschreven worden als een bewustwording van de definitie van 'goede leven', die verloopt via de manifestatie van dit 'goede leven'.

Wat deze cryptische omschrijving betekent, zal ik wederom inzichtelijk maken aan de hand van het voorbeeld van het schilderij. Dit schilderij heeft als artistieke expressie een manifestatie en een betekenis die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, zo zagen we. Wanneer ik nu naar het schilderij kijk, dan kan ik via de manifestatie ervan - via het beschilderde doek zoals ik dat met mijn eigen ogen zie - een betekenis van dit werk ervaren die voortkomt uit mijn eigen innerlijke gevoelens. De betekenis die het schilderij op die manier voor mij heeft, is een beleefde betekenis. Deze beleefde betekenis staat in contrast met de betekenis die het schilderij bijvoorbeeld heeft volgens de informatieve teksten die musea soms naast hun doeken ophangen, of de betekenis die een metgezel mij uit de doeken doet.

Op soortgelijke manier als de betekenis van het schilderij wordt in het Expressivisme de betekenis van het 'goede leven' beleefd. Bekende voorbeelden hiervan zijn de beleving van kunstzinnige uitingen, of de beleving van de natuur. In dit laatste, wel erg stereotype voorbeeld van Romantiek, ervaart de romanticus via zijn innerlijke gevoelens een soort poëtische zeggingskracht van de natuur.

In *Sources of the Self* beperkt Taylor zich in zijn bespreking van het Expressivisme tot dit soort authentieke, maar wel enigszins gedateerde, voorbeelden van de manier waarop het 'goede leven' via de beleving als kwalitatieve categorie gedefinieerd wordt. Dit zou ons bijna doen vergeten dat beleving ook een rol van groot belang speelt in de hedendaagse cultuur. Deze rol heeft het te danken aan de expressivistische invloed op het romantische front in de moderne cultuur, en zij is verrassend recent.[35] Beleving heeft hier niet de betekenis van een romantisch aandoende verheerlijking van de natuur, en over het algemeen ook niet het genieten van kunst, maar nog wel degelijk die van een kwalitatieve ervaring van het 'goede leven' via innerlijke gevoelens.

Wat noemen we tegenwoordig dan een beleving? Een *bungee jump*, om maar eens een extreem voorbeeld te noemen. Een sprong in het diepe waarin

[34] Taylor(2004, pp.373, 460)

[35] Achterhuis(2003, p.48) stelt dat het begrip 'beleving' pas aan het einde van de negentiende eeuw kwam bovendrijven in de westerse cultuur. Het is afkomstig van het woord 'Erlebnis', dat ontstond in een Duitse traditie van expressief denken waar onder andere Nietzsche onderdeel van uitmaakte. In het populaire spraakgebruik werd het woord pas veel later geïntroduceerd. In het Nederlands, bijvoorbeeld, werden de begrippen 'beleving' en 'belevenis' als vertalingen van het Duitse 'Erlebnis' pas in de jaren dertig gevormd, maar waren in de jaren vijftig nog niet eens volledig aanvaardbaar taalgebruik.

we de confrontatie aangaan met onze ervaring van angstgevoelens. Ver verwijderd als zo'n *bungee jump* van de Romantiek en het Expressivisme mag lijken te staan, heeft het er echter wel iets essentieels mee gemeen. Namelijk, het feit dat zowel de expressivist als de *bungee jumper* - zij het ieder op zijn geheel eigen manier - de beleving van innerlijke gevoelens garant vinden staan voor de kwaliteit van het 'goede leven'.

De bovenstaande drie aspecten van het Expressivisme geven weer hoe er in het romantische front van de moderne cultuur, beschouwd vanuit zijn extremum, gedacht wordt over de betekenis van het 'goede leven'. Zoals we hebben kunnen zien, staat die betekenis in groot contrast met hoe er in het rationele front over het 'goede leven' gedacht wordt. Op basis van dit verschil, en ervan uitgaande dat geluk net als in het rationele front geschaard mag worden onder het 'goede leven', kan gesteld worden dat het romantische front op een geheel andere wijze een begripskader vormt voor geluk dan het rationele. Dit begripskader bestaat dan uit de volgende drie veronderstellingen over geluk: i) het is een subjectief begrip, ii)het is iets kwalitatiefs dat beleefd dient te worden, en iii) het differentieert het individu ten opzichte van andere.

Deze drie veronderstellingen zal ik - net als ik gedaan heb voor het rationele begripskader van geluk - modelleren als de assen van een driedimensionaal assenstelsel. Iedere van de bovenstaande veronderstellingen over geluk is een van die assen. Gezamenlijk spannen de drie assen zo een denkbeeldige ruimte op, waarin geluk zijn betekenis krijgt indien we het benaderen vanuit het romantische front in de moderne cultuur. Met de identificatie van

Bijzonder belangrijk daarbij is, dat de uiteindelijk betekenis van geluk niet alleen maar bepaald wordt door dit uit de romantiek afkomstige begripskader. Net als het moderne individualiteitsbegrip, en de cultuur die hieruit voortkomt, wordt de betekenis van het moderne geluk namelijk bepaald door de *spanning* tussen *twee begripskaders*; zowel het begripskader voor geluk dat afkomstig is uit het rationele front van de moderne cultuur, als die uit het romantische front, bepalen de uiteindelijk betekenis ervan. Om extra duidelijk te maken dat deze twee begripskaders zich gespannen verhouden, zal ik ze hier nu als volgt dopen: het begripskader van geluk dat afkomstig is uit het rationele front noem ik het *objectieve begripskader van geluk*, en het begripskader dat afkomstig is uit het romantische front zal voortaan het *subjectieve begripskader van geluk* heten.

Er zijn nu twee prangende vragen die zich opdringen over deze beide begripskaders van geluk. Ten eerste, de vraag in hoeverre we beide begripskaders terugzien in concrete situaties waar het moderne geluk in het geding is. Deze vraag zal ik in de volgende paragraaf beantwoorden door enkele voorbeelden van hedendaags geluk te bespreken. De tweede vraag die zich aandient, is of ik met deze begripskaders een adequate onderbouwing kan geven voor mijn kritiek op Bruckner's analyse van het betekenisloze geluk, waarmee ik mijn verhaal begon. Het antwoord op deze laatste vraag zal ik

uitstellen tot de afsluitende paragraaf van het hoofdstuk.

3.5 Begripskaders in de praktijk

Theorie en praktijk

In de vorige paragraaf heb ik een objectief en een subjectief begripskader voor geluk afgeleid op basis een tweetal fronten in de moderne cultuur. In deze paragraaf wil ik de vraag stellen in hoeverre deze begripskaders van geluk ook daadwerkelijk iets zeggen over wat wij heden ten dage geluk noemen. Alhoewel de zojuist gegeven verhandeling dit zonder meer suggereert, mag dit zeker niet voor vanzelfsprekend worden aangenomen.

De reden hiervoor is dat Taylor's studie over de moderne identiteit, waarop ik de afleiding van de twee begripskaders van geluk gebaseerd heb, een bijzonder theoretisch karakter heeft. De moderne identiteit wordt er namelijk in gereconstrueerd door middel van een filosofische ideeëngeschiedenis die de wereld buiten het denken volledig links laat liggen. Dit is overigens een bewuste keuze van Taylor geweest, die wel degelijk beseft dat niet alleen ideeën de moderne identiteit hebben gevormd. Op deze vorming hebben bijvoorbeeld ook technologische vooruitgang, demografische veranderingen of maatschappelijke processen een beslissende invloed gehad. Taylor acht het echter buiten het bestek van *Sources of the Self*, en zijn competenties, om dit soort niet-filosofische invloeden te bespreken.[36]

Naast het feit dat *Sources of the Self* een theoretisch karakter heeft, is het ook nog eens zo dat Taylor er weinig aansluiting mee zal kunnen vinden op de belevingswereld van de meeste mensen. Hij bedient zich namelijk uitsluitend van vrij elitaire bronnen, zoals de filosofie uit de Verlichting en de Romantiek. Terecht zal daarom de twijfel rijzen of zijn conclusies over de moderne identiteit wel iets zeggen over de praktijk van het alledaags leven - en dat nota bene terwijl, volgens Taylor's 'affirmation of ordinary life', het alledaagse leven de drijvende kracht achter het ontstaan van de moderne identiteit is.

In deze paragraaf zal ik zulke twijfels wegnemen in zoverre ze de begripskaders van geluk aangaan die ik uit Taylor's *Sources of the Self* heb afgeleid. Hiertoe zal ik een voorbeeld bespreken waaruit zal blijken dat deze begripskaders prima functioneren in praktische situaties waar het hedendaagse geluk in het geding is. [37]

[36] Voor een bespreking hiervan zie Taylor(2004, pp.285-286). Het meest dichtbij de praktijk staat nog het hoofdstuk 'The Culture of Modernity' uit Taylor (1989, pp.285-302).

[37] In het volgende hoofdstuk zal ik op een meer gestructureerde wijze laten zien dat de begripskaders van geluk, die ik op basis van Taylor heb afgeleid, bijzonder goed passen in de praktijk van het moderne leven. Dit zal ik doen door aan te tonen dat ze er voor een belangrijk gedeelte in geïnstitutionaliseerd zijn.

In het uitwerken van dit voorbeeld zal het mij gaan om hoofdzakelijk twee dingen.

Ten eerste, illustreren dat het moderne geluk begrepen kan worden vanuit twee fundamenteel verschillende begripskaders. Enerzijds is dit een subjectief begripskader, waarin geluk: i) subjectief is, ii) kwalitatief beleefd wordt en iii) de differentiëring van het individu veronderstelt. Anderzijds is dit een objectief begripskader waarin geluk: I) een objectief begrip is, dat II) kwantitatief is en III) de conformering van individuen veronderstelt.

Ten tweede, wil ik laten zien dat de spanning tussen deze twee verschillende begripskaders een essentieel kenmerk van het moderne geluk is. Uit het besproken voorbeeld zal blijken dat geluk dankzij deze spanning inwendige tegenstrijdigheden bevat die een eenduidige definitie van geluk in de weg staan. Wat echter niet wegneemt, dat de begripskaders die in dit hoofdstuk zijn afgeleid ons wel de nodige inzichten in het moderne geluk kunnen geven.

Lifestyles en de productie van geluk

Het voorbeeld dat ik in deze paragraaf zal bespreken draait om *lifestyles*: de cultivering van een manier van leven die ons als persoon definieert.

Ongetwijfeld behoeft dit hedendaagse fenomeen niet erg veel toelichting. In het dagelijks leven worden we er namelijk van alle kanten mee omringd. De kiosk ligt vol met lifestyle-bladen die ons vertellen over hippe, gezonde, spirituele, gezellige, diepzinnige of sportieve manieren van leven. Op de televisie worden we getrakteerd op lifestyle shows van vergelijkbare strekking. Ik zag in de supermarkt laatst zelfs, dat een pak *Lotus* toiletpapier tegenwoordig vergezeld van het gratis blad *WC Magazine* over de toonbank gaat. In dit blad worden we geïnformeerd over uitgaan, reizen en, jawel, ook lifestyles.

De alomtegenwoordigheid van lifestyles in het hedendaagse leven maakt duidelijk dat het ons ernst is met het cultiveren van een manier van leven. Dit is niet verwonderlijk, want een lifestyle is voor velen het ultieme middel om te definiëren wie je bent: een gezonde sporter, een computer freak, iemand die op een fotomodel wil lijken, of een liefhebber van het een of het ander.

In deze functie van een middel om jezelf te definiëren, herkennen we in de lifestyle iets fundamenteel moderns dat teruggaat naar Taylor's 'affirmation of ordinary life'.

Deze 'affirmation of ordinary life' is volgens Taylor de drijvende kracht achter het ontstaan van de moderne identiteit. Zoals we eerder hebben kunnen zien,[38] is het in zijn een essentie een proces waarin de transcendente betekenishorizon van het 'goede leven' geassimileerd wordt door het

[38] Zie *Paragraaf 3.2.*

alledaagse leven van productie en reproductie. Hierdoor verheft het 'goede leven' zich niet langer boven het alledaagse, maar is het er veeleer een modaliteit van geworden. Je zou ook kunnen zeggen dat het een *manier van leven* geworden is. De lifestyle kan beschouwd worden als een hedendaagse invulling voor die manier van leven.

Wat voor mijn verhaal van belang is aan de lifestyle als hedendaags fenomeen, is dat het bijzonder veel over geluk te vertellen heeft. De manier van leven die we met een lifestyle cultiveren mag dan wel bedoeld zijn om onszelf als persoon op de kaart te zetten, maar we zullen ook verwachten dat het iets anders brengt. We verwachten dat we er gelukkig van worden. Lifestyles zijn dus, naast een middel om jezelf te definiëren, vooral ook een middel om gelukkig te worden.

Kijkend naar mijn eigen manier leven, kan ik dit onderschrijven. Daarin wordt namelijk overduidelijk een aantal zaken gecultiveerd die ik bijzonder nauw met mijn zelfbeeld en geluk associeer. Eén daarvan is muziek. Het is niet iets waar ik zomaar naar luister, maar iets waarnaar ik mijn leven bewust inricht: zelf muziek maken, nieuwe releases bijhouden, werken in een cd-winkel, actief zijn als programmeur van een jazzclub en het bezoeken van festivals. Zelfs met een belangrijk gedeelte van de mensen die ik ken heb ik een muzikale connectie. De cultivering van muziek, kortom, definieert voor een groot gedeelte wie ik ben. Belangrijker daarbij is nog, dat het voor mij een soort *sound track* bij het leven is waaruit ik geluk weet te putten.

Ik zal deze persoonlijke identificatie van lifestyles met geluk nu in algemenere termen uitwerken, door te laten zien dat ze begrepen kunnen worden vanuit de spanning tussen het objectieve en het subjectieve begripskader van geluk die ik in dit hoofdstuk heb afgeleid. Hiertoe zal ik de spanning tussen de drie hoofdbestanddelen van deze twee begripskaders paarsgewijs relateren aan de lifestyle. Als eerste contrasteer ik hiervoor de conformering van het individu, die verondersteld wordt in het objectieve begripskader van geluk, met de differentiëring van het individu die verondersteld wordt in het subjectieve begripskader.

CONFORMERING VS. DIFFERENTIËRING

De lifestyle is de cultivering van een manier van leven, die bepaalt wie je bent, en waarvan je verwacht dat die je gelukkig maakt. De keuze van een lifestyle is daarom iets strikt persoonlijks.

Dat de keuze voor een lifestyle persoonlijk is, neemt echter niet weg dat er een individuele aanpassing aan anderen in verondersteld wordt. Dit zien we aan het spel tussen conformering en differentiëring dat in de lifestyle gaande is. Aan de ene kant is een lifestyle namelijk een op maat gesneden manier om uiting te geven aan je eigen unieke persoonlijkheid die je gebruikt om je te onderscheiden van de mensen om je heen. Maar aan de andere kant is een lifestyle zelden iets dat je alleen hebt. Je hebt hem in plaats daarvan samen met de anderen, met de abonnees van de *Cosmopolitan*, *Men's Health*

of het blad *Jazz* bijvoorbeeld.

De tegenstrijdigheid die we zien verschijnen, is dat anderen mede maatgevend zijn voor hetgeen dat nu juist bedoeld is om je van die anderen te onderscheiden. De gevolgen die dit voor geluk heeft, zijn goed zichtbaar als we kijken hoe de volgende set van hoofdbestanddelen uit het objectieve en subjectieve begripskader tot uiting komen in de lifestyle.

OBJECTIEF VS. SUBJECTIEF

We zagen net dat de lifestyle een spanning bevat tussen conformering en differentiëring van het individu. Wat geluk betreft laat die spanning zich uitleggen in de twee tegenstrijdige geluksdefinities die ieder afkomstig zijn uit een ander begripskader van geluk.

De geluksdefinitie die hoort bij de differentiërende kant van de lifestyle is *subjectief*. Dit geluk is, net als de manier van leven waaruit het voortkomt, op maat gesneden voor jezelf. Het is uniek en je kan het alleen zelf deelachtig worden. Anderszins kan niet ontkend worden dat deze persoonlijk betekenis van geluk uit een lifestyle een zekere *objectiviteit* heeft. De lifestyle draagt immers ook de veronderstelling van conformisme met zich mee. Dit betekent dat de persoonlijk geluksdefinitie van een lifestyle tot op zekere hoogte door anderen begrepen zal worden, en ook dat hij aan anderen zal worden afgemeten of aangepast.

Kijk bijvoorbeeld eens naar fitness, de lifestyle waarover het blad *Men's Health* gaat, of naar bodybuilding, de verdergaande gecultiveerde variant hiervan. Beide vergen een toewijding aan je eigen lichaam, waarin voor velen een essentiële portie levensgeluk schuilt. Zo persoonlijk als die toewijding ook moge zijn, is het echter ook zo dat hij voor een groot gedeelte voortkomt uit ijdelheid. Het geluk van een toegewijd lichaam wordt door bodybuilder en fitness-ers dus ook afgemeten aan een maatstaf die buiten henzelf ligt. Bijvoorbeeld aan de afgunstige blikken van anderen, of een eigen jaloerse blik op de cover van een blad als *Men's Health*.

KWANTITATIEF VS. KWALITATIEF

Net zagen we dat lifestyle-geluk afgemeten wordt aan twee verschillende maatstaven: een innerlijke maatstaf die subjectief is en een uitwendige maatstaf die objectief is. Tussen deze twee maatstaven bestaat een wezenlijk verschil dat teruggevoerd kan worden naar de oorsprong van het objectieve en subjectieve begripskader van geluk.

Die oorsprong is voor het subjectieve begripskader gelegen in de *innerlijke gevoelens* van het individu. Deze innerlijke gevoelens vormen een kwalitatieve categorie die de subjectieve maatstaf voor geluk in de lifestyle vormt.

De ervaring van die innerlijke maatstaf heb ik in mijn bespreking van het romantische expressivisme - waaruit het subjectieve begripskader van geluk

voortkomt[39] - *beleving* genoemd. Dientengevolge zal ik hier de gelukservaring die via innerlijke gevoelens verloopt *geluksbeleving* noemen. Wat deze geluksbeleving inhoudt zien we aan het voorbeeld van de bungee jumper, dat ik ook al in mijn bespreking van het romantisch expressivisme aanhaalde. Tenminste, indien het in dit voorbeeld zou zijn gegaan om een overtuigd bungee jumper, die in afgronden springen met een elastiek om zijn enkels tot een lifestyle heeft verheven. De beleving van geluk die hij uit deze manier van leven put, komt dan namelijk voort uit de ervaring van zijn eigen angstgevoelens. Zo bevreemdend als dit op velen over zal komen, zo actueel is het echter ook, want extreme lifestyle sporten genieten een enorme populariteit. Via de cadeausites www.buyagift.co.uk en www.bestthings.nl kan je iemand zelfs geluk wensen met zijn verjaardag door hem een bungee jump cadeau te doen.

Iets minder extreem, en wat dichter bij huis, treffen we echter ook voorbeelden van geluksbeleving aan. Bijvoorbeeld in de muziek, waarvan ik al stelde dat die bij mij een lifestyle status heeft. Wanneer mij gevraagd zou worden welk geluk ik uit muziek put, dan is dit beslist de beleving ervan. Deze beleving zal weliswaar wat bedeesder van aard zijn dan die van de bungee jumper, maar put even goed zijn kracht uit de innerlijke gevoelswereld.

Zo'n beleving van geluk uit innerlijke gevoelens staat in schril contrast met het geluk dat wordt afgemeten aan de objectieve maatstaf voor geluk die we ook in lifestyle aantreffen. Deze maatstaf is namelijk gelegen in de *rationele vermogens* van het individu, waaruit het objectieve begripskader van geluk voortkomt. In dit begripskader is geluk niet iets waarin het individu zich kwalitatief onderscheidt van anderen, maar iets waarin hij zich meet aan anderen. Geluk is daarom eerder iets *kwantitatiefs* dat zich, bijvoorbeeld, laat uitdrukken in het eerder besproken genot uit het Utilisme, de gewenste spiermassa van een bodybuilder en, niet te vergeten, de smeerolie van menige geluksproductie: geld.

Wellicht introduceer ik nu, door de kwaliteit van het subjectieve begripskader van geluk tegenover de kwantiteit van het objectieve begripskader te plaatsen, een iets te scherpe tegenstelling in lifestyle-geluk. Omdat alle kwaliteit toebedeeld wordt aan het subjectieve begripskader, lijk ik namelijk indirect een negatief waardeoordeel over het objectieve begripskader uit te spreken. Dit is echter niet het geval, en wel om twee redenen.

De eerste hiervan is, dat het mij helemaal niet te doen is om een oordeel over welke van de twee begripskader 'beter' zou zijn. Het begrip 'kwalitatief' dat ik hier gebruik, heeft dus niet de betekenis van een waardeoordeel, maar wordt hier gebruikt in de neutrale zin van het woord: als de tegenpool van iets cijfermatigs.

De tweede reden waarom ik hier niet afdoe aan het objectieve begripskader van geluk, is omdat het een even wezenlijk onderdeel van het moderne

[39] Zie *Paragraaf 3.3.*

geluk uitmaakt als het subjectieve begripskader. Samen maken ze immers deel uit van de spanning die, zoals ik in dit hoofdstuk gesteld heb, zo kenmerkend is voor het moderne geluk.

De vraag is nu of ik die stelling kracht heb kunnen bijzetten met behulp van het scala aan lifestyle-gelukken - variërend van muziek, tot en met bungee jumpen en bodybuilding - dat we in deze paragraaf voorbij hebben zien komen.

Kan op basis van de lifestyle gezegd worden dat het moderne geluk begrepen kan worden vanuit de spanning tussen een objectief en subjectief begripskader van geluk?

Het antwoord op die vraag is bevestigend. Uit de bovenstaand bespreking is namelijk gebleken dat de spanning tussen het objectieve en het subjectieve begripskader overduidelijk in de lifestyle terug te vinden is.

Uit dit bevestigende antwoord kan de conclusie getrokken worden dat de theoretische basis van het moderne geluk die ik heb ontrokken aan Taylor's *Sources of the Self*, de toets der praktijk doorstaat. Hiernaast kunnen we nog iets belangrijks uit dit bevestigende antwoord opmaken. Namelijk dat het theoretische karakter van *Sources of the Self* niet wegneemt dat deze indrukwekkende studie ook zeggingskracht heeft in de wereld buiten het denken.

Ter afsluiting van deze paragraaf wil ik er op wijzen dat deze conclusie over de begripskaders van geluk met enige voorzichtigheid beschouwd moet worden. Het is namelijk niet zo dat de begripskaders die ik in dit hoofdstuk heb afgeleid een 'volledige' theorie vormen waarin het moderne geluk precies gedefinieerd wordt. Ze bieden ons echter wel meer greep op die definitie, door hem in te kaderen en te laten zien wat de hoofdbestanddelen ervan zijn. Eerder vergeleek ik de begripskaders van geluk daarom met twee afzonderlijke driedimensionale assenstelsels: zo'n assenstelsel laat zien in welke ruimte geluk zich bevindt, maar lokaliseert het niet precies. Datgene wat we het moderne geluk noemen, houdt zich dan op in het spanningsveld tussen twee van zulke ruimten.

Als de reflectie uit dit hoofdstuk daarom al geen eenduidige definitie van geluk heeft opgeleverd, dan heeft het toch in ieder geval laten zien dat een goed begrip van het moderne geluk nu precies is, wat zo'n eenduidige definitie in de weg staat.

3.6 Hoe betekenisloos is geluk? Of wat we kunnen leren van Nietzsche's dolle mens

> 'Hebben jullie niet gehoord van die dolle mens die op klaarlichte dag een lantaarn aanstak, de markt op liep en onophoudelijk schreeuwde: 'Ik zoek God! Ik zoek God!' - Omdat er daar juist van die lieden bijeenstonden die niet aan God geloofden, verwekte dit groot gelach. Is hij soms verloren gegaan? zei de een. Is hij verdwaald als een kind zei de ander. Of heeft hij zich verstopt? Is hij bang voor ons? Is hij scheep gegaan? Naar het buitenland vertrokken? - zo schreeuwden en lachten ze door elkaar. De dolle mens sprong midden tussen hen in en doorboorde hen met zijn blikken. 'Waar God heen is?' riep hij uit. 'Dat zal ik jullie vertellen! *Wij hebben hem gedood* - jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars!'[40]

Het verhaal over de dolle mens als moral source

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat het moderne geluk begrepen kan worden vanuit een tweetal begripskaders die onderdeel uitmaken van een spanning in de moderne identiteit. Het idee van deze spanning ontleende ik aan *Sources of the Self*, waarin Charles Taylor laat zien dat de betekenishorizon van de moderne identiteit afkomstig is uit twee rivaliserende bronnen die hij *moral sources* noemt.

Zoals we inmiddels hebben kunnen zien, zijn deze twee *moral sources* niet alleen bronnen waaruit de betekenishorizon van de moderne identiteit afkomstig is, maar fungeren ze ook als bron voor de twee begripskaders van het moderne geluk die in dit hoofdstuk zijn afgeleid. Door deze dubbelrol zijn *moral sources* in mijn verhaal een vrij abstract fenomeen. Wat moeten we ons immers voorstellen bij de bron die zowel onze identiteit als ons geluksbegrip van een betekenishorizon voorziet? Als antwoord op die vraag zal ik in deze paragraaf laten zien dat we *moral sources* in deze functie kunnen opvatten als *verhalen*. Zoals ik namelijk al eerder heb laten zien[41], is dit de functie die Taylor hen in *Sources of the Self* toebedeelt. Voor hem zijn *moral soures* geen denkbeeldige abstracties, maar concrete verhalen die we kunnen terugvinden in bijvoorbeeld filosofieboeken en romans.

De overeenkomst tussen een roman en een *moral source* besprak ik al eerder, toen ik aan de hand van Salinger's *Catcher in the Rye* het verband tussen *moral sources* en de betekenishorizon van de moderne identiteit besprak. Dit mag een illustratief voorbeeld geweest zijn, maar het zegt verder weinig over de verhalen waarop Taylor zich gebaseerd heeft bij zijn recon-

[40] Alle citaten in deze paragraaf zijn afkomstig uit Friedrich Nietzsche - *De vrolijke wetenschap*, aforisme 125.

[41] Zie *Paragraaf 3.1.*

structie van de moderne identiteit. Om concreter te maken wat Taylor's *moral sources* wel zijn - en om beter te begrijpen waaruit ik mijn begripskaders van geluk heb afgeleid - zal ik nu een van de sleutelverhalen presenteren waarop Taylor zijn reconstructie van de moderne identiteit gebaseerd heeft. Dit is het verhaal dat de negentiende-eeuwse filosoof Friedrich Nietzsche aan ons vertelt in zijn boek *De vrolijke wetenschap* in het aforisme *De dolle mens.*

Wie bekend is met het werk van Nietzsche zal zich waarschijnlijk verbazen over het feit dat dit als *moral source* van Taylor's *Sources of the Self* beschouwd kan worden. Nietzsche is namelijk zonder twijfel een van de grootste tegenstanders van de moraal in het moderne denken. Een rol die op zijn zachtst gezegd strijdig lijkt te zijn met de status van *moral source*, wat letterlijk immers 'bron' van iets 'moreels' betekent. Zoals ik echter al benadrukte bij de introductie van het fenomeen *moral source*, doet zo'n regelrechte associatie met de moraal absoluut geen recht aan wat Taylor met dit begrip voor ogen heeft. Hij beschouwt *moral sources* als een fenomeen dat betrekking heeft op iets veel breders, namelijk het 'goede leven'. En over dit 'goede leven' had de moraalcriticus Nietzsche wel degelijk ideeën. Aangezien mij hier echter geen bespreking van Nietzsche's filosofie voor ogen staat, zal ik nu niet verder uitwerken hoe dit 'goede leven' er volgens hem uit ziet.

Wat staat mij dan wel voor ogen met het bespreken van Nietzsche's aforisme over de dolle mens? Dit zijn twee zaken.

Ten eerste, de concrete rol die het als *moral sourcee* heeft aanschouwelijk maken. Hiertoe zal ik laten zien op welke manier het bijgedragen heeft aan Taylor's reconstructie van de betekenishorizon van de moderne identiteit.

Ten tweede, zal ik laten zien dat de boodschap van de dolle mens ons iets fundamenteels kan leren over het moderne geluk. Voor dit laatste zal ik de inspiratie die Taylor uit Nietzsche haalt gebruiken om terug te blikken op het uitgangspunt van dit hoofdstuk: de analyse die Bruckner maakt van het betekenisloze geluk.[42]

De boodschap van de dolle mens

De dolle mens is een personage die Nietzsche in de *Vrolijke wetenschap* ten tonele voert om de *'dood van God'* te verkondigen. Deze 'dood van God' is een van zijn meest beroemde uitspraken, en tevens een van zijn meest beruchte. Deze reputatie is voornamelijk te danken aan de suggestieve en vaak verkeerd begrepen boodschap van Nietzsche's woorden. Voordat ik zal bespreken hoe de 'dood van God' in Taylor's reconstructie van de moderne identiteit past, moet dus eerst scherp gekregen worden wat Nietzsche met zijn uitspraak bedoeld heeft.

[42]Zie *Paragraaf 2.1 - Paragraaf 2.2.*

Er wordt wel gedacht dat Nietzsche hier een ter doodveroordeling van God mee bedoeld heeft. Een oproep om ons te ontdoen van God en het Christendom. Alhoewel het onmiskenbaar zo is dat Nietzsche - voornamelijk vanuit zijn rol als moraalcriticus - fel gekant was tegen zowel God als het Christendom, is dit toch niet wat hij ermee wil zeggen. Zijn 'dood van God' is namelijk niet zozeer een oproep *tegen* het geloof, als wel een tweetal constateringen er*over*.

Ten eerste, de constatering dat in de moderne tijd het geloof in God een enorme marginalisering ten deel is gevallen. Als het dus al de missie van de dolle mens zou zijn om iemand van zijn geloof af te helpen, dan is dit een nutteloze taak, want de moderne mens heeft zichzelf er reeds van ontdaan.

Ten tweede, de constatering dat dankzij de marginalisering van het geloof in God, ook de transcendente bron verdwenen is waaruit de betekenishorizon van de menselijke identiteit voortkomt. Om deze tweede constatering gaat het Nietzsche als hij zijn dolle mens op ons afstuurt met de boodschap dat God 'dood' is. Volgens hem beseffen we namelijk absoluut niet welke gevolgen de marginalisering van het geloof in God heeft voor de betekenishorizon van onze identiteit.

Uit deze cruciale tweede constatering die de dolle mens maakt over de 'dood van God', heeft Taylor inspiratie geput bij het reconstrueren van de moderne identiteit. Het proces van 'the affirmation of ordinary life'[43], waarvan Taylor meent dat het de drijvende kracht is achter het ontstaan van deze moderne identiteit, is namelijk een uiterst gedetailleerde uitwerking van precies dezelfde constatering als de dolle mens maakt: het verdwijnen van God als de transcendente bron voor de betekenishorizon van de moderne identiteit, of zoals Taylor het zelf noemt, de verdwijning van een transcendent godsbeeld als *moral source*. Hoe expliciet deze inspiratie is, zien we aan het feit dat de voor Taylor zo essentiële term 'betekenishorizon' regelrecht afkomstig is uit Nietzsche's aforisme.[44] Hierin zegt de dolle mens het volgende over de 'dood van God':

> 'Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele *horizon* uit te vegen?'[45]

In deze - voor Nietzsche's filosofie zo typerende - metaforische frase, wijst de dolle mens ons op het feit dat de betekenishorizon van de menselijke identiteit door de 'dood van God' is 'uitgewist'. En in evenzo metaforisch bewoording, beschrijft de dolle mens ons de ervan:

> 'Wat hebben wij gedaan, toen we deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt hij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alles zonnen? Vallen wij niet aan

[43] Zie *Paragraaf 3.2.*
[44] Taylor(2004, p.17)
[45] Cursivering niet in het origineel.

> één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, alle kanten op? Dolen wij niet als door een oneindig niets?'

Met deze staat van algehele desoriëntatie duidt de dolle mens op de *identiteitscrisis* waarin de moderne mens beland is na de 'dood van God'. Sinds we God naar zijn graf hebben gedragen, heeft het ons volgens Nietzsche's boodschapper namelijk ontbroken aan een alternatieve horizon om de menselijke identiteit betekenisvol te maken. Wat er zonder zo'n betekenishorizon nog rest van deze identiteit is slechts het 'oneindig niets' waarvan hij spreekt.

Als Nietzsche het bij dit 'oneindig niets' had gelaten, dan zou het aforisme *De dolle mens* een uiterst pessimistische boodschap voor ons in petto hebben - iets waarvan Nietzsche overigens ten onrechte veelvuldig beschuldigd is. Gelukkig is zulk pessimisme hier echter niet op zijn plaats. Want wat Nietzsche betreft, hoeft het 'oneindig niets', waarin de moderne mens verzeild is geraakt na de 'dood van God', niet onoverkomelijk te zijn. De voorwaarde hiervoor is wel dat we, in het besef dat de aloude transcendente betekenishorizon verdwenen is, opzoek gaan naar een nieuwe. Vandaar dat de dolle mens de volgende, toch wel enigszins confronterende, troostende woorden heeft klaarliggen voor wie zich zou willen bezinnen op het 'wat nu?' na de dood van God:

> 'Is niet de grootte van deze daad te groot voor ons? Moeten wij niet *zelf* goden worden om haar zelfs maar waardig te schijnen?'[46]

Uit deze woorden blijkt dat de mens voor de moeilijke taak staat om zich datgene toe te eigen waarvoor ooit een transcendent godsbeeld diende; hij moet *zelf* de bron worden waaruit de betekenishorizon voortkomt die zijn identiteit betekenisvol maakt.

'The affirmation of ordinary life' die Taylor ons in *Sources of the Self* beschrijft is zo'n toe-eigeningsproces. Hij laat ermee zien hoe de *moral source* van de moderne mens zich verplaatst naar een tweetal vermogens die binnen het menselijke individu liggen: ten eerste, zijn rationele vermogens en, ten tweede, zijn innerlijke gevoelens. Om de betekenishorizon van zijn identiteit te herstellen moet de moderne mens volgens Taylor dus te rade gaan bij zijn gevoel en verstand.

Op dit punt zien we dat Taylor niet alleen inspiratie uit Nietzsche's filosofie gehaald heeft, maar dat hij er ook een bredere betekenis aan heeft willen geven. Van de twee routes die volgens hem open staan om de moderne identiteit weer betekenisvol te maken, is er namelijk slechts een in overeenstemming met Nietzsche's filosofie; en wel de route die verloopt via de innerlijke gevoelens.[47] Hoe die route er volgens Nietzsche uitziet is momenteel niet zo van belang. Waar het mij om gaat, is dat Nietzsche en Taylor

[46] Cursivering niet in het origineel.

[47] Nietzsche kan beschouwd worden als een van de meest uitgesproken exponenten van het postromantische expressivisme dat ik in *Paragraaf 3.3* besprak.

beiden menen dat de identiteitcrisis van de moderne mens overkomelijk is en dat we niet mogen blijven dolen in het 'oneindig niets' waar de dolle mens van spreekt.

Aan zijn toehoorders hoeft de dolle mens dit overigens niet te vertellen. Zij blijken namelijk doof en blind voor de boodschap die hij te vertellen heeft; dat de 'dood van God' hen beroofd heeft van een belangrijke betekenishorizon lijken ze niet te beseffen, en dat ze op zoek moeten naar een nieuwe komt al niet eens ter sprake. De dolle mens kan daarom niets anders doen dan concluderen dat zijn boodschap te vroeg komt - net als die van Nietzsche ook lang onbegrepen is gebleven. Gedesillusioneerd en verbitterd keert de dolle mens daarom zijn publiek de rug toe. Wat zegt de dolle mens ons daarna nog over de 'dood van God'?

> 'Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht der gesternten heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig om gezien en gehoord te worden nadat ze zijn verricht! Deze daad is nog steeds verder af dan de verste gesternten, - *en toch hebben we haar verricht!*'

Met deze woorden verdwijnt de dolle mens van het toneel, en met diezelfde woorden ruil ik een negentiende-eeuws aforisme in voor de hedendaagse tijd. Zoals weldra zal blijken, kunnen we namelijk uit de bovenstaande inspiratie die Taylor uit Nietzsche geput heeft iets belangrijks leren over de betekenis die geluk vandaag de dag heeft

Wat we kunnen leren van de dolle mens

Nietzsche's donder en bliksem hebben inmiddels hun tijd gehad.

Tegenwoordig is de boodschap van zijn dolle mens alom bekend, geaccepteerd en vaak zelfs geprezen. Men is zich bewust van 'de dood van God', en de crisis in de moderne identiteit die erdoor ontstaan is wordt algemeen onderkend. Tot dusver heeft zich namelijk nog geen eenduidig alternatief voor de betekenishorizon van de moderne identiteit aangediend. Het gebrek aan een alternatief is zelfs zo eminent, dat er een sterke tendens ontstaan is om het bestaan van deze betekenishorizon in zijn geheel te ontkennen. Daarmee dient zich het fenomeen aan, dat wij ons tegenwoordig - anders dan de toehoorders van de dolle mens - volledig bewust zijn van de 'dood van God' die Nietzsche proclameert, maar dat wij ons niet lijken te willen ontworstelen aan het 'oneindig niets' dat hij constateert.

Taylor noemt de willoosheid van de moderne mens om zich te ontdoen van dit 'oneindig niets' een *naturalistische* neiging. Het is een neiging die we volgens hem terugvinden in allerlei aspecten van het hedendaagse denken en de hedendaagse cultuur; overal zie je dat mensen haast desolaat opzoek zijn naar een ankerpunt om zich aan vast te klampen, maar lijken dat punt maar niet te kunnen - of te willen - vinden.

Met geluk, het aspect van de hedendaagse cultuur dat mij hier interesseert, gaat dat niet anders. Zoveel hebben we kunnen zien aan Pascal Bruckner's *Gij zult gelukkig zijn!*, waarmee ik mijn reflectie op geluk begon. Hierin laat Bruckner ons namelijk zien dat het hedendaagse geluk een ongrijpbaar karakter heeft dat nog het best als betekenisloos bestempeld kan worden. Als we Bruckner moeten geloven mist er zelfs zoveel houvast aan geluk dat we, om de frustraties die eruit voortkomen te vermijden, het maar beter kunnen afschaffen.

Op deze visie van geluk heb ik aan het begin van dit hoofdstuk een kritiek geuit die ik opdeelde in twee argumenten.

Het eerste argument had de vorm van een persoonlijke motivatie tegen de afschaffing van geluk. Die motivatie luidde dat, ook als het moderne geluk inderdaad een problematisch fenomeen is, zoals Bruckner beweert, dit voor mij niet wegneemt dat het iets bijzonder waardevols is. Te waardevol in ieder geval om het af te schaffen. Eerder nog, zo stelde ik, is de geconstateerde problematiek een uitnodiging om nog wat beter naar geluk te kijken dan Bruckner dit doet. Dat laatste is nu precies wat ik in dit hoofdstuk heb gedaan door het tweede argument dat ik tegen Bruckner heb ingebracht in detail uit te werken.

Dit tweede argument luidt dat Bruckner de problematische *gevolgen* van het moderne geluk goed weet te beschrijven, maar dat hij de *aard* ervan niet goed begrepen heeft. Dit argument kan nu van een adequate onderbouwing worden voorzien met behulp van Taylor. Deze onderbouwing zal ik op twee pijlers funderen.

De eerste pijler berust op het feit dat de paradoxale betekenis van het 'aardse Paradijs' die Bruckner aan geluk toewijst, absoluut geen recht doet aan de evolutie van de moderne identiteit die Taylor ons beschrijft. Het is zelfs zo dat er bij Bruckner in zijn geheel geen sprake lijkt te zijn van enige ontwikkeling van de moderne identiteit, want zijn begrip ervan begint en eindigt in de Verlichting. Daar ontstaat volgens hem namelijk de marginalisering van het geloof in een transcendent godsbeeld, die het noodzakelijk maakt om de Christelijke opvatting over paradijselijk geluk te transformeren in het 'aardse Paradijs'. Dankzij de eenzijdige focus op het verlichtingsdenken die *Gij zult gelukkig zijn!* hierdoor krijgt, ontbreken er echter enkele belangrijke ingrediënten van de moderne identiteit in Bruckner's verhandeling over geluk. Een van die ontbrekende ingrediënten is de invloed uit de Romantiek, waarvan we inmiddels hebben kunnen zien dat het zowel de moderne identiteit als de moderne betekenis van geluk danig beïnvloed heeft.

De tweede pijler van mijn argument dat Bruckner de aard van het moderne geluk niet goed begrepen heeft, is dat zijn paradoxale 'aardse Paradijs' de betekenishorizon mist die noodzakelijk is voor dit begrip. Bruckner gaat in het 'aardse Paradijs' namelijk helemaal niet op zoek naar iets om de betekenis van het moderne geluk mee te definiëren omdat hij zich beperkt tot

het beschrijven van de gevolgen ervan. Hierdoor krijgt geluk bij hem niet alleen - zoals ik net stelde - een eenzijdige betekenis, maar ontbreekt ook datgene wat het in de eerste plaats nodig heeft om een betekenis te krijgen.

Zeker gezien Bruckner's verwijt dat het moderne geluk betekenisloos is, kunnen vraagtekens gezet worden bij dit gebrek aan betekenishorizon. Het introduceert namelijk een vreemde inconsequentie in zijn verhaal: enerzijds wil hij geluk afschaffen omdat het betekenisloos is, maar anderzijds doet hij geen enkele moeite om een horizon te vinden waaraan geluk zijn betekenis zou kunnen ontlenen. Daarmee is geluk eigenlijk bij voorbaat al afgeschreven.

Deze voortijdige afschrijving van geluk is nu precies het soort blindheid voor betekenishorizonten waarop Nietzsche's dwaze boodschapper ons probeert te wijzen in het aforisme *De dolle mens*; Bruckner doet geen enkele poging om geluk te redden uit het 'oneindig niets' van een betekenisvacuüm, waarmee de moderne mens al worstelt sinds de 'dood van God'. Vanuit het perspectief van Taylor kan aan Bruckner dus het verwijt gemaakt worden dat hij zwelgt in een naturalistische neiging tot betekenisloosheid.

Dit is jammer, want hierdoor mist Bruckner niet alleen de kans om inzicht te verwerven in wat het moderne geluk is, maar mist hij ook de mogelijkheid om er positieve draagwijdte aan te geven.

Deze positieve draagwijdte kan Bruckner niet vinden omdat geluk in zijn 'aardse Paradijs' getransformeerd wordt tot een betekenisloze en frustrerende paradox. Waneer we echter beter kijken naar de aard van het moderne geluk, zoals ik aan de hand van Taylor gedaan heb, dan zien we dat het begrepen kan worden vanuit de spanning tussen een tweetal begripskaders die ruimte bieden voor veel meer dan dat. Het in de vorige paragraaf behandelde voorbeeld van de lifestyle heeft dat kunnen illustreren. Vandaar dat we, gewapend met de reflectie op geluk uit dit hoofdstuk, veilig kunnen stellen dat Bruckner's louter negatieve waardering van geluk letterlijk iedere grond mist.

Misschien toch niet, zullen sommigen mij echter op basis van dit verhaal tegenwerpen.

Want wat moeten we denken van de spanning die het moderne geluk deelachtig is? Maakt deze spanning tussen een begripskader dat voortkomt uit ons gevoel, en een die voortkomt uit het verstand, geluk niet tot een bijzonder kwetsbaar en inherent ongrijpbaar iets? Is dat niet negatief?

Voor wie op eenduidigheid zit te wachten misschien wel. Maar zelf denk ik van niet, want deze spanning zegt iets heel wezenlijks over geluk, dat velen zullen herkennen. We zien er namelijk aan dat geluk *hard to get* is: de schoonheid ervan ligt in de uitdaging om te dansen op het slappe koord tussen gevoel en verstand.

4 Een reflectie op de reflectie: institutionalisering van geluk in de massamaatschappij

4.1 Michel Foucault: de vraag naar het moderne individu

Het vorige hoofdstuk bracht een reflectie op geluk. Met behulp van deze reflectie heb ik laten zien dat, vanuit het perspectief van het moderne individu gezien, de betekenis van geluk bepaald wordt door de spanning tussen een tweetal begripskaders. Dit hoofdstuk zal een reflectie op deze reflectie brengen.

Wat houdt zo'n *reflectie op de reflectie* in?

Het houdt in, dat de begripskaders van geluk uit het vorige hoofdstuk als uitgangspunt zullen dienen voor een nieuwe reflectie, waarin ik een volledig andere invalshoek zal kiezen op de geluksthematiek van het vorige hoofdstuk. Die invalshoek is zelfs zo anders, dat Taylor's analyse van de moderne identiteit - die aan de basis van het vorige hoofdstuk staat - de nodige kritiek te voorduren krijgt. Die kritiek is echter niet bedoeld om de legitimiteit van de begripkaders van geluk uit het vorige hoofdstuk te ondergraven. Eerder het omgekeerde: door op een manier ernaar te kijken die anders is dan Taylor's filosofie toelaat, zal ik hun geldigheid alleen maar vergroten. Dankzij de reflectie op de reflectie zal mijn verhaal over het moderne geluk dus zowel aan kritische lading als aan zeggingskracht winnen.

Het totaal andere inzicht in de begripskaders van geluk dat hiervoor nodig is, zal ik halen uit het werk van de Franse filosoof Michel Foucault, een van de meest invloedrijke filosofen van de twintigste eeuw. En net als in het vorige hoofdstuk staat het moderne individu centraal bij de verwerving van dit inzicht.

Foucault heeft zich, net als Taylor dit doet in *Sources of the Self*, uitgebreid beziggehouden met de ontstaansgeschiedenis van het moderne individu. Volgens Foucault's eigen zeggen kan de vraag naar wie dit moderne individu is zelfs beschouwd worden als het thema van zijn gehele filosofische werk.[48]. De manier waarop Foucault dit individu benadert is echter volledig tegenovergesteld aan die van Taylor.

De basis van de tegenstelling tussen de manieren waarop Taylor en Foucault het moderne individu begrijpen zal ik hier terugvoeren op de rol die het begrip 'idee' in hun beider filosofie heeft.

Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben kunnen zien, vormen ideeën de kern van Taylor's opvatting over het moderne individu. Zijn *Sources of the Self* kunnen we immers beschouwen als een *ideeëngeschiedenis* die de identiteit van het moderne individu reconstrueert. Wanneer we deze aanpak

[48]Zie Foucault(1983) en Foucault(1984).

met die van Foucault vergelijken, dan zien we dat zo'n hoofdrol voor ideeën bij hem volledig afwezig is. Vandaar ook dat Foucault zijn geschiedschrijving van het moderne individu expliciet *geen* ideeëngeschiedenis noemt, maar een *critical history of thought*:

> 'This should not be taken to mean an history of ideas [· · ·] a critical history of thought would be an analyses of the conditions under which certain relations of subjects to objects are formed or modified, insofar as those relations constitute a possible knowledge.'[49]

Foucault begrijpt het moderne individu - dat hij hierboven het 'subject' noemt - door het te definiëren vanuit *relaties* met de wereld. Deze wereld - die Foucault hierboven als 'object' aanduidt - bestaat uit een breed scala aan mensen en dingen, die onderdeel zijn van de materiële werkelijkheid waar we kennis van kunnen nemen. Als zodanig wordt het individu gedefinieerd door relaties die allerlei vormen kunnen aannemen: variërend van relatie met andere mensen, tot die met instituten als de kerk, of een apparaat als de televisie.

Om te laten zien hoe fundamenteel zo'n uit relaties afkomstig begrip van het moderne individu verschilt met Taylor's opvatting, zal ik een beroep doen op Plato's allegorie van de grot, een van de oudste symbolische voorstellingen uit het westerse denken.[50]

Plato beschrijft in zijn grotallegorie het bestaan van een zogenaamde ideeënwereld waarin zich de volmaakte - of 'ideale' - versies bevinden van alles wat we in de wereld om ons heen aantreffen. Volgens deze allegorie is de realiteit om ons heen slechts een imperfecte afspiegeling van de pure en zuivere ideeën waarvan het *wezen* zich in deze ideeënwereld bevindt.

In bepaalde opzichten zouden we Taylor's *Sources of the Self* kunnen beschouwen als een poging om zo'n platonisch idee van het moderne individu te reconstrueren.[51] De moderne identiteit waarnaar hij in zijn studie op zoek gaat, is namelijk niets anders dan het wezen, of de essentie, van het moderne individu. Wat dit wezen inhoudt, en waarom het botst met Foucault's opvatting, kan inzichtelijk worden gemaakt door de vraag naar het moderne individu te richten op onszelf.[52]

Wie ben ik?

Als ik in de lijn van Taylor een antwoord op die vraag geef, dan heeft het de

[49] Foucault(1984)

[50] Plato, *Politeia* 507A-518D.

[51] Maar zeker niet in alle opzichten. Een bijzonder belangrijk verschil is dat Plato's ideeënwereld transcendent is, daar waar Taylor op een haast antropologische wijze in onze alledaagse realiteit zoekt naar de 'idee' van het moderne individu.

[52] Iets dergelijks deed ik ook al in *Paragraaf 3.1.*

vorm van een zelfbeeld of een individualiteitsbegrip waarmee ik mijn wezen karakteriseer. Zo'n zelfbeeld is mijn idee van wie ik ben - en vooral ook natuurlijk, van wie ik zou willen zijn.

Wanneer ik daarentegen de bovenstaande vraag beantwoord in de lijn van Foucault, dan is de uitkomst heel anders. Volgens zijn filosofie wordt het moderne individu namelijk niet gekarakteriseerd door een wezen of idee, maar is het eerder door een soort kruispunt in een complex netwerk van relaties met de wereld. Als individu zijn we daarom een product van veel meer dan ons individualiteitsbegrip alleen, en we kunnen onszelf daarom ook niet van daaruit alleen definiëren.

Deze opvatting van Foucault zal op velen waarschijnlijk een stuk minder geruststellend overkomen dan de veronderstelling dat ons eigen individualiteitsbegrip verantwoordelijk is voor wie we zijn. Een individualiteitsbegrip dat vertelt wat ons wezen is, geeft nu eenmaal een eenduidiger antwoord op de vraag naar wie we zijn dan een ongrijpbare set aan relaties. Toch zullen velen het er ook mee eens zijn dat een 'relationele' kijk op het individu wel erg dicht bij de praktijk staat. Hangt wie we zijn namelijk niet even goed af van welke vrienden we hebben, hoe we gevormd worden door familie en opinies van anderen? En representeren dingen, zoals onze kleren - '*Kleider machen Leute*' - de auto waarin we rijden, of de fiets die we hierboven verkiezen, niet net zo goed wie we zijn als ideeën alleen?

Wanneer dit soort vragen bevestigend beantwoorden worden, zien we precies wat er gebeurt wanneer we Foucault's kijk op het moderne individu accepteren: we krijgen minder greep op wat het moderne individu is, omdat we het van zijn wezen ontdoen, maar hiervoor in de plaats krijgen we wel meer vat op de manier waarop dit individu in de praktijk staat, omdat het niet langer een louter filosofisch idee is.

Deze praktijk is precies waar het mij in dit hoofdstuk om gaat. Ik zal namelijk laten zien dat Foucault's filosofie over het moderne individu een prima uitgangspunt is om de praktische dimensies te verkennen van de twee begripskaders van geluk uit het vorige hoofdstuk.

In dat hoofdstuk heb ik overigens al een begin met die verkenning gemaakt. Ik heb namelijk laten zien dat de twee begripskaders van geluk gebruikt kunnen worden om te verklaren wat lifestyle-geluk is.[53] Daarmee onderstreepte ik dat de tot dusver besproken gelukstheorie ook daadwerkelijk iets te zeggen heeft over wat in hedendaagse westerse samenlevingen tot de gelukspraktijk gerekend wordt. Mijn doel voor de rest van dit hoofdstuk is om deze stelling op een meer gestructureerde manier uit te werken. Dit zal ik doen door, aan de hand van Foucault, te laten zien dat de twee begripskaders van geluk grotendeels geïnstitutionaliseerd zijn in een samenlevingsvorm die de *massamaatschappij* genoemd kan worden. Dit betekent dat de massamaatschappij een samenlevingsvorm is die op een zodanige wijze geor-

[53]Zie *Paragraaf 3.5.*

ganiseerd is, dat de randvoorwaarden om geluk volgens de begripskaders uit het vorige hoofdstuk te definiëren er per definitie in aanwezig zijn. Daarmee wil ik laten zien dat deze twee begripskaders niet alleen iets zeggen over de betekenis die geluk heeft voor het moderne individu, maar dat ze ook nog eens verankerd zijn in de materiële praktijk van de moderne samenleving waar individueel geluk zich manifesteert.

4.2 De massamaatschappij als randvoorwaarde voor individueel geluk

Zojuist heb ik het doel van dit hoofdstuk uiteengezet: aantonen dat een massamaatschappij de randvoorwaarden herbergt om geluk te begrijpen vanuit de twee begripskaders die zijn afgeleid in het vorige hoofdstuk. Voordat ik het echter over geluk in de massamaatschappij ga hebben, dient eerst uiteengezet te worden wat een massamaatschappij nu precies is.

De massamaatschappij

Wie aan een massamaatschappij denkt, denkt wellicht aan Nederland: een klein volgepakt landje waarin veel mensen wonen. Een massamaatschappij is dan niets meer, of minder, dan een samenleving die gekenmerkt wordt door een hoge bevolkingsdichtheid. Wanneer we echter nauwkeuriger kijken, dan zijn er ook nog andere kenmerken die een massamaatschappij definiëren. In deze paragraaf zal ik stilstaan bij enkele van zulke kenmerken die Michel Foucault bespreekt in zijn boek *Discipline, toezicht en straf.*

Het centrale onderwerp in *Discipline, toezicht en straf* is de manier waarop het moderne westerse individu gedefinieerd wordt door de vorm van de samenleving waarin hij zich bevindt.[54] Deze manier is volgens Foucault in de loop van de moderne tijd drastisch veranderd tengevolge van een 'welbekende historische conjunctuur' die veroorzaakt wordt 'de geweldige bevolkingsaanwas van de acttiende eeuw.'[55] Hiermee zegt Foucault eigenlijk dat een van de belangrijkste drijvende krachten achter het ontstaan van het moderne individu een demografisch proces is.

Deze door Foucault onderscheiden drijvende kracht achter het ontstaan van het moderne individu biedt een illustratieve vergelijking met 'the af-

[54]In de vorige paragraaf zagen we al dat de definitie van het individu bij Foucault noodzakelijkerwijze tot stand komt in relaties. In het boek *Discipline, toezicht en straf* zijn dit relaties in samenlevingsverband.

[55]Foucault(2002, p.301) doet geen uitspraak over de precieze omvang van deze bevolkingsgroei. McNeil(1998, p.246-248), die voor zijn boek *Plagues and Peoples* uitgebreid studie gemaakt heeft van de demografische ontwikkeling in Europa biedt, wat dit betreft, interessant vergelijkingsmateriaal. Alhoewel statistische data over de bevolkinggrootte uit de periode rond de achttiende eeuw volgens hem bijzonder onbetrouwbaar zijn, stelt hij het volgende: 'Sometime between 1650 and 1750 [···] a "Vital revolution" took place in parts (though not all) of Europe, manifesting itself in a more massive population growth than the continent had ever known before.'

firmation of ordinary life', die volgens Taylor verantwoordelijk is voor het ontstaan van het moderne individualiteitsbegrip.[56] Wanneer we namelijk het abstracte assimilatieproces van filosofische betekenishorizonten, waaruit de 'the affirmation of ordinary life' bestaat, vergelijken met een concreet proces als bevolkingsgroei, dan zien we eens en te meer het contrast tussen de aanpak van beide denkers: Die van Taylor is veelmeer gebaseerd op filosofische ideeën, terwijl die van Foucault meer gestoeld is op processen uit de praktijk. Een verschil dat overigens zeker niet verabsoluteerd moet worden, want we moeten van *Discipline, toezicht en straf* zeker geen uitgebreide studie over bevolkingsgroei verwachten. Foucault is namelijk slechts geïnteresseerd in de filosofische consequenties van bevolkingsgroei, en dan ook nog eens alleen in zoverre ze het netwerk aan relaties aangaan waarin het moderne individu gedefinieerd wordt.

Dankzij Foucault's focus op de consequenties die bevolkingsgroei heeft voor de manier waarop individuen zich in een netwerk verhouden, geeft *Discipline, Toezicht en straf* ons een heel specifieke kijk op het fenomeen massificatie. Het beeld van de massamaatschappij dat ik aan Foucault ontleen, is dan ook niet zozeer een samenleving die uitpuilt van de mensen, maar eerder een samenleving waarin de relaties tussen individuen op een bepaalde manier georganiseerd zijn. Foucault noemt dit de organisatie van *machtsrelaties*[57] In wat nu volgt zal ik uiteenzetten hoe deze voor de massamaatschappij kenmerkende machtrelaties er uit zien.

De massamaatschappij als gedisciplineerde samenleving

In zijn boek *Discipline, toezicht en straf* bespreekt Foucault de machtsrelaties die kenmerkend zijn voor de massamaatschappij aan de hand van een historische ontwikkeling die begint in het *Ancien Régime.* Dit is het tijdperk waarin Frankrijk zich bevindt vóór de Franse revolutie.[58]

Frankrijk wordt in die periode geregeerd volgens de principes van het absolute koningschap. Dit betekent dat de samenleving een hiërarchie kent, waarvan de koning het hoofd is en de bevolking het voetenwerk vormt. De basis voor het verhaal dat Foucault ons doet in *Discipline, toezicht en straf* wordt gevormd door de observatie dat deze machtsstructuur in de aanloop naar de Franse Revolutie begint te bezwijken onder de druk van bevolkingsgroei. De precieze toedracht hiervan bespreekt hij aan de hand van de strafpraktijk uit de rechtspraak.

In het Ancien Régime is deze strafpraktijk het domein van de lijfstraf.

[56] Zie *Paragraaf 3.2.*

[57] Waarbij Foucault(1983) de term 'macht' in een meer algemene zin reserveert voor de relaties tussen individuen.

[58] Alhoewel Foucault zich in zijn analyse beperkt tot Frankrijk hebben zijn bevindingen een veel bredere geldigheid in de westerse samenleving. Dit blijkt wel uit het feit dat hij ook voorbeelden onttrekt uit bijvoorbeeld de Amerikaanse cultuur.

Straffen waarin misdadigers, of mensen die een bedreiging vormen voor het absolute koningschap, bloot moeten staan aan publiekelijke vernederingen en lichamelijke pijnigingen. De gruwelijk taferelen die zulke lijfstraffen opleveren, worden door Foucault in groot detail beschreven:

> 'Op genoemde kar, en op een schavot dat op Place Gréve is opgericht, zal met tangen het vlees van zijn borst, zijn armen dijen en kuiten worden gerukt; zijn rechterhand, met daarin het mes waarmee hij de vadermoord heeft begaan, zal met brandende zwavel worden verschroeid; de plekken die met de tangen zijn bewerkt, zullen met gesmolten lood, kokende olie, gloeiende spiegelhars en een mengsel van gesmolten zwavel en was worden overgoten.'[59]

Deze shockerende terechtstelling, die eindigt in de vierendeling van de veroordeelde vadermoordenaar dient twee doelen. Ten eerste, is het een manier waarop de koning via vergelding gerechtigheid kan doen toekomen aan zijn volk. Dit is een eenvoudige en heldere gerechtigheid die werkt volgens het principe van 'een oog om een oog, een tand om een tand'. Het tweede doel waartoe de lijfstrafpraktijk dient maakt duidelijk dat het hier niet alleen om een vergeldingsmaatregel gaat. Vanwege hun publieke karakter zijn lijfstraffen namelijk ook een circus der afschrikking, bedoeld om de toegestroomde bevolking ervan te doordringen dat er met de macht van koning niet gesold dient te worden.

Als in de loop van de achttiende eeuw de massa van dit volk echter explosief toeneemt, keert de afschrikwekkende werking van de lijfstraffen zich volgens Foucault juist *tegen* de koning. De publieke voltrekking van lijfstraffen roept volgens hem namelijk steeds vaker vragen op bij het als maar mondiger wordende volk, dat zich samen sterk ziet tegenover de wreedheden waarmee de koning hen onder de duim probeert te houden. Foucault stelt zelfs dat het lijfstraffenregime zo averechts begint te werken, dat de bevolking zich in hoge mate gaat associëren met veroordeelde misdadigers. Deze veroordeelden zijn immers net zo goed slachtoffers van een absoluut regime als de gewone man. Dientengevolge breken er bij terechtstellingen regelmatig rellen uit.

Deze rellen worden door Foucault beschouwd als de symptomen van een veel bredere maatschappelijk beweging waarin de gewone man, wetenschappers, artsen en zogenaamde 'humanisten', in verzet komen tegen het absolute koningschap. De gevolgen van deze protesten blijven niet uit. De machtsstructuur waarmee de koning de samenleving beheerst wordt onder druk van de groeiende bevolkingsmassa langzamerhand vervangen voor een nieuwe.

> 'Zo kunnen we stellen dat de methoden om de accumulatie van mensen te beheren een politieke doorbraak hebben bewerkstel-

[59] Foucault(2001, p.10)

> ligd, waardoor traditionele, rituele, kostbare en gewelddadige machtsvormen in ongebruik raakten en afgelost werden door een subtiele en gecalculeerde technologie van onderwerping.'[60]

Deze *technologie van onderwerping* wordt door Foucault *disciplinerende macht* genoemd:

> 'Een verzameling technieken [· · ·] die de ordening van een menigte mensen waarborgt.' [61]

Er zijn een drietal criteria waaraan deze machtstechniek moet voldoen:

> 'De machtsuitoefening dient zo weinig mogelijk kosten met zich mee te brengen [· · ·], een maximale effectiviteit en reikwijdte te hebben zonder feilen of leemten; en tenslotte dient deze 'economische' groei van macht gekoppeld te worden aan het rendement van de apparaten waarin ze worden uitgeoefend.'[62]

De bovenstaande woorden van Foucault geven ons een idee van de kenmerken die disciplinerend macht geschikt maken voor het 'beheren' van een massa; ze dient met weinig middelen zoveel mogelijk mensen in het gareel zien te houden. Maar wat moeten we ons in concrete termen bij zo'n machtsvorm voorstellen? Hoe ziet de disciplinerende macht eruit die de scepter van de koning vervangen heeft? Zulke vragen naar de concrete gedaanten die disciplinerende macht aanneemt zijn niet eenvoudig te beantwoorden. Het meest fundamentele kenmerk van de nieuwe machtsstructuur die via disciplinering zijn intrede doet is namelijk dat hij *onzichtbaar* is. Om uit te leggen wat er met die onzichtbaarheid bedoeld wordt, zal ik weer teruggrijpen naar Foucault's verhandeling over de strafpraktijk in het Ancien Régime.

In het Ancien Régime is de staatsmacht een publieklijk zichtbare macht die belichaamd wordt door de koning. In het specifieke geval van de strafpraktijk vinden we die zichtbaarheid terug in de lichamen van misdadigers die op zijn gezag publiekelijk verminkt worden. Na de Franse Revolutie verdwijnt deze belichaamde macht echter als bij spoorslag uit het strafpraktijk. De eeuwenoude traditie van de lijfstraffen wordt namelijk in een recordtijd afgeschaft[63] en vervangen voor een strafmaat waarin macht aan het oog van het publiek onttrokken wordt. Deze nieuwe strafmaat is die van opsluiting in de gevangenis, een instituut waarin misdadigers boeten voor hun zonden terwijl ze verborgen gehouden worden voor de samenleving. Door bestraffing op die manier aan het oog van de bevolking te onttrekken wordt de macht van de staat onzichtbaar en krijgt iets abstracts: men weet dat hij bestaat, maar kan zich er niets bij voorstellen - op dezelfde manier als ik

[60] Foucault(2001, p.304)
[61] Foucault(2001, p.300)
[62] Foucault(2001, pp.300-301)
[63] Foucault(2001, p.366)

me bij gevangenschap eigenlijk niet zoveel kan voorstellen, maar bij lezing van Foucault's beschrijving van de lijfstraf wel ineenkrimp. Het meest uitgesproken voorbeeld van deze manier waarop de straffende macht door de komst van de gevangenis onzichtbaar wordt maakt, treffen we aan in het zogenaamde *panopticum*.

Dit panopticum is het ontwerp voor een koepelgevangenis dat afkomstig is van Jeremy Bentham, een van de grondleggers van het Utilisme.[64] Foucault beschouwt dit gevangenisontwerp als het prototype van disciplinerende macht. Het combineert namelijk de eerder besproken criteria van economie, reikwijdte en rendement, met een onzichtbare uitoefening ervan. Hoe gaat dit in zijn werk?

De werking van het panopticum is gebaseerd op het idee dat een enkele bewaker alle gevangen in de gaten kan houden, en als zodanig dus alle celbewoners in zijn macht heeft. Deze bijzonder efficiënte manier van machtsuitoefening is gelegen in de vernuftige koepelarchitectuur van het panopticum. Door namelijk alle - uit tralies bestaand - celdeuren van de gevangenis aan de binnenkant van deze koepel te plaatsen, is het mogelijk om vanuit een observatiepost in het centrum van de koepel alle cellen in de gaten te houden. Een bewaker die zich in deze observatiepost bevindt hoeft als het ware alleen nog maar zijn nek te verdraaien om toezicht te houden op alle gedetineerden. De crux van het panoptische gevangenisontwerp is hierbij dat de observatiepost lamellen heeft waarmee de mogelijke aanwezigheid van de bewaker aan het zicht van de gedetineerden onttrokken wordt. Hierdoor ziet de bewaker alles wat er in de gevangenis gebeurt, zonder dat de gevangen hiervan op de hoogte kunnen zijn. Op die manier ontstaat er een onzichtbare macht die de celbewoners in hun greep houdt, of zich er nu een bewaker in de observatiepost bevindt of niet.

Het zal duidelijk zijn dat deze onzichtbare machtsuitoefening van het panopticum een toonbeeld is van economie, efficiëntie en maximale reikwijdte voor de gevangenisbewaarder. Wat minder duidelijk zal zijn, is waarin de macht van het panopticum nu precies schuilt.

In eerste instantie zullen velen waarschijnlijk geneigd zijn om te zeggen dat deze macht bij de bewaker ligt. Die kan immers letterlijk oppermachtig in zijn observatiepost vertoeven. Zo'n oppermachtigheid wordt door Foucault echter niet aan de bewaker toegerekend. Het essentiële aan de disciplinerende macht welke het panopticum uitoefent is namelijk dat het panopticum zijn werk ook wel zonder hem doet. Vandaar dat Foucault de disciplinerende machtsuitoefening niet bij de bewaker legt, maar bij het panopticum zelf - in de architectuur en het ontwerp - die de relatie tussen gedetineerden en bewaker beheersen. We zien daarbij iets heel fundamenteels gebeuren: de machtsrelaties die volgens Foucault definiërend zijn voor een individu - deze relaties bepalen dus wat het is om een gevangenisbewaar-

[64] Over het Utilisme sprak ik eerder in *Paragraaf 3.3*.

der te zijn, of juist wat een gedetineerde is - zijn onderdeel geworden van een systeem dat beheerst wordt door de technologie van het panopticum.

Ik zal nu iets nauwkeuriger kijken naar de manier waarop de disciplinerende machtsrelaties van het panopticum definiëren wat een individu is. Volgens Foucault gebeurt dit via een drietal mechanismen.

Het eerste mechanisme dat Foucault aan disciplinerend macht toeschrijft is de *normalisering*: het vervangen van *subjectieve* maatstaven door *objectieve*, of anders gezegd, ergens een stempel op drukken met een algemene geldigheid. Dit mechanisme zou ook de bestaansreden van disciplinerend macht genoemd kunnen worden. Want door alle neuzen dezelfde kant op te richten, maakt normalisering een massa beheersbaar; en dit is nu precies datgene waar het bij disciplinering om gaat. Of zoals Foucault zelf over de normaliserende werking van disciplinerende macht zegt:

> 'Ze is in staat om de 'nadelen' van massaverschijnselen terug te dringen; om datgene te reduceren wat een menigte minder hanteerbaar maakt dan een eenheid.'[65]

Het tweede mechanisme dat Foucault onderscheidt in disciplinerende macht, is vooral debet aan het succes waarmee het panopticum een massa beheersbaar maakt. Dit mechanisme wordt *parcellering* genoemd.[66]

We kunnen parcellering het beste omschrijven als een tactiek om de moeilijkheden die het beheersen van een massa met zich meebrengt te vereenvoudigen tot het controleren van een enkel individu. In het geval van het panopticum gebeurt dit door iedere gedetineerde een eigen cel toe te wijzen van waaruit hij onder toezicht staat van de centrale observatiepost in het hart van de gevangenis. Door de gevangenen aldus van elkaar te scheiden, is de machtsbasis van de groep gebroken, en worden alle gevangenen stuk voor stuk onderworpen aan dezelfde straffende macht. Het vernuftige hieraan is, dat er in het panopticum maar één bewaker nodig is om dit alles te bewerkstelligen. Of eigenlijk is die bewaker niet eens nodig, want alleen het ontwerp van het panopticum staat al garant voor de uitoefening van disciplinerende macht.

Wanneer we iets beter gaan kijken naar de manier waarop deze disciplinerende macht via parcellering wordt uitgeoefend, dan zien we dat hier iets uiterst subtiel en paradoxaals aan de hand is. Het doel van parcellering is namelijk om de machtsbasis van een massa te breken, ten einde de massa aan een objectieve norm te *conformeren*, terwijl de basis ervan daarentegen gelegen is in het *differentiëren* van individuen. De paradox die we in het parcelleringsmechanisme ontwaren is dus als volgt: ogenschijnlijk wordt het individu op een voetstuk geplaatst door het te onderscheiden van de massa, maar anderzijds gebeurt dit puur en alleen om ditzelfde individu te dwingen zich aan te passen aan een voor de massa geldende norm.

[65] Foucault(2001, p.302)
[66] Foucault(2001, p.198)

Het derde mechanisme dat we volgens Foucault in disciplinerende macht aantreffen, is de manier waarop zij een norm oplegt die *kwalitatieve* verschillen reduceert tot iets *kwantitatiefs*. In het geval van de panoptische gevangenis - en dat geldt natuurlijk ook voor andere soorten gevangenissen - zien we dit heel duidelijk tot uitdrukking komen in de strafmaat die wordt opgelegd. Deze wordt namelijk slechts in één ding uitgedrukt, en dat is de lengte van de tijd dat een gevangene wordt opgesloten. Dit betekent dat alle misdadigers, van moordenaars tot kruimeldief, louter onderscheiden worden naar de lengte van hun straf. Een kruimeldief zal dan bijvoorbeeld een maand moeten zitten, terwijl een moordenaar levenslang krijgt. Dat er tussen hun beider misdaden een kwalitatief verschil bestaat is dan niet meer van belang; de aanpassingsslag die ze dienen te maken om zich te conformeren aan de norm van de straffende macht is van precies dezelfde aard. Aan deze uniforme manier van bestraffing zien we dat er in een gevangenis alleen een kwantitatieve mate van correctie bestaat en geen kwalitatieve.

Wanneer we deze situatie vergelijken met de lijfstraffen uit het Ancien Régime, dan is hier overduidelijk sprake van een extreem contrast. Denk nog maar eens terug aan de eerder geciteerde bestraffing van de vadermoordenaar. Deze misdadiger ontvangt een straf die op gruwelijke, maar kwalitatieve, wijze gerelateerd is aan hetgeen hij heeft misdaan: 'Zijn rechterhand, met daarin het mes waarmee hij de vadermoord heeft begaan, zal met brandende zwavel worden verschroeid'[67]

Met de bovenstaande drie mechanismen heb ik een karakteristiek gegeven van disciplinaire macht door de rol te beschouwen die deze speelt in het panoptische gevangenisontwerp. Wie *Discipline, toezicht en straf* leest, zal er echter achter komen dat de rol van deze drie mechanismen niet beperk is gebleven tot de opkomst van de gevangenis alleen. Foucault laat in zijn boek namelijk zien dat moderne westerse samenlevingen op alle fronten van disciplinerende macht zijn doortrokken: van de manier waarop doktoren hun patiënten onderzoeken, tot de manier waarop legers georganiseerd worden, en de wijze waarop kinderen op school leren schrijven. In zijn ogen is de westerse samenleving een soort instituut geworden dat op de panoptische gevangenis lijkt. We zouden *Discipline, toezicht en straf* dan ook kunnen samenvatten in de stelling dat disciplinerende macht, en de drie bovenstaande mechanismen die het kenmerken, overal om ons heen aanwezig is.

Wanneer we op deze manier naar de wereld om ons heen kijken, blijkt dat de gehele westerse samenleving gedomineerd wordt door de uit massificatie voortkomende disciplinerende macht. Als een consequentie hiervan zouden we de gehele westerse samenleving een massamaatschappij kunnen noemen; niet alleen omdat er veel mensen wonen, maar vanwege de manier waarop deze mensen zich onderling verhouden.

[67] Foucault(2001, p.10)

4.3 De asymmetrische institutionalisering van geluk

In de voorgaande paragraaf heb ik aan de hand van Foucault laten zien dat de massamaatschappij beheerst wordt door disciplinerende macht. De vraag is nu wat deze vorm van macht te maken heeft met de betekenis van het moderne geluk.

Om tot een antwoord op die vraag te komen, dienen de twee radicaal verschillende benaderingswijzen van het moderne individu waarop ik mijn verhaal gebaseerd heb, bij elkaar gebracht te worden.

Enerzijds is dit de benaderingswijze van Taylor, waarin het wezen van het modere individu beschouwd wordt. Dit wezen is volgen hem gelegen in de moderne identiteit. Op basis van een fundamentele spanning in deze moderne identiteit heb ik een tweetal begripskaders voor geluk afgeleid. Ten eerste is dit een subjectief begripskader, waarin geluk: i) subjectief is, ii) kwalitatief beleefd wordt en iii) de differentiëring van het individu veronderstelt. Ten tweede is dit een objectief begripskader waarin geluk: I) een objectief begrip is, dat II) kwantitatief is en III) de conformering van individuen veronderstelt.

Anderzijds is er Foucault's benadering van het moderne individu. Hierin wordt het individu niet gedefinieerd vanuit zijn wezen, maar vanuit machtsrelaties in de samenleving. In dit hoofdstuk hebben we kunnen zien dat deze machtsrelaties in het geval van een massamaatschappij gedomineerd worden door drie disciplinerende mechanismen.

Ten eerste is dit het mechanisme van normalisering waardoor subjectieve maatstaven vervangen worden door objectieve. Ten tweede is dit het mechanisme van parcellering dat individuen ten opzichte van elkaar differentieert, met als doel hen aan een objectieve norm te onderwerpen. Ten derde is er in de disciplinerende macht een mechanisme aan het werk dat kwalitatieve noties over de norm waaraan het individu onderworpen wordt, vervangt voor kwantitatieve.

Een cruciale observatie is nu, dat de bovenstaande drie mechanismen ook terug te vinden zijn in de zojuist genoemde twee begripskaders van geluk. Dit houdt in dat de mechanismen volgens welke de massamaatschappij gedefinieerd wordt, precies dezelfde zijn als degene die gebruikt worden om de betekenis van het moderne geluk te bepalen. Uit het vorige hoofdstuk wisten we al dat die betekenis in overeenstemming is met de identiteit van het moderne individu. Nu kunnen we hieraan ook nog eens de belangrijke conclusie toevoegen dat de randvoorwaarden van deze betekenis verankerd zijn in de massamaatschappij. We zien dus dat de twee begripskaders van het moderne geluk uit het vorige hoofdstuk niet alleen iets zeggen over de betekenis die geluk heeft voor het moderne individu, maar dat ze ook nog eens verbonden zijn aan de samenleving waarin dit individu zich begeeft.

Bij deze conclusie dient echter een belangrijk voorbehoud gemaakt te worden. Ondanks het feit dat er in de massamaatschappij en in de begrips-

kaders van geluk dezelfde mechanismen aan het werk zijn, is er namelijk een belangrijk verschil in de manier waarop de begripskaders uit het vorige hoofdstuk en de massamaatschappij een randvoorwaarde voor het moderne geluk zijn. Dit verschil zit hem in de manier waarop de verhouding subjectief-objectief, differentiërend-conformerend en kwalitatief-kwantitatief in beide tot uiting komt: in de begripskaders van geluk zijn deze verhoudingen *in evenwicht*, terwijl ze in de massamaatschappij fundamenteel *uit evenwicht* zijn. Dit zal ik toelichten aan de hand van een voorbeeld over lifestyle-geluk, dat duidelijk maakt dat de massamaatschappij een andersoortige randvoorwaarde voor geluk is dan de twee begripskaders. Daarbij zal ik me concentreren op de verhouding differentiëring-conformering.

In het geval dat we lifestyle-geluk definiëren vanuit de begripskaders zijn differentiëring en conformering twee gelijkwaardige componenten.[68] Dit betekent dat het moderne individu in de lifestyle enerzijds op zoek is naar een persoonlijke geluksbeleving die hem van anderen onderscheidt, maar dat hij zich hiervoor anderzijds toch ook aan anderen aanpast. Deze dubbelwerking van differentiëring en conformering illustreerde ik in het vorige hoofdstuk aan de hand van lifestyle magazines. Zulke bladen lees je om een stijl te cultiveren die strikt persoonlijk, eigen of uniek is. De tegenstrijdigheid is echter, dat deze unieke stijl afkomstig is uit een bron die gedeeld wordt met duizenden, misschien zelfs wel miljoenen anderen. Zoals ik in het vorige hoofdstuk namelijk al stelde: hoe uniek de lifestyle ook is die je uit magazines haalt, je hebt hem nooit alleen maar met alle andere abonnees van bladen als de *Cosmopolitan*, *Men's Health*, of de *Jazz*.

Wanneer we nu kijken naar de randvoorwaarden die de massamaatschappij stelt aan lifestyle-geluk, dan zien we dat het spel tussen conformering en differentiëring daar op een andere manier gespeeld wordt. In de massamaatschappij is differentiëring namelijk slechts een mechanisme dat bedoeld is om de conformering van individuen aan een norm te bewerkstelligen. Als gevolg hiervan kan de massamaatschappij niets anders zijn dan de randvoorwaarde voor een eenzijdig conformistische interpretatie van lifestyle-geluk. Het geluk dat we uit lifestyle-bladen verwachten te halen, wordt zo van zijn persoonlijkheid ontdaan en verheven tot een gedicteerde maatstaf in woord en beeld. De lifestyle is dan geen manier om je eigen persoonlijke geluk te cultiveren, maar alleen een manier om deelachtig te zijn aan dat van anderen.

Deze eenzijdige interesse in het geluk van anderen, laat zien dat de verhouding differentiëring-conformering vanuit de massamaatschappij op een andere manier een randvoorwaarde voor geluk is dan vanuit de begripskaders die ik afleidde in het vorige hoofdstuk. In meer algemene termen kan gezegd worden dat een dergelijke *asymetrie* ook aanwezig is in de verhoudingen subjectief-objectief en kwalitatief-kwantitatief. De disciplinerende

[68] Zie *Paragraaf 3.5.*

macht die de massamaatschappij in zijn greep houdt, is er immers op gericht om subjectieve normen door objectieve te vervangen, en kwalitatieve door kwantitatieve. Dientengevolge zal de massamaatschappij eerder de randvoorwaarde zijn voor een objectief en kwantificeerbaar geluksbegrip, dan voor de subjectieve en kwalitatieve beleving ervan. Kortom: in de massamaatschappij domineert het objectieve begripskader van geluk het subjectieve.

Waar komt deze asymmetrie vandaan? Waarom wordt het subjectieve begripskaders van geluk gedomineerd door het objectieve wanneer we de massamaatschappij analyseren zoals Focuault dit doet?

Voor een antwoord op die vraag moeten we terug naar de wortels van beide begripskaders van geluk. In het geval van het objectieve begripskader liggen die in de rationele vermogens van het individu; voor het subjectieve begripskader zijn ze gelegen in de innerlijke gevoelswereld. De asymmetrische manier waarop Foucault's massamaatschappij een randvoorwaarde voor het moderne geluk is, betekent feitelijk dat de uit de gevoelswereld afkomstige wortels van geluk het onderspit delven ten opzichte van de rationaliteit.

Dat nu juist de gevoelskant van geluk in de verdrukking komt wanneer we de massamaatschappij interpreteren zoals Foucault dit doet, is niet zo verbazingwekkend. In zijn definitie van de massamaatschappij speelt de innerlijke gevoelswereld van het individu namelijk geen enkele rol van betekenis. Dit wordt duidelijk wanneer we de disciplinerende machtsrelaties van het panopticum beschouwen, die volgens hem het moderne individu definiëren.

De uitvinding van het panopticum valt, zoals we in de vorige paragraaf hebben kunnen lezen, terug te voeren naar de oorsprong van de utilistische traditie in het moderne denken.[69] Een van de meest duidelijke stempels die deze utilistische oorsprong op het panoptische gevangenisontwerp gedrukt heeft, is ongetwijfeld de *nuttigheid* ervan; het panopticum functioneert volgens de principes van maximale reikwijdte, economie en efficiëntie. Een ander fundamenteel utilistisch signatuur welke we in het panopticum aantreffen, is de rol die de rationaliteit van het individu erin speelt. De disciplinerende macht waar het model voor staat, is namelijk een uiterst doordacht hoogstandje van menselijke vernuft. Het is een rationele techniek waarmee westerse samenlevingen op onzichtbare wijze aan een norm onderworpen worden.

Hoe belangrijk de rol is die de rationaliteit speelt in disciplinerende machtstechnieken, valt vooral op wanneer we de disciplinerende machtsuitoefening vergelijking met de feodale macht uit het Ancien Régime. Daar is

[69] Jeremy Bentham, een van de aartsvaders van het Utilisme is de ontwerper ervan. Voor het Utilisme zie *Paragraaf 3.3.*

de macht volgens Foucault namelijk niet zozeer gebaseerd op rationeel vernuft als wel op de gevoelens van angst die gezaaid worden door gruwelijke lijfstraffen. De verdwijning van deze lijfstraffen en de opkomst van disciplinerende macht betekenen daarom dat het aangrijpingspunt van machtsrelaties in de samenleving verandert: dit verplaatst zich van gevoel naar verstand.

Aan deze verandering van het aangrijpingspunt van macht zien we dat niet het gevoel, maar de ratio de dienst uitmaakt in Foucault's massamaatschappij. Zo bekeken, ontbeert de massamaatschappij dus de spanning tussen gevoel en verstand waaraan het objectieve en subjectieve begripskader van geluk hun bestaanrecht ontlenen. Alhoewel de randvoorwaarden van deze begripskaders wel in Foucault's massamaatschappij aanwezig zijn, wordt geluk hierdoor eenzijdig rationeel en objectief benaderd. Deze eenzijdigheid heeft de asymmetrische institutionalisering van de begripskaders voor geluk tot gevolg.

In de volgende paragraaf zal ik laten zien dat deze asymmetrische benadering van geluk aanleiding kan geven tot een vorm van cultuurpessimisme over de massamaatschappij die we veelvuldig in het moderne denken aantreffen. Pessimisme dat, wat mij betreft, grotendeels ongegrond is.

4.4 Cultuurpessimisme: de negatieve mogelijkheidsvoorwaarden van geluk

In de vorige paragraaf heb ik aan de hand van Foucault laten zien dat de massamaatschappij de randvoorwaarden in zich herbergt voor zowel het objectieve als subjectieve begripskader van geluk. Tengevolge van Foucault's eenzijdige aandacht voor de rationele vermogens van het moderne individu is er echter wel sprake van een asymmetrie in de benadering van deze begripskaders: het objectieve begripskader dat voortkomt uit de rationele vermogens van het individu domineert het subjectieve begripskader dat voortkomt uit innerlijke gevoelens.

De dominante rationaliteit die verantwoordelijk is voor deze asymmetrie is afkomstig uit de disciplinerende macht welke de massamaatschappij volgens Foucault in zijn greep houdt. Deze rationaliteit wordt door Charles Taylor ook wel de *instrumentele rede* genoemd. Alhoewel Taylor deze vorm van rationaliteit niet specifiek definieert met Foucault's analyse over de massamaatschappij in het achterhoofd, hebben we weinig fantasie nodig om in zijn beschrijving ervan de rede te herkennen die verscholen ligt in de slinkse machtsspelletjes van het panopticum:

> 'Met 'instrumentele rede' bedoel ik het soort rationaliteit waarvan wij gebruik maken wanneer wij berekenen wat de meest economische toepassing van middelen is voor een gegeven doel. Maximale efficiëntie, de beste verhouding van kosten en baten,

is de maatstaf voor succes ervan.'[70].

In zijn boek *De Malaise van de Moderniteit* wijst Taylor de aldus gedefinieerde instrumentele rede aan als een van de 'kwalen' van onze moderne cultuur:

> 'Eigenschappen van onze hedendaagse cultuur en maatschappij die men ervaart als verlies of achteruitgang, ondanks het feit dat onze beschaving 'zich ontwikkelt'.' [71]

Het zijn dit soort kwalen die ervoor zorgen dat de moderne mens een pessimistische kijk heeft op de cultuur waarin hij leeft.

Wat betreft de betekenis die geluk heeft in de massamaatschappij, kunnen we stellen dat Taylor de spijker op zijn kop slaat door de instrumentele rede als 'kwaal' te bestempelen. Foucault's analyse van de massamaatschappij is namelijk een prachtig voorbeeld van een manier waarop reflectie op de instrumentele rede tot *cultuurpessimisme* over geluk kan leiden.

Zulk cultuurpessimisme over geluk komt voort uit het feit dat er in de massamaatschappij zoals Foucault die aan ons beschrijft geen enkele *mogelijkheidsvoorwaarde* voor *individueel geluk* lijkt te bestaan. Er is daar namelijk maar één betekenis van geluk: de betekenis die via het primaat van de instrumentele rede gedicteerd wordt door de norm van de disciplinerende macht. Deze betekenis slachtoffert individuele geluksbeleving voor een dwingende opvatting over wat geluk volgens een algemeen geldende maatstaf zou moeten zijn.

Dergelijke pessimistische geluiden over de mogelijkheidsvoorwaarden van individueel geluk in de massamaatschappij zijn bepaald geen unicum in het moderne denken. Vele cultuurkritieken van de massamaatschappij uiten namelijk hun zorgen erover. Voor voorbeelden hoeven we dan ook niet ver te zoeken. We treffen ze overal om ons heen aan, van de krant tot de bioscoop. Ik zal ten behoeve van mijn verhaal een voorbeeld uit de bioscoop bespreken dat goed aansluit bij Foucault's analyse van de massamaatschappij. Dit voorbeeld is het sciencefiction spektakel 'The Matrix'.

Ten tijde van zijn release was de 'The Matrix' ongetwijfeld een van de meest spraakmakende actiefilms van de afgelopen jaren. Een echte *instant classic*, die aan weinigen onopgemerkt voorbij zal zijn gegaan. Dit wijd en zijd verbreide succes is in eerste plaat te danken aan de destijds zeer originele cinemagrafie van de film. Discussies over het bijzonder pessimistische toekomstbeeld dat 'The Matrix' schetst, zullen er echter ongetwijfeld ook aan hebben bijgedragen.

In de toekomst waarover 'The Matrix' ons vertelt, zijn we onderworpen aan een computersysteem dat zich letterlijk voedt met de energie en levenssappen van de mensheid. De aarde biedt een troosteloze aanblik; mensen

[70] Taylor(2003, p.18)
[71] Taylor(2003, p.15)

liggen als een pak batterijen opgebaard in een soort couveuses waarmee het systeem hun energie absorbeert. Waarom staan we zo'n levensverslindend parasitisme toe? Door een listige truc: het systeem onttrekt mensen aan de troosteloze werkelijkheid door hun bewustzijn te *hacken* en ze te laten leven in een gesimuleerde realiteit die *the matrix* genoemd wordt. Deze gesimuleerde realiteit is - anders dan men zou verwachten - geen paradijselijk oord waar een ieders gelukswens in vervulling gaat, maar de wereld anno nu. De makers van 'The Matrix' stellen deze wereld voor als een grauwe anonieme massa waarin mensen werken in *cubicals*, wonen in grote steden en zich via internet met elkaar in verbinding stellen. Deze realiteit volstaat om hen op een tevreden manier vanuit hun couveuses energie te laten leveren aan het systeem.

De manier waarop het systeem deze energieleveranties afdwingt vertoont een aantal opvallende gelijkenissen met de disciplinerende macht van de massamaatschappij zoals Foucault die ons beschrijft. Ik noem er drie.[72]

Ten eerste wordt de mensheid hier onderworpen aan een centraal opgelegde norm. Die norm stelt dat de levering van energie het enige doel van de mens is.

Ten tweede is de manier waarop deze norm via *the matrix* gehandhaafd wordt onzichtbaar. De gesimuleerde realiteit van *the matrix* is namelijk zo echt, dat niemand doorheeft dat het systeem hun onderworpen heeft. Net als in het panopticum - waar de machtsrelatie tussen bewaker en gevangene onzichtbaar is - wordt de mensheid door het systeem in *the matrix* gevangen gehouden door een onzichtbare macht.

Ten derde komt de kracht van het systeem voort uit een mechanisme dat lijkt op de parcellering die volgens Foucault de sleutel is achter het succes van het panopticum. Op soortgelijke wijze als in dit gevangenisontwerp kiest het systeem namelijk het bewustzijn van individuele mensen als aangrijpingspunt voor macht, teneinde hen gezamenlijk te conformeren aan een normatieve dictatuur.

De kracht van zo'n dictatuur die het individu als machtsbasis heeft mag sterk zijn, maar haar zwakte blijkt er echter ook in te liggen. Het enige wat het systeem namelijk afhoudt van een volledige onderwerping van de mensheid, is een groepje individuen dat zich heeft weten vrij te vechten uit *the matrix*. Deze rebellen, tevens de helden van de film, bewegen zich vrijelijk tussen de neppe realiteit van *the matrix* en het postapocalyptische, met couveuses bezaaide, landschap van de echte wereld. Het is hun missie om het systeem te verslaan en de mensheid te bevrijden uit de schijnwereld waarin ze leven.

De oorlog die de rebellen voeren om die missie te vervullen loopt een gevoelige nederlaag op, wanneer het blijkt dat er zich een verrader onder hen bevindt. Deze man, Cypher genaamd, is door de rebellen bevrijd uit

[72] Vergelijk *Paragraaf 4.2.*

the matrix om te helpen in de strijd tegen het systeem. Het blijkt echter dat Cypher in zijn geheel niet gelukkig is met deze reddingsoperatie: het leven van een vrij individu dat zich onttrokken heeft aan *the matrix*, bevalt hem absoluut niet. Hij verkiest de onzichtbare dictatuur van een nep realiteit boven de oorlog tegen het systeem. Vandaar dat hij de rebellen verraadt en het op een akkoordje met de vijand gooit. In ruil voor zijn judasdaad mag hij weer terug de couveuse in, om opnieuw onderdeel te worden van de gedicteerde realiteit waar de rest van de mensheid zich ook naar schikt zonder het te merken. Zo is hij veel gelukkiger.

Als kijker gruwel je natuurlijk van Cypher's beslissing. Met zijn lafhartige daad verraadt hij namelijk niet alleen zijn medestrijders, maar ook de individuele vrijheid die wij als een belangrijke voorwaarde voor ons levensgeluk beschouwen. Dit laatste is echter precies een van de dingen die de makers van 'The Matrix' wagen te betwijfelen. We kunnen dit opmaken uit de manier waarop Cypher's beslissing om de rangen met de massa te sluiten aan ons wordt voorgeschoteld; hij wordt geportretteerd als een verrader, maar vooral ook als een wanhopig mens dat simpelweg gelukkig wil zijn. Met Cypher houden de makers van 'The Matrix' het bioscooppublieke een spiegel voor: je mag dan wel gruwelen van het gesimuleerde 'nep' geluk uit *the matrix* waarvoor Cypher kiest, maar we moeten daarbij niet vergeten dat dit geluk gemodelleerd is naar ons eigen leven. Het is het geluk waar wij zelf ook voor kiezen.

Deze keuze drukt ons met de neus op het feit dat de betekenis van het moderne geluk in een bijzonder pessimistisch daglicht komt te staan wanneer we de massamaatschappij definiëren zoals Foucault dit doet, of zoals erover verteld wordt in 'The Matrix'. In laatste paragraaf van mijn verhaal zal ik een tegenwicht voor dit soort pessimisme geven en op zoek gaan naar positieve mogelijkheidsvoorwaarden voor geluk in de massamaatschappij.

4.5 Geluksbeleving in de massamaatschappij: positieve mogelijkheidsvoorwaarden

In de vorige paragraaf zagen we dat Foucault's interpretatie van de massamaatschappij aanleiding kan geven tot cultuurpessimisme over geluk. Alhoewel ik zeker niet zal beweren dat zulk pessimisme volledig ongegrond is, meen ik dat hiermee nog niet het gehele verhaal van geluk in de massamaatschappij is verteld. Foucault's benadering van de massamaatschappij biedt namelijk slechts de mogelijkheid om de helft van dat verhaal te vertellen. Dit is de helft waarin de betekenis van geluk begrepen wordt via de instrumentele rede en een objectief begripskader. De andere helft, die zijn betekenis krijgt via innerlijke gevoelens en een subjectief begripskader, heeft in Foucault's massamaatschappij geen schijn van kans.

Die kans wil ik geluk wel geven.

Om het deze kans te geven is niet eens zoveel nodig. De randvoorwaarden

voor het onderdrukte subjectieve begripskader zijn namelijk wel degelijk in Foucault's massamaatschappij aanwezig;[73] het enige dat een volledige institutionalisering van dit begripskader in de weg staat, is een waardering van de innerlijke gevoelswereld waaruit het voortkomt. Vandaar dat ik ter afsluiting van mijn verhaal op zoek zal gaan naar een herwaardering van deze gevoelswereld. Hiervoor zal ik me nogmaals werpen op een cultuurkritiek van de massamaatschappij, maar dan wel een die de mogelijkheid biedt om de gevoelswaarde van geluk te onderschrijven. Deze cultuurkritiek is afkomstig uit het boek *Vita Activa* van de Duitse filosofe Hannah Arendt.

Omdat Arendt's analyse van de massamaatschappij heel anders van aard en opzet is dan die van Foucault, zou een uitvoerige bespreking ervan voor nodeloze theoretische complicaties zorgen. Vandaar dat ik me zal beperken tot de essentie ervan.

De kern van Arendt's opvatting over de massamaatschappij vertoont enkele grote overeenkomsten met Foucault. Beide filosofen zijn namelijk pessimistisch over de invloed die de massamaatschappij heeft op het individu, en beiden hebben hiervoor dezelfde reden: ze beschouwen de massamaatschappij als een samenlevingsvorm die beheerst wordt door een drang naar conformisme. Die drang tot collectieve aanpassing is volgens Arendt zelfs zo sterk, dat ze de massamaatschappij vergelijkt met een 'monstergezin van bovenmenselijke afmeting.'[74] Daarmee verwijst ze op een treffende wijze naar een wil - of juist een wens - tot aanpassing, die velen wellicht kennen van familie.

Opzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor geluk in de massamaatschappij dient zich nu de volgende vraag aan:

Biedt zo'n 'monstergezin' als de massamaatschappij nog wel ruimte voor individueel geluk?

Geheel tegen de pessimistische toon van haar verhaal in oppert Arendt hiervoor een interessante mogelijkheid: het zogenaamde geluk der 'kleine dingen', dat zij ontleent aan een Frans fenomeen dat men *petit bonheur* noemt. Dit wordt door haar omschreven als een persoonlijke 'bekoring' voor kleine dingen waaraan zich 'een heel volk heeft overgegeven.' [75]

In *Vita Activa* is de bekoring die het geluk der kleine dingen brengt slechts een zijspoor van een overwegend negatieve cultuurkritiek op de massamaatschappij. Vanuit de reflectie op geluk - en de reflectie daarop - die ik

[73] Zie *Paragraaf 4.3.*

[74] Arendt(1958, p.50) definieert de massamaatschappij niet zuiver vanuit demografische kenmerken maar - net als Foucault dit doet met zijn gedisciplineerde samenleving - vanuit de organisatievorm ervan. Zij spreekt hier overigens niet over de 'massamaatschappij', maar over de 'maatschappij' in algemene termen. In haar ogen zijn dit echter twee termen die slaan op hetzelfde begrip.

[75] Arendt(1958, p.59)

hier presenteer, blijkt echter dat we een veel groter potentieel uit de kleine dingen kunnen afleiden dan een zijspoor alleen. Om te laten zien waarin dit potentieel gelegen is, zal ik nu de twee verschillende kanten bespreken die Arendt in het geluk der kleine dingen onderscheidt.

De eerste kant welke de bekoring der kleine dingen ons brengt, is een strikt persoonlijke en op de *intimiteit* gerichte *beleving* van geluk. [76] Arendt voert deze intieme beleving van geluk - net als Taylor in het vorige hoofdstuk - terug op de Romantiek, die zij beschouwt als het vroegste protest tegen het conformisme dat kenmerkend is voor de moderne massamaatschappij.

De tweede kant die Arendt onderscheidt aan de bekoring der kleine dingen, is een maatschappelijke. Het persoonlijke karakter van de geluksbeleving die het geluk der kleine dingen biedt, neemt namelijk niet weg dat het als fenomeen een *maatschappijbrede cultivering* geniet. Dit wil zeggen dat het geluk der kleine dingen niet zomaar een persoonlijke bevlieging is die deze of gene ten deel valt, maar dat het ook een maatschappelijke status heeft. Het geluk der kleine dingen is 'ingeburgerd'.

Deze tweede kant van het geluk der kleine dingen maakt het volgens Arendt inherent modern. Het idee dat geluk schuilt in een intieme bekoring door het kleine is namelijk ongetwijfeld van alle tijden, maar in de maatschappelijke context van de moderne tijd heeft het een geheel nieuwe betekenis gekregen. Het maakt van geluk een begrip waarin plaats is voor zowel het conformisme van de massamaatschappij als voor de individuele belevingswereld.

Dat dit dubbelzijdige geluksbegrip ook alomtegenwoordig is in onze eigen cultuur, zal ik concreter maken aan de hand van enkele voorbeelden uit het alledaagse leven, variërend van film en het Nederlandse levenslied tot reclame.

Wat betreft film zouden we kunnen denken aan de Franse bioscoophit *Le fabuleux destin d'Amélie Poulain*, waarin een schuchtere Française, in stippeltjesjurk gestoken, als een naïeve superheldin haar medemens het kleine geluk wil doen hervinden. Aan de immense populariteit die dit haar heeft opgeleverd bij het bioscooppublieke zien we dat onze huidige cultuur zich in hoge mate weet te identificeren met de romantische kleine geluksmomentjes die Amélie ons voorschotelt.

Nog zo'n voorbeeld van de massale identificatie met het geluk der kleine dingen wordt gegeven door de zomerhit *Eigen huis* van René Froger, zanger van het Nederlandse levenslied. Alhoewel de lokroep van het kleine geluk in deze hit waarschijnlijk meer gelegen is in Froger's woorden dan in zijn muziek, is het romantische ideaal er niet minder sprekend om: 'ja alles, alles kan een mens gelukkig maken, een zingende merel de geur van de zee / ja

[76] Wat geluksbeleving precies inhoud werd besproken in *Paragraaf 3.3* en *Paragraaf 3.5*. Kort gezegd komt het neer op een ervaring van geluk die zich manifesteert via innerlijke gevoelens.

alles, alles kan een mens gelukkig maken, de zon die doorbreekt, een vers kopje thee.'

Aan de populariteit van Froger's hit zien we dat het kleine geluk intiem mag zijn, maar dat het als fenomeen maatschappelijk stevig de voeten aan de grond heeft. Dat zien we nog duidelijker wanneer we bedenken dat het kopje thee waar Froger over zingt bewust op de markt wordt gezet als zijnde een intiem geluksproduct. Tenminste, als we de reclame van het theemerk Pickwick moeten geloven. Dit merk bracht namelijk ooit de intieme geluksmomentjes die voortkomen uit een kopje *Tea for One* aan de man, met de slogan '*Little things mean a lot*'. Een boodschap die vergezeld werd door wollige beelden van een mevrouw die in haar eentje overduidelijk intens gelukkig is met haar kopje thee.

Aan het feit dat er via zo'n reclameleus met het kleine geluk geadverteerd wordt, spreekt duidelijk het besef dat in je eentje van een kopje thee genieten de status van een maatschappelijk gecultiveerd fenomeen heeft. Iets soortgelijks zou overigens, dankzij de introductie van Douwe Egberts nieuwe *Senseo* koffiezetapparaat, gezegd kunnen worden over koffie. De *Senseo*, die door zijn makers wordt omschreven als een 'revolutie in koffiegenieten', lijkt namelijk niet alleen te zijn ontworpen met het oog op variatie en kwaliteit van de koffie. Het doel van de *Senseo* lijkt vooral ook te zijn om in een handomdraai een enkel bakje troost te produceren waarmee een genotmomentje ingelast kan worden.

De bovenstaande korte voorbeelden laten zien hoe kleine dingen de drager kunnen worden van geluk met een tweeslachtige betekenis. Enerzijds gaan ze allemaal over geluk dat strikt persoonlijke beleefd wordt, maar anderzijds bevatten ze ook een kant die riekt naar een maatschappelijke norm. Hoe intiem en persoonlijk is bijvoorbeeld een geluksmomentje als het je via de massamedia of marketingmechanismen wordt opgedrongen?

In deze tegenstrijdigheid van het geluk der kleine dingen herkennen we zonder al te veel moeite de spanning die ten grondslag ligt aan de twee begripskaders van het moderne geluk. Enerzijds bevat het geluk der kleine dingen namelijk een objectieve kant die voortkomt uit het menselijke verstand - bijvoorbeeld het gemaakte geluk van marketing en reclame. Anderzijds bevat het ook een intieme kant die subjectief is en uit de gevoelswereld afkomstig is.

De aanwezigheid van deze beide kanten in Arendt's geluk der kleine dingen toont iets belangrijks over de prakrijk van geluk in de massamaatschappij: we zien eraan dat het zich niet eenzijdig laat uitleggen vanuit een rationele objectiviteit. Subjectiviteit en gevoel zijn er ook voor nodig.

Wat we eveneens aan het geluk der kleine dingen kunnen zien, is dat het ontbreken van deze eenzijdigheid een veel positievere kijk op de mogelijkheidsvoorwaarden van individueel geluk biedt. Toegegeven, velen zullen zingende merels en kopjes thee weinig opwekkende typeringen van geluk vinden, maar daar gaat het hier niet om. Stuk voor stuk zijn het name-

lijk voorbeelden waarin de betekenis van geluk vanwege de invloed van de individuele gevoelswereld behept is met een subjectieve vaagheid.

Nu kan deze vaagheid, indien men op eenduidigheid zit te wachten, natuurlijk ook weer aanleiding geven tot een negatieve houding ten overstaande van de mogelijkheidsvoorwaarden van geluk. In de afsluiting van het vorige hoofdstuk stelde ik echter al dat zo'n vaagheid, wat mij betreft, onlosmakelijk aan de betekenis van het moderne geluk verbonden is, omdat het fundament ervan deelachtig is aan een spanning tussen gevoel en verstand. Wanneer we die spanning respecteren, kunnen de bovenstaande voorbeelden gebruikt worden om in meer algemene termen de positieve mogelijkheidsvoorwaarden van geluk in Foucault's massamaatschappij te ontginnen.

Hoe zou deze samenleving er dan vanuit een nieuw perspectief uitzien?

Aangaande geluk kunnen we in ieder geval zeggen dat het een samenleving is waarin de normatieve dwang van de disciplinerende macht bestreden wordt vanuit het individuele gevoelsleven.

Hoe innerlijke gevoelens dit klaar spelen, laat zich onmogelijk generaliseren. Daarvoor zijn ze immers onderdeel van het subjectief begripskader van geluk. Vandaar dat ik, om toch een idee te geven van een massamaatschappij waarin gevoelens de positieve mogelijkheidsvoorwaarden van geluk afdwingen, te rade zal gaan bij mijn eigen gevoelsleven. Daarin hoef ik niet lang te zoeken naar een massamaatschappij waar gevoel de geluksbalans positief houdt; we hoeven maar naar de volle trottoirs van een willekeurige stad te kijken om te zien hoe zo'n maatschappij eruit kan zien.

Op die trottoirs vindt een onzichtbare en subtiele veldslag plaats. Een gevecht tussen de kruisende blikken van krioelende voorbijgangers wier ogen elkaar opzoeken of juist vermijden. Deze ogen vormen samen het grotendeels onzichtbare *metropolitische blikveld* dat ons voortdurend onderwerpt aan een vorm van normatieve macht. Het zijn namelijk blikken ter keuring en erkenning die uitgewisseld worden. Erkenning van jezelf en keuring van de ander - bijvoorbeeld van wat die ander draagt, wie hij bij zich heeft, en hoe hij er uit ziet. Zoekende ogen maken de stad zo tot een spiegelpaleis waarin we, tot de duizeligheid der ijdelheid ons bevat, op zoek lijken te zijn naar onze eigen reflectie of juist het gebrek eraan; voortdurend kijken we om ons heen, vergelijken onszelf met anderen, en anderen met onszelf.

Dit spel van vergelijking dat zich onder onze ogen voltrekt is een heimelijke vleeskeuring, die bijzonder gemakkelijk een negatieve mogelijkheidsvoorwaarde van geluk genoemd zou kunnen worden. Maar het kan ook omgekeerd: de massa kan ook in je voordeel werken - een kant die ik zelf heel sterk ervaar en die ongetwijfeld mijn liefde voor steden verklaart.

Deze 'andere' kant van de menigte op de trottoirs is er een die beleefd wordt. Het is het gevoel dat ik te midden van zo veel mensen kan doen wat ik wil en vooral kan zijn wie ik wil. Het is een soort bevrijdende gelukzaligheid

die voortkomt uit een beschermende niche die me wordt aangebonden door de anonimiteit van de massa. In die niche verklaar ik mij, paradoxaal genoeg omgeven door een overdaad aan anderen, onafhankelijk van alles en iedereen. De beleving van geluk die ik koppel aan die onafhankelijkheid doet me haast gewichtloos door een stad dwalen. In aard - maar niet in heldhaftigheid - gelijkt die beleving daarom misschien wel het bungee jumpen dat ik in het vorige hoofdstuk besprak. Het voelt als een vrije val waarin ik een ogenschijnlijke gewichtloosheid ervaar en niet geconfronteerd word met mijn eigen gewicht, of het gewicht van wat dan ook.

Mijzelf aldus ontdaan hebbend van het gewicht van de wereld, is deze beleving mijn tegengif voor de norm van de massa.

Als ervaring mag dit tegengif persoonlijk zijn, maar wanneer we het bezien vanuit de tweedelige reflectie op geluk die ik in mijn verhaal gemaakt heb, kunnen we er ook een algemenere reikwijdte aan geven. De bovenstaande beschrijving van het metropolitische blikveld bevat namelijk de twee meest fundamentele kenmerken van de reflecties uit mijn verhaal: ten eerste de spanning tussen de rationele vermogens en de innerlijke gevoelswereld van het moderne individu, waaraan geluk zijn betekenis ontleent; ten tweede de randvoorwaarden die de massamaatschappij voor deze betekenisvorming opwerpt.

Samengesmolten in het metropolitische blikveld, laat deze dubbelreflectie zien dat de positieve en negatieve mogelijkheidsvoorwaarden van geluk in de massamaatschappij zich bevinden op het slappe koord tussen gevoel en verstand. De delicate en meedogenloze ballans die geluk hierdoor wordt, zouden we zichtbaar kunnen maken indien het metropolitische blikveld een film was die stopgezet kan worden. Op deze stilstaande film vinden we breekbare afdrukken van bevroren gezichtuitdrukkingen, die gezamenlijk een pantomimetheater van geluk in de massamaatschappij vormen. →

Fotograaf **Philip-Lorca diCorcia** heeft als straatfotograaf gewerkt in steden als New-York, Calcutta, Mexico City, en Tokyo. Onderwerp van zijn foto's zijn voorbijgangers, die hij met behulp van verborgen opgestelde flitsers en bronnen van kunstmatig licht in de mensenmassa weet te isoleren. In de serie *Heads* gebruikte hij deze techniek om gezichtsuitdrukkingen in de massa's op Times Square vast te leggen.

Bronnen

Arendt, Hannah, *Vita Acitva. De mens: bestaan en bestemming* (1958). Meppel, Boom, 1994.

Bacon, Francis, *Essays: counsels civill and morall* (1597). Oxford, Clarendon, 1985.

Bruckner, Pascal, *Gij zult gelukkig zijn!* (2000). Meppel, Boom, 2002.

diCorcia, Philip-Lorca, *Heads*, 2000. Foto's.

Foucault, Michel, *Discipline, Toezicht en Straf* (1975). Groningen, Historische Uitgeverij, 2001.

Foucault, Michel, *Subject and Power*, In: Dreyfus, H.L. en Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralsime and Hermeneutics.* Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp.208-226.

Foucault, Michel, Foucault, In: Huisman, D. [red.], *Dictionnaire des philosophes*, 1984, pp.942-944. Eng. vertaling op www.foucault.nfo.

Jeunet, Jean-Pierre, *Le fabuleux destin d'Amélie Poulain.* Frankrijk/Duitsland, 2001. Film.

Liessmann, Konrad Paul, *De grote filosofen en hun problemen: Colleges ter inleiding van de filosofie 2.*. Rotterdam, Lemniscaat, 1998.

McNeill, William H., *Plagues and Peoples* (1977). New York, Anchor Books, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Aldus sprak Zarathoestra: een boek voor allen en voor niemand* (1882-1885). Amsterdam, Wereldbibliotheek bv, 1996.

Nietzsche, Friedrich, *De vrolijke wetenschap* (1882). Amsterdam, De Arbeiderspers, 2003.

Plato, *Politeia.* Amsterdam, Athenaeum - Polak & Van Gennep, 1975.

Salinger, J.D, *The Catcher in the Rye* (1951). Harmondsworth, Penguin Books, 1986.

Taylor, Charles, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity* (1989). Camebridge, Camebridge University Press, 2004.

Taylor Charles, *De Malaise van de Moderniteit* (1991). Kampen, Kok Agora, 2003.

Veenhoven, Ruud, *Conditions of Happiness.* Dordrecht, D.Reidel Publishing Company, 1984.

Wachowski, Andy en Wachowski, Larry, *The Matrix.* V.S., 1999. Film.