

Slottekst Nussbaum breekbaarheid van het goede

Theo Meereboer & Petra Bolhuis, Baflo, 2015

Er zijn bepaalde risico's - met inbegrip in dit geval van het risico dat we geen risico's meer kunnen nemen - die we niet kunnen uitsluiten zonder menselijke waarden te verliezen, omdat we nu eenmaal tussen dier en god in staan en een vorm van schoonheid hebben die geen van die twee bezit. (Nussbaum, blz. 569)

Inleiding

Zoals we al in het eerste college hebben gezegd is het onmogelijk om alle aspecten van het boek van Nussbaumⁱ in 10 colleges te behandelen. We hebben in de afgelopen 9 colleges vooral het aspect van het goede leven in een wereld van toeval vanuit menselijk filosofisch perspectief bekeken.

Dat filosofische aspect richt zich dus op een periode die we beschrijven als het begin van de met name westerse filosofie. In Griekenland en vooral in Athene ontstaat zo rond 500 BCE een nieuwe manier van met de werkelijkheid omgaan. Iemand als Jaspersⁱⁱ heeft in zijn analyse van de axiale tijd laten zien dat een vergelijkbare ontwikkeling ook in andere gebieden plaatsvond, maar wij beperken ons hier tot Griekenland.

Wat veranderde er in deze periode? Mensen gingen het lijden ervaren als iets dat mogelijk vermijdbaar of ophefbaar zou kunnen zijn. Er ontstaat filosofie; letterlijk liefde voor kennis en wijsheid, als een manier van naar de toekomst kijken. Men ervoer dat denken in termen van oorzaak en gevolg een manier was om het lijden in de toekomst te weren. Dat rationele denken zoals we dat zijn gaan noemen ontstaat in een wereld waarin voorouders en goden zeer belangrijk zijn. Het is dus ook niet zo dat deze hun rol verliezen, maar het denken neemt de wensen van de goden en de ideeën van de voorouders nu mee als deel van een op de toekomst georiënteerde overweging. Daar ligt het startpunt van de zoektocht naar de verhouding tussen het goede en de kwetsbaarheid die Nussbaum ons wil laten meemaken.

Centraal staat de vraag; Wat is de rol van kwetsbaarheid in een goed leven? Nussbaum zelf zegt; "Dit boek onderzoekt het streven naar rationele onafhankelijkheid in het Griekse ethische denken: het streven om het goede van een goed menselijk leven door de sturende macht van de rede tegen het toeval te beschermen." (Nussbaum, blz. 52)

Daarbij ontstaan een aantal lijnen;

1. De opvattingen van de tragediedichters hierover en de kritiek op de tragedies toen en nu.
2. De opvatting van Plato; veel nadruk op rationaliteit in de begindialogen en terugkeer van de begeerten/gevoelens in latere werken.
3. De opvattingen van Aristoteles

Wij willen nog een laatste lijn toevoegen in dit slotcollege en dat is wat kunnen we aanvullen vanuit een verkenning van huidige opvattingen over de wederzijdse beïnvloeding van denken en voelen.

De tragedie als reflectie

Nussbaums opvatting over de tragedie is dat, met name in de latere tragedies namelijk die van de grote dichters Aischylos, Sofokles en Euripides, een begin wordt gemaakt met het beschrijven en onder ogen komen van onoplosbare dilemma's in het menselijk leven. Wanneer Aischylos de twee personages invoert die elk een standpunt weergeven ten aanzien van een dergelijk tragische keuze en het koor de keuzes van deze hoofdpersonen van een commentaar voorziet, is dat een voorspiegelen van een rationele wijze om met de menselijke kwetsbaarheid om te gaan. Dat er aan het eind geen duidelijk oplossing is, maar meer een verheldering van standpunten en de daarbij passende gevoelens, doet in de optiek van Nussbaum recht aan de onoplosbare tragische keuzes die voortkomen uit de menselijke conditie.

Wij mensen lijden aan;

- Strijdige waarden,
- Gehechtheid,
- Passies

Deze drie zaken leveren op dat wij te maken hebben met een vorm van het goede leven en deugd die altijd doorkruist zal worden door de effecten van deze kwetsbaarheid. Als we echter de kwetsbaarheid zouden kunnen vermijden zijn we ook geen werkelijke mensen meer. Dat wat voor ons als mensen waardevol is ontleent zijn waarde aan juist deze kwetsbaarheden. Zonder gehechtheid, strijdige waarden en passies zouden we onze unieke positie tussen dieren en goden kwijtraken.

Plato

Protagoras

Plato komt echter in de vroege dialogen tot een geheel andere conclusie. Hij betoogt dat het beter is om te zoeken naar een positie die zo rationeel is dat zichtbaar wordt dat de schijnbare tegenstrijdigheid van de tragedie in werkelijkheid een positie van irrationaliteit betreft. Dus met andere woorden; als je meent dat er sprake is van een tragische keuze dan ben je nog niet zover dat je kunt inzien dat uiteindelijk één keuze de juiste is. Plato bedoelt hier niet dat we als mensen dan het lijden aan dat wat we niet hebben gekozen maar op de koop toe moeten nemen, of moeten negeren. Hij gaat er van uit dat de rationaliteit zo werkzaam is dat toenemend inzicht ook het

verlangen naar de andere keuze doet verdwijnen. Er is dus geen tragische keuze meer als je het juiste begrip hebt.

We kunnen dus zo leren leven dat we door groeiend inzicht aan het lijden ontkomen. In deze periode worden de tragediën dan ook afgedaan als voor-rationeel en Socrates ziet dan ook niet in wat voor nut het zou hebben om ze te gaan bijwonen.

Alcibiades

In een latere dialoog als het Symposium zien we Plato ruimte maken voor een terugkeer van de emoties en met name de gevoelens die aanzetten tot het willen leren, de ontvankelijkheid voor andere denkbeelden mogelijk maken, worden nu als belangrijke voorwaarde voor de rationaliteit gezien. De dialoog maakt echter ook goed duidelijk wat er op het spel staat; als we de emoties toelaten verliezen we onze onkwetsbaarheid.

Er is een dialoog gaande tussen diverse mensen over de rol van Eros in de menselijke aangelegenheden. Aristofanes vertelt de mythe over de ronddwalende helften van volmaakte mensen die elkaar zoeken om weer volmaakt te worden. Hoe afhankelijk zijn deze mensen nu niet geworden van het toeval om elkaar terug te vinden en weer één te worden. Hoe verhoudt zich dat tot een goed en vrij leven? Socrates geeft dan de visie weer dat de mens in ieder ander een gemis zoekt waar hij zelf aan lijdt; je zoekt schoonheid die jouw schoonheid aanvult, goedheid die jouw goedheid aanvult enz. De aanvulling wordt eerst gezocht in een specifieke mens, maar bij voortschrijdend inzicht zal men zoeken naar de aanvulling van een portie schoonheid. Dat maakt je dan ook vrij, want nu ben je niet meer afhankelijk van diegenen (of eventueel die objecten) waarin je schoonheid zocht, immers je begrijpt nu dat je een kwantiteit zoekt van iets abstracts.

Maar dan komt Alcibiades en die maakt duidelijk dat juist datgene wat hier bereikt wordt; vrijheid en onafhankelijkheid een gevaarlijke winst is. Zelf was hij zo; onafhankelijk van de liefde en aandacht van anderen, onthecht en niet geplaagd door tegenstrijdige waarden of verlangens. Pas toen hij wel geraakt werd door een kwetsbaarheid van gehechtheid -namelijk aan Socrates- kwam hij tot wijsheid en nadenken. Het openstaan dat het gevolg is van de kwetsbaarheid maakt beweging en ontwikkeling mogelijk en maakt dat ook degene die daaraan lijdt dit verkiest boven de vrijheid en onkwetsbaarheid van het onthecht zijn.

Faidros

In een latere dialoog de Faidros wordt een verband gelegd tussen de waanzin van Alcibiades en de passie voor wijsbegeerte.

“Eerst een paar gegevens over de afgelegde weg.

In Het Bestel en de Faidon werden begeerten en emoties, met name seksuele gevoelens en emoties, ongeschikt geacht als richtsnoer voor menselijk handelen. Alleen het verstand leidt een mens betrouwbaar naar het goede en waardevolle. Ook kent de opvatting in deze werken over wat het beste leven voor een mens is geen enkele intrinsieke waarde toe aan deze elementen. Met name

vaste erotische relaties tussen individuen zijn geen bestanddeel van het goede leven. In het Symposium werkt Plato deze gedachte verder uit en stelt hij ons voor een moeilijke keuze: aan de ene kant het leven van Alkibiades, iemand die 'bezeten' is door de 'waan' van liefde voor een individu, en aan de andere kant een leven waarin de verstandelijke ziel zich tot het ware inzicht en stabiele beschouwing verheft door de 'gekmakende' invloed van op een persoon gerichte hartstocht af te wijzen. Kennelijk is de waan van Alkibiades niet te verenigen met rationele orde en stabiliteit; de inzichten daarvan zijn een belemmering voor het ware inzicht. Het leven van de filosoof bereikt orde, stabiliteit en inzicht, maar moet daarvoor afzien van het inzicht van het lichaam en de waarde van individuele liefde. In de Faidros wordt echter gezegd dat ook filosofie een vorm van waan of mania is, een bezeten, niet louter verstandelijke activiteit, waarin het verstand juist naar inzicht wordt geleid door liefde voor iemand en door een complexe, uit hartstocht voortkomende groei van de persoon als geheel. Sommige vormen van waan zijn niet alleen niet onverenigbaar met inzicht en stabiliteit, maar zelfs noodzakelijk om de hoogste vorm van inzicht en de grootste stabiliteit te kunnen bereiken.”(Nussbaum, blz. 295)

De waan (mania) kan nu niet meer volledig worden afgewezen ten koste van de rationaliteit (*soofrosunè*), de verschillende soorten irrationaliteit moeten worden onderscheiden en als motiverende kracht is juist het irrationele deel van de ziel beter bruikbaar dan het rationele.

Het is hier dat Nussbaum haar conclusie neerlegt dat het Logistikon niet gezien moet worden als een overwinning van de rede op de hartstochten. Zij stelt dat het Logistikon juist laat zien dat de rede niet in beweging kan komen zonder de hartstochten.

Maar daarmee zijn we er natuurlijk nog niet. Immers het was niet zomaar dat Socrates de emoties en de begeerten uit wil sluiten van het goede leven. Er staat ons mensen met de noodzakelijke terugkeer van de hartstochten in een goed leven nog iets anders te wachten, namelijk de terugkeer van de kwetsbaarheid van zaken die we niet zelf in de hand hebben.

Aristoteles

De verschijnselen

Hier kiest Nussbaum voor de overgang naar Aristoteles die een nieuw perspectief kan bieden op de manier waarop hartstochten en rationaliteit moeten samenwerken om een goed leven mogelijk te maken. Nieuw in dit perspectief zijn twee elementen ; de verschijnselen en de anderen in de stadstaat.

Hier is er anders dan bij Plato geen zekere weg via de ziel naar het Schone, Ware en Goede, maar is het oordeel over wat het goede is juist begrensd door de wereld van de verschijnselen.

De methode van Aristoteles houdt zich bezig met problemen die we concreet ervaren (botsende waarden gehechtheid en verlies en de passies). Hij beperkt de oplossing tot aardse inspiratiebronnen;

- enerzijds de fenomenen goed beschrijven (inductie)
- rekening houden met wat 'men' ervan vindt

- rekening houden met autoriteiten op dit gebied
- anderzijds de moeilijkheden oplossen

Filosofie mag echter niet blijven staan bij de status quo van alle verwarrende verschijnselen die worden waargenomen, er moet een theorie worden geformuleerd die weer terug moet keren naar de verschijnselen. Deze inspanning wordt door alle mensen gedaan, alleen door filosofen intensiever en methodischer.

Rationele dieren

Wat een lastige factor is in het geheel is dat mensen net als dieren gedreven worden door het reiken naar zaken die er nog niet zijn. (orexis) maar dat het soort zaken waarna men reikt bepalend is om goed te kunnen leven. Een goede intentie of een op zich niet slecht verlangen kan leiden tot ellendige gebeurtenissen. In de ogen van Aristoteles gaat het oordeel 'goed' over dat wat men in de hand heeft, namelijk dat waar men zijn verlangen op richt en niet over de onbedoelde gevolgen; Oedipus verlangde geen vadermoord. Onze positie tussen dieren en goden in maakt dat we verlangens hebben net als de dieren, maar onze rationaliteit stelt ons in staat keuzes te maken waar we onze verlangens op richten.

Hierbij blijft tuchè dus een rol spelen in wat ons goede leven zou kunnen worden. Dat wat we verlangen hebben we niet direct in de hand en ook al zijn onze verlangens goed dan nog kunnen er onbedoelde negatieve gevolgen uit voortkomen. De kwetsbaarheid is weer terug in het menselijk bestaan.

Wat doen we met de kwetsbaarheid?

Onkwetsbaarheid versus kwetsbaarheid, Plato of Aristoteles

Waarom is het vandaag de dag nog steeds belangrijk om deze discussie over wel of niet wetenschappelijk afwegen van wat het goede is tussen Plato en Aristoteles te volgen? Omdat het de discussie is die ook vandaag de dag gevoerd wordt tussen de wetenschappelijk kennis over een goed leven en de individuele ervaring van de leefbaarheid van een dergelijk leven.

Flos je tanden, eet gevarieerd, beweeg genoeg, gedraag je hygiënisch; er zijn legio opvattingen over een goed leven en dan hebben we het nog niet eens over moraliteit. Maar wat als iemand heel gelukkig wordt van zijn of haar eigen leefwijze? Waar ligt de grens van de toelaatbaarheid van het goede?

En is iemand goed omdat hij zo verstandig is om steeds te kunnen zien wat het goede is, of omdat de omstandigheden nooit het uiterste van hem gevraagd hebben zodat werkelijk tragische keuzes niet op zijn pad zijn gekomen en zijn goedheid dus niet op het spel heeft gestaan?

Als je redeneert als Plato is er een objectief goed leven en wie meer inzicht heeft is bijna genooddaakt om mensen met een minder goed inzicht leiding te geven. Immers als iemand zou weten wat jij weet dan zou hij of zij ook onmiddellijk met overgave datzelfde goede kiezen. Je doet

dus niet iets tegen iemand eigen wil, diegene zélf doet iets tegen zijn of haar eigen wil ,maar weet dat(nog) niet.

Getranslateerd naar deze tijd; je moet iemand tegen zichzelf in bescherming nemen wanneer iemand leeft op een manier waarvan beter nadenkende mensen inzien dat het niet goed is. Op den duur door middel van voortschrijdend inzicht worden we steeds betere mensen die steeds betere keuzes kunnen maken en dus betere levens leiden. Het toeval kan steeds beter het hoofd geboden worden omdat we steeds meer toeval door techniek en attitudes kunnen uitbannen.

Aristoteles zou zeggen er is geen objectief goed leven, waar wij mee te maken hebben is een kwestie van endoxa (gemeenschap) specifieke soorten kennis en de ervaring van een goed leven op basis van de verschijnselen. We zijn echter noch volmaakt ,noch in staat te voorspelen wat het volmaakte leven zou zijn en zijn dus blijvend kwetsbaar voor het toeval. Voortschrijdend inzicht kan mensen net zo goed tot verstarde zuurpruimen maken als tot voorbeelden van het goede leven. Er is geen wetenschappelijke theorie mogelijk over het goede leven los van de context en de individuele verschillen. We zoeken wel lering uit voorgaande gebeurtenissen, maar generaliseren dan op basis van het gelijkblijvende en zijn geneigd het andere, nieuwe, te vergeten en daarmee onrecht aan te doen.

Het betekent ook dat iemand die begint met een goed karakter door omstandigheden die geheel buiten zijn of haar macht liggen tot een niet goed mens kan worden. Immers het gaat bij het goede volgens Aristoteles niet om een innerlijk maar een te verschijnen fenomeen. Goedheid is activiteit. Dat maakt dat iemand zijn goedheid kan verliezen. Dat ligt erg gevoelig; immers wij zijn geneigd om iemand dan een slachtoffer te noemen. Maar soms worden slachtoffers zelf daders, dan zijn ze niet goed, er zijn verzachtende omstandigheden, maar de daden zelf zijn niet goed. Van mishandelende mensen die ooit zelf mishandeld zijn tot kindsoldaten, van mensen die uit honger iemand van voedsel hebben beroofd tot mensen die in levens-benauwdheid anderen hebben verdrukt of van het leven beroofd. Aristoteles laat daarmee ook zien dat we dus niet alvast aan iemand kunnen zien of hij of zij een goed mens is en zal blijven; hoe goed ook, je kunt in omstandigheden terecht komen dat je dat goede verliest. Omgekeerd moeten we dus concluderen dat iedereen die dat niet is overkomen niet een beter mens is, maar vooral ook geluk heeft gehad dat het lot hem of haar niet in die positie heeft gebracht. (of beter; nóg niet) In het denkbeeld van Aristoteles zijn mensen niet onkwetsbaar voor het toeval en iemand die dat ten onrechte wel denkt te zijn wordt daarmee eerder een minder goed mens (Nussbaum, blz. 527)dan een voorbeeld van goedheid.

Verbindingen met het hier en nu

De onderlinge afhankelijkheid van mensen

Wij komen er meer en meer achter dat wij niet op onszelf staan. Bij het begin van de rationaliteit gaat het over mannen aan de top, de patriarchen, de vrije mannen. Wij zijn geneigd om die mannen te zien als autonome subjecten, maar dat was niet hun zelfbeeld. Zij waren zich zeer bewust van het feit dat ze alleen vrije mannen konden zijn dankzij hun lichaam, vrouwen, slaven, bezit en de stadstaat (niet noodzakelijk in die volgorde)en hun zorg voor het zelf gaat dus altijd ook over deze zaken die zij ervoeren als deel van hun 'zelf'. Maar als in de renaissance dit denken weer opgepakt

wordt, gaat het over mensen die zichzelf al veel meer als losse individuen ervaren. Zeker na Descartes gaat onze opvatting over het goede leven over mijn goede leven en hoe dat samengaat met het goede leven van andere individuen. Dat laat uit beeld verdwijnen dat Plato en Aristoteles een veel meer op de gemeenschap gerichte opvatting over het goede hebben. Bij Plato is de eenheid gebaseerd op het feit dat wij alle hetzelfde goede willen omdat wij voortkomen uit en weer onderweg zijn naar de Ideeënwereld. Bij Aristoteles gaat de eenheid uit van het verschijnsel dat wij zichtbaar gemeenschapswezen zijn. De endoxa is een belangrijk aandeel in het oordelen over situaties, iets wat wij van de 'wat vind je er zelf van generaties' gemakkelijk over het hoofd zien.

Dat het goede dus altijd gaat over een mens in samenhang met andere mensen is een punt van aandacht. Het wordt vandaag de dag ook weer onder onze aandacht gebracht door allerlei onderzoek dat zich richt op de grote onbewuste beïnvloeding van mensen onderling. (zie bijvoorbeeld het onderzoek naar spiegelneuronen <http://www.kennislink.nl/publicaties/spiegelneuronen-socialer-dan-gedacht>) Maar de vraag is natuurlijk in hoeverre die afhankelijkheid van anderen bepalend is voor het goed zijn van jouw persoonlijke leven. We zien op allerlei gebied de zoektocht naar de duiding van die relatie tussen de gemeenschap en jouw persoonlijke keuzes. We hebben in de moderne tijd de persoonlijke verantwoordelijkheid niet alleen in onze psychologische opvattingen over het goede, maar ook in onze instituties zoals de rechtspraak de voorrang gegeven.

We zijn ons vaak nauwelijks bewust van de grote invloed van de omstandigheden, van ons bezit als samenleving, van de voorwaarden die vervuld worden door de gemeenschap waardoor wij in staat worden gesteld een goed leven te leiden. Rob Wijnberg schreef een leuk artikel waarin hij duidelijk maakt dat voor iets simpels als een potlood miljoenen mensen nodig zijn. De illusie dat wij alles alleen kunnen, maakt ook dat wij denken dat wij als individu kunnen leven als een goed mens. Juist die illusie maakt dat we weinig sympathie hebben voor mensen die als Hekabe gedreven worden tot daden die wij als slecht veroordelen. Wij gaan dan gemakshalve voorbij aan de erkenning dat we niet kunnen weten wie we geworden zouden zijn in Joegoslavië, Ethiopië, Zuid-Afrika en noem alle brandhaarden in de wereld maar op. Kwetsbaarheid van het goede erkennen betekent ook dat we het toeval een plaats moeten geven in ieder menselijk leven.

De econoom Chang ⁱⁱⁱ schrijft dat het vreemd is dat Afrika de naam heeft dat de mensen daar niet ambitieus zijn en dat er een gebrek aan arbeidsethos heerst. Hij laat zien dat er daar veel harder gewerkt wordt en er meer individuele creativiteit is te vinden dan in Europa. Wij hebben echter onze gemeenschap mee en hebben dus met veel minder inspanning veel meer positieve resultaten. Dat wij dat uitleggen als onze verdienste is een gevolg van het niet meewegen van toeval (zoals in welk land word je geboren) in het leiden van een goed leven.

Het wetenschappelijk goede en de leefbaarheid van zo'n leven

Een tweede element dat we vandaag de dag nog steeds terugvinden is de discussie over de invloed van het wetenschappelijke denken op het goede leven. Er zijn ook vandaag de dag mensen die denken als Plato in zijn vroege dialogen; we moeten en kunnen het toeval uitbannen. En ook hier zien we dat de consequentie, namelijk dat we heel andere mensen worden, op de koop toe genomen

wordt. Van dieetvoorschriften tot heropvoedingsprogramma's, van verplichte zorg tot wetenschappelijk verantwoorde onderwijsmethoden, het zijn allemaal vormen van denken waarin er een onderscheid gemaakt wordt tussen mensen die goed kunnen nadenken over hun eigen goede leven en mensen die dat niet kunnen. De redenering is hier vaak dat we nu wel iets tegen hun zin lijken te doen, maar dat ze door voortschrijdend inzicht zullen zien dat ze dit eigenlijk ook hadden gewild. Vooral I. Berlin^{iv} heeft daarvoor gewaarschuwd en trekt een lijn van Plato naar moderne varianten van het beheersen van wat hij noemt 'de positieve vrijheid'. Voor Berlin leidt deze vorm van redeneren in de trant van 'van wij weten wat goed voor je is en wij weten dat je dit eigenlijk zelf ook zou willen als je beter na kon denken' rechtstreeks tot totalitarisme.

*"Er is al vaak op gewezen dat het gevaarlijk is om met organische metaforen de dwang te rechtvaardigen, die sommige mensen over anderen uitoefenen om hen op een 'hoger' niveau van vrijheid te tillen. Maar dit soort taalgebruik klinkt niettemin vaak geloofwaardig, omdat wij weten dat het mogelijk en soms ook gerechtvaardigd is om mensen uit naam van een doel (laten we zeggen, rechtvaardigheid of volksgezondheid) tot iets te dwingen wat zij, als ze verlicht genoeg waren, zelf zouden nastreven, maar wat zij, omdat zij blind, onwetend of corrupt zijn, niet doen. Dit maakt het voor mij gemakkelijk mijzelf te zien als iemand die anderen voor hun eigen bestwil in hun eigen, niet mijn, belang tot iets dwingt. Ik beweer dan dat ik beter dan zij weet wat zij echt nodig hebben. Dat zou in het beste geval betekenen dat zij zich niet tegen mij verzetten als zij even rationeel en wijs zijn als ik en hun belangen op dezelfde manier begrijpen als ik dat doe. Maar ik zou nog veel verder kunnen gaan. Ik zou kunnen beweren dat zij dat waartegen zij zich in hun onverlichte staat bewust verzetten, in wezen toch nastreven omdat zij binnenin zichzelf een occulte entiteit bezitten – hun latente rationele wil, of hun 'ware' intentie –, en nog verdergaand zou ik dan zeggen dat deze entiteit, hoewel zij in tegenspraak is met alles wat zij openlijk voelen, doen en zeggen, hun 'werkelijke' zelf is, waar het arme empirische zelf in ruimte en tijd wellicht weinig of geen weet van heeft; en dat alleen met de wensen van dit innerlijke zelf rekening hoeft te worden gehouden.*1*

Als ik dit standpunt eenmaal heb ingenomen, kan ik de feitelijke wensen van mensen en samenlevingen negeren, door hen te koeioneren, te onderdrukken en te martelen uit naam en ten behoeve van hun 'werkelijke' zelf, in de zekere wetenschap dat wat het ware doel van de mens ook is (bijvoorbeeld geluk, plichtsbetrachting, wijsheid, een rechtvaardige samenleving, zelfvervulling), dat hetzelfde moet zijn als zijn vrijheid – de vrije keuze van zijn 'ware', zij het vaak ondergedompelde en ongearticuleerde zelf." (I. Berlin, 2010, blz. 27)^v

We herkennen hier belangrijke premissen die we ook bij Plato zagen;

1. Er is uiteindelijk één Goed voor iedereen, daar zijn we allemaal naar op weg.
2. De weg wordt afgelegd door ons los te maken van ons lagere zelf en ons te richten op het hogere zelf, de ratio.
3. Sommige mensen zijn verder op die weg en moeten anderen helpen om die weg ook af te leggen.
4. De mensen die nog niet zover zijn zullen uiteindelijk blij zijn met wat er gekozen is omdat ook zij innerlijk dat als het Goede zien.

We zien echter ook dat deze rationele weg naar het Goede ook door de meest weldenkenden niet volledig wordt afgelegd. De botsende waarden, de hechtingen en de passies spelen iedereen parten.

De vraag is dus niet of deze tragische keuzes deel uit maken van het reële menselijke bestaan. De vraag is of we naar die problemen kijken als een voorlopig maar te overwinnen stadium, óf dat we naar die problemen kijken als consequenties van menselijke waarden die we niet kwijt willen ook al levert het soms heftig lijden op.

De vroege Plato laat ons steeds ontevreden zijn met iedere niet rationele keuze, denk aan zinnnetjes als;

Waarom doe hij dit toch terwijl hij weet dat het niet goed voor hem is?

Waarom heeft zij haar prioriteiten niet helder? Zo kan ze toch geen goede keuze maken!

Waarom maak je toch zo druk over dingen waar je niets aan kan doen?

Als je er even over had nagedacht had je zelf ook gezien dat dit geen goede keuze was.

Het is voor je eigen bestwil.

De latere Plato en zeker Aristoteles zullen begrijpen dat we een vorm van mens-zijn verliezen als we alleen rationele keuzes maken. Dat laat ruimte voor het toeval, maar ook voor het actief nastreven van het goede, wetende dat we in de concrete situatie altijd weer afwegingen moeten maken op basis van gevoel en verstand over wat het goede is en wat het niet goede. Daarbij spelen de endoxa en het toeval dus een grote rol.

Daarmee blijft er ruimte voor een actieve zoektocht naar wat het goede is, maar is er ook compassie voor diegenen die getroffen door het toeval het niet-goede gestalte geven. Niet omdat ze nog niet zover zijn dat ze hun ratio gebruiken, maar omdat wij het ook hadden kunnen zijn als het toeval ons iets minder gunstig gezind was geweest.

Wat is het Goede?

Nergens in het boek van Nussbaum vinden we een definitie van het goede. Maar ook bij Plato en Aristoteles is nergens een definitie van het goede te vinden. We kunnen met de kennis van vandaag de dag ook stellen dat de concrete invulling van het goede situationeel is. In alle relativiteit is het wel opvallend dat we het Goede leven en een Goede samenleving blijven nastreven ondanks het feit dat we er nooit echt in één geleefd hebben. Misschien is het hiermee zoals Kopland schrijft over geluk.

Omdat het geluk een herinnering is bestaat het geluk omdat tevens het omgekeerde het geval is,

ik bedoel dit: omdat het geluk ons herinnert aan het geluk achtervolgt het ons en daarom ontvluchten wij het

en omgekeerd, ik bedoel dit: dat wij het geluk zoeken omdat het zich verbergt in onze herinnering en

omgekeerd, ik bedoel dit: het geluk moet ergens en ooit zijn omdat wij dit ons herinneren en dit ons herinnert.

Uit Rutger Kopland, tot het ons loslaat, 1998

ⁱ Nussbaum,2006

ⁱⁱ Jaspers,1956

ⁱⁱⁱ Chang,2010

^{iv} Berlin,2010

^v Berlin 2010

Berlin, I. (2010). *Twee opvattingen van vrijheid*. Amsterdam: Boom.

Chang, H.-J. (2010). *23 dingen die ze je niet vertellen over het kapitalisme*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam.

Jaspers, K. (1956). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/m.Hamburg: Fischer.

Nussbaum, M. (2006). *De breekbaarheid van het goede*. Amsterdam: Ambo/Anthos.