

EEN WETENSCHAP VAN HET GELUK

Filosofische beschouwingen

*Antoon Vandevelde*¹

Abstract – Empirical happiness research measures subjective well-being of human persons, the extent to which people judge themselves to be happy. We acknowledge this to be an important component of happiness. However, we argue on the basis of classical philosophical literature that it is far from being its only, or even its most substantial dimension. We propose an alternative definition that is inspired by Aristotle: happiness as the full development of individual potentialities. A successful life depends not just on the reasonableness of the choices that individuals make for themselves, but also on good luck, moral luck eventually, and on the judgment by independent others on our actions, and on our general way of life. It cannot be the task of government to make its citizens happy, but government is able to create more or less favourable circumstances under which human persons try to achieve a good life.

“Allen willen gelukkig leven, broeder Gallio, maar ze tasten in het duister wanneer het erop aankomt te voorzien wat het is, dat een gelukkig leven tot stand brengt; en het is zo verre van gemakkelijk een gelukkig leven te bereiken dat iedereen – indien hij de verkeerde weg heeft genomen – zich er des te verder van verwijderd, naarmate hij er zich voortvarender naar toe beweegt; en wanneer de weg ons in de tegenovergestelde richting voert, dan is onze haast er zelf de oorzaak van dat de afstand nog groter wordt.” (Seneca, De Vita Beata: 41)

Inleiding

Lange tijd gingen vooral economen ervan uit dat welvaart en geluk min of meer samen gaan met materiële rijkdom en dat economische groei mensen ook gelukkiger maakt. Ze hielden wel een slag om de arm. Natuurlijk wordt het menselijke geluk ook door andere dan materiële factoren bepaald. En natuurlijk is de meting van economische groei onvolmaakt. De milieuverontreiniging wordt niet gemeten, maar de inspanningen om de ecologische problemen te verhelpen verhoogt wel weer het Bruto Binnenlands Product. De intieme overtuiging bleef nochtans bestaan dat een maatschappij die er materieel en economisch op vooruitgaat ook beter in staat is om conflicten te beheersen en om zijn burgers gelukkiger te maken. Het zit bijna in onze genen ingebakken. Eeuwen en eeuwen lang heeft de grote meerderheid van de mensen moeten vechten tegen de schaarste. Successen op dit front, hoe klein ook, maakten hen gelukkig. Waarom zou dat nu niet meer het geval zijn? Op persoonlijk vlak zijn we hierover ook al niet erg consistent. Natuurlijk weet elke lucide mens dat geld niet gelukkig maakt, maar stiekem

¹ Antoon Vandevelde is econoom en filosoof van opleiding. Hij is gewoon hoogleraar aan het Centrum voor Economie en Ethiek en aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Leuven. Tevens is hij decaan van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Contact: Antoon.Vandevelde@hiw.kuleuven.be

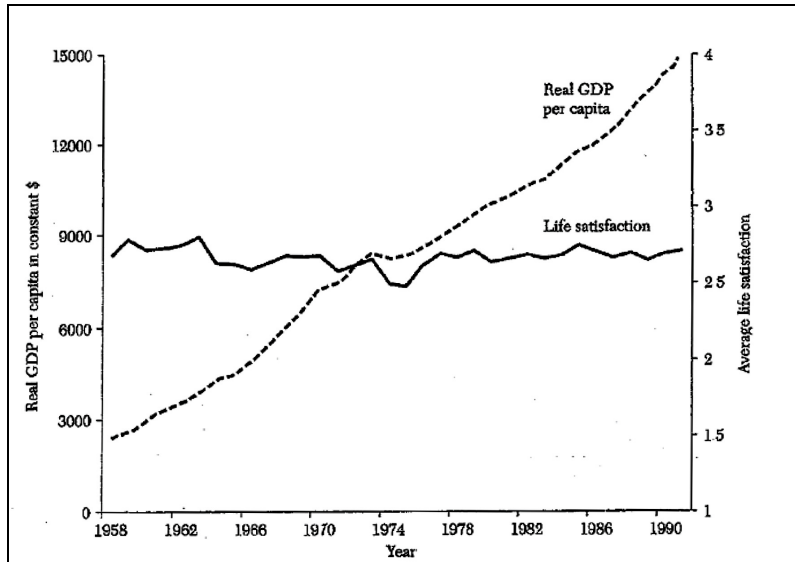
dromen we toch van het groot lot. Er is hier een merkwaardige kloof tussen onze (beste) gedachten en ons handelen, tussen onze zondagse gedachten, geïnspireerd door wat filosofen en heiligen al altijd beweren en onze doordeweekse praktijken.

Sinds enkele tientallen jaren houdt men nu regelmatig enquêtes, waarin men peilt naar het geluksgevoel van mensen.² ‘Alles wel overwogen, hoe tevreden bent u op dit ogenblik met uw leven als geheel genomen?’ Dit is zo ongeveer de vraag die men aan een representatieve steekproef van mensen uit een bepaald land of groep stelt. Men laat hen scoren op een schaal van 1 tot 10, of van 1 tot 7, of van 1 tot 4 (zeer tevreden, matig tevreden, niet erg tevreden, of helemaal niet tevreden). De meeste mensen antwoorden op dit soort vragen eerder positief. Het staat ook niet goed om zijn ongeluk toe te geven of te afficheren. Toch zijn er verschillen tussen landen en groepen, en verschillen in de tijd, en die kunnen ons iets leren over de determinanten van ons geluk. We geven hier in eerste instantie verslag van dit soort onderzoek zoals dat door psychologen, sociologen en economen werd gevoerd, eerst in de VS, dan over de hele wereld. Vervolgens confronteren we de onderzoeksresultaten van deze wetenschap van het geluk met een aantal inzichten die filosofen al eeuwen lang hebben ontwikkeld. Dit zal ons leiden tot een kritiek van het geluk als subjectief welbevinden en tot een voorstel van een alternatieve definitie van het geluk in aristotelische termen. Op individueel vlak is geluk voornamelijk een bijproduct van andere waardevolle activiteiten die we ondernemen. Toch is de overheid op dit vlak niet machteloos. Ze kan onrechtstreeks het menselijke geluk bevorderen of belemmeren door meer of minder gunstige omstandigheden te creëren waarbinnen mensen dan zelf op hun eigen wijze het geluk kunnen nastreven.

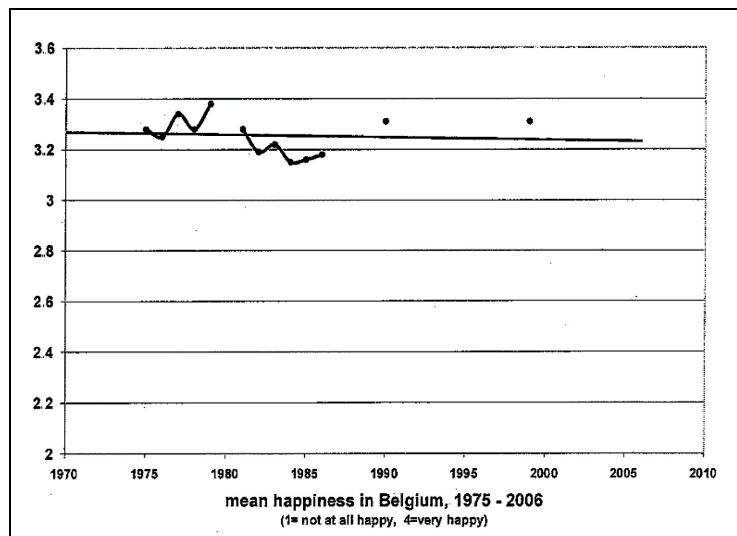
1. Een test van onze intuïties

Eén van de meest spectaculaire resultaten van de wetenschap van het geluk is dat in de meeste rijke landen het geluk in de voorbije vijftig jaar nauwelijks is toegenomen. De Verenigde Staten is het land waar de geluksmeting via enquêtes het verst teruggaat in de tijd. Tussen 1946 en 1991 is het reële per capita inkomen er toegenomen van 11.000 dollar per jaar tot 27.000 dollar. Gemiddeld genomen blijft het geluk echter constant in deze periode. Ietwat preciezer: het subjectieve welbevinden daalt licht tussen 1946 en 1980 om dan opnieuw licht te stijgen tussen 1980 en 2006. Wellicht heeft dit te maken met de evolutie van de criminaliteit die ook eerst gestegen en dan gedaald is. Een ander nog spectaculairder voorbeeld: Japan heeft een reusachtige economische groei gekend tussen 1958 en 1991, maar de levensvoldoening die de Japanners rapporteren in enquêtes is niet gestegen (Figuur 1). In België zou het geluk tussen 1975 en 2006 zelfs licht gedaald zijn (Figuur 2).

² De lezer van dit themanummer vindt meer hierover in de bijdrage tot deze bundel van Ruut Veenhoven.



Figuur 1: Levensvoldoening en per capita inkomen in Japan 1958-1991
(Bron: Frey & Stutzer, 2002: 413)



Figuur 2: Gemiddeld geluk in België 1975-2006
(Internet appendix bij Inglehart, Foa & Welzel)

Dit is de bekende Easterlin-paradox (Easterlin, 2001). Als het inkomen van een land stijgt, blijft het geluk onverminderd. Hoe kunnen we dit verklaren? De volgende test van onze spontane intuïties ontleen ik aan de Britse econoom Richard Layard (Layard, 2005: 49). Stel dat we mogen kiezen tussen twee werelden om in te leven. De werelden verschillen slechts in één opzicht. Al het andere wordt verondersteld gelijk te blijven. Welke van beide zouden we dan prefereren?

- De eerste wereld is er één waarin ik 50.000 per jaar verdien en de anderen gemiddeld 25.000.
- In de tweede wereld verdien ik 100.000 per jaar en de anderen gemiddeld 250.000.

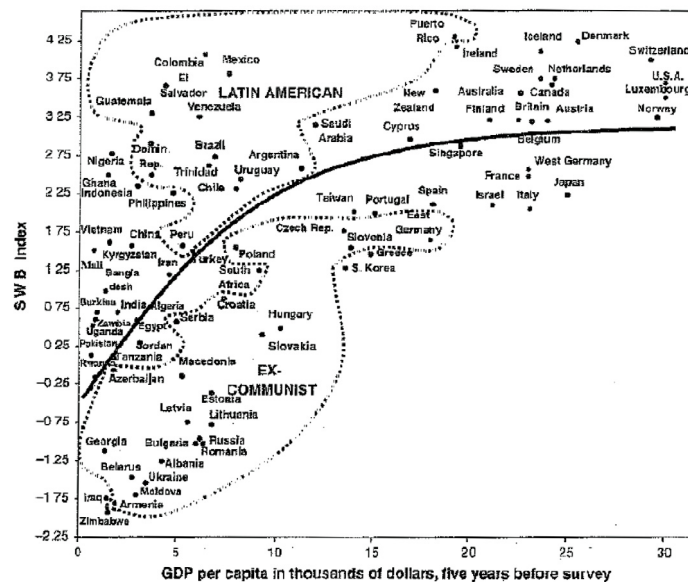
Ik heb dit experiment al met heel divers publiek uitgeprobeerd en het resultaat is altijd dat een grote meerderheid kiest voor de eerste wereld. Met studenten is dat vaak 90%, met ouderen iets minder. Dit betekent dat de meesten onder ons vooral gehecht zijn aan hun relatief inkomen. We willen liever meer dan de anderen dan gewoon meer. We maximaliseren dus niet ons materieel eigenbelang. Een egoïst zou voor de tweede wereld kiezen. Als we dan toch mogen kiezen, dan willen we het haantje zijn dat op het hoogste punt van de mesthoop staat. Onze blik is gericht op wat anderen hebben, eerder dan op wat we zelf hebben. Ongetwijfeld zijn we sociale wezens, maar dan veeleer door afgunst dan door mededogen. Ik wil die conclusie niet verabsoluteren. Geplaatst voor andere keuzealternatieven of in andere omstandigheden zouden we misschien andere meer genereuze keuzes maken. Dit is maar een ruwe test van onze intuïties, maar hij is toch veelbetekenend, zeker als we hem aanvullen met een tweede keuze tussen werelden die we nu als volgt definiëren (Layard, 2005: 54).

- In de eerste wereld heb ik twee weken vakantie per jaar, terwijl de anderen slechts één week hebben.
- In de tweede wereld heb ik vier weken vakantie per jaar en de anderen gemiddeld acht weken.

In dit geval kiest haast iedereen voor de tweede wereld. Dit wil zeggen dat mensen met elkaar rivaliseren als het gaat om inkomen of materiële rijkdom, niet als het gaat om vrije tijd of immateriële rijkdom. Precies dit diepgewortelde keuzepatroon riskeert ons ongelukkig te maken. Het inkomen van anderen is slecht voor ons eigen geluksgevoel. Als ik harder werk en mijn inkomen neemt toe, dan maak ik anderen ongelukkig. Die anderen willen dit vermijden en gaan dus op hun beurt harder werken voor meer inkomen. Zo zijn wij uiteindelijk terechtgekomen in een overgestresseerde maatschappij waarin de meeste mensen zich te pletter werken tussen hun vijftiende en vijftigste jaar. Jarenlang zien ze nauwelijks hun kinderen en hebben ze geen tijd voor partner of vrienden, om dan uitgeblust vervroegd uit de arbeidsmarkt te treden. Dit leidt niet alleen tot de Easterlin-paradox, maar meer nog tot de paradox van een rijke wereld die succesvol streeft naar een steeds hoger inkomen, maar die tegelijk ook records scoort voor percentages van depressie, misdaad, alcoholisme en zelfmoord.

2. Geld en geluk

Toch is de relatie tussen geld en geluk ingewikkelder dan we tot nu toe stelden. Hiervoor kunnen twee redenen worden aangehaald. Een maatschappij wordt weliswaar niet gelukkiger door economische groei, maar op elk tijdstip zijn rijken wel gelukkiger dan armen, dit wil zeggen dat het subjectieve welbevinden van mensen met een hoger inkomen groter is dan dat van mensen met een geringer dan gemiddeld inkomen. Waarom dat zo is, is minder duidelijk. Uit een correlatie kan men immers niet dadelijk de richting van de causaliteit afleiden. Maakt een hoger inkomen mensen gelukkiger? Of verdienen gelukkige mensen een hoger inkomen doordat ze graag werken en meer ondernemend zijn? Moeilijk te zeggen.



Figuur 3: Subjectief welzijn, per capita BBP en verschillende types maatschappijen
(Bron: Inglehart et al.: 269)

Bovendien is er een niet-lineair verband tussen inkomen en geluk. Het marginale nut van bijkomend inkomen is dalend. Mensen uit rijke landen zijn gemiddeld genomen wel degelijk gelukkiger dan mensen uit arme landen. Dit heeft tot gevolg dat herverdeling van heel rijk naar heel arm de wereld gelukkiger maakt. Toch is het zo dat er nauwelijks nog een relatie tussen inkomen en geluk is, eens men voorbij een zekere drempel van welvaart is geraakt. Onder die drempel is die relatie er wel. Easterlin had zijn paradox voornamelijk geformuleerd op basis van gegevens uit de Verenigde Staten. De verruiming van de verzameling gegevens waarover we beschikken door recent onderzoek over de hele wereld en vooral in heel veel arme landen leidde tot een lichte relativering van zijn paradox. Figuur 3 illustreert dit. De curve die het verband tussen inkomen en subjectief welbevinden aangeeft plafonneert vanaf een bepaald inkomensniveau.

Er kunnen uit deze tabel ook wel wat merkwaardige gegevens worden afgeleid. Zijn Nigerianen werkelijk gelukkiger dan Fransen of Duitsers? En behoren de Columbianen ondanks hun burgeroorlog en de hoge criminaliteitscijfers werkelijk tot de gelukkigsten van de wereld? Waarom zijn de Latijns-Amerikanen zoveel gelukkiger dan inwoners uit de voormalige communistische wereld? Ligt dit aan culturele verschillen in het begrijpen en beantwoorden van de enquêtevraag? Of zijn er meer structurele determinanten? Over al deze vragen zal in de nabije toekomst meer onderzoek worden verricht.

Easterlin (2001) heeft nog een andere merkwaardige paradox blootgelegd. Vierentwintig jaar lang heeft men regelmatig het geluk van mensen die behoren tot eenzelfde geboortecohorte onderzocht. Hieruit blijkt dat het geluk van de meeste mensen over hun hele levensloop merkwaardig stabiel blijft. Men heeft dit onderzoek uitgevoerd voor twintigers, dertigers, veertigers en vijftigers, die telkens gedurende 24 jaar werden gevolgd. Welnu, hoewel het inkomen van mensen tijdens hun actieve leven gemiddeld genomen stijgt, neemt hun subjectief welbevinden niet toe. Het neemt ook niet af als mensen met pensioen gaan en hun inkomen sterk daalt. Toch beweren de respondenten dat ze in het verleden minder gelukkig waren en verwachten ze dat ze in de toekomst gelukkiger zullen zijn.

Hoe zijn al die paradoxale gegevens aan elkaar te rijmen? En vooral, waarom zijn we in de rijke landen niet gelukkiger? Verschillende mechanismen spelen hierbij een rol. Vooreerst is het zo dat vergelijking ongelukkig maakt. Er zijn altijd wel mensen die meer verdienen en minder hard moeten werken dan wijzelf. Als we ons daarop fixeren, dan worden we ongelukkig. Het experiment dat we hierboven beschreven, toont dat de meeste mensen in onze maatschappij inderdaad meer willen hebben dan de anderen. Het is echter logisch onmogelijk dat iedereen beter af zou zijn dan gemiddeld! Veel mensen begeren zogenaamde positionele goederen, goederen die een aanzienlijke status verlenen of die door vele anderen worden begeerd, precies omdat ze die niet kunnen krijgen. Ook deze begeerte is voor al wie het hoofd koel houdt futiel. Waarom moet ik per se minder genoeg beleven aan mijn *chique* wagen, van zodra mijn buurman eenzelfde wagen koopt? Waarom zou mijn betrouwbare Toyota minder waard zijn dan de onbetrouwbare maar prestigieuze Alfa Romeo van mijn buurman?

Gewenning is een tweede mechanisme dat maakt dat mijn geluk niet stijgt met de materiële welvaart. Als ik loonsverhoging krijg op mijn werk of een nieuwe wagen koop of een kindje krijg, dan maakt me dat in eerste instantie heel gelukkig. Al gauw zakt mijn geluksniveau echter weer naar zijn oude niveau. Vooral aan materiële goederen wennen we snel. Chronische pijn, groot verdriet of voortdurende intensieve mantelzorg lijken niet of heel weinig te wennen. En de fijne dingen die nooit vervelen zitten in de relationele hoek: vriendschap en liefde.

Verliesaversie is een bekend psychologisch mechanisme dat hierbij een grote rol speelt. Het verlies van iets weegt veel zwaarder dan de winst die hetzelfde ons aan subjectief welbevinden oplevert. Dit verklaart het NIMBY-syndroom ('Not In My BackYard'). We willen onder geen beding dat onze situatie ook maar in het minst verslechtert, maar we hechten veel minder belang aan een mogelijke verbetering van onze situatie. We willen geen nieuwe autoweg in de buurt, maar als we al in de buurt van zo'n snelweg wonen, dan hebben we ons over het algemeen aangepast en willen we toch niet meer huur betalen voor een huis in een stille omgeving. In economische terminologie: de

betalensbereidheid voor een verbetering van onze situatie is veel geringer dan onze bereidheid om een verslechtering van onze situatie te aanvaarden.

De stabiliteit van ons geluk in de loop van ons leven ten slotte heeft wellicht minder te maken met een genetische voorbeschikking dan wel met het feit dat onze materiële aspiraties samen met ons inkomen toenemen. Inkomen werkt klaarblijkelijk verslavend: hoe meer we hebben, hoe meer we nodig hebben. Als ons inkomen toeneemt en ons aspiratieniveau stijgt evenzeer, dan blijft de kloof tussen wat we begeren en wat we hebben – onze relatieve frustratie – even groot. Traditionele maatschappijen beperken de begeerten van hun leden. Men heeft niet veel en men wil niet veel. Beginnende ontwikkeling heeft vaak tot resultaat dat de begeerte losgeslagen wordt. Men heeft plots veel meer ambities in het leven, maar omdat die slechts heel traag kunnen worden gerealiseerd stijgt de frustratie. Het mechanisme werkt ook omgekeerd. Bij pensionering anticipeert men op een lager inkomen en het aspiratieniveau verlaagt. Er rust geen sociaal stigma op pensionering en men wordt er dus ook niet ongelukkig door.

3. Wat maakt ons (on)gelukkig?

Er zijn vooreerst een aantal factoren die geen of weinig invloed hebben op ons geluksgevoel: leeftijd bijvoorbeeld – daarover hadden we het hoger al – maar ook geslacht – al schijnen vrouwen iets gelukkiger te zijn dan mannen – uiterlijk, IQ, lichamelijke of geestelijke energie en opleidingsniveau. De laatste factor heeft alleen een invloed via het hogere inkomen dat men ermee kan winnen. De invloed van **geld** hebben we hoger al uitgebreid besproken. Wat zijn dan andere belangrijke determinanten van het geluk? Onderzoek bij één- en twee-eiige tweelingen die soms in verschillende gezinnen opgroeiden, heeft uitgewezen dat **genetische aanleg** een zekere rol speelt. Er zijn mensen met een gelukkige natuur en er zijn er anderen die altijd de donkere kant van de dingen zien. Die genetische predeterminatie mag toch niet worden overschat. Zoals altijd speelt die in combinatie met omgevingsfactoren en dat maakt dat een melancholicus toch niet tot een ongelukkig bestaan gedoemd is.

De kwaliteit van de **opvoeding** speelt ook een rol. Moeilijk te weten wie een goede of een slechte opvoeding heeft gehad, zegt u? De kans om in de criminaliteit te verzeilen of aan de drugs te gaan is volgens Amerikaans onderzoek, onder andere dat van Steven Levitt & Stephen Dubner (2005), veel groter voor kinderen die opgroeien in een eenoudergezin dan voor kinderen die worden opgevoed door een vader en een moeder.

Zeer belangrijk is de kwaliteit en stabiliteit van **gezinsverhoudingen**. Echtscheiding, moeilijkheden met kinderen, familiale twisten: dit zijn factoren die (zeer) ongelukkig maken.

Een groot deel van ons volwassen leven zijn we aan het **werk**. Deelname aan arbeid is niet alleen een goede bescherming tegen armoede, maar er zijn ook aanzienlijke niet-monetaire voordelen mee verbonden. Werk structureert vooreerst het dagelijkse leven. De meeste mensen hebben een zekere mate van externe structurering van hun leven nodig om de dingen te doen die ze echt willen doen. Gaan werken zorgt vervolgens ook voor niet volledig vrijblijvende sociale contacten, en die zijn belangrijker voor ons welbevinden dan meer occasionele contacten. Werk geeft bovendien een training in één of meer vaardigheden. Mensen verwerven er een vakmanschap mee. Ze worden gewaar-

deerd om wat ze kunnen en ze ontwikkelen zo een zekere fierheid. Mensen die zich gerespecteerd en gewaardeerd weten zullen makkelijker andere mensen respecteren en naar waarde schatten. Werk betekent ten slotte ook een dienst aan anderen. Iedereen heeft er behoefte aan zich op één of andere manier nuttig te maken voor minstens enkele mensen. Louter bureaucratisch werk is uiterst frustrerend. Het ontnemt mensen hun levenslust. Dit is wat de theorie ons leert. Maar wat zegt het empirisch onderzoek ons? Vooreerst blijken werklozen inderdaad ongelukkiger te zijn dan werkenden. Afdankt worden is een ramp vooral voor mannen, mensen van middelbare leeftijd en hoger geschoolden. Deze resultaten blijven gelden, ook als men corrigeert voor het verlies van inkomen dat met werkloosheid gepaard gaat. Afdanking geeft een knauw aan de zelfwaardering van mensen. Zelfs als de oorzaak puur economisch is en niet een persoonlijk falen, dan nog wordt het gepercipieerd als een signaal van overbodigheid. Ook wie nadien vrij snel nieuw werk vindt blijft deze episode in zijn leven met zich meedragen als een blijvend litteken op zijn ziel. Dit gegeven stelt de normale economische logica flink in vraag. Vanuit puur macro-economisch standpunt moeten er af en toe herstructureringen van diensten en bedrijven en afdankingen gebeuren. Creatieve destructie is in de opvatting van Schumpeter (1992) bijvoorbeeld de motor van de economische groei. De afdankte werknemers zullen in een dynamische economie snel weer elders aan het werk kunnen gaan, zo luidt het optimistische verhaal van de wetenschapper aan zijn tafel. Dit zal wel waar zijn, maar de kost in termen van levensgeluk wordt in deze redenering toch maar verwaarloosd. Stijgende werkloosheid heeft ook een negatief effect op mensen die niet onmiddellijk zelf worden afdankt. Hun geluk vermindert omdat ze vrezen dat ze hun baan zullen verliezen. Economische depressie vermindert zo het geluk van de hele maatschappij. Er is echter een tendens die in de tegengestelde richting werkt. Inflatie creëert onzekerheid en vermindert op zijn beurt het geluk van de leden van de maatschappij. Stijgende werkloosheid gaat vaak gepaard met een neiging tot deflatie. Men kan dus veronderstellen dat het ongeluk veroorzaakt door toenemende werkloosheid gecompenseerd wordt door het geluk dat verbonden is met dalende inflatie. Dit is echter lang niet volledig het geval. Werkloosheid is veel erger dan inflatie voor het menselijke welbevinden. De inflatiedaling moet al zeer aanzienlijk zijn om de gestegen werkloosheid te compenseren.

De volgende determinant van ons (on)geluk is de graad van integratie van een persoon in de **sociale omgeving**, in de buurt of in het verenigingsleven. Vriendschap draagt in grote mate bij tot het levensgeluk. Het 'sociaal kapitaal' van een persoon, de omvang en de stevigheid van het sociale netwerk rond een persoon kan vrij goed worden gemeten aan de graad van vertrouwen die mensen stellen in anderen. Ik leg soms aan mijn studenten de volgende stelling voor: 'De meeste anderen zijn niet te vertrouwen'. Ongeveer één derde van mijn studenten beaamt dit. Dit komt overeen met de bevindingen van de socioloog Mark Elchardus voor een representatieve steekproef van de Belgische bevolking als geheel (Elchardus & Smits, 2007). De bekende Amerikaanse socioloog Robert Bellah daarentegen vertelde ooit op een lezing in Leuven dat ruim twee derden van zijn Californische studenten deze stelling onderschreef. Onderzoek van bijvoorbeeld Robert Putnam (2000) wijst inderdaad uit dat er grote verschillen zijn in sociaal kapitaal en dat dat in de Verenigde Staten sterk gedaald is in de laatste tientallen jaren. Als je mensen vraagt wat hen ongelukkig zou kunnen maken, dan vermelden ze op de eerste plaats **gezondheidsproblemen**. Toch blijken zieken vaak niet zo veel ongelukki-

ger te zijn dan gezonden. Het menselijke vermogen om zich aan te passen aan omstandigheden is uitermate groot. Ik geef maar één voorbeeld.³ In Frankrijk heeft men een geluksonderzoek gedaan bij mensen die getroffen zijn door het zeldzame *locked-in*-syndroom, een aandoening waarbij men alleen nog zijn oogleden kan bewegen, en waarbij men zijn normale denkvermogen behoudt ondanks het feit dat communicatie met de buitenwereld uiterst moeilijk is geworden. De situatie van deze mensen is extreem moeilijk en de overgrote meerderheid van de zorgverstrekkers die dagelijks met deze patiënten werken zweert dat ze zo nooit zouden willen leven. Ongeveer een derde van deze patiënten is inderdaad heel ongelukkig, maar dit zijn vooral mensen die nog maar pas het syndroom hebben. De meerderheid van de *locked-in*-patiënten beweert echter – tot verbazing van al wie met hen te maken heeft – gelukkig te zijn. Toch is dit niet volstrekt verrassend. Artsen weten al langer dat euthanasieplannen en levenstestamenten opgemaakt door gezonde mensen later door diezelfde mensen, als ze eenmaal ziek zijn, vaak opzij worden geschoven. Gezonde mensen overschatten dus vaak sterk het verlies aan geluk door ziekte. Alleen chronische pijn of geestelijk lijden went nooit. Het bestaan van een goed systeem van gezondheidszorg is voor vele ouderen wel een geruststelling die bijdraagt tot hun levensgeluk. Bemerkt ook dat gelukkige mensen gezonder zijn dan mensen die meer ongelukkig schijnen te zijn en dat ze veel langer leven. Onderzoek van de Zwitserse econoom Bruno Frey (2002) heeft ook aangetoond dat er een hechte band bestaat tussen geluk en **persoonlijke vrijheid**. In sommige Zwitserse kantons houdt men voortdurend volksraadplegingen. Nu blijkt er een verband te bestaan tussen de mate van directe democratie en het subjectieve welbevinden van de burgers. Hoe dat komt is minder zeker. Ik waag de volgende hypothese. Uit het onderzoek over stress weten we dat stress minder te maken heeft met de hoeveelheid werk die men moet presteren, dan wel met de mate van controle die men zelf heeft over dat werk. Analoog verhoogt directe democratie de mate waarin mensen greep hebben op hun leven. En dat verhoogt het levensgeluk. Geluk is ook sterk verbonden met de **kwaliteit van de overheid**, dit wil zeggen met factoren als de effectiviteit van het recht, de afwezigheid van geweld, het ontbreken van corruptie en de efficiëntie van overheidsdiensten (Layard, 2005:77; Ott, 2009).

Van belang is ten slotte ook de algemene **levensfilosofie** van een persoon. Zich niet vergelijken met anderen, wat je hebt naar waarde weten te schatten: het zijn eenvoudige aanbevelingen die nochtans niet te versmaden zijn. Het Europese waardenonderzoek heeft bovendien uitgewezen dat religieuze mensen gelukkiger zijn dan anderen (Kerkhofs et al., 1992). Mensen die om anderen geven zijn ook gelukkiger dan wie sterk op zichzelf betrokken is. We leggen straks uit waarom dit zo is.

4. Filosofen over de wetenschap van het geluk

De bevindingen van de wetenschap van het geluk komen ongeveer overeen met wat vele filosofen al heel lang zeggen en dat is voor deze laatsten wel leuk. Wetenschappers en filosofen convergeren over thema's als de relativiteit van geld en inkomen voor het menselijke geluk, het zelfvergiftigende karakter van 'other-regarding preferences' zoals

³ Ik dank Prof. Bernheim van de VUB voor dit voorbeeld.

nijd, jaloezie en afgunst, het belang van vriendschap, intrinsieke motivatie en fatsoenlijke instituties voor het goede leven. De meeste filosofen hebben wel een probleem met het ruwe hedonisme waarop die wetenschappers vaak beroep doen als filosofische achtergrond voor hun empirisch onderzoek. Soms is dat hedonisme gewoon triviaal. Er wordt bijvoorbeeld nogal wat neurologisch onderzoek gedaan naar het geluksgevoel van mensen 's morgens en 's avonds, op het werk of in de vakantie, in de zomer of in de winter. Het geluk wordt dan gemeten door sensoren die de hersenactiviteit meten. Dit levert misschien wel leuke weetjes op, maar voor een filosoof is dit volstrekt oninteressant. Niet triviaal echter is de vraag naar een globaal oordeel over het levensgeluk dat de basis was van het onderzoek waarover we hierboven verslag uitbrachten. Een antwoord op deze vraag veronderstelt wel degelijk een zeker reflexief moment. Men wordt hier uitgenodigd om zijn leven te overzien en enige afstand te nemen ten aanzien van het onmiddellijke aanvoelen van het huidige moment.

De meeste filosofen willen aan de wetenschappers wel toegeven dat subjectief welbevinden een belangrijke component is van het geluk, maar tegelijk zullen ze ook benadrukken dat geluk meer is dan subjectief welbevinden. Economen benadrukken graag dat we mensen niet per se gelukkig moeten maken tegen hun zin, maar filosofen weten dat je mensen zeker ongelukkig maakt door hen in alles hun zin te geven. 'Bedorven' kinderen, kinderen aan wie nooit iets geweigerd werd, zijn bijna per definitie ongelukkig.

Een hedonist meent dat plezier of genot een goed doel is om voor te leven. De Amerikaanse econoom Albert O. Hirschman (1982) heeft ooit het plezier gedefinieerd als de overgang van een oncomfortabele naar een comfortabele toestand. Dit wil zeggen dat comfort de vijand is van het plezier. Ons comfort moet dalen opdat we plezier zouden kunnen hebben. Plezier is dan – net zoals bij Freud – een soort ontlading van spanning. Comfort wordt vooral gecreëerd door duurzame consumptiegoederen. Een centrale verwarming bijvoorbeeld geeft ontegensprekelijk comfort, maar we raken er zeer snel aan gewend en we halen er niet speciaal plezier uit. Duurzame consumptiegoederen laten zich alleen opmerken als ze kapot zijn: dan vervloeken we ze. De consumptie van niet-duurzame consumptiegoederen geeft ons veel meer plezier. Als we eten en drinken, gaan we over van een oncomfortabele hongertoestand naar een comfortabele toestand van bevrediging, maar een halve dag later hebben we opnieuw honger en kunnen we opnieuw genieten van het plezier van het eten. Wellicht verklaart dit iets van de onvrede met de consumptiemaatschappij die periodiek de kop opsteekt in rijke landen. Een leven te midden van gesofistikeerde huishoudtoestellen is wel comfortabel, maar o zo saai. Het eenvoudige dagelijkse genoegens verbonden met eten en drinken draagt wellicht veel meer bij tot ons subjectieve welbevinden. Tot daar iets over de definitie van het hedonisme. Laten we nu even enkele van de belangrijkste filosofische objecties tegen deze denkrichting op een rijtje zetten om vervolgens meer systematisch een filosofische visie op geluk te ontwikkelen.

Er is vooreerst de objectie van de tevreden slaaf. Het is niet omdat een slaaf beweert dat hij gelukkig is dat hij tot verdere slavernij veroordeeld moet worden. Het voorbeeld van Amartya Sen (1999) is welbekend. Indische vrouwen zijn over het algemeen meer ondervoed dan hun mannen en kinderen. Ze zijn vaker analfabeet en hebben minder toegang tot gezondheidszorg. Ze worden verondersteld zich een heel leven lang volledig weg te cijferen voor hun gezin, maar als je het hen vraagt, dan geven ze aan dat ze geen ander leven willen en dat ze perfect gelukkig zijn. Dit kan nochtans niet betekenen dat

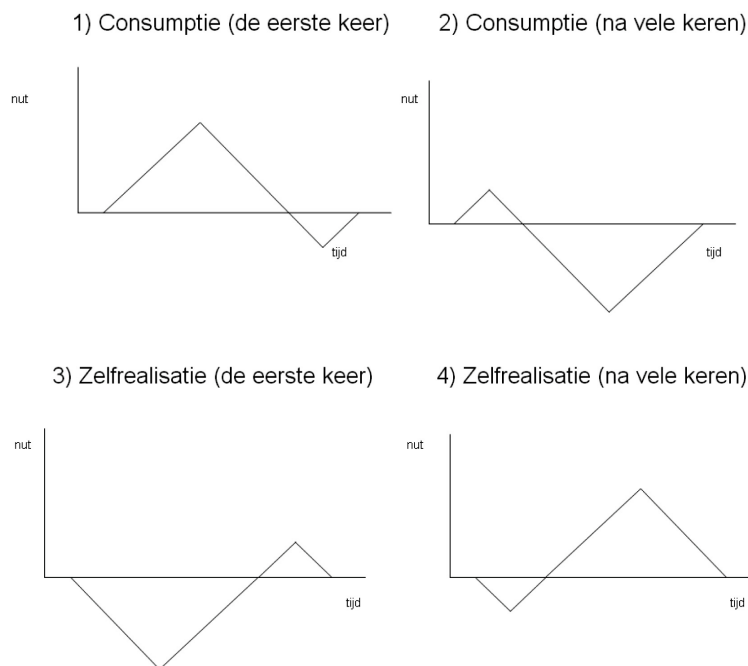
de overheid niets voor hen moet doen. We zijn hier dus geneigd om meer objectieve maatstaven van het geluk te hanteren dan alleen maar het subjectieve welbevinden. Het pendant van de objectie van de tevreden slaaf is de objectie van de dure smaak. King Lear ontfermt in het beroemde toneelstuk van Shakespeare die ene dochter die altijd tevreden is ten voordele van twee andere die verteerd worden van de ambitie. Spontaan revolteren we daartegen. Dit kan je toch niet doen. King Lear leert dat ook wel, maar de wijsheid komt wat laat. Als iemand zichzelf wijsmaakt dat hij alleen maar gelukkig kan zijn als hij elke dag kaviaar kan eten of als hij met een Rolls-Royce kan rondrijden, dan vinden we dat die persoon daar ook zelf voor moet werken. Dure smaak moet niet worden beloond, noch door ouders, noch door de overheid.

Een tweede objectie tegen het hedonisme steunt op het verhaal van de ervaringsmachine van Nozick (1974: 42). Stel dat we konden beschikken over een machine waarmee we in staat zijn om aangename ervaringen op te wekken. Een druk op de knop van de machine en het lijkt alsof onze dromen waar worden. Ik krijg ogenblikkelijk het euforische gevoel dat ik zou hebben als effectief de jongen of het meisje die ik zozeer bewonderd verliefd op me werd. Probleem is dat een mens niet geïnteresseerd is in aangename illusies. Ik wil dat die persoon werkelijk verliefd wordt op me. Meer in het algemeen: om gelukkig te worden moeten er minstens enkele mensen datgene wat ik doe of zeg, of de manier waarop ik in het leven sta, waarderen. Zonder de erkenning van de ander, geen geluk. Waardering die afgedwongen of afgekocht is, is ipso facto niets waard. Gelukkigmakende illusies kunnen ons slechts even beroeren. In feite willen we een authentieke waardering van de ander, één die niet gemanipuleerd is en die niet het resultaat is van een druk op de knop van een machine. Ieder mens heeft, door het feit zelf dat hij mens is, recht op een soort basisrespect, maar er is geen recht op waardering. Dit laatste hangt af van onze prestaties, of van onze persoonlijkheid. In onze hang naar waardering zijn we dus kwetsbaar. En aangezien er geen recht op waardering is, is er ook geen recht op geluk. Nozick's denkexperiment richt zich dus tegen een extreem subjectivistische opvatting van het geluk, tegen het geluk als subjectief welbevinden.

Binnen de utilitaristische traditie is hierover veel discussie geweest. Neem het voorbeeld dat de Britse utilitaristische filosoof Richard Hare (1981) bespreekt. Veronderstel een man die zich gelukkig voelt in zijn huwelijk, maar die niet weet dat zijn lieflijke echtgenote hem stiekem bedriegt met een ander. Doet dit iets af van zijn levensgeluk? Wie een subjectivistische opvatting van het geluk aanhangt zal menen van niet. Een iets meer gesofistikeerde denker zal misschien opperen dat de man wel degelijk ongelukkig zou zijn als hij weet had van het geheim van zijn vrouw. Een buitenstaander die de ware toedracht weet zal hem wellicht een grote sukkel vinden. Joodse denkers vertellen dat God de lach heeft uitgevonden toen hij mensen de waarheid zag zoeken, maar dat is een extreem voorbeeld. Maar toch, wie durft te stellen dat het oordeel dat anderen over ons vellen helemaal geen invloed heeft op ons geluk? Wanneer is een lezing geslaagd? Toch niet als de spreker zelf met een goed gevoel van het podium stapt. Het laatste oordeel is dat van de toehoorders. Die beslissen of dat goede gevoel alleen maar een aangename illusie was of op iets reëls berustte. Analooft zijn wij het uiteindelijk niet zelf die beslissen of ons leven al dan niet geslaagd zal zijn.

Een derde treffende objectie tegen het subjectivisme van de wetenschap van geluk kan worden gevonden in het onderscheid dat Jon Elster (1997) maakt tussen enerzijds consumptieve activiteiten en anderzijds activiteiten waarin mensen zelfrealisatie vinden.

Het verschil ligt in de typische tijdspatronen verbonden met deze activiteiten. Wie vastzit in de logica van de consumptie is uit op kicks. Hij viseert onmiddellijke bevrediging. Aanvankelijk lijkt dit te lukken, maar op termijn is het frustrerend. Men heeft alsmaar nieuwe kicks nodig om zijn leven interessant te maken. Op termijn wordt het plezier verbonden met de kicks alsmaar kleiner en de verveling alsmaar groter. Denk aan de televisie. Oudere mensen herinneren zich nog de eerste keer dat ze TV konden kijken. Dit was schitterend, adembenemend. Maar wie hele dagen TV kijkt leidt een absoluut saai en oninteressant leven. Zelfrealiserende activiteiten kennen een tegenovergesteld tijdspatroon. Het zijn activiteiten waarbij je eerst een inspanning moet doen, een investering, die slechts op termijn wordt beloond. Wie filosofie begint te studeren ziet er misschien nauwelijks de relevantie van in. Dit lijkt saai en oervervelend. Alleen wie doorbijt ontdekt hoe boeiend, uitdagend en soms zelfs leuk filosofie kan zijn en tot welke verrassende inzichten ze kan leiden. Iets analoogs ervaart wie begint met ‘start to run’. Aanvankelijk is dit louter afzien, maar na verloop van tijd en na veel training gaat men er steeds meer plezier in krijgen. Wie begint te werken wordt meestal op de eerste plaats geconfronteerd met zijn tekorten. Hij moet nog veel leren. Maar wie volhoudt ontdekt wat ik hoger de intrinsieke of niet-monetaire waarde van de arbeid noemde. Hij bouwt een vakmanschap op dat door anderen wordt gewaardeerd. En dit leidt dan tot het soort fierheid dat wellicht elk mens nodig heeft om zijn leven als zinvol te ervaren. Figuur 4 illustreert deze tijdsstructuur. Zelfrealiserende activiteiten geven een verder gelegen doel om zich voor in te zetten. Daarmee geven ze richting, zin aan het leven. Ik zeg hier straks meer over.



Figuur 4: Tijds patronen bij nutsbeleving – consumptie en zelfrealisatie

5. Aristoteles als alternatief

Aristoteles is bij uitstek de klassieke filosoof van het geluk. Zijn visie op het menselijke geluk biedt nog altijd een aantrekkelijk alternatief voor het hedonisme. Aristoteles redeneert vanuit een teleologisch wereldbeeld. Elk stukje van de kosmos, elk wezen en elke activiteit is gericht op zijn eigen specifieke doel. Alles streeft van nature naar zijn perfectie. Typisch menselijk is ‘de activiteit van de ziel volgens de rede’ (Aristoteles, 1932: 1098 a7). Een mens is van nature gericht op een soort beredeneerd handelen met het oog op de deugd. Concreet betekent dit dat elk van onze activiteiten gericht is op zijn eigen deugdelijkheid, op een doel dat met die activiteiten meegegeven is. De deugd is wat een activiteit geslaagd maakt. Geluk ligt in het lukken van onze activiteiten. De maatstaf voor het al dan niet slagen is ook altijd al besloten in die activiteit zelf. Een architect moet stevige huizen zien te bouwen, een arts moet zijn patiënten genezen, een landbouwer wil gezonde gewassen voortbrengen. Als dat lukt, dan zijn ze gelukkig. Het geluk is dus niet op de eerste plaats een subjectief welbevinden. Het hangt af van het (veel meer) objectieve welslagen van onze ondernemingen. Bemerkt ook dat voor Aristoteles het geluk een activiteit is. De Franse filosoof Alain (1928) geeft het voorbeeld van een verzamelaar die zijn verzameling van een ander zou hebben gekregen. Daar is natuurlijk niets aan. Het geluk van de verzamelaar hangt samen met de moeite die hij zich heeft moeten getroosten om zijn verzameling samen te stellen, de toevalligheden die hem tot echte trouvailles hebben gebracht, de fouten die hij heeft gemaakt en hoe hij die heeft rechtgezet.

Een goed leven is er dus één waarin we ons laten leiden door het intrinsieke doel van onze activiteiten, eerder dan door extrinsieke doeleinden zoals geld, eer of macht. Dit is de ware spiritualiteit van het dagelijkse leven. Collega’s op het werk die uitsluitend uit zijn op promotie beschouwen we als carriëristen. Meestal hebben we alleen misprijzen voor hen. Ze zijn niet op de eerste plaats geïnteresseerd in hun werk zelf, maar alleen in persoonlijk gewin. We wantrouwen hen omdat we geen vertrouwen hebben in hun loyauteit. Collega’s die intrinsiek gemotiveerd zijn echter waarderen we heel erg. Ze lijken gelukkig en verspreiden positieve impulsen rond zich. Het goede van de mens is ‘een activiteit van de ziel volgens de deugd’, zegt Aristoteles nog (Aristoteles, 1932: 1098 a17). Deugdzaamheid impliceert bij Aristoteles vaak een dienst aan de ander, maar daar ligt niet in eerste instantie het accent op. Deugdzaamheid is meer verbonden met deugdelijk werk en houdt zo een plicht – of minstens een aansporing – in om zijn eigen mogelijkheden te ontwikkelen. Aristoteles’ deugdenethiek wijkt dus af van de hedendaagse liberale ‘mainstream’ doordat hij de nadruk legt op de plicht tot perfectieoning die we tegenover onszelf hebben, eerder dan op plichten tegenover anderen. Minimaal hebben we de plicht om ons niet te laten afzakken in de goot. Aristoteles meende nog dat een mens vooral veel vrije tijd nodig heeft om zijn levensmogelijkheden ten volle te ontplooien. Zijn politieke filosofie is elitair omdat hij meende dat slechts enkelen echt aan menselijkheid toe konden komen. Er waren vele slaven nodig om die enkelingen de luxe van een vrij en zinvol bestaan te geven. Martha Nussbaum (2000) heeft deze ideeën uit hun elitaire context gehaald. Voor haar heeft iedereen, ook vrouwen en gehandicapten, het recht om zijn meest fundamentele capaciteiten ten volle te ontplooien. Voor haar is dat zelfs niet beperkt tot mensen. Elk levend wezen streeft van nature naar zijn eigen perfectie en de mens moet dit zoveel mogelijk respecteren.

Voor Nussbaum hangt een geslaagd leven dus zeker niet uitsluitend af van subjectief welbevinden, noch van volstrekt objectieve wijzen van functioneren. Een ‘capability’ is niet volledig subjectief, noch volledig objectief. Het is een mogelijkheid waarover men moet kunnen beschikken, maar waarvan men niet altijd gebruikmaakt. De overheid is hier dan verantwoordelijk voor het creëren van een aantal ‘basic capabilities’, basale handelingsmogelijkheden, vrijheden waarvan elk mens moet kunnen genieten: de vrijheid om zonder honger te leven, niet te sterven van geneesbare ziektes, zich te kunnen verplaatsen, passend onderwijs te volgen, onafhankelijk te kunnen wonen, enzovoort. Hoe mensen die mogelijkheden dan verder gebruiken om hun eigen geluk te vinden, in welke richting ze zichzelf gaan ontplooien, via welke weg ze een geslaagd leven willen opbouwen, is hun zaak.

6. Eudaimonia

Meer dan de hedendaagse mens waren de oude Griekse filosofen zich bewust van het feit dat een gelukkig of geslaagd leven niet louter afhangt van ons eigen streven of van onze eigen keuzes. Dit steekt al in het Griekse woord ‘eudaimonia’. Men heeft geluk nodig om gelukkig te worden. De omstandigheden moeten meezitten. De goden of de geesten (‘daimon’) moeten ons gunstig gezind zijn. In een tijd toen de gemiddelde leeftijd van mensen misschien 35 jaar was, toen kindersterfte een voortdurende bedreiging vormde en de dood alomtegenwoordig was, is een tragische visie op het bestaan veel meer evident dan een technische visie. Wij zijn geneigd om voor elk probleem waarmee we geconfronteerd worden een expert te zoeken, iemand die dit even voor ons kan oplossen. Wij gaan spontaan uit van de beheersbaarheid van de dingen. Wie een beetje lucide is weet nochtans dat de reusachtige vooruitgang van wetenschap en techniek die we gekend hebben het onbeheersbare niet heeft uitgeroeid, maar alleen maar heeft getransformeerd. Onze kinderen sterven misschien maar zelden meer voortijdig, maar ze kunnen aan de drugs gaan, of op verkeerde vrienden vallen, of zelf de verkeerde keuzes maken zonder dat we daar iets kunnen aan doen. Het al dan niet slagen van ons eigen leven hangt af van een hele reeks toevalligheden die we geenszins controleren. En ten slotte worden we met de tijd allemaal geconfronteerd met sterfelijkheid en kwetsbaarheid. Dierbaren vallen weg, wijzelf worden ouder en verliezen bepaalde mogelijkheden. Geluk betekent nu dat we op één of andere wijze die dimensie van kwetsbaarheid en sterfelijkheid in ons leven weten te integreren. Hedendaagse filosofen hebben dan ook vaak een echte weerzin ontwikkeld tegen de bedrieglijkheid van de suggestie dat de wereld tot een reusachtig pretpark zou kunnen worden omgevormd. Reclame en media suggereren ons vaak dat je alleen maar een beetje handig moet zijn opdat het succes, het geld en de beroemdheid vanzelf in je schoot vallen. In Disneyland, Club Med, disco’s en de wereld van ‘wellness’-centra, hebben mensen de plicht om zich te amuseren, de plicht ook om gelukkig te zijn.

Heidegger (1927) heeft ooit de mens gekarakteriseerd als ‘Sein zum Tode’. De ontkenning van de breekbaarheid van het menselijke geluk houdt voor hem meteen ook de ontkenning van het mens-zijn zelf in. Het is hierbij belangrijk te begrijpen dat dood en sterfelijkheid voor Heidegger niet uitsluitend negatief worden ingeschat. De dood is zeker wel een brutale inbreuk van de natuur in een mensenleven, maar ze is niet alleen

dat. De dood is ook de onvermijdelijke horizon die ons leven zinvol maakt. De Argentijnse schrijver Jorge Luis Borges (1964: 27-49) heeft dit geïllustreerd in een verhaal getiteld ‘De onsterfelijke’. Een officier van het leger van Alexander de Grote raakt op één van diens veldtochten verdwaald in een afgelegen gebied. Hij komt bij een rivier, waarlangs hier en daar wat mensen liggen in een volstrekt amorfe toestand. Hij slaagt er nauwelijks in om een gesprek met hen aan te knopen. De officier lest zijn dorst aan het water van de rivier en trekt dan verder. Vele, vele jaren later ontdekt hij dat hij onsterfelijk is geworden. Klaarblijkelijk heeft hij gedronken van de rivier van de onsterfelijkheid. En tegelijk realiseert hij zich dat onsterfelijkheid helemaal niet aantrekkelijk is. Niet omdat hij oud en gerimpeld zou worden – dat is een ander verhaal – de officier verandert uiterlijk helemaal niet. Wel omdat voor een onsterfelijke het leven alle ‘pointe’, alle uitdaging heeft verloren. Wat je vandaag doet kun je even goed morgen doen, of overmorgen, of volgend jaar. Niets moet nog. Alles wat je gedaan hebt kun je ook weer ongedaan maken. De officier realiseert zich dan dat de mensen die langs de rivier lagen te vegeteren eigenlijk de onsterfelijken waren. Onsterfelijkheid leidt alleen maar tot lethargie. Het enige dat de officier uiteindelijk nog overeind houdt is de zoektocht naar die andere rivier die hem zijn sterfelijkheid zou teruggeven.

Men ziet iets gelijkaardigs bij mensen die een kankerdiagnose hebben gekregen en die weten dat ze maar enkele maanden meer te leven hebben. Voor hen wordt die tijd dan uitermate kostbaar. De activiteiten die ze nog kunnen ondernemen worden ten volle met zin beladen. Een mens is niet alleen kwetsbaar, hij heeft ook weet van die kwetsbaarheid en dat onderscheidt hem volgens sommige filosofen van dieren. Een koe in de weide vreet haar pens vol en ligt dan gelukkig te herkauwen. Een mens zit ingewikkelder in mekaar. Hij kan zijn buik vol hebben en toch doodongelukkig zijn. Een mens kan zich begoochelingen maken en daarmee kan hij ook ontgoocheld worden. Of zoals de Ierse dichter J.B. Yeats (1999: 136-137) het ooit zegde:

Angst noch hoop begeleiden

Een stervend beest

Een mens wacht op zijn einde

Terwijl hij alles hoopt of vreest

7. Een zinvol leven

Aristoteles maakte een onderscheid tussen ‘to zèn’ en ‘eu zèn’, enerzijds gewoonweg in leven blijven, overleven en anderzijds een goed leven. Elk beestje in de natuur wil spontaan zichzelf in stand houden. De vraag is of het (over)leven nu voor een mens een doel op zich is, of dat we veeleer leven voor een doel. De eerste positie is in de geschiedenis van de filosofie onder andere door Hobbes ingenomen. Historisch hield ze verband met de geleidelijke secularisatie van het denken die bij het begin van de Moderne Tijden op gang is gekomen: als dit leven geen brug meer is naar een ander leven na de dood, dan wordt dit leven, het pure in leven blijven wel erg belangrijk. Ook Descartes stelde zijn hoop op de medische wetenschap om mensen langer te laten leven. Aristoteles en vele oude filosofen met hem daartegenover legden veel meer de nadruk op de

kwaliteit van het leven dat we leiden dan op de lengte van ons leven. Hun filosofische vraagstelling hangt samen met de huivering en verwondering die mensen al altijd heeft overvallen, als ze naar de sterrenhemel keken of als ze mijmerden over de vluchtigheid van hun leven. Op één of andere manier hangt de zin van ons leven samen met ons vermogen om een band te leggen tussen ons eigen kleine beperkte bestaan en iets dat groter is dan onszelf. Dat kan dan God zijn of de kosmos of een waarde of een goede zaak of een concrete persoon. De ervaring van ons bestaan als zinvol veronderstelt dus een band met iets dat ons kleine leventje overstijgt, een gerichtheid op een transcendente dimensie. Zoals gezegd hoeft men dit niet noodzakelijk religieus te interpreteren, althans niet in enge zin. Het transcendente betreft hier niet meer dan een engagement voor een doel dat we als ‘hoger’ ervaren. Sommige mensen leven voor hun kinderen, anderen voor hun geliefde, nog anderen voor het familiebedrijf dat ze willen doorgeven aan een volgende generatie, nog anderen voor de wetenschap of voor de filosofie. Dit zijn allemaal niet onmiddellijk religieuze vormen van transcendentie. Telkens opnieuw houdt zo’n engagement een risico in: het risico van verlies. Denk aan het hoofdpersonage van Prousts’ *A la recherche du temps perdu*, die door een fase gaat van acute verliefdheid op een onbereikbare vrouw en die uiteindelijk moet constateren dat hij zich zoveel moeite heeft getroost voor een vrouw die helemaal niet de moeite waard was. Of denk aan die ontelbare communisten die zich een heel leven inzetten voor een zaak die uiteindelijk een nachtmerrie blijkt te zijn geweest. Wie zich niet engageert kan ook niet bedrogen worden. Maar wie dit risico weigert is veroordeeld tot een plat en oninteressant bestaan.

Dat is overigens het probleem dat ik heb met het stoïcijnse ‘apatheia’. In een tijd toen de gemiddelde leeftijd ergens rond de 35 jaar hing en iedereen kinderen en vrienden rond zich zag sterven, was het begrijpelijk dat mensen strategieën ontwikkelden om in al die ellende overeind te blijven. De Stoa beveelt aan om zijn geluk niet afhankelijk te maken van externe omstandigheden. Een mens kan dan even gelukkig zijn in de gevangenis als in vrijheid. Op die manier proberen mensen diepten van ellende te vermijden. Het probleem is dat wie per se emotionele dieptepunten wil vermijden ook de hoogtepunten gaat afvlakken. Eens te meer krijg je dan een vlak en risicoloos bestaan.

8. Besluit

Voor de wetenschap van het geluk is een mens gelukkig als hij zelf oordeelt dat hij dat is. Filosofen voegen daar een aantal dimensies aan toe. Geluk is niet louter een gevoel, maar veeleer een activiteit. Een gelukkig mens is intrinsiek gemotiveerd en wordt door minstens enkele andere mensen gewaardeerd. Hij zal er moeten in slagen om de dimensie van afhankelijkheid, toeval en sterfelijkheid in zijn leven te integreren. Hij is in staat om deel te nemen aan zinvolle activiteiten, dit wil zeggen activiteiten met een speciale tijdsstructuur, die ons ook verbinden met één of andere vorm van transcendentie. Vanuit deze achtergrond is het subjectieve welbevinden, waarop de empirische wetenschappers hun aandacht toespitsen, dus slechts één component van het geluk, zij het dat die niet onbelangrijk is. Wie deze complexe samenhang begrijpt ziet meteen waarom het een illusie is dat de overheid mensen rechtstreeks gelukkig zou kunnen maken. Onrechtstreeks kan de overheid wel een aantal voorwaarden scheppen die de burgers moe-

ten toelaten om hun eigen weg naar het geluk te vinden. De wetenschap van het geluk kan hierbij een aantal goede ideeën leveren. Ik som er hier enkele op. Ten eerste een drastische herverdeling van rijkdom naar de allerarmsten toe verhoogt het subjectieve welbevinden van deze mensen. Het is niet a priori zeker dat rijken niet rancuneus reageren op het verlies dat zij zo lijden, maar vanuit ethisch standpunt is dit het soort van preferenties waar we geen rekening mee moeten houden. Ten tweede geeft een maatschappij haar burgers een positief gevoel, als ze erin slaagt om hen meer vrijheid te geven en betrouwbare en democratische instituties te creëren. Ten derde is de ondersteuning van sociale netwerken al evenzeer van belang. In onze maatschappij betekent dit bijvoorbeeld dat de tendens naar een vierentwintiguurseconomie dient te worden afgeremd. Als mensen dag en nacht consumeren en produceren, dan is dat wel goed voor de economische groei en dan verdienen mensen op termijn wel hogere lonen, maar dit veroorzaakt ook meer stress, meer echtscheidingen en minder stabiele sociale relaties, allemaal factoren die het subjectieve welbevinden van mensen verminderen. Ook kan de overheid de wedloop naar een hogere sociale status kalmeren door consumptie, vooral de aankoop van luxegoederen aan banden te leggen. De econoom Robert Frank (1999) suggereert in dit verband de belasting op arbeid te vervangen door een consumptiebelasting. En ten slotte kan de overheid haar inspanningen toespitsen op het garanderen van Nussbaum's lijst van 'basic capabilities' (Nussbaum, 2000).

Sommige wetenschappers die het geluksgevoel empirisch bestuderen menen ook dat er een soort cursussen moet worden gegeven waarin de bevindingen van hun onderzoek aan de mensen wordt meegegeeld. Cursussen in het geluk dus. Het idee is dat mensen anders zullen gaan leven als ze weet hebben van de resultaten van de wetenschap van het geluk. We hebben hier duidelijk enkele kanttekeningen geplaatst bij deze ambitie, maar misschien is ook wetenschappelijk onderzoek mogelijk naar het effect van dit soort scholing.

Nogal wat filosofen hebben een reflexie ontwikkeld over de doeleinden van het leven en over de 'architectuur' van het goede. Zo hebben ze zich beziggehouden met de vraag of het geluk het hoogste goed is. Ze hebben hierover tegenstrijdige stellingen verdedigd. We sommen er drie op.

Voor Kant is autonomie of vrijheid een hoger goed dan geluk. Kant's definitie van vrijheid als onderwerping aan de morele wet sluit niet direct aan bij ons spontane aanvoelen, maar ook andere filosofen die vrijheid bijvoorbeeld als afwezigheid van willekeurige overheersing definiëren beschouwen dit vaak als de hoogste waarde in een mensenleven. Pierluigi Barotta (2008) is een econoom die in die richting denkt.

In de aristotelische traditie beschouwt men geluk wel degelijk als het hoogste goed. Merkwaardig genoeg wordt deze stelling ook onderschreven door hedendaagse liberale filosofen zoals Kymlicka (2002). Zij menen dat geluk de hoogste waarde is, maar dat vrijheid een onontbeerlijk instrument is om gelukkig te worden. Kymlicka spreekt hier over 'the principle of endorsement'. Mensen moeten hun eigen weg naar het geluk zien te vinden. Misschien weten ouders wel beter dan hun kinderen wat deze moeten doen of laten, maar in plaats van de rechte weg op te dringen kunnen ze hun kinderen beter de vrijheid geven om zich hun eigen kronkelwegje te banen en eventueel zelfs hun eigen stommiteiten te begaan.

Isaiah Berlin (1992) ten slotte heeft een soort waardenpluralisme verdedigd. In deze visie zijn vrijheid en geluk verschillende waarden die niet altijd onderling verzoenbaar

zijn. Voor Berlin moet men ook niet proberen om het geluk zodanig te definiëren dat het de vrijheid noodzakelijk insluit. Het is beter om scherpe en meer restrictieve definities te ontwikkelen. De wetenschap van het geluk leert ons wel dat er een sterke correlatie bestaat tussen vrijheid en subjectief welbevinden.

Tot slot nog dit. Ik ben in dit artikel vertrokken van het empirische geluksonderzoek en heb daar een aantal kanttekeningen bij geplaatst die geïnspireerd zijn door wat filosofen over deze kwesties hebben geschreven. Ongetwijfeld heb ik op die manier de rijkdom aan filosofische theorieën over het geluk onrecht aangedaan. Vele filosofen hebben hoogst originele theorieën ontwikkeld over de vraag wat een goede levenswijze is, over het verband tussen geluk en deugd, geluk en liefde, geluk en geven bijvoorbeeld, over de vraag of we van ons leven een kunstwerk moeten proberen te maken, over de vraag of het geluk ook nog begeerte inhoudt of veel meer verbonden is met vreugde omdat men zich in zijn bestaan gerechtvaardigd weet. Ik heb deze vragen hier echter niet behandeld.

Literatuur

- ALAIN E.C. (1928), *Propos sur le bonheur*, Galimard, Paris.
- ARISTOTELES (1932), *Nicomachean ethics*, Engelse vertaling door H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- BARROTTA P. (2008), 'Why economists should be unhappy with the economics of happiness', *Economics and Philosophy*, 24: 145-165.
- BERLIN I. (1992), *Two concepts of liberty*, Blackwell, Oxford.
- BORGES J.L. (1976), *De Aleph en andere verhalen*, De Bezige Bij, Amsterdam.
- BRUCKNER P. (2000), *L'euphorie perpétuelle. Essay sur le devoir de bonheur*, Grasset, Paris.
- COMTE-SPONVILLE A., DELUMEAU J. & FARGE A. (2004), *La plus belle histoire du bonheur*, Le Seuil, Paris.
- DIENER E. & BISWAS-DIENER R. (2008), *Happiness: Unlocking the mysteries of psychological wealth*, Blackwell, Oxford.
- EASTERLIN R.A. (2001), 'Income and happiness: Towards a Unified Theory', *The Economic Journal*, 111: 465-484.
- ELCHARDUS M. & SMITS W. (2007), *Het grootste geluk*, Lannoo Campus, Leuven.
- ELSTER J. (1997), *Strong feelings: Emotions, addiction, and human behavior*, Cambridge Mass.
- EPICURUS (1995), *Brief over het geluk*, Vertaling door Keimpe Algra, Historische Uitgeverij, Groningen.

- FRANK R. (1999), *Luxury fever. Why money fails to satisfy in an era of excess*, New York, The Free Press.
- FREY B.S. (2002) *Happiness and economics: How the economy and institutions affect human well-being*, Princeton, Princeton University Press.
- FREY B.S. & STUTZER A. (2002), 'What can economists learn from happiness research?', *Journal of Economic Literature*, 40, 2: 402-435.
- HARE R. (1981), *Moral thinking*, Oxford, Oxford University Press.
- HEIDEGGER M. (1998/1927), *Zijn en tijd*, Sun, Nijmegen.
- HIRSCHMAN A.O. (1982), *Shifting involvements: Private interest and public action*, Robertson, Oxford.
- INGLEHART R., FOA & WELZEL C., 'Social change, freedom and rising happiness', *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 4.
- INGLEHART R. & WELZEL C. (2005), *Modernization, cultural change and democracy: The human development sequence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KERKHOFS J., DOBBELAERE K. & VOYE L. (1992), *De versnelde ommekeer: de waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig*, Tielt, Lannoo.
- KYMLICKA W. (2002), *Contemporary political philosophy: An introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- LAYARD R. (2005), *Waarom zijn we niet gelukkig?*, Atlas, Amsterdam/Antwerpen.
- LEVITT S.D. & DUBNER S.J. (2005), *Freakonomics – A rogue economist explores the hidden side of everything*, Allen Lane, Penguin, London.
- NOZICK R. (1974), *Anarchy, state, and utopia*, Basic Books, New York.
- NUSSBAUM M. (2000), *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- OFFER A. (2006), *The Challenge of affluence, self-control and well-being in the United States and Britain since 1950*, Oxford University Press, Oxford.
- OTT J. (2009), 'Geluk en politiek. Het universele belang van een competente overheid', *Ethiek & Maatschappij*, 12, 1: 106-120.
- PUTNAM R. (2000), *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, Simon and Schuster, New York.
- SEN A. (1999), *Development as freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- SENECA (1979), *De vita beata – Het gelukkige leven*, vertaling door Ivo Gay, Baarn.
- SCHUMPETER J.A. (1992), *Capitalism, socialism and democracy*, Routledge, London.
- VAN TONGEREN P. (2003), *Deugdelijk leven – Een inleiding in de deugdethiek*, Sun, Amsterdam.

VEENHOVEN R. (1993), *Happiness in nations: Appreciation of life in 56 nations*, Erasmus University, Rotterdam.

YEATS W.B. (1999), *Al keert het grote zingen niet terug*, Gedichten vertaald door Jan Eijkelboom, Wagner & Van Santen, Dordrecht.