

Martha Nussbaum

DE BREEKBAARHEID VAN HET GOEDE

Geluk en ethiek in de
Griekse filosofie en literatuur

Vertaald door Patty Adelaar

Ambo|Amsterdam

INHOUD

Voorwoord bij de herziene uitgave	17
Voorwoord	45
Gebruikte afkortingen	47
1 Toeval en ethiek	49
<p>Een belangrijk onderwerp in het Griekse ethische denken: een goed leven voor een mens is afhankelijk van dingen die we niet in de hand hebben. Het streven naar onafhankelijkheid via de rede en de beperkingen daarvan. Waarom deze voor ons belangrijke vragen zelden in moderne ethische geschriften aan de orde komen. Drie deelproblemen: kwetsbare bestanddelen van een goed leven; toevallige waardeconflicten; de niet te beheersen elementen van de persoonlijkheid. Opzet van het betoog. Waarom literaire werken onmisbaar zijn bij een filosofisch onderzoek naar deze vragen.</p>	
I TRAGEDIE: KWETSBAARHEID EN AMBITIE	75
2 Aischylos en morele conflicten	77
<p>De afbeelding in Griekse tragedies van morele dilemma's als een ernstige zaak die niet zonder schade kan worden opgelost en de beschuldiging dat dit een teken is van primitief en onlogisch denken.</p>	
I Een schets van het probleem. Factoren die we meestal belangrijk vinden bij ons oordeel over dergelijke situaties. Redenen om het onderscheid tussen moreel en niet-moreel dat in deze bespreking centraal staat niet te maken.	79
II Enkele filosofische 'oplossingen' voor het probleem.	83
III Twee voorbeelden van een tragisch conflict bij Aischylos: Agamemnon in Aulis en Eteokles voor de poort van Thebe.	87

IV	De impliciete opvatting in het stuk over de juiste reactie in dergelijke situaties. Wat het betekent als je zegt dat dergelijke ervaringen leerzaam kunnen zijn.	96
V	De tragische opvatting vergeleken met de theorieën van de filosofen uit paragraaf II. Wat de analyse van Aischylos bijdraagt.	104
3	De <i>Antigone</i> van Sofokles: conflict, visie en vereenvoudiging	109
	Kan iemand die rationeel is zijn leven zo inrichten dat de situaties uit hoofdstuk 2 zoveel mogelijk vermeden worden? Een van de manieren om dat te doen is het vereenvoudigen en beperken van de waarden waarbij iemand betrokken is.	
I	De wachter: een voorbeeld van gewone morele rationaliteit, verscheurd en strijdig.	111
II	Kreon: spanning tussen waarden voorkomen door maar één waarde te erkennen. Zijn slimme herdefinities en de vreemde gevolgen voor liefde en godsdienst. De drijfveer voor deze strategie; het mislukken ervan.	113
III	Antigone. Haar opvatting van waarde is op een andere manier beperkt. Haar herinterpretatie van bepaalde termen en begrippen. Waarom haar strategie desondanks beter is dan die van Kreon.	124
IV	Hegels stelling dat dit stuk een synthese aangeeft waarin aan beide concurrerende waarden recht kan worden gedaan. De tekst van het koor helpt ons bij een nader onderzoek van deze stelling. De paradox: ogen en zien, eenvoudig en complex. De ode aan de mens: hoe diep zitten de oorzaken van conflicten in het leven als burger. De Danae-ode: het pessimisme over onze verhouding tot het toeval. Een conflict van een hogere orde dat conflicten zelf betreft. Schopenhauers pessimistische reactie.	129
V	Tiresias en Haimon: een flexibele menselijke rationaliteit. Het verband met harmonie; met toeval. De aanroep van Dionysos.	144
	Afsluiting van deel I Tragedie over de kwetsbaarheid van individuele waarden.	149
II	PLATO: GOEDHEID ZONDER KWETSBAARHEID?	151
	Inleiding	153
	De continuïteit tussen Plato's denken en de tragedie. Twee methodologische problemen: de filosofische ontwikkeling in de loop van de tijd en de dialoogvorm.	

4	De <i>Protagoras</i> : een wetenschappelijke ethiek	155
	De tegenstelling tussen <i>tuchè</i> en <i>technè</i> (kunde of natuurwetenschap) en mythische verhalen over de reddende kracht van <i>technè</i> : hoop op menselijke vooruitgang.	
I	De dramatische achtergrond: problemen van <i>tuchè</i> .	158
II	Het algemene begrip <i>technè</i> in de preplatonische Griekse natuurwetenschap.	162
III	Protagoras' verhaal over de menselijke vooruitgang ten opzichte van <i>tuchè</i> . Welke <i>technè</i> onderricht hij en hoe komen we daar verder mee.	169
IV	Wetenschappelijk meten: wat is de achterliggende drijfveer, welke vooruitgang kan dat boeken. Het <i>akrasia</i> -argument: de rol van genot als maatstaf bij het kiezen. Hoe de onderlinge vergelijkbaarheid van waarden werkt bij het elimineren van <i>akrasia</i> .	177
V	Een socratisch slot van de mythe van Protagoras.	191
	Tussenspel 1 – Plato's antitragische theater	198
	De filosofische dialoog als een nieuwe vorm van schrijven. De afwezigheid van elk onderscheid tussen filosofie en literatuur vóór die tijd. De dichter als ethische leraar. De schatplichtigheid van de dialoog aan tragedies en de afwijzing daarvan: de stijlbreuk van Plato is de uitdrukking van een diepgaande morele kritiek.	
5	<i>Het Bestel</i> : echte waarde en het volmaakte standpunt	215
	Het begin van de dialoog: de vraag wat werkelijk nastrevenswaardig is.	
I	De vermeende ontoereikendheid van Plato's argumenten om het beschouwende leven boven andere leefwijzen te plaatsen. Een sterk, maar raadselachtig betoog over behoefte en intrinsieke waarde. <i>Het Bestel</i> ix: parallellen met de <i>Gorgias</i> en de <i>Jongensvriend</i> .	218
II	Een verdediging van ascetisme: hoe activiteiten die niet echt waardevol zijn, activiteiten die dat wel zijn ondermijnen. <i>Faidon</i> en <i>Het Bestel</i> .	234
III	Vragen over het standpunt vanwaaruit correcte waardeoordelen mogelijk zijn. De relevantie daarvan voor esthetische oordelen en voor morele opvoeding.	235
IV	Hoe harmonie tussen waarden wordt bereikt.	242
V	Het probleem van de motivatie. Plato's gebruik van negatieve en positieve drijfveren.	245
6	De toespraak van Alkibiades: een interpretatie van het <i>Symposion</i>	250
	De beschuldiging dat Plato de liefde van het ene unieke individu voor een ander veronachtzaamt: dit moet worden bekeken vanuit de dialoog als geheel.	

I	De constructie van de dialoog. Datering van het verhaal.	253
II	De toespraak van Aristofanes: liefde van unieke individuen voor elkaar; het vooruitzicht daarvan en de problemen ermee.	258
III	Diotima en de verheffing van liefde. De achterliggende praktische drijfveren. Wat een oordeel van kwalitatieve homogeniteit mogelijk maakt. Hoe de minnaar onafhankelijk wordt.	264
IV	De komst van Alkibiades. Zijn bewering dat hij de waarheid met beelden zal vertellen. Het verhaal van een concrete liefde; het verlangen van de minnaar naar kennis.	274
V	De veroordeling van Alkibiades. <i>Eros</i> en slavernij. Een confrontatie tussen twee waardepvattingen.	287
7	'Dit verhaal is niet waar': waanzin, rede en herroeping in de <i>Faidros</i>	294
	De ogenschijnlijke kloof tussen de <i>Faidros</i> en de dialogen uit de middenperiode over de plaats van liefde en waanzin in een goed leven.	
I	Waanzin: wat is het en hoe wordt het in andere dialogen bekritiseerd. De eerste twee toespraken geven uiting aan bepaalde elementen van het standpunt dat Plato in zijn dialogen uit de middenperiode heeft bepleit.	299
II	Sokrates' lofprijzing van (bepaalde vormen van) waanzin. De niet-verstandelijke elementen als belangrijke bron van motiverende energie. De sturende en zelfs cognitieve functie ervan bij ons streven naar het goede. De verwevenheid van liefde en inzicht. Persoonlijke hartstocht als intrinsiek waardevol deel van het beste leven. Gevolgen voor Plato's visie op de ziel en persoonlijke identiteit. De handeling van de dialoog in relatie met de weergegeven ethische standpunten.	310
III	Morele psychologie in de veroordeling van de dichters. In hoeverre is poëtische taal weer in ere hersteld? Filosofie en de stijl van filosoferen.	324
IV	Drijfveren voor deze herroeping. De status van de waarheden ervan.	329
III	ARISTOTELES: DE BREEKBAARHEID VAN EEN GOED MENSELIJK LEVEN	337
	Inleiding	
	De rol van de algemene besprekingen van methode en handelen	339
8	Het redden van Aristoteles' verschijnselen	343
	Het door Aristoteles aangekondigde streven om binnen de beperkingen van de <i>fainomena</i> (verschijnselen) te filosoferen. Waarom een reconstructie en inschatting van deze zienswijze moeilijk zijn.	
I	Wat <i>fainomena</i> zijn. Het verband met taal en gangbare overtuigingen.	347

II	Hoe de methode werkt. Hoe verschijnselen worden verzameld en welke relevant zijn. Puzzels. Het terugkeren naar de verschijnselen: de rol van de competente beoordelaar.	350
III	De elementaire verschijnselen. Het beginsel van non-contradictie verdedigd als een noodzakelijke voorwaarde voor denken en spreken. Hoe een principe binnen de verschijnselen kan worden weerlegd.	358
IV	Verdediging van de methode tegen een beschuldiging van luiheid en behoudzucht. De negatieve en de positieve taken van aristotelische filosofie: een contrast met Wittgenstein.	366
9	Rationele dieren en de verklaring van handelen	372
	Verbanden tussen onze ethische vragen en een theorie voor handelen. De ogenschijnlijke vreemdheid van de werkwijze van Aristoteles: een 'gemeenschappelijke verklaring' voor alle bewegingen van dieren.	
I	Gangbare (Griekse) overtuigingen over de oorzakelijke verklaring van de beweging van dieren. De intentionaliteit van overtuigingen en verlangens.	375
II	Een fysiologisch model van oorzakelijke verklaring in de vroege natuurwetenschap; de neiging tot reductionisme en de implicaties daarvan. De kritiek van Plato; zijn verdediging van een model voor psychologische verklaring dat het verstand isoleert van de andere vermogens van het dier.	378
III	Aristoteles' belangstelling voor een generieke opvatting van verlangen. Het woord <i>orexis</i> ; de functie daarvan bij het redden van gangbare opvattingen van intentionaliteit. Een verband tussen doelgerichte beweging en het ontbreken van onafhankelijkheid.	383
IV	Verklaring door te kennen en te verlangen. De combinatie van een logisch en een oorzakelijk verband tussen <i>explanantia</i> en <i>explanandum</i> beschouwd als een sterk punt en niet als een tekortkoming van de analyse van Aristoteles. Waarom een fysiologische beschrijving geen oorzakelijke verklaring is.	387
V	Deze verklaring beschouwd als een analyse van 'vrijwillige' beweging. Het verband daarvan met kwesties van ethisch en juridisch oordelen.	394
10	Niet-wetenschappelijk afwegen	404
	Praktisch inzicht is geen wetenschappelijk inzicht; de maatstaf voor een juiste keuze wordt bepaald door iemand met praktisch inzicht. Het ogenschijnlijke verband van deze uitspraken met Aristoteles' aanval op platonische onafhankelijkheid.	
I	Het antropocentrisme van het zoeken naar het goede leven.	406
II	De aanval op de onderlinge vergelijkbaarheid van waarden.	409
III	De platonische eis van algemene geldigheid. Aristoteles' pleidooi voor het concrete en specifieke.	414

- IV De rol van de niet-verstandelijke elementen bij afwegingen. Een vergelijking tussen Aristoteles en de *Faidros*. 425
- V Praktisch inzicht en een ogenschijnlijke cirkelredenering. 428
- VI Een voorbeeld van aristotelische afwegingen. Hoe iemand door deze opvatting kwetsbaar wordt voor toeval. 432
- 11 De kwetsbaarheid van het goede menselijke leven: handelen en rampspoed 439
- Eudaimonia* vereist ‘uitwendige goederen’: welke goede dingen? Wanneer? In hoeverre?
- I Twee extreme standpunten over toeval: de dialectische aanpak van Aristoteles. 440
- II Het eerste extreme standpunt: toeval is de enige belangrijke factor om een goed leven te krijgen. Weerlegging van deze opvatting; feit en waarde in een aristotelisch onderzoek. 442
- III De tegenovergestelde opvatting: een goed menselijk leven staat volkomen los van het toeval. Twee varianten van deze opvatting. Aristoteles’ aanval op het ‘karakterstandpunt’: voorbeelden van een volledige of ernstige belemmering van handelen. 444
- IV Gedeeltelijke belemmering van goed handelen: het voorbeeld van Priamus. Verwante voorbeelden uit tragedies. 450
- V Schade aan een goed karakter zelf. 463
- VI De rol van risico en materiële beperkingen als bestanddeel van de waarde van een aantal belangrijke deugden. 468
- 12 De kwetsbaarheid van het goede menselijke leven: relaties 471
- De specifieke kwetsbaarheid van relaties als bestanddeel van het goede leven.
- I Politieke activiteit en betrokkenheid. De instabiliteit daarvan. De instrumentele waarde bij het ontwikkelen en in stand houden van een goed karakter. Gevolgen voor de politieke theorie. De intrinsieke waarde ervan. Politieke conflictbeheersing. 474
- II *Filoi* als belangrijkste van de ‘uitwendige goederen’. De aard van *filia*. De vormen en bronnen van de kwetsbaarheid ervan. De instrumentele waarde bij het ontwikkelen en in stand houden van een goed karakter, bij de bestendigheid van handelen en bij zelfkennis. De intrinsieke waarde ervan. 485
- Aanhangsel bij deel III: het menselijke en het goddelijke 509
- Strijdige aanwijzingen bij Aristoteles voor een meer platonisch standpunt. Aanwijzingen van een algemene rangschikking van levens op grond van hun goedheid. Het speciale geval van de *Ethica Nicomachea* x.6-8 en de onver-

enigbaarheid daarvan met de rest van Aristoteles' ethische denken.

Tussenspel 2 – Toeval en de tragische emoties	516
Een omstreden passage in de <i>Poetica</i> : het grote belang van de tragische handeling in samenhang met gedachten over karakter en handelen bij <i>eudaimonia</i> . Het verband hiervan met Aristoteles' aanval op aanhangers van het karakterstandpunt en de platonisten. De tragedie verkent het verschil tussen goed zijn en goed leven. Waarom medelijden en angst volgens de tegenstanders van toeval irrationeel en nutteloos zijn, maar volgens aristotelianen een waardevolle bron van inzicht. Toeval en tragische <i>katharsis</i> . Aristoteles' schrijfstijl.	
EPILOOG: TRAGEDIE	537
13 Het verraad van de conventie: een interpretatie van de <i>Hekabe</i> van Euripides	539
De geest van een vermoord kind. Afwijzing van dit toneelstuk door mensen die geloven dat iemand die goed is niet slecht kan worden.	
I De toespraak van Hekabe over de bestendigheid van een goed karakter bij tegenspoed. Haar standpunt in de discussie over natuur versus conventie. Verbanden met wat Thucydides over Korkura schrijft. Polyxena als voorbeeld van edele eenvoud.	542
II De eenheid van het stuk. De misdaad van Polymestor. De ontaarding van het karakter van Hekabe.	551
III Wraak als de nieuwe 'conventie' van Hekabe. De structuur en betekenis daarvan.	555
IV Het verband van dit toneelstuk met de aristotelische opvattingen.	565
V Niets menselijks is te vertrouwen. Het belang van deze gedachte, zowel in positief als in negatief opzicht. De rots van Hekabe als een baken voor zee-lieden.	567
Dankbetuigingen en verantwoording	571
Noten	575
Bibliografie	671
Verantwoording citaatvertalingen	685
Register	687

VOORWOORD* BIJ DE HERZIENE UITGAVE¹

I

De breekbaarheid van het goede (*The Fragility of Goodness*) stamt uit 1986.² Sindsdien is er veel veranderd in mijn denken en in de filosofische wereld in het algemeen. In mijn denken hebben mijn toenemende betrokkenheid bij stoïcijnse ethiek en mijn groeiende belangstelling voor vraagstukken uit de politieke filosofie geleid tot nieuwe inzichten in een aantal van de hier besproken onderwerpen. Intussen is het onderzoek naar het klassieke Griekse gedachtegoed, dat eens het domein van een handvol vakspecialisten was, steeds meer in het middelpunt van de belangstelling van de Anglo-Amerikaanse en continentaal-Europese moraalfilosofie komen te staan.³ Dit onderzoek is nogal heterogeen en op grond van de Griekse voorbeelden worden uiteenlopende standpunten onderbouwd, met sommige waarvan ik het pertinent oneens ben. Hoewel de tekst in deze uitgave ongewijzigd is,⁴ geeft dit voorwoord me de welkome gelegenheid om *Fragility* aan te vullen met een bespiegeling over deze ontwikkelingen en de invloed daarvan op mijn huidige mening over dit boek.

Breekbaarheid onderzocht de rol die de menselijke afhankelijkheid van toeval speelt in het ethische denken van de tragediedichters, Plato en Aristoteles. Hoewel het boek enige aandacht besteedde aan de rol van het toeval bij het tot stand komen van een deugdzaam, goed karakter, richtte het zich voornamelijk op de kloof tussen een goed mens zijn en erin slagen een goed menselijk leven te leiden, een leven waarin deugdzaam handelen een prominent bestanddeel is. (Het 'goede' uit de titel moet dan ook worden begrepen als 'een goed mens zijn' of *eudaimonia*, en niet als 'een goed karakter hebben'.) Een beroemde uitspraak van Sokrates is dat een goed mens geen kwaad kan overkomen – waarmee hij bedoelde dat alles wat relevant is voor een geslaagd le-

* Zie p. 575 (Noten)

ven, gegarandeerd is zolang de deugd veilig is. Mijn stelling is dat deze uitspraak een stadium markeert in de felle, rijke discussie over de rol van het toeval in de ethiek die in de vijfde en vierde eeuw voor Christus in Athene voortdurend werd gevoerd en waaraan zowel dichters als filosofen deelnamen. Met een aanval op de rol van het toeval in het denken van de tragediedichters bereide Sokrates de weg voor de meer systematische aanval van Plato en voor de gecompliceerde poging van Aristoteles om een aantal elementen van het tragische beeld te behouden en toch recht te doen aan het standpunt van Sokrates.

Hoewel de uitspraak van Sokrates enige aanhang verwierf, vereist deze opvatting een radicale heroverweging welke elementen in een leven bepalend zijn voor welslagen of *eudaimonia*. Allerlei elementen in het leven die gewoonlijk onmisbaar worden geacht voor *eudaimonia* moeten dan worden geschrapt. Het valt immers nauwelijks te ontkennen dat voor het vermogen om als burger te kunnen functioneren, voor het gedrag dat bij verschillende vormen van liefde en vriendschap een rol speelt en zelfs voor het gedrag dat geassocieerd wordt met de belangrijkste morele deugden (moed, rechtvaardigheid enzovoort), externe omstandigheden nodig zijn waarvoor de betreffende persoon niet zelf kan zorgen. Zonder die omstandigheden kunnen gebeurtenissen die we niet in de hand hebben schade toebrengen, ook morele schade. Dat wil zeggen dat die gebeurtenissen niet alleen een goede of slechte invloed kunnen hebben op ons geluk, succes of welbevinden, maar ook op kernelementen van ons morele leven: of we erin slagen om in het openbare leven rechtvaardig te handelen, of we tot liefde en zorg voor een ander in staat zijn en of we de mogelijkheid krijgen ons moedig te gedragen. Dus zelfs zonder in te gaan op de rol van het toeval bij het wijs, moedig of rechtvaardig worden, blijkt het al een belangrijke ethische rol te spelen, omdat het ons in meer of mindere mate in staat stelt tot deugdzaam handelen en daarmee tot een ethisch volledig leven.⁵ Volgens de tragediedichters en zeker ook volgens een aantal filosofen is moeilijk te ontkennen dat aan mensen die door een langdurige, ondermijnende ziekte zijn uitgeschakeld of die gevangenzitten en worden gemarteld, of aan vrouwen die door de vijand zijn verkracht en tot slavin gemaakt, duidelijk enkele ethisch belangrijke voorwaarden voor een geslaagd leven onthouden worden. Deze mensen zijn niet alleen ongelukkig, maar ze kunnen minder doen en minder geven en nemen van de dingen die nodig zijn voor een vervuld, goed menselijk leven.

Dus alleen als je een geslaagd leven gelijkstelt aan een deugdzaam karakter of aan bepaalde activiteiten, met name aan verstandelijke beschouwing, wat het minst afhankelijk lijkt van de externe omstandigheden, is aannemelijk te maken dat iemand die goed is nooit van welslagen kan worden afgehouden.⁶ Dergelijke beperkte opvattingen over menselijk welslagen waren en zijn echter nog steeds bijzonder controversieel. Als je uit de definitie van een geslaagd

leven ‘vrienden’ weglaat, leidt dat volgens Aristoteles, die over het algemeen stabiliteit heel belangrijk vindt, bijvoorbeeld tot een zo armzalig leven dat het niet de moeite van het leven meer waard is.

Dat afhankelijkheid van het toeval in de Griekse filosofie na Aristoteles een kernthema was, is nooit in twijfel getrokken, hoewel dit aspect van de hellenistische ethiek nog een systematischer kritisch onderzoek moest krijgen.⁷ Minder breed onderkend werd de mate waarin ook Plato en Aristoteles zich met dit thema van de tragediedichters bezighielden, de rol van het toeval bij het bepalen welk leven mensen kunnen leiden, evenals met allerlei andere verbanden tussen deze dichters en de filosofen. Het blootleggen van deze verbanden en de thema’s waarop ze berusten was een belangrijke drijfveer voor het schrijven van dit boek. Ik vond dat door de huidige opdeling in verschillende disciplines het onmiskenbare feit buiten beeld bleef dat in het Athene van de vijfde en vierde eeuw voor Christus de tragediedichters overal als een belangrijke bron van ethisch inzicht werden beschouwd. De filosofen stelden zich op als hun concurrenten, niet als collega’s in een verwante discipline. En behalve op inhoud concurreerden ze ook met de gebruikte vorm; ze kozen de aanpak die de beste kans opleverde dat hun leerlingen die feiten over de wereld leerden die zij als de waarheid zagen. Een neventhema van dit boek is daarom de discussie over de gehanteerde stijlen en de vermogens die ze aanspreken. De tragediedichters waren ervan overtuigd dat krachtige emoties, met name medelijden en angst, een bron van inzicht waren voor wat een goed menselijk leven inhoudt en gaven daarvan blijk in de keuze van hun literaire vorm. Plato ontkende dat en ontwikkelde een ethische opvatting waarin het verstand zoveel mogelijk werd gescheiden van de versturende invloed van gevoelens en emoties.⁸ Bij Aristoteles, betoogde ik, komen op z’n minst een paar inzichten van de tragediedichters terug, zowel in de gevoeligheid van welslagen voor rampspoed als in de ethische relevantie van emoties omdat deze ons het belang van dergelijke tegenslagen duidelijk maken.

Bij het verschijnen van *Breekbaarheid* was er in de moraalfilosofie verrassemblerwijs vrijwel geen discussie over kwetsbaarheid en toeval, ondanks het blijvende belang daarvan voor mensen. Daarom zag ik ook het weer onder de aandacht brengen van de Griekse discussie als een bijdrage aan hedendaagse ethische inzichten. Tegenwoordig geloven maar weinig mensen dat we in een wereld leven die door de voorzienigheid is ingericht voor het welzijn van iedereen; nog minder mensen geloven dat het maatschappelijke leven van mensen zich doelgericht ontwikkelt tot steeds grotere volmaaktheid. Toch was en ben ik van mening dat de huidige ethische consequenties van het besef dat we in een wereld leven die grotendeels onverschillig is voor onze wensen, nog niet uitputtend zijn onderzocht. *Breekbaarheid* was daarom tevens bedoeld als een eerste stap voor een dergelijk onderzoek.

Het merendeel van het betoog in *Breekbaarheid* onderschrijf ik nog steeds,

zowel wat interpretatie als wat inhoud betreft. Ik denk bijvoorbeeld nog steeds dat Aristoteles' mensbeeld en zijn opvatting van praktische afwegingen van groot belang zijn voor het huidige ethische en politieke denken, en ik ben ervan overtuigd dat het beeld dat de tragediedichters en Aristoteles geven van de pluriformiteit van het goede en de onderlinge waardeconflicten daarbij, inzichten biedt die in veel hedendaagse maatschappelijke discussies ontbreken. Door mijn toenemende betrokkenheid bij de stoïcijnse ethiek ben ik een aantal thema's van het boek echter in een nieuw licht gaan zien – met name de aard van de emoties en het mensbeeld. Bovendien heb ik door mijn betrokkenheid bij politieke filosofie een aantal onderwerpen uit *Breekbaarheid* opnieuw overwogen, zoals het ethische belang van de pluriformiteit van het goede, de afhankelijkheid van het menselijk leven van het lot en de aard van vriendschap. In paragraaf II en III van dit voorwoord bespreek ik deze nieuwe interpretaties en overwegingen.

Wat de toegenomen invloed van de klassieke Griekse ethiek op de hedendaagse moraalfilosofie betreft, voel ik nu een noodzaak om een aantal dingen expliciet te maken die ik in *Breekbaarheid* nog stilzwijgend aannam. Met name wil ik me distantiëren van mensen die zich beroepen op de Grieken als argument voor het verwerpen van elke systematische ethische theorie en van het verlichtingsideaal van een op de rede gebaseerde maatschappij.⁹ Deze punten waren vijftien jaar geleden gewoonweg niet aan de orde. Mensen die mijn standpunt, waarmee ik het gedachtegoed van de verlichting niet wil verwerpen, maar de Grieken juist als bondgenoten voor een uitgebreidere variant van het verlichtingsliberalisme wil inlijven, als 'antitheorie' bestempelen, vergissen zich gewoon. In de vierde en vijfde paragraaf van dit voorwoord ga ik hier nader op in: in paragraaf IV behandel ik de opkomst van 'antitheorie' en 'antirede' binnen het recente ethische denken, en paragraaf V gaat in op een kleiner meningsverschil over de juiste reactie op tragische rampspoed.

II

Zoals gezegd is een belangrijk thema in *Breekbaarheid* de rol van emoties bij het geven van informatie over het ethische belang van iets. In verband met de tragediedichters, Plato's *Faidros* en de ethische opvattingen van Aristoteles, heb ik het vaak over een cognitieve rol voor emoties, maar ik ga nauwelijks in op wat emoties eigenlijk zijn. Een goede analyse van emoties is echter heel belangrijk voor de vraag die ik aansneed: in sommige analyses is de cognitieve rol van emoties veel aannemelijker dan in andere. Denken over emoties is een kernthema in mijn latere werk. Mijn opvattingen hierover zijn sterk beïnvloed doordat ik me een groot aantal van de tussenliggende jaren heb beziggehouden met het ethische en politieke denken in de drie belangrijkste helle-

nistische stromingen: de epicuristen, de sceptici en de stoïcijnen.¹⁰ Hiervan zijn de stoïcijnen het belangrijkste geweest voor de ontwikkeling van mijn opvattingen over emoties. Naar mijn mening bieden zij de kern van de analyse die we nodig hebben om aannemelijk te maken dat emoties een ethische waarheid onthullen.

Op grond van de stelling dat emoties waardeoordelen zijn die aan dingen en mensen die iemand niet in de hand heeft, groot belang toekennen voor het welslagen van die persoon, betogen de stoïcijnen vervolgens dat al die oordelen onterecht zijn en dat we die zoveel mogelijk moeten loslaten. In laatste instantie verwerp ik deze simplistisch gestelde normatieve opvatting, al heeft deze ons volgens mij veel te bieden op het gebied van onverstandig gehecht zijn aan geld, eer en status.

De stoïcijnse analyse van emoties als waardeoordelen staat echter los van hun aanvechtbare normatieve stellingen. Als hun analyse op een paar punten wordt bijgesteld, kan ze volgens mij de grondslag zijn voor een hedendaagse filosofische analyse van de emoties.¹¹ Hiervoor moet de stoïcijnse theorie op drie belangrijke punten worden aangepast. Ten eerste is er een aannemelijke verklaring nodig van het verband tussen volwassen emoties en de emoties van kinderen en niet-menselijke dieren. (De stoïcijnen ontkenden dat kinderen en dieren emoties hadden, wat een onaannemelijk uitgangspunt is.) Bij het uitwerken van deze verklaring blijkt dat de stoïcijnse cognitieve analyse moet worden uitgebreid met andere vormen van cognitie, zoals percepties en buitentellige overtuigingen. Ten tweede moet de theorie een goede verklaring bieden voor culturele variatie in emoties. De stoïcijnen lieten overtuigend zien in hoeverre sociale normen worden opgenomen in de structuur van onze emoties, maar zij dachten dat de relevante normen in wezen voor alle samenlevingen gelijk waren en schonken daarom te weinig aandacht aan subtiele verschillen. En ten slotte moet aan de stoïcijnse theorie een ontstaansgeschiedenis worden toegevoegd die aangeeft hoe volwassen emoties zich vanuit de archaische emoties uit de vroege jeugd en kindertijd ontwikkelen. Deze ontstaansgeschiedenis maakt de theorie in allerlei opzichten ingewikkelder, omdat volwassen emoties meestal getekend zijn door sterke vroege ervaringen die een verontrustende ambivalentie jegens geliefde objecten inhouden.

Als je uitgaat van een variant van de stoïcijnse emotietheorie, heeft dat zelfs in deze sterk gewijzigde vorm als consequentie dat je moet erkennen dat de leidraad die emoties bieden ethisch goed of slecht kan zijn. Emoties zijn slechts zo betrouwbaar als het culturele materiaal waaruit ze voortkomen. Een goede filosofische analyse van culturele normen houdt dan ook tevens een kritische analyse van cultureel bepaalde emoties in.¹² Dit belangrijke punt geldt ook voor de emotietheorie van Aristoteles, al geeft hij overtuigingen bij de emoties een andere rol dan de stoïcijnen.¹³ Dit had ik in *Breekbaarheid* eigenlijk beter naar voren moeten brengen dan nu het geval is. Ik denk dat ik

me door mijn streven om de algemene mogelijkheid van een cognitieve rol voor emoties te onderbouwen, te sterk heb gericht op voorbeelden waarin hun invloed gunstig is (zoals bij de minnaars in de *Faidros*); ik had meer acht moeten slaan op de waarheid van Plato's oordeel dat emoties de geest ook kunnen stijven in cultureel verankerde dwalingen.

Het stoïcijnse standpunt stelt iemand die emoties als richtsnoer neemt dus voor een paar problemen, maar het biedt ook hoop op maatschappelijke verlichting, wat in zeker een paar verlichtingstheorieën over het hoofd wordt gezien, zoals in die van Kant, die emoties meestal behandelt als betrekkelijk onintelligente elementen van de menselijke natuur. In het stoïcijnse standpunt is verandering weliswaar niet gemakkelijk, maar kan de persoonlijkheid als geheel wel verlicht raken door de waardeoordelen te bestrijden die tot onverstandige woede en haat leiden.¹⁴ Uit Aristoteles' analyse van emotie spreekt een vergelijkbaar hoopvol standpunt. Zijn opvatting dat de passende emotie een intrinsiek bestanddeel van een deugd is, houdt zelfs in dat je deugdzaam emoties kunt ontwikkelen, dat je kunt leren boos te zijn op de juiste persoon en niet op de verkeerde, op het juiste tijdstip enzovoort.

Aristoteles is ongetwijfeld te optimistisch over de mate waarin vroeg aangeleerde emoties nog echt veranderd kunnen worden. De stoïcijnen beseften dat ingesleten gewoontes altijd moeilijk te veranderen zijn en nog moeilijker als ze diepgeworteld lijken in de motiverende structuur van de persoonlijkheid. In *Therapy* zeg ik dat Seneca met zijn stelling dat je om woede te bestrijden levenslange waakzaam moet zijn, blijk gaf van een dieper inzicht dan Aristoteles. Zijn standpunt over hartstochtelijke erotische liefde was nog complexer. In zijn tragedies, niet in zijn filosofische geschriften, stelde hij dat liefde het vermogen heeft om onder de scherpe blik van de moraal uit te komen. Deze amorele energie zag hij als een mogelijke bron van schoonheid en van gevaar. Mijn recente onderzoek naar de wortels van emotie in de vroege jeugd en kindertijd draagt nog meer redenen aan om te veronderstellen dat archaische emoties een hindernis kunnen zijn voor de vorming van een deugdzaam karakter. Toch biedt een cognitieve emotietheorie nog altijd uitgangspunten voor maatschappelijke verbetering die we niet zouden onderkennen als we emoties eenvoudig beschouwen als driften of impulsen zonder enige doelgerichtheid of cognitieve inhoud. We zien dan als passend doel voor een rechtvaardige samenleving bijvoorbeeld niet zozeer het onderdrukken van rassenhaat, als wel een volledige uitbanning van die emotie, die tot stand moet komen door maatschappelijke discussies en (met name) door openbaar onderwijs dat wederzijds respect onder alle burgers aanleert.

Zo kan een goede analyse van emoties een sterkere onderbouwing geven van de algemene stelling over hun cognitieve rol die in *Breekbaarheid* wordt uitgewerkt. Daarbij ontdekken we gaandeweg ook enkele risico's die we lopen als we op hun leiding vertrouwen, naast de tevoren niet onderkende mogelijkheden om als persoon en als samenleving vooruit te gaan.

III

Breekbaarheid richtte zich niet op politieke vraagstukken, al was de rol van toeval bij ons vermogen om als burger te functioneren een van de onderwerpen. De ethische thema's in het boek hebben echter wel belangrijke gevolgen voor het denken over politiek. Met name de aristotelische opvatting dat de mens zowel bekwaam als kwetsbaar is en behoefte heeft aan uiteenlopende activiteiten in zijn leven (een opvatting die hij in vele opzichten van de tragediedichters overneemt), heeft opvallend veel raakvlakken met het huidige denken over welzijn en ontwikkeling. Omdat ik er in de tussenliggende periode veel tijd aan heb besteed om na te gaan wat de implicaties daarvan zijn en ik die kwesties ook door mijn betrokkenheid bij de stoïcijnse ethiek in een belangrijk nieuw licht zie, lijkt het me zinvol om wat nader op deze ontwikkeling in te gaan, al lijkt dit misschien minder rechtstreeks verband te houden met het betoog in *Breekbaarheid*. Hieruit zou duidelijk moeten worden dat er een grotere continuïteit bestaat tussen het boek uit 1986 en mijn huidige politieke bezigheden dan misschien op het eerste gezicht lijkt.

Het gedachtegoed van Aristoteles is op allerlei manieren terug te vinden in hedendaagse politieke theorieën. Zelfs als we ons beperken tot zijn denkbeelden over de mogelijkheden en het functioneren van mensen, staan zijn opvattingen hierover centraal in een groot aantal verschillende moderne stromingen: de katholieke sociaal-democratische opvattingen van Jacques Maritain; de conservatief katholieke opvattingen van John Finnis en Germain Grisez; het katholieke communitarisme van Alasdair MacIntyre; het humanistische marxisme van de jonge Marx en de latere volgelingen van deze richting in het marxisme; de Britse liberale sociaal-democratische traditie die in het werk van T.H. Green en Ernest Barker naar voren komt.¹⁵ Al deze denkers kunnen terecht zeggen dat hun uitspraken steun vinden bij Aristoteles, wat deels komt omdat Aristoteles een ongebruikelijk breed en soms ook inconsistent politiek denker is.¹⁶

De afgelopen twaalf jaar heb ik Aristoteles als uitgangspunt gebruikt voor het ontwikkelen van een politieke theorie en van een theorie voor de ethische grondslagen van internationale ontwikkeling die neerkomen op een vorm van sociaal-democratisch liberalisme, nauw verwant aan de opvattingen van Maritain, Green en Barker. Hoewel ik me af en toe wel heb beziggehouden met een nauwgezette tekstuele interpretatie van de opvattingen van Aristoteles, richtte ik me voornamelijk op het ontwikkelen van een eigen opvatting, die in de geest weliswaar min of meer aristotelisch is, maar waarmee ik in vele opzichten van Aristoteles afwijk, zowel meer in de richting van het liberalisme als van het feminisme.¹⁷ In samenwerking met de econoom Amartya Sen,¹⁸ maar uitmondend in een normatief politiek voorstel dat onafhankelijk is van Sens gebruik van menselijke mogelijkheden als vergelijkingsmaat, heb

ik betoogd dat een analyse van bepaalde menselijke kernmogelijkheden politieke plannen een doel moet geven; als noodzakelijke minimale voorwaarde voor sociale rechtvaardigheid zouden burgers verzekerd moeten zijn van een minimumniveau van die mogelijkheden, ongeacht wat ze verder hebben. Die mogelijkheden kunnen ook worden gebruikt om de kwaliteit van leven in verschillende landen te vergelijken.

In de loop der jaren ben ik steeds sterker het belang gaan benadrukken van respect voor pluralisme en rationele meningsverschillen over de diepere waarde en betekenis van het leven. In een doelbewuste afwijking van Aristoteles, die er vast van overtuigd was dat politiek moet bevorderen dat mensen functioneren in overeenstemming met één enkele opvatting van wat een goed leven voor een mens is, betoog ik dat politiek zich zou moeten beperken tot het bevorderen van mogelijkheden, niet van concrete activiteiten, om ruimte te scheppen voor de keuze een bepaalde activiteit al dan niet na te streven.¹⁹ Bovendien zou zelfs dat zodanig moeten gebeuren dat er ruimte is voor verschillende keuzes vanuit religie en andere levensovertuigingen. Met andere woorden, mijn aristotelische standpunt is evenals dat van Maritain, maar in tegenstelling tot anderen in die traditie, een vorm van ‘politiek liberalisme’, waarmee ik een liberalisme bedoel dat het belang inziet van respect voor uiteenlopende leefwijzen, met inbegrip van rationele niet-liberale vormen.²⁰ Gaandeweg is mijn aristotelisme steeds sterker beïnvloed door de denkbeelden van John Rawls en door Kant. Een ander punt waarop ik van Aristoteles afwijk, is in mijn theoretische en praktische gerichtheid op de situatie van vrouwen in ontwikkelingslanden en hun strijd om gelijkheid. Aristoteles’ opvattingen over vrouwen zijn zelfs als leugens geen serieus onderzoek waard.

Bij mijn analyse van deze denkbeelden heb ik de aspecten van Aristoteles die in *Breekbaarheid* centraal stonden, gebruikt en verder uitgewerkt: zijn stelling dat mensen zowel kwetsbaar als actief zijn, zijn stelling dat ze behoefte hebben aan een rijke, onherleidbare pluriformiteit aan waarden, en zijn nadruk op de rol van liefde en vriendschap voor een goed leven. Ook hierbij was mijn betrokkenheid bij stoïcijnse opvattingen weer heel belangrijk. Het bestuderen van de stoïcijnen maakt ons scherp bewust van een aantal grote tekortkomingen in het denken van Aristoteles. Omdat deze tekortkomingen afwezig zijn bij stoïcijnse denkers wier leven gedeeltelijk met dat van Aristoteles samenvalt (en ook bij de cynische denkers, die zelfs nog vroeger leefden), zijn ze niet te verontschuldigen met het argument dat de moderne tijd nog niet aangebroken was.²¹ Ik vind dat ik in *Breekbaarheid* zeker enige aandacht aan deze tekortkomingen had moeten schenken, al had het boek een andere opzet.

De eerste en meest opvallende tekortkoming is dat bij Aristoteles elk besef van menselijke waardigheid ontbreekt, laat staan de gedachte dat de waarde en waardigheid van alle mensen gelijk is. Misschien heeft het denken van Aristoteles een zekere innerlijke spanning, want af en toe benadrukt hij (zoals

ook ik zal doen) dat elk natuurlijk wezen respect verdient. Er valt echter niet te ontkennen dat zijn ethische en politieke werk een duidelijke classificatie van mensen bevat: vrouwen zijn ondergeschikt aan mannen, slaven aan hun meester. Volgens de stoïcijnen echter geeft louter het beschikken over het vermogen om morele keuzes te maken ieder mens een onbegrensde, gelijke waardigheid. Man en vrouw, slaaf en vrije, Griek en vreemdeling, rijk en arm, uit een hoge of een lage klasse afkomstig – iedereen is evenveel waard en deze waarde legt ons allemaal dwingend een plicht tot respect op.²² In navolging van hun cynische voorlopers gebruikten de stoïcijnen dit uitgangspunt voor een radicale aanval op de moreel irrelevante hiërarchie naar klasse, rang, eer en zelfs geslacht, waarmee in hun wereld onderscheid tussen mensen werd gemaakt.²³ Hun denkbeelden hebben door hun invloed op denkers als Grotius, Rousseau en Kant de moderniteit mede vormgegeven. Een eigentijds aristotelisch standpunt moet van meet af aan een of andere vorm van dit inzicht overnemen, wil het in ethisch opzicht toereikend zijn.

Ook erkent Aristoteles niet dat we morele banden hebben met mensen die buiten onze eigen stadstaat wonen. Weliswaar herkennen we volgens hem de mensen daarbuiten wel als menselijke wezens, maar hij zegt niet dat deze herkenning ons morele verplichtingen oplegt, zoals de plicht om geen aanvalsoorlog te voeren. Ook hier leveren de stoïcijnse denkers het ontbrekende element met hun stelling dat wij allemaal in de eerste en belangrijkste plaats *kosmopolitai* zijn, burgers van de hele wereld der mensheid, en dat dit gemeenschappelijke morele burgerschap op z'n minst een paar gevolgen heeft voor wat onze morele plicht is. Wat die gevolgen dan zijn, is binnen de traditie onderwerp van discussie. De invloedrijkste overgeleverde analyse, *Over de plichten* van Cicero (*De Officiis*),²⁴ maakt duidelijk dat gemeenschappelijke menselijkheid strikte plichten oplegt: we mogen geen aanvalsoorlog voeren, hebben verplichtingen jegens de vijand in oorlogstijd, moeten gastvrij zijn voor vreemdelingen op ons grondgebied en zo is er een hele reeks andere plichten. Cicero's analyse van deze plichten heeft een enorme invloed gehad op het huidige politieke en juridische denken.

Helaas vertoont het gedachtegoed van Cicero grote gaten en inconsistenties. Met name lijkt hij te geloven dat het niet onze plicht is om materiële steun te geven aan mensen buiten onze eigen republiek. Dit onfortuinlijke gebrek houdt verband met zijn onderschrijven van het stoïcijnse standpunt dat 'uitwendige goederen' zoals geld en bezittingen geen intrinsieke waarde hebben en dat de deugd zichzelf genoeg is.²⁵ Het stoïcijnse gedachtegoed laat ons dus zitten met een paar grote, onopgeloste problemen; toch biedt het ook de noodzakelijke grondslag om politieke betrokkenheid tot buiten de stadstaat uit te breiden. Ook de noodzaak van deze uitbreiding had eigenlijk in *Breekbaarheid* ter sprake moeten komen, met name bij de bespreking van de rol van vriendschap en liefde voor een goed menselijk leven.

Ten slotte mist Aristoteles nog een element dat in een goede hedendaagse politieke visie noodzakelijk is: een duidelijke omschrijving van gebieden waarvan de vrijheid beschermd moet worden, activiteiten waarmee de staat zich niet mag bemoeien.²⁶ Het moderne denken is allesbehalve eensgezind over de vraag wat vrijheid is en welke vormen ervan het belangrijkste zijn in een goed bestuurde staat. Toch vindt tegenwoordig elke lezer van de *Politica* van Aristoteles, uit welk deel van de wereld hij ook afkomstig is, ongetwijfeld dat het niet klopt als burgers persoonlijke zaken zoals de hoeveelheid dagelijkse lichaamsbeweging voorgeschreven krijgen, zonder enige erkenning dat deze rol voor de staat moreel aanvechtbaar is. Deze beperkingen hadden aangestipt moeten worden in de delen van *Breekbaarheid* waarin ik het belang voor de deugd benadruk van keuzevrijheid en de mogelijkheid tot handelen. Hoewel hij vasthoudt aan de materiële voorwaarden voor keuzevrijheid, gaat Aristoteles onvoldoende na wat relevante vormen van keuzevrijheid zijn en welke voorwaarden daar concreet voor nodig zijn. De stoïcijnen komen zeker niet uit op een volledig eigentijds vrijheidsbegrip, maar geven ook hier weer een waardevolle grondslag om op voort te borduren. Met name het Romeinse stoïcisme richt zich doelbewust op vrijheid als een kerndoel van goed bestuur en vindt het ‘gemengde regime’ deels om die reden superieur aan de monarchie. Stoïcijnen brachten hun overtuigingen ook herhaaldelijk in de praktijk door in samenzweringen tegen de keizer ter wille van vrijheid hun leven op het spel te zetten of te verliezen.²⁷ Hoewel al eeuwenlang onderwerp van discussie is hoe de Romeinse stoïcijnse vrijheid zich verhoudt tot de vrijheden die het moderne liberalisme belangrijk vindt,²⁸ bieden de stoïcijnen in ieder geval een beginpunt om nader op deze belangrijke onderwerpen in te gaan.

Al zorgen de stoïcijnen voor enkele noodzakelijke correcties op het politieke denken van Aristoteles, toch moeten we voor een eigentijdse politieke aanpak niet louter op stoïcijnse denkbeelden afgaan. Ik denk dat we beter af zijn met een aanpak die in bepaalde belangrijke opzichten aristotelisch is, maar die we zodanig aanpassen dat in de echte tekortkomingen van het standpunt van Aristoteles wordt voorzien. Het stoïcijnse denken heeft namelijk enkele lege plekken (die in de een of andere vorm zijn doorgegeven aan hun liberale erfgenamen) die met behulp van aristotelische denkbeelden kunnen worden ingevuld. Hier geeft de nadruk van *Breekbaarheid* op de menselijke kwetsbaarheid de juiste richting aan. Volgens de stoïcijnen hebben ‘uitwendige goederen’ – zaken als rijkdom, eer, geld, voedsel, onderdak, gezondheid, lichamelijke integriteit, vrienden, kinderen, geliefden, burgerschap en politieke betrokkenheid – geen echte waarde. Evenals Sokrates vinden zij dat een goed mens nooit geschaad kan worden. Innerlijke deugd volstaat voor menselijk welslagen. Dat geeft hun politieke opvattingen een sterke vertekening waar het gaat om de behoefte aan dergelijke zaken. Een verwante vertekening zien we bij Kant, die de mens weergeeft als een wezen dat tot twee domeinen be-

hoort, het domein van de natuur en het morele domein van de wil, waarbij het tweede in zijn ogen betrekkelijk ongevoelig is voor veranderingen in het eerste.

Dus hoewel zowel de stoïcijnen als Kant het bevorderen van het welzijn van anderen tot onze plichten rekenen, ook hun materiële welzijn, komen de noodzaak en het centrale belang van die plicht beter tot hun recht in een aristotelische theorie: die theorie zegt dat we maar tot één domein behoren, het domein van de natuur, en dat al onze krachten, ook onze morele krachten, op de wereld gericht zijn en wereldse goederen nodig hebben om te gedijen. Het verband tussen goed gevoed zijn en vrij zijn, tussen lichamelijke integriteit en moreel functioneren, is met zo'n theorie veel directer duidelijk te maken, om redenen die in het algemene betoog van *Breekbaarheid* worden aangegeven: de mens lijkt echt op een plant en neemt evenals de deugd een hoge vlucht 'als wijze en oprechte mensen haar verheffen tot in de heldere hemel'. Als we deze kwetsbaarheid en het verband daarvan met waardevol functioneren erkennen, geeft dat ons een prikkel waarin de stoïcijnen niet goed voorzien, om te streven naar een zodanige verdeling en herverdeling van materiële goederen dat alle burgers genoeg hebben; er staat immers niet zomaar iets op het spel, maar (onder meer) het geestelijke en morele functioneren van mensen zelf.

We kunnen nog een stap verder gaan. In de stoïcijnse visie staat behoefte los van waardigheid. De behoefte heeft zelf geen waardigheid, maar is alleen toevallig gekoppeld aan iets wat waardigheid heeft.²⁹ Daarom zien we de behoefte die het lichaam heeft aan voedsel en onderdak, aan zorg bij ziekte en aan liefde, niet als bestanddelen van iemands waardigheid, maar als enigszins beschamende aspecten van iemand die daarnaast ook waardigheid heeft. Deze zienswijze kleurt subtiel hoe we in dergelijke lichamelijke behoeften voorzien. We beschouwen het dan als steun aan een betrekkelijk onwaardig aspect van het menselijk leven, opdat het waardige deel daar wel bij vaart. Ik vind dat een verwrongen uitgangspunt voor het denken over de liefde en zorg die we aan kinderen, zieken en bejaarden geven, iets waarmee de samenleving voortdurend en steeds vaker wordt geconfronteerd, omdat de gemiddelde levensduur toeneemt en veel volwassenen bijna een derde van hun leven in een toestand verkeren waarin ze geestelijk en moreel niet optimaal functioneren, terwijl sommige mensen hun hele leven geestelijk volledig van anderen afhankelijk zijn; een goede politieke visie moet ook rekening houden met deze mensen en respect voor hen hebben.

Een andere manier om dit duidelijk te maken is door te zeggen dat het stoïcisme in tegenstelling tot de meeste andere filosofische stromingen uit de Oudheid een scherp onderscheid maakt tussen mensen en dieren. De stoïcijnse erkenning van de waardigheid en waarde van mensen is gebaseerd op de eigenschappen die hen van 'de beesten' onderscheiden.³⁰ Dit blijkt voortdurend uit de stoïcijnse retoriek over de menselijke waardigheid. Wanneer ze het menselijke definiëren en er iets kostbaars van onbegrensde waarde van

maken, kleineren ze tegelijkertijd het dierlijke, dat ze tot iets grofs en logs maken, iets zonder waardigheid en verwondering. Dat brengt hen tot uitspraken die aantoonbaar onwaar zijn – dat dieren geen emoties hebben bijvoorbeeld, en dat dieren geen intelligentie hebben. En ze maken daardoor een scherp onderscheid terwijl er in werkelijkheid een zekere overlap en continuïteit is. Aristoteles beseftte die continuïteit uiteraard wel en baseerde er zijn analyse van soorten op. Hij vond ook dat elk natuurlijk schepsel, hoe ogenschijnlijk laag of zelfs afstotelijk het ook was, iets wonderbaarlijks heeft dat respect waard is. (*Beweging bij dieren* i.5).

In de moderne wereld is er behoefte aan een politieke visie met een duidelijk besef van onze relatie tot de andere dieren en van onze eigen dierlijkheid, van ons kwetsbare lichaam, onze groei en ons verval.³¹ We hoeven niet te ontkennen dat de menselijke rationele en morele krachten in verband staan met specifiek morele belangen en plichten, om in te zien dat er ook belangen en plichten zijn die louter in dierlijkheid berusten en dat die dierlijkheid zelf in al haar vormen respect verdient. We zouden zelfs moeten onderkennen dat onze menselijke vormen van intelligentie en emoties door onze dierlijkheid worden bepaald en niet losstaan van die dierlijkheid of daartegen afgezet moeten worden. Als we de wereld vanuit die scherpe stoïcijnse tweedeling benaderen, krijgen we geen helder beeld van onze kindertijd en ouderdom, en van onze morele relatie tot andere dieren of tot mensen met allerlei geestelijke beperkingen. Moderne vormen van liberalisme in de stoïcijnse traditie – en daartoe reken ik ook het kantiaanse liberalisme – schieten op vergelijkbare wijze op een aantal belangrijke morele en politieke punten tekort. We kunnen onszelf natuurlijk bijsturen zonder terug te grijpen op het klassieke Griekse gedachtegoed, maar Aristoteles' opvatting dat de natuur rijk is aan uiteenlopende prachtige schepsels, elk met zijn eigen kenmerkende wijze van functioneren, draagt er, in combinatie met zijn opvatting dat de beweging van mensen en dieren verwant is en openstaat voor een 'overeenkomstige verklaring', toe bij dat we een beter begrip krijgen van onszelf en van de wereld.³² Zoals Aristoteles zegt: als we bij het lichaam van dieren walging ervaren, houdt dat in dat we walging ervaren voor onszelf, want wij bestaan uit dezelfde onderdelen. Maar we zouden geen walging moeten ervaren, want 'alles in de natuur heeft iets wonderbaarlijks'. Er is een slechtere aanpak denkbaar dan een nadere uitwerking van de morele implicaties van deze opvatting.³³

IV

Tot zover de veranderingen en ontwikkelingen in mijn eigen denken. Tegelijkertijd is ook de wereld van de moraalfilosofie sterk veranderd, waardoor ik nu hier en daar een onderscheid moet maken of iets uit moet leggen, wat

vroeger overbodig leek. Nadat *Breekbaarheid* is geschreven, is de belangstelling voor het oude Griekse denken over ethiek sterk toegenomen onder invloed van uiteenlopende door de Grieken geïnspireerde denkers. Tot hen behoren vooraanstaande, moraalfilosofen als Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Iris Murdoch, John McDowell en David Wiggins, die allemaal oorspronkelijk werk op het gebied van de moraalfilosofie altijd hebben gecombineerd met een serieuze belangstelling voor de Grieken; naast hen zijn er denkers als Philippa Foot, Annette Baier en Cora Diamond, die in hun werk verwante thema's uitwerken zonder daarbij intensief in te gaan op de oude Griekse teksten; en ten slotte is er een grote groep denkers die voornamelijk deskundig is in de Griekse ethiek van de oudheid. Inmiddels zijn het kantianisme en utilitarisme niet meer de enige twee belangrijke ethische invalshoeken. De meeste inleidingen op dit gebied noemen tegenwoordig als derde belangrijke paradigma de invalshoek van de 'deugdenethiek'.

Volgens mij is dit een verwarde indeling.³⁴ Kant en de belangrijkste utilitaristische denkers hebben een theorie over deugd, dus zo bekeken is het noemen van 'deugdenethiek' als een afzonderlijke invalshoek, los van de twee andere, duidelijk een categoriefout. Bovendien is er weinig eenheid onder de denkers die over deugd schrijven en de kantiaanse en utilitaristische invalshoeken afwijzen ten gunste van een op de oude Griekse ethiek gebaseerde invalshoek. Deze nogal heterogene groep heeft wel een paar overeenkomsten: aandacht voor de rol van drijfveren en hartstochten bij het maken van een goede keuze, aandacht voor vaste patronen in beweegredenen en handelen, met andere woorden voor karaktereigenschappen, en een verwante interesse voor het leven van de betreffende persoon als geheel.

Er bestaan echter even diepgaande meningsverschillen, met name over de beoogde rol van de rede in het ethische leven en over het belang van een ethische theorie. Ik zal proberen deze meningsverschillen globaal te schetsen. Van degenen die zich tegenwoordig met deugdenethiek bezighouden, wendt één groep zich voornamelijk uit ontevredenheid met het utilitarisme tot Aristoteles en andere Griekse denkers.³⁵ Volgens hen heeft het utilitarisme geen oog voor de pluriformiteit en ongelijksoortigheid van waarden, voor de mogelijkheid van een intelligente afweging van doelen en middelen, en voor de ontvankelijkheid van hartstochten voor sociale bijschaving (oftewel de endogeniteit van preferenties).³⁶ Deze denkers vinden het meestal prima dat er ethische theorieën zijn; zij willen eenvoudig een niet-utilitaristische ethische theorie en daarvoor vinden ze Aristoteles een nuttige gids. Meestal willen zij de rede in ons ethische leven juist een grotere rol geven en geen kleinere – bijvoorbeeld door te laten zien dat een holistische afweging van fundamentele doelen mogelijk is en dat de hartstochten op een dergelijke afweging reageren. Ze zijn niet geneigd tot maatschappelijk conservatisme en worden vaak juist door de opvattingen uit de oudheid aangetrokken, omdat daaruit blijkt

hoe sterk maatschappelijk bepaald allerlei slechte drijfveren zijn (zoals gulzigheid en afgunst) en ons daarmee aangeven hoe we er een fundamentele kritiek op kunnen leveren. Hoewel sommigen in deze groep zich negatief over Kant uitlaten, bijvoorbeeld omdat ze vinden dat hij ten onrechte vijandig tegenover emoties staat en geen oog heeft voor de pluriformiteit van onverenigbare goede zaken, leidt hun opvatting als zodanig niet tot een noodzakelijke afwijzing van elke vorm van bondgenootschap met Kant. Sommigen streven misschien zelfs naar een synthese van de beste elementen van Aristoteles en Kant.³⁷

In deze groep heb ik me altijd thuis gevoeld; de geschriften van David Wiggins en Henry Richardson, wier werk exemplarisch is voor het anti-utilitaristische standpunt van deze groep, leken me altijd bewonderenswaardige steun te bieden bij wat ik probeerde te zeggen.³⁸

Een andere groep die zich met deugdenethiek bezighoudt, bestaat voornamelijk uit antikantianen. Zij vinden dat de rede tegenwoordig in de meeste filosofische analyses van ethiek een veel te dominante rol heeft en dat er een grotere plaats moet worden ingeruimd voor gevoelens en de hartstochten – die ze meestal minder vanuit de rede definiëren dan de vorige groep. Deze groep is bijzonder heterogeen, maar zeker één stroming is neohumeaans. We zien in het werk van Annette Baier en (moet ik eerlijkheidshalve zeggen) Bernard Williams belangstelling voor een humeaanse, op gevoelens gebaseerde ethiek.³⁹ Hoewel dit niet noodzakelijk uit een neohumeaans standpunt volgt, verzetten deze twee denkers en hun medestanders zich meestal tegen het opstellen van ethische theorieën zelf, dat ze associëren met een buitensporige rol voor de rede in het ethische leven. Hoewel Baier hierbij instemmend verwijst naar het particularisme van Aristoteles, geeft ze dit weer als een soort anti-theorie of als alternatief voor het opstellen van een theorie. Volgens Williams daarentegen is de ethische theorie van Aristoteles mislukt.⁴⁰

Nu moeten we echter een nieuw onderscheid in drie groepen maken: (a) aanhangers van het opstellen van ethische theorieën die ook een grote rol voor de rede bij menselijke aangelegenheden voorstaan; (b) aanhangers van een grote rol voor de rede in het ethische leven die het opstellen van ethische theorieën afwijzen, en (c) degenen die de rol van de rede in het ethische leven drastisch willen inperken. Ik zit zelf in de eerste groep van deugdentheoretici – volgens mij samen met anti-utilitaristen als Wiggins en Richardson. Wij vinden allemaal dat er een belangrijke rol is weggelegd voor de theorie, alleen zoeken wij een aristotelische theorie, met oog voor het afwegen van fundamentele doelen en de onherleidbare pluriformiteit van waarden.

Ook tegenstanders van een ethische theorie kunnen vinden dat maatschappelijk bepaalde hartstochten en gevoelens meestal onbetrouwbaar zijn en dat de rede daarom een waardevolle kritische rol heeft bij menselijke aangelegenheden. Dat is bijvoorbeeld het standpunt van Bernard Williams, die in

veel opzichten het socratische ideaal van een bezonnen leven onderschrijft.⁴¹ Het is echter ook heel goed mogelijk dat zij juist tegenstander van ethische theorieën zijn op grond van een algemener bezwaar tegen de dominante rol van de rede bij menselijke aangelegenheden; dat geldt op verschillende manieren voor Annette Baier en Alasdair MacIntyre. Hoewel dit uitgangspunt ethisch of maatschappelijk gezien niet noodzakelijk conservatief is, blijkt uit hun afwijzing van de rede als richtsnoer dat iets anders ons beter tot leidraad kan dienen. Volgens Baier is dat ‘iets’ ons gevoel. Volgens MacIntyre moet de rede daarentegen door politiek of kerkelijk gezag worden vervangen, in ieder geval op het niveau waar de basisprincipes worden vastgesteld.

Hoewel ik met deze beide groepen antitheoretische denkers van mening verschil,⁴² omdat ik wel een belangrijke rol voor theorieën in het ethische en politieke leven bepleit, zijn mijn verschillen met Williams veel kleiner dan met denkers die zich zowel tegen theorieën als tegen de rede keren en zich daarvoor beroepen op de Griekse ethiek uit de oudheid.⁴³ Bot gezegd voel ik me in dat gezelschap niet thuis en ik heb me dan ook erg verbaasd over incidentele pogingen om *Breekbaarheid* van zo’n antitheoretisch, antiredes-standpunt te betichten. Mijn verdediging van Aristoteles’ uitspraak dat het onderscheid bij de perceptie berust, ziet een analyse van oordelen als een onderdeel van wat toch overduidelijk een ethische theorie is, die een algemene analyse van *eudaimonia* geeft. Een algemene analyse moet natuurlijk rekening houden met concrete bijzonderheden en blijft in die zin altijd voorlopig, maar het is niettemin een theorie.⁴⁴ Bovendien heb ik bij mijn aanbeveling romans te lezen om deze aristotelische perceptie aan te scherpen, duidelijk gezegd dat dit alleen tot ethisch inzicht kon leiden als dat lezen gecombineerd werd met een systematische analyse van ethische theorieën – iets wat Cora Diamond van meet af aan heeft bestreden, omdat zij terecht vond dat dit een diepe kloof markeerde tussen haar (sterk antitheoretische) inzichten en de mijne.⁴⁵

Niet alleen mijn verdediging van theorieën had duidelijk moeten zijn, maar ook mijn steun aan de rede als leidraad. Ik heb maar twee dingen gezegd die haar rol misschien kunnen beperken, namelijk dat verstandelijke beschouwing alleen niet voldoende is voor een geslaagd menselijk leven en dat bij ethisch redeneren ook emoties een rol spelen. Met de eerste uitspraak geef ik één bepaalde vorm van redeneren een beperktere rol dan Plato zou doen. Dit is echter volkomen verenigbaar met een centrale rol voor de praktische rede bij het bepalen hoe je je leven inricht, en zelfs met het door mij ingenomen standpunt dat juist de praktische rede onze handelingen tot volledig menselijke handelingen maakt. De tweede uitspraak zegt in wezen helemaal niets over de rol van de rede in het menselijk leven, want ik zeg daarmee dat emoties een vorm van intelligente, waardebepalende interpretaties zijn en dat de tweedeling rede/emotie daarom verworpen moet worden. (Uiteraard betekent dat niet dat alle emoties een goede leidraad zijn, evenmin als dat alle

andere vormen van redeneren een goede leidraad zijn.) Mijn standpunt geeft de rede dus alle ruimte die ze nodig heeft om onrecht te bekritisieren.

Omdat ik zag hoe groot de invloed is van de verschillende antitheoretische standpunten binnen de ethiek en ik sommige daarvan nogal verontrustend vond, die naar mijn mening allerlei mogelijkheden tot fundamentele kritiek op foute gewoontes uitsloten, heb ik in recente publicaties het ethisch theoretiseren verdedigd tegen degenen die daar geringschattend over doen – waarbij ik gaandeweg, hoop ik, ook duidelijk heb gemaakt waarom filosofisch theoretiseren volgens denkers uit de oudheid zoals Aristoteles en de stoïcijnen een waardevolle rol speelt bij menselijke aangelegenheden.⁴⁶ Ik vind het bijzonder vreemd dat hedendaagse filosofen zich op de Griekse filosofen beroepen als bondgenoten bij het afwijzen van theorieën, want zelf prezen deze in hun cultuur de filosofie – en in hun filosofie de cultuur – juist zelfbewust aan als alternatief voor de vormen van maatschappelijke wisselwerking die werden gepropageerd door retorica, astrologie en poëzie of vanuit kortzichtig eigenbelang.⁴⁷ De Griekse filosofen hadden vast niet veel opgehad met de gedachte dat je in je leven je gevoelens en gewoonten als leidraad moet nemen, of desnoods hoogstaande literaire werken. Zij streefden naar onderbouwde kritiek en een systematische analyse van wat een goed menselijk leven inhoudt. Ik sta aan hun kant. Evenals Sokrates denk ik dat de huidige democratieën filosofie nodig hebben als ze hun mogelijkheden willen waarborgen.⁴⁸ En daarbij gaat het niet alleen om socratische gesprekken en zelfreflectie, want ze moeten zich ook vastleggen op complexe ethische theorieën en met name op theorieën over sociale rechtvaardigheid.

Een theorie kan en moet een passend respect hebben voor oordelen die gebaseerd zijn op ervaring en een ontwikkelde perceptie; die van Aristoteles doet dat. Zijn theorie als geheel staat echter op elk willekeurig moment open voor kritiek op percepties die vertekend zijn. Natuurlijk is die kritiek een holistisch proces en zijn de oordelen een toets voor de theorieën, terwijl de theorieën een toets voor de oordelen zijn.⁴⁹ Dat wil echter niet zeggen dat theorieën geen nut hebben. Dat hebben ze duidelijk wel, want ze dwingen ons om naar beste vermogen consequent te zijn; ze behoeden ons oordeel voor rationalisaties uit eigenbelang en richten onze gedachten ook op gebieden die we anders misschien niet hadden onderzocht of ervaren.⁵⁰

V

Breekbaarheid is echter vooral een boek over rampspoed en de manieren waarop ethiek zich tot rampspoed verhoudt. En dit aspect van het oude Griekse denken over ethiek neemt ook in de hedendaagse moraalfilosofie een prominente plaats in. Theoretici die ontevreden zijn over de ethische theo-

rieën van de verlichting, vinden wat ze missen soms in de filosofische theorieën van Plato en Aristoteles. Uit ontevredenheid over de huidige ethische theorieën wenden sommige andere denkers zich echter niet tot de filosofen, maar tot de inzichten over toeval en kwetsbaarheid uit de preplatonische Griekse literatuur. Duidelijk te maken hoe waardevol deze inzichten zijn, was een van mijn belangrijkste doelen. Het was echter niet alleen mijn doel, maar is ook al heel lang het doel van Bernard Williams, de scherpzinnige hedendaagse voorvechter van de tragediedichters. Ondanks dit gezamenlijke doel komen Williams en ik soms echter uit op een verschillende opvatting welke inzichten van de dichters in toeval en kwetsbaarheid relevant zijn. Voordat ik nader op de zienswijze van Williams inga, is het nuttig om de relevante conclusies uit *Breekbaarheid* even op een rijtje te zetten.

Welk inzicht in onze verhouding tot toeval en noodzaak kan de hedendaagse moraalfilosofie dan krijgen als ze zich wendt tot de Griekse tragedies en tot filosofische werken die steun bieden aan de door deze tragedies geboden inzichten (wat volgens mij tot op zekere hoogte opgaat voor de ethische werken van Aristoteles)? In *Breekbaarheid* stelde ik dat deze werken ons drie dingen tonen over de waarden die mensen in hun leven nastreven, dingen die de moraalfilosofie gemakkelijk over het hoofd zou kunnen zien. Ten eerste het feit dat sommige waarden mensen blootstellen aan risico's. Houden van je kinderen, vrienden en geliefden; belang hechten aan burgerschap en politieke betrokkenheid; het over het algemeen belangrijk vinden om in staat te zijn tot handelen en niet alleen maar te zijn – al deze strevingen en betrekkingen maken dat iemand die ze belangrijk vindt in minstens een paar opzichten aan het toeval is overgeleverd.

Alle filosofen, betoogde ik, willen dergelijke risico's beperken ter wille van een stabiel leven. Sommigen gaan daarin weliswaar te ver met een analyse van het goede die armzalig en beperkt is, maar enige nadruk op stabiliteit is redelijk en essentieel. De tragediedichters richten zich op hun manier inderdaad op stabiliteit, door een edel karakter en deugdzaam handelen als goede dingen belangrijker te vinden dan vluchtige zaken als geld en roem. Aristoteles, betoogde ik, gaat verder en prijst sommige goede dingen minstens voor een deel op grond van hun stabiliteit. Hij stelt op karakter gebaseerde vriendschap dus boven andere, minder stabiele vormen, deels juist omdat ze stabiel is. Evenmin als de tragediedichters verheerlijkt hij stabiliteit of immuun zijn voor het lot echter een overheersend doel waaraan andere waardedomeinen ondergeschikt zijn. Hij blijft vriendschap dus als iets goeds voor mensen zien, ook al erkent hij dat een echte vriend altijd het risico loopt van verlies en verdriet. Een solitair leven is volgens hem niet aantrekkelijk, want dat heeft gewoon te weinig waarde.⁵¹

Een tweede inzicht uit tragedies dat ik in *Breekbaarheid* benadrukte, betreft de verhouding tussen dingen die waardevol zijn. Het feit dat er meerde-

re waarden zijn en dat deze niet te herleiden zijn tot één enkele waarde waarvan alle andere waarden zijn afgeleid, maakt moreel handelende mensen op een tweede manier kwetsbaar voor toeval, omdat er onvoorziene waardeconflicten kunnen optreden die het moeilijk of zelfs onmogelijk maken dat ze alle dingen doen waarop ze zich hebben vastgelegd. Tragedies zijn voor dergelijke conflicten rijk studiemateriaal, maar ik heb betoogd dat hiervoor ook in het denken van Aristoteles plaats is – hoewel hij ook op dit punt meer op harmonie gericht is dan de tragediedichters.⁵²

Ten derde is het zo dat als emoties zelf waarde hebben omdat het wezenlijke bestanddelen zijn van een goed menselijk leven, ook dát iemand afhankelijk maakt van toevallige gebeurtenissen die hij niet in de hand heeft. (In de analyse van emotie die mijn voorkeur heeft, is dit alleen maar een andere formulering van het eerstgenoemde punt, omdat emoties daarin waardeoordeelen zijn die een groot belang toeschrijven aan dingen buiten onszelf die we niet volledig zelf in de hand hebben, en juist daardoor kunnen emoties ons kwetsbaar maken.)

Dus tragedies en filosofische werken die lering trekken uit tragedies, kunnen ons meer inzicht geven hoe gevoelig menselijke waarden zijn voor toeval en daardoor vraagtekens plaatsen bij pogingen om nagestreefde doelen zodanig bij te stellen, dat de invloed van het toeval helemaal uit ons leven verdwijnt.⁵³ Met deze aanpak loop je het risico dat er authentieke menselijke goede dingen verdwijnen. Deze zinnige herinnering aan de gedachte dat een onkwetsbaar leven naar alle waarschijnlijkheid ook een verarmd leven is, betekent echter niet dat we een riskant leven boven een stabiel leven moeten verkiezen of dat we ernaar moeten streven onze kwetsbaarheid te maximaliseren, alsof deze op zichzelf iets goeds is. Tot op zekere hoogte is hun kwetsbaarheid voor mensen een noodzakelijke basisvoorwaarde voor authentiek goede dingen. Als je van een kind houdt, maak je je kwetsbaar en de liefde voor kinderen is een authentiek goede zaak. Ik heb echter nooit het romantische standpunt onderschreven dat kwetsbaarheid op zichzelf een loffelijke zaak is. Ik was het eens met de redelijke stelling van Aristoteles dat kwetsbare goede dingen (politieke betrokkenheid, liefde en vriendschap) in hun beste vorm al betrekkelijk stabiel zijn in vergelijking met vluchtiger vormen. Zo kunnen we toegeven dat iemand die politiek actief zijn belangrijk vindt, het risico loopt (in oorlogstijd bijvoorbeeld) dat hij die mogelijkheid verliest, zonder daaruit te concluderen dat we blij moeten zijn als er voortdurend politieke aardverschuivingen optreden. Dat is duidelijk niet het geval.

Misschien heb ik dit punt in de loop van de tijd sterker naar voren gehaald, maar dat zie ik als een verandering in nadruk, niet als een verandering in zienswijze. Hoe belangrijk het is om kwetsbaarheid niet als een zelfstandig doel te zien, wordt met name heel duidelijk als we naar politieke opvattingen kijken. Zelfs als je min of meer positief staat tegenover de kwetsbare kant van

het menselijk leven, is immers duidelijk dat een groot deel van de menselijke kwetsbaarheid niet inherent is aan de structuur van het menselijk bestaan of voortkomt uit een mysterieuze natuurlijke noodzaak, maar dat het een gevolg is van onwetendheid, hebzucht, kwaadaardigheid en allerlei andere kwalijke zaken. Eens gaan we allemaal dood, maar dat zoveel mensen zo jong sterven (in een oorlog of door ziekte of honger die voorkomen had kunnen worden) is allesbehalve noodzakelijk, zoals ook de dood van het kind Astyanax in *Trojaanse vrouwen* niet noodzakelijk is; het is een gevolg van een tekortschietend politiek bestel. Ook ben je doordat je een lichaam hebt kwetsbaar voor letsel, maar dat vrouwen in een oorlogssituatie worden verkracht is, zoals Sofokles en Euripides duidelijk aangeven, een gevolg van menselijke slechtheid en geen natuurwet. Evenmin is de extreme kwetsbaarheid die veel mensen dagelijks ervaren (gebrek aan voedsel, onderdak en lichamelijke veiligheid) gekoppeld aan een belangrijke waarde. Misschien is het hebben van een lichaam een noodzakelijke voorwaarde voor bepaalde authentiek menselijke goede dingen en misschien loop je door het hebben van een menselijk lichaam het risico van mishandeling, verkrachting, honger en ziekte, maar daarom hoeven we nog niet te zeggen dat mishandeling, verkrachting, honger en ziekte voorwaarden zijn voor die goede dingen. Dat is duidelijk niet zo en als er een eind kwam aan al die misstanden, zouden we niets waardevols kwijt zijn. De tragedies laten duidelijk zien dat rampspoed zelfs de verstandigste en beste mensen kan overkomen. Ze laten echter minstens even duidelijk zien dat veel rampspoed een gevolg is van slecht gedrag, van mensen of van de antropomorfe goden.⁵⁴

Het zal altijd moeilijk blijven om deze twee vormen van rampspoed van elkaar te onderscheiden, want we weten pas wat we kunnen voorkomen als we het proberen en het met alle beschikbare middelen blijven proberen zolang we als soort bestaan. Ongetwijfeld heeft Cicero echter gelijk als hij opmerkt dat iemand die zelf niet actief iets slechts doet, niet geprezen mag worden voor zijn rechtvaardigheid als hij werkeloos toekijkt wanneer hij mensen zou kunnen helpen die mishandeld of benadeeld worden.⁵⁵ De kwetsbaarheid van mensen die een gevolg is van het feit dat de meeste mensen lui of zelfgenoegzaam zijn (of, kunnen we daaraan toevoegen, racistisch, nationalistisch of anderszins van haat vervuld en blind voor de volledige menselijkheid van anderen), moet dan ook niet worden gezien als noodzakelijk lijden, maar als verwijtbaar wangedrag en we mogen de gevolgen daarvan op geen enkele manier aanprijzen of zelfs maar de suggestie wekken dat het basisvoorwaarden voor menselijke authentiek goede dingen zijn.

Het besef dat luiheid, vergissingen en ethische blinde vlekken veel tragedies veroorzaken, heeft gevolgen voor het onderwerp 'waardeconflict' die ik in *Breekbaarheid* niet volledig heb uitgewerkt. In hoofdstuk 2 beschreef ik de opvatting van Hegel, dat we bij een onvoorzien conflict tussen twee authen-

tiek goede dingen moeten streven naar een synthese waarin beide goede dingen behouden blijven, waardoor er een wereld wordt geschapen waarin mensen niet voortdurend met dergelijke tragische conflicten hoeven te worstelen. Hoewel ik me tot op zekere hoogte in dit standpunt kon vinden, benadrukte ik dat het besef van de pluriformiteit van authentiek goede dingen altijd tevens de mogelijkheid van conflicten inhoudt. Daarom zouden we pessimistischer moeten zijn dan Hegel over de mogelijkheid van een synthese. Ik denk nog steeds dat dit in wezen correct is, want sommige waardedomeinen zijn nooit zodanig op elkaar af te stemmen dat een conflict voor altijd uitgesloten is. De familie en de staat zijn bijvoorbeeld twee van die domeinen. Toch zou ik tegenwoordig sterker benadrukken wat er wél klopt in het standpunt van Hegel.⁵⁶ Vaak wordt te snel geconcludeerd dat tragische conflicten nu eenmaal inherent zijn aan een politiek bestel, zonder dat eerst grondig wordt nagegaan wat met een goede politieke aanpak te bereiken is. Zoals het mogelijk is gebleken dat een staat rekening houdt met strenge religieuze plichten en tevens een burgerlijke orde nastreeft – wat volgens mij in het Athene van de vijfde eeuw het geval was en op een andere manier ook in de huidige Verenigde Staten – zo kunnen met een doordachte politieke aanpak ook allerlei andere conflicten die aanvankelijk onoplosbaar lijken, worden overwonnen. Heel lang is gedacht dat er voor vrouwen altijd een tragisch conflict zou zijn tussen werk en gezin. Inmiddels staat deze zelfgenoegzame conclusie op losse schroeven, omdat we ons zijn gaan afvragen waarom een loopbaan niet zo kan worden ingericht dat hij met een gezinsleven te combineren is, en door te eisen dat ook mannen bijdragen aan de zorg voor kinderen. Ooit dacht men dat arme ouders voor de tragische beslissing stonden hun kinderen een opleiding te geven of hen te laten werken. Deze beslissing werd tragisch gevonden, omdat men dacht dat die kinderarbeid noodzakelijk was voor de overleving van de ouders. Hoewel op veel plaatsen in de wereld ouders nog steeds voor deze tragische keuze staan, weten we inmiddels dat dit niet noodzakelijk zo is, want met een goede politieke aanpak kunnen alle burgers een opleiding krijgen zonder dat er iemand honger hoeft te lijden.

Kortom, wat harde noodzaak lijkt, is vaak louter hebzucht, luiheid en gebrek aan verbeeldingskracht. En volgens mij benadrukken alle Griekse tragedies dit aspect van slecht gedrag op hun manier, door de tragische situatie te koppelen aan reflectie hoe je gerechtigheid kunt bereiken. Aischylos vindt duidelijk dat het leed dat de cyclus van wraak en weerwraak veroorzaakt volkomen onnodig is en dat een rechtvaardig politiek bestel aan veel nodeloos lijden een eind kan maken. Euripides toont keer op keer de kwaadaardigheid en dwaasheid van mensen in oorlogstijd. Het leed in de *Trojaanse vrouwen* is natuurlijk in geen enkel opzicht een onontkoombare noodzaak of inherent aan een bepaalde menselijke waarde. Het komt voort uit dwaasheid en hebzucht en ook de goden maken zich hieraan schuldig, want zij laten toe dat al

die dingen blijven gebeuren. Euripides schreef voor een publiek van imperialisten die zelf aanvalsoorlogen voerden en zelf echt moesten beslissen hoe ze de mensen zouden behandelen die onder hun gedrag te lijden hadden, en hij adviseert zeker geen berusting. Hij zegt dat ze woedend moeten worden op mensen die zich gedragen zoals de Grieken in *Trojaanse vrouwen*, en er met alerte maatregelen voor moeten zorgen dat niemand zich zo zal gedragen. Zelfs Sofokles, die in zijn tragedies vaker ingaat op rampspoed die ook met wijsheid en goedheid niet te voorkomen is (de wond van Filoktetes, de vadermoord van Oedipus), richt de aandacht daarnaast ook op allerlei vermijdbare slechtheid. Neoptolemus kan kiezen of hij Filoktetes helpt of misbruikt. En eerder konden de Grieken kiezen of ze Filoktetes zouden helpen of achterlaten. Antigone en Kreon kunnen kiezen hoe ze de relatie tussen staat en familie opvatten (een andere keuze dan die van de Atheners ten tijde van Perikles).

We mogen de Griekse religie niet verwarren met de joods-christelijke religie, waarin de daden van God over het algemeen beschouwd moeten worden als mysterieuze handelingen van een fundamenteel morele aard. Het is terecht dat Job afziet van een poging God van wangedrag te beschuldigen en het ondoorgrondelijke mysterie van Zijn daden aanvaardt. In de Griekse wereld worden echter regelmatig vraagtekens gezet bij het morele gehalte van wat de goden doen en vaak wordt gesuggereerd dat goden nooit een volledig besef van morele normen kunnen hebben, omdat zij nooit de behoefte hebben aan onvolledigheid ervaren waaruit de noodzaak tot die normen voortkomt. Aristoteles trekt deze gedachte door tot in het extreme en ontzegt de goden elke morele deugd. Omdat de gedachte dat goden contracten opstellen en waarborgsommen retourneren belachelijk is, kan nooit van hen worden gezegd dat ze rechtvaardig zijn. De tragediedichters gaan niet zo ver, maar al vanaf Homerus bestaat de neiging om de goden af te schilderen als harteloos en zelfzuchtig in hun omgang met mensen. Dat betekent echter dat ook tragische gebeurtenissen die een gevolg zijn van goddelijke intriges soms worden veroorzaakt door domheid, luiheid en moreel tekortschieten, en niet door een mysterieuze noodzaak.

Nu kunnen we overstappen naar Bernard Williams en zijn vruchtbare analyse van wat de hedendaagse moraalfilosofie uit de tragedies zou kunnen leren. *Shame and Necessity* van Williams is een opmerkelijk boek. Een groot deel ervan bestaat uit een bewonderenswaardig helder betoog tegen verschillende vormen van een vooruitgangsinterpretatie van het Griekse denken. Zo toont Williams overtuigend aan dat de veelgehoorde bewering dat de Grieken geen bewuste afwegingen en keuzes maakten en een heel primitieve opvatting hadden van de vrijheid tot handelen, een kritisch onderzoek van de teksten niet doorstaat. Hij geeft volgens mij ook goede argumenten voor zijn stelling dat de Grieken geen 'schaamtecultuur' hebben in de vaak gehanteerde betekenis waarin dat een cultuur is die volledig gefixeerd is op waardering en belo-

ning van buitenaf. De Griekse opvatting van schaamte, zegt hij, omvat voor een belangrijk deel ook de specifiek ethische aard en de internalisatie van het moderne begrip schuld. Ten slotte benadrukt hij heel overtuigend dat we bij de tragediedichters een wereldbeeld te zien krijgen waarin we ons nader zouden moeten verdiepen. In die wereld worden onze vooruitzichten niet louter door onze rede bepaald en zijn we grotendeels afhankelijk van het lot. Met al deze stellingen ben ik het in grote lijnen eens.

Er zijn in het boek echter een paar aanwijzingen dat onze standpunten over deze zaken niet volledig overeenstemmen. Dat Williams Aristoteles verwerpt, geeft bijvoorbeeld aan dat hij deze op grotere afstand van de tragediedichters plaatst dan ik, wat een gevolg kan zijn van een andere interpretatie van die dichters of van een andere interpretatie van Aristoteles. Deze punten komen echter veel duidelijker naar voren in een na dit boek verschenen artikel waarin hij een uitgebreide interpretatie van één tragedie koppelt aan een algemeen betoog over het belang van de klassieke tragedie voor het hedendaagse ethische denken. Ik richt me daarom op dat artikel en op de verschillen tussen de opvattingen over toeval van Williams en mij, die daarin naar voren komen.⁵⁷ Dat ik hier inga op onze verschillen doet overigens niets af aan mijn grote bewondering voor Williams' kennis van de Grieken en zijn filosofische werk als geheel.

Williams begint zijn betoog met de stelling dat moraalfilosofie meestal de opzet heeft 'goed nieuws' over onze situatie te brengen – of dat nu gebeurt in de vorm van de grote hegeliaanse vooruitgangsverhalen of als de theodicee van Leibniz. Zelfs het kale kantiaanse gegeven van de goede wil is al een vorm van goed nieuws. 'Schrille fictie', waarvan de Griekse tragedies een prominent voorbeeld zijn, confronteert ons met de 'gruwelen' die inherent zijn aan het menselijk leven en biedt daarmee 'een noodzakelijke aanvulling op en passende inperking van het aanhoudende doel van de moraalfilosofie om de wereld voor welwillende mensen tot een veilig oord te maken'. Door ons een ethisch relevante ruimte te tonen waarin mensen geen macht hebben, zegt deze fictie in wezen dat we die ruimte moeten overlaten aan de natuur, het lot en de grilige goden.

Nu ontken ik natuurlijk niet dat dit in sommige tragedies soms gebeurt, maar volgens mij is dit verhaal van Williams te simpel, evenals zijn opvatting van wat 'goed' en wat 'slecht' nieuws is. Neem bijvoorbeeld het einde van *De vrouwen van Trachis* van Sofokles, het werk dat Williams als voorbeeld gebruikte. Het goedbedoelde plan van Deianira om haar man een liefdesdrank te geven is misgelopen door de kwaadaardigheid van de centaur. Herakles wordt niet door liefde overweldigd maar lijdt helse pijnen. Als zijn zoon Hylus hem ziet lijden vraagt deze de omstanders (en het publiek) om *suggnoomosunè*, meegevoel, en stelt hij dit meelevens tegenover de harteloosheid van de goden. De beroemde slotpassage hiervan heeft Williams als motto gekozen:

waar – gij weet het! – bij goden het onbegrip (*agnoomosunè*)
 groot is voor heel dit gebeuren.
 Zij brachten ons voort, zij heten
 vaders, en zien ons zo lijden!
 Wat nu verder gebeurt, geen mens die 't voorziet.
 Maar wat nu voor ons staat, is treurnis voor ons
 en schande voor hen;
 doch voor wie dit noodlot verduurt,
 het hardste wat mensen ooit trof.
 En gij ook, meisje, blijf daar weg.
 Gij zaagt hier de dood, geweldig en nieuw
 lijden veelvuldig, ongehoord.
 En niets daarvan, of 't is Zeus.⁵⁸

Williams leest in deze regels een oprecht besef van de onvermijdelijke beperkingen van elk menselijk streven. Hyllus beseft dat het heelal fundamenteel onrechtvaardig en willekeurig is en dat daar niets aan te doen is. In die zin confronteert het toneelstuk, deze 'schrille fictie', ons onomwonden met 'de gruwelen' en waarschuwt het ons voor het 'goede nieuws' van de filosofen. Deze interpretatie levert echter twee problemen op. Ten eerste negeert ze dat het menselijke morele oordeel ook in een confrontatie met rampspoed wordt gewaardeerd en bevestigd; het medelijden en meegevoel van de omstanders hebben een adel die er ondanks alle gruwelijkheid 'doorheen schijnt'⁵⁹, in de woorden van Aristoteles, wat gunstig afsteekt bij het onbegrip van de goden. Dat is weliswaar niet precies hetzelfde als Kants goede nieuws over de morele integriteit van de goede wil die geplaagd wordt door 'de karige bedeling van een stiefmoederlijke natuur', maar het ligt zeker dichterbij Kant dan Williams toegeeft.⁶⁰

Ten tweede onderschat Williams in zijn interpretatie volgens mij de woede in de toespraak van Hyllus. Williams pleit weliswaar niet rechtstreeks voor berusting in de tragische noodzaak, maar het is moeilijk in te zien welke andere morele houding zijn zienswijze aangeeft. Uit de woorden *megalèn theoon agnoomosunèn*, 'het grote onbegrip van de goden', spreekt echter allesbehalve berusting in een tragische noodzaak, en ook niet uit het beeld van de goden als vaders die niet ingrepen toen er vreselijke dingen plaatsvonden. Het is duidelijk dat een Griekse familie het gedrag van een vader die toelaat dat zijn kinderen zoiets vreselijks overkomt terwijl hij het had kunnen voorkomen, uitermate laakbaar zou vinden. Dergelijk gedrag is inderdaad 'schaamte wekkend' en zoals Williams zei, is schaamte in de Griekse wereld verenigbaar met de morele reacties van verontwaardiging en afkeuring.⁶¹ We moeten de gedachte dat de goden antropomorfe wezens zijn, dus een soort mensen maar dan veel machtiger, heel serieus nemen. Dat deze wezens die rampspoed hebben toegelaten is

dan ook bijzonder afkeurenswaardig, zeker als ze zich voordoen als zorgzame ouders. Die wereld had niet hoeven te bestaan; zij lieten toe dat hij bestond.

Denk maar aan een Indiase omstander die na generaal Dyers massamoord op duizenden onschuldige burgers bij Amritsar het bloedbad overziet. Hij had een vergelijkbare toespraak kunnen houden, met als laatste regel 'en niets daarvan, of 't is het bestuur'. Met andere woorden: hoe durven die machtige mensen hier te komen, zeggend dat ze onze meerderen en ouders zijn, en zich dan op zo'n meedogenloze, slechte manier te gedragen?⁶² Omdat de Grieken hun goden als antropomorfe wezens zagen en bovendien niet als moreel volmaakte wezens, was een vraag naar de rechtvaardigheid van hun daden een echte vraag. Dergelijke vragen waren niet ongepast – en ook als iemand ze wel ongepast vond (wat Plato ongetwijfeld vond), werden ze toch regelmatig gesteld. (Als u zich voorstelt hoe schokkend het ook nu nog zou zijn als in een toneelstuk de daden van Jezus worden afgeschilderd als schaamte wekkend en harteloos stompzinnig, dan ziet u iets van het verschil tussen de Griekse en de christelijke zienswijze.) Het toneelstuk zegt niet dat al die dingen noodzakelijkerwijs moeten gebeuren en het zegt nog veel minder (zoals een joods-christelijke tekst waarschijnlijk zou hebben gedaan) dat alles wat er gebeurt rechtvaardig en goed is, maar dat we de goddelijke rechtvaardigheid en goedheid nu eenmaal niet kunnen begrijpen. Het stuk zegt het tegenovergestelde en veroordeelt daarmee de keuzes van de goden.

Opvallend is ook wat er nu gebeurt met het goede en slechte nieuws. Het nieuws dat het lijden waarvan we getuige zijn het gevolg is van een onbereikbare, onbenaderbare, onvermurwbare, onwetende noodzaak is in zeker opzicht slecht nieuws, want dat zou betekenen dat het lijden onontkoombaar is en dat dergelijke dingen altijd zullen blijven gebeuren. We kunnen ons nooit onttrekken aan deze onvermijdelijkheden. Dat bedoelt Williams als hij zegt dat dit nieuws een correctie is op het al te optimistisch aanbieden van 'goed nieuws'. Volgens mij is dit nieuws in een ander opzicht echter juist goed nieuws, want het betekent dat niemand er schuld aan heeft en dat er niets aan te doen is. We kunnen rustig blijven zitten en berusten in de wereld zoals hij is in de wetenschap dat we hem toch niet kunnen veranderen.

Als we echter vinden dat achter het lijden waarvan we getuige zijn kwaad-aardigheid, onwetendheid en harteloosheid schuilgaan, ja, dan is dat in een bepaald opzicht goed nieuws, want dat betekent dat er hoop op verandering is. In een ander opzicht is het echter slecht nieuws, want het betekent dat het lijden misschien niet nodig is geweest en dat we het hadden kunnen voorkomen als we meer ons best hadden gedaan of beter hadden nagedacht. Op z'n allerminst betekent het dat we al het mogelijke moeten doen om dergelijke dingen in de toekomst te vermijden. Toen Gandhi, Nehru en miljoenen anderen ten volle beseften dat het lijden in India niet noodzakelijk was, leidde dat tot een politieke betrokkenheid die jaren van lijden en gevaar tot gevolg had,

omdat ze de heerschappij van een monsterlijk stel ‘ouders’ omver wilden werpen.⁶³ Wanneer de ongelijkheid tussen slachtoffers en daders nog groter is, zoals tussen stervelingen en goden (per slot van rekening was de Raj Zeus niet, al leek het er soms op), is niet zo duidelijk wat eraan te doen valt, maar het stoppen met erediensdiensten is in ieder geval iets wat regelmatig wordt geprobeerd, zowel in tragedies (aan het slot van *Trojaanse vrouwen*) als in komedies (*Vogels*). Los daarvan moet telkens opnieuw woedend om erkenning en genoegdoening worden gevraagd. Goden zijn dan wel betrekkelijk traag van begrip, ze zijn niet helemaal doof voor de beschuldigingen door mensen. En omdat hun domheid meestal niet uit een diepgewortelde kwaadaardigheid lijkt voort te komen, maar uit een echt gebrek aan begrip van wat sterfelijke wezens ervaren, biedt de strategie om de goden duidelijk maken wat de gevolgen van hun daden zijn, in ieder geval hoop op succes.

Maar zeker wanneer, zoals in tragedies heel gebruikelijk is, de boosdoeners evenals generaal Dyer mensen zijn, is duidelijk wat de consequentie is van de erkenning dat de tragedie veroorzaakt werd door verkeerd handelen. De getuigen moeten dan alle mogelijke moeite doen om zich tegen dergelijk kwaad te verzetten en het bij anderen aan de kaak te stellen. Een mogelijke manier om dat te doen is het schrijven van een toneelstuk waarin dat slechte gedrag ten overstaan van alle burgers van een democratie wordt onthuld. De tragedies zinspelen ook vaak op hun vermogen om het lijden van uitgestotenen te laten zien en een toereikender ethisch standpunt in te nemen. De etterende wond die Filoktetes aan zijn voet heeft, maakt hem voor de bevelhebbers een object dat ze willen ontlopen; ze ontkennen domweg het lijden dat door hun gedrag blijft voortduren. Het toneelstuk zinspeelt daarentegen op zijn eigen vastbeslotenheid om dat lijden te zien en te beoordelen, en koppelt het verbeelden ervan aan het doel moreel passend gedrag te bewerkstelligen.⁶⁴ Omdat dit gedrag meestal veel moeilijker is dan nadenken over de gruwelen van het bestaan, is het nieuws dat achter het lijden kwade opzet schuilt en geen noodzaak, slecht nieuws. Voor Neoptolemus is de wetenschap dat hij ervoor kan kiezen om rechtvaardig te handelen even pijnlijk als de aanval van Filoktetes; hij gebruikt dezelfde term, *papai*, om de pijn aan te geven van het besef dat hij vrijheid van handelen heeft.⁶⁵

Volgens mij daagt de ‘schrille fictie’ van de Grieken het publiek uit om na te denken over die moeilijke vragen naar de oorzaak van rampspoed. Is het lijden onontkoombaar of een gevolg van kwaadaardigheid en dwaasheid? En waar ligt de grens tussen die twee? We krijgen inzicht uit de spitsvondige en vaak onbestemde manier waarop die vragen in tragedies aan de orde worden gesteld, en uit de uitdaging die ze vormen om de rol van laakbaar gedrag onder ogen te zien, ook bij iets wat even vanzelfsprekend lijkt als ademen.⁶⁶ We mogen nooit vergeten dat klassieke tragedies een voertuig waren voor politieke afwegingen en bespiegelingen tijdens een officieel religieus festival – in

een stad die het bestuur van zijn gewesten ‘tirannie’ noemde en talloze onschuldige mensen doodde. Aan dat publiek bracht de tragedie niet het goede nieuws van berusting, maar het slechte nieuws van de noodzaak tot zelfonderzoek en verandering. (In 415 voor Christus, het jaar dat de *Trojaanse vrouwen* van Euripides werd uitgevoerd, hadden de Atheners alle mannelijke inwoners van de opstandige kolonie Melos gedood en de vrouwen en kinderen tot slaaf gemaakt.)

Kortom, de tragedies laten het deel van de ethische ruimte waarin ze zich afspelen niet over aan een onverbiddelijke noodzaak of het noodlot, maar dagen volgens mij het publiek uit om die ruimte actief te gebruiken als arena voor een morele strijd, waarin de deugd het soms van de grillen van een amorele macht kan winnen en er zelfs als ze niet wint nog altijd als zodanig doorheen kan schijnen.⁶⁷

In de wereld van nu kunnen we gevoelig aannemen dat hongersnood en allerlei andere ellende waarvan we getuige zijn bijna altijd een gevolg zijn van verwijtbare onachtzaamheid van de machtigen, en metafysische berusting⁶⁸ zou dan betrekkelijk goed nieuws zijn want dit houdt de machtigen uit de wind. Het echte nieuws van de Griekse tragedies voor ons en de Atheners is echter veel slechter, namelijk dat wij even laakbaar zijn als Zeus in *De vrouwen van Trachis*, de Griekse bevelhebbers in *Trojaanse vrouwen*, Odysseus in *Filoktetes* en al die andere goden en stervelingen op allerlei tijdstippen en allerlei plaatsen – tenzij en totdat we onze luiheid, onze zelfzuchtige ambities en onze domheid afwerpen en ons afvragen hoe het leed waarvan we getuige zijn had kunnen worden voorkomen. Zoals Filoktetes besefte, betekent medelijden handelen: ingrijpen als iemand lijdt, zelfs al is dat moeilijk en weerzinwekkend.⁶⁹ Als je nalaat te handelen, ben je een verachtelijke lafaard en misschien ook een hypocriet en een leugenaar. Als je helpt, heb je iets goeds gedaan.

BIBLIOGRAFIE

Hieronder staan (in chronologische volgorde) een paar van mijn latere publicaties die relevant zijn voor dit voorwoord, met de afkortingen waarmee ik ernaar verwijst.

LK: *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1990). *Wat liefde weet: Emoties en moreel oordelen* (Amsterdam: Boom, 1998).

‘*Bacchae*’: ‘Euripides’ *Bacchae*: Introduction, inleiding bij een nieuwe vertaling van dit stuk door C.K. Williams (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1990), vii-xliv.

‘Fear and Pity’: ‘Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10 (1992), 107-160. Een kortere versie staat in *Essays on Aristotle's Poetics*, red. A. Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992), 261-290.

Therapy: The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics (Princeton: Princeton University Press, 1994).

‘Lawyer’: ‘Lawyer for Humanity: Theory and Practice in Ancient Political Thought’, *Nomos* 37 (1995), 181-215.

- 'Human Nature': 'Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics', in *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, red. J.E.J. Altham en Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 86-131.
- 'Eroos': 'Eroos and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13 (1995), 231-267, herdrukt in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, red. J. Sihvola en T. Engberg-Pedersen (Dordrecht: Kluwer, 1998, New Synthese Historical Library vol. 46), 271-304. Herziene versie in *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, red. M. Nussbaum en J. Sihvola. (University of Chicago Press, 2002).
- 'Kant-Stoics': 'Kant and Stoic Cosmopolitanism', *Journal of Political Philosophy* 5 (1997), 1-25; in het Duits verschenen als 'Kant und stoisches Weltbürgertum' in *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, red. Matthias Lutz-Bachmann en James Bohman (Frankfurt: Suhrkamp, 1996), 45-75 en in het Engels in *Perpetual Peace* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), 25-58.
- 'Two Conceptions': (samen met Dan Kahan) 'Two Conceptions of Emotion in Criminal Law', *Columbia Law Review* 96 (1996), 269-374.
- For Love of Country: For Love of Country: A Debate on Patriotism and Cosmopolitanism* (mijn oorspronkelijke essay, met reacties en reacties op de reacties) (Boston: Beacon Press, 1996).
- Cultivating: Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).
- 'Political Animals': 'Political Animals: Luck, Love, and Dignity', *Metaphilosophy* 29 (1998), 273-287.
- 'Virtue Ethics': 'Virtue Ethics: A Misleading Category?' *The Journal of Ethics* 3 (1999), 163-201.
- 'Cicero': 'Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy', *Journal of Political Philosophy* 7 (1999), 1-31.
- 'Invisibility': 'Invisibility and Recognition: Sophocles' *Filoktetes* and Ellison's *Invisible Man*', *Philosophy and Literature* 23 (1999), 257-283.
- WHD: Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- 'Practice/Theory': 'Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle, and Bad Behavior', in *The Path of Law and Its Influence: The Legacy of Oliver Wendell Holmes Jr.*, red. Steven J. Burton (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 50-86.
- 'Aristotle/Capabilities': 'Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony Arneson, Charlesworth, and Mulgan', *Ethics* 111 (2000), 102-140.
- 'Costs of Tragedy': 'The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis', *The Journal of Legal Studies* j29 (2000), 1005-1036.
- 'Four Paradigms': 'Four Paradigms of Philosophical Politics', *The Monist* 83 (2000), 465-490.
- 'Literature/Theory': 'Literature and Ethical Theory: Allies or Antagonists?' *Yale Journal of Ethics*, najaar 2000.
- 'Press. Add.': 'The Future of Feminist Liberalism', mijn toespraak als voorzitter voor Central Division van de American Philosophical Association, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 74 (2000).
- Upheavals: Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). *Oplevingen van het denken: Over de menselijke emoties* (Amsterdam: Ambo|Anthos uitgevers, 2004).

Chicago, januari 2001

M.C.N.