

# De vriend in de spiegel

## Literatuur als bron van levenskunst

Doctoraalscriptie – Universiteit voor Humanistiek

Tim Driessen

Studentnummer: 00030069

Verkort programma – WO

Begeleider: prof.dr. Hans Alma

Meelezer: dr. Joachim Duyndam

Januari 2007

# Inhoud

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Inleiding</b>  | <b>4</b>  |
| <b>1. Levenskunst: zorg voor de relatie van het individu met zichzelf</b> | <b>7</b>  |
| 1.1 Levenskunst in de moderne tijd  | 7         |
| 1.2 Zelfzorg en de relatie van het individu met zichzelf                  | 8         |
| 1.2.1 Angstige zorg en wijze zorg   | 9         |
| 1.2.2 Zelfkennis en de hermeneutiek van het ik                            | 9         |
| 1.2.3 De vorming van het ik, intuïtie en fijngevoeligheid                 | 10        |
| 1.2.4 Vriendschap van het individu met zichzelf                           | 12        |
| 1.2.5 Doen en laten   | 13        |
| 1.3 Het schone en het goede, een esthetisch ethiek                        | 14        |
| 1.4 Schmid over lezen en literatuur                                       | 15        |
| 1.5 Enkele kritische punten en nuanceringen                               | 17        |
| <b>2. Literatuur en morele oordeelsvorming</b>                            | <b>21</b> |
| 2.1 Nussbaum's opvattingen over het goede en moreel oordelen              | 21        |
| 2.1.1 Aristoteles' onderzoek  | 21        |
| 2.1.2 Morele perceptie  | 23        |
| 2.2 Literatuur en morele oordeelsvorming                                  | 24        |
| 2.2.1 Non-commensurability of valuable things                             | 24        |
| 2.2.2 Priority of the particular  | 25        |
| 2.2.3 Ethical relevance of emotions                                       | 27        |
| 2.2.4 Ethical relevance of uncontrolled happenings                        | 29        |
| 2.2.5 Genre en vorm   | 30        |
| 2.2.6 Relatie met de tekst als vriendschapsrelatie                        | 33        |
| 2.3 Nussbaum en Schmid  | 34        |
| <b>3. Literatuur als venster op de werkelijkheid</b>                      | <b>36</b> |
| 3.1 Murdoch over het goede  | 36        |
| 3.1.1 Plato's ideeënwereld  | 36        |
| 3.1.2 Murdoch's moraalfilosofie   | 37        |

|  |           |
|--|-----------|
| 3.1.3 Een abstract concept van het goede | 38        |
| 3.2 Literatuur en het goede              | 40        |
| 3.2.1 Verbeelding en fantasie            | 40        |
| 3.2.2 Literatuur, verbeelding en moraal  | 41        |
| 3.2.3 Literatuur en spiritualiteit       | 42        |
| 3.2.4 Het schone en het goede            | 43        |
| 3.3 Murdoch en Schmid                    | 45        |
| <br>                                     |           |
| <b>4. Conclusies</b>                     | <b>48</b> |
| <br>                                     |           |
| <b>5. Literatuur</b>                     | <b>53</b> |

## **Inleiding**

‘Van lezen word je wijs’, is een veelgehoorde spreuk van ouders, gericht op het stimuleren van kinderen om de televisie en hun spelcomputer even te laten voor wat ze zijn, en zich te begeven in de wondere wereld van het verhaal. Als we onze ouders moeten geloven, wat we natuurlijk altijd doen, hebben boeken en verhalen ons meer te bieden dan alleen vermaak en kunnen ze een bron van wijsheid vormen. Maar wat voor wijsheid is dat dan? En langs welke weg, die begint bij de gedrukte letter op het papier, kan die wijsheid verkregen worden? Deze vragen vormen een achtergrond bij deze scriptie, die gaat over literatuur en levenskunst. Voordat ik mijn daadwerkelijke onderzoeksvraag formuleer, zal ik eerst iets zeggen over de motivatie voor de keuze van dit onderwerp.

Zo’n vier jaar geleden studeerde ik af in de Letteren aan de Universiteit Utrecht met de specialisatie Literatuurwetenschap. Vol met literatuurgeschiedenis, verhaalanalyse en theorie zette ik mijn academische loopbaan voort aan de Universiteit voor Humanistiek. Al gauw merkte ik dat ik hier ook met verhalen bezig was. Levensverhalen, narrativiteit, het verhaal van de mens, het verhaal van mijzelf. Een ander perspectief dan ik gewend was, maar ook een perspectief dat voor mij het verhaal meer naar de realiteit van het dagelijks leven haalde. Ik kon de in mijn eerdere studie opgedane kennis met dit perspectief verbinden, waardoor deze kennis nog waardevoller voor me werd dan die al was. Ik wilde met deze verbinding dan ook graag iets doen in mijn afstudeerscriptie.

Nog een belangrijke motivatie van de keuze voor dit onderwerp raakt aan de praktijk van het raadswerk, waarin ik inmiddels werkzaam ben. In het raadswerk nemen verhalen van mensen een centrale plaats in. In heb tijdens mijn stage wel eens de vergelijking gemaakt van een mensenleven met een verhaal dat tegelijkertijd geschreven en beleefd wordt. Een verhaal waarbij en waarin de raadvrouw of raadsman soms kan fungeren als kritische meelezer, iemand die met de schrijver/hoofdpersoon van het verhaal terug kan bladeren, kan interpreteren en op zoek kan gaan naar belangrijke thema’s en personages in het verhaal. Iemand die kan fungeren als klankbord en een helpende hand kan bieden wanneer de inspiratie even op is. In de praktijk van het raadswerk maak ik zelf bovendien veelvuldig gebruik van literatuur. Gedichten en verhalen kunnen een zekere sfeer creëren en een ingang zijn voor het spreken over bepaalde thema’s.

Tenslotte zie ik de literatuur als een waardevolle bron voor de humanistiek en het humanisme. Een levensbeschouwing die open is, niet uitgaat van een bepaalde leer of ‘heilig

boek' als de Koran of de Bijbel, maar zijn inspiratie vindt in mensen en verhalen die mensen vertellen. Een onderwerp binnen de Humanistiek dat mij bijzonder aanspreekt is de filosofie van de levenskunst, die zich richt op het goede leven en de zorg van de mens voor zichzelf. Deze filosofie gaat uit van een wijsheid die praktisch is en van grote waarde kan zijn bij het vormgeven aan een goed en zinvol leven. Over deze praktische wijsheid zal het in deze scriptie gaan.

### **Onderzoeksvraag**

In mijn onderzoek staat de volgende onderzoeksvraag centraal:

*Op welke wijze kan het lezen en ervaren van literatuur beschouwd worden als een bron van levenskunst?*

Ik heb het over het 'lezen' en 'ervaren' van literatuur, waarbij ik lezen beschouw als een meer actieve handeling, het daadwerkelijke ter hand nemen van een boek en het tot je nemen van de tekst. Ervaren beschouw ik meer als het beleven en ondergaan van wat een tekst met je kan doen. In zekere zin is dit ook te beschouwen als een activiteit maar tegelijkertijd is het ook iets wat je overkomt, en waar je als lezer niet altijd zelf een leidende rol in hebt.

Hierbij aansluitend zien we een dergelijk onderscheid ook in de levenskunst, waarin Joep Dohmen twee levensstijlen herkent: 'een meer *actieve* levensstijl die op daadkracht en handelen gericht is. En een meer *contemplatieve* stijl die op zelfinkeer en innerlijke rust is georiënteerd' (Dohmen, 2002: 9-10). In dit onderzoek zal ik aan beide stijlen van leven aandacht besteden. Verder zal ik in hoofdstuk 1 het begrip levenskunst uitwerken volgens de filosofie van Wilhelm Schmid, die levenskunst beschouwt als de zorg voor de relatie van het individu met zichzelf.

De vraag 'wat is literatuur?' is een vraag die niet gemakkelijk te beantwoorden is. In Van Dale vinden we over literatuur het volgende: 'letterkunst; kunst van het lezen en schrijven; het geheel der schriftelijke overlevering van een volk of een tijd'. Het zal inmiddels duidelijk zijn dat ik het in dit onderzoek heb over de literatuur als 'schone kunst'. Ik richt mij hierbij vooral op het genre van de roman. De roman is een in proza geschreven verhaal waarin de ontwikkeling van een of meerdere personen gedurende een bepaalde tijd wordt besproken. In de tweede helft van de 18<sup>e</sup> eeuw, de periode van de Romantiek (ca. 1770 – ca. 1850), maakt de roman een spectaculaire ontwikkeling door met de groeiende belangstelling in de

samenleving voor het individuele gevoelsleven en voor een empirische benadering van de werkelijkheid (Den Boeft, 1994: 128).

Met het begrip ‘bron’, tenslotte, wil ik aangeven dat ik op zoek ben naar de wijze waarop literatuur de levenskunst zou kunnen voeden.

### **Opbouw van de scriptie**

In het eerste hoofdstuk zal ik zoals gezegd het begrip levenskunst verder uitwerken aan de hand van de ideeën van Wilhelm Schmid. Dit hoofdstuk zal als een kader fungeren voor de rest van het onderzoek. In hoofdstuk 2 zullen de inzichten van Martha Nussbaum centraal staan. Ik zal onder meer uiteenzetten welke mogelijkheden zij ziet voor literatuur als bron bij de ontwikkeling van het morele oordeelsvermogen. In het derde hoofdstuk behandel ik de filosofie van Iris Murdoch, die naast filosoof ook romanschrijfster is. Het zal duidelijk worden dat bij Schmid en Nussbaum vooral de actieve levensstijl vertegenwoordigd wordt, en dat bij Murdoch de nadruk meer ligt op de contemplatieve stijl van leven. Aan de hand van deze filosofen hoop ik in de eerste drie hoofdstukken duidelijk te maken, op welke wijze literatuur beschouwd kan worden als bron van levenskunst. In hoofdstuk 4 zal ik mijn belangrijkste bevindingen nog eens naast elkaar zetten, enkele verbanden leggen en in een wat algemenere zin een antwoord formuleren op de onderzoeksvraag.

## **1. Levenskunst: zorg voor de relatie van het individu met zichzelf**

In zijn *Handboek voor de levenskunst* (2004) biedt Wilhelm Schmid (1953), hoogleraar filosofie aan de universiteit van Erfurt, handreikingen voor de praktijk van levenskunst ofwel de zorg voor zichzelf, die hij onderscheidt in zorg voor het lichaam, zorg voor de ziel en zorg voor de geest. De oorspronkelijke Duitse titel: *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst* geeft weer wat, volgens Schmid, de essentie is van de moderne levenskunst, namelijk de zorg voor de vriendschapsrelatie van het individu met zichzelf. Schmid wijst er nadrukkelijk op dat de handreikingen die hij presenteert niet als normatief opgevat dienen te worden. Het zijn geen regels die, wanneer ze maar trouw opgevolgd worden, de garantie bieden op een goed leven en een duurzame relatie met jezelf. Het zijn eerder mogelijkheden, opties waarvoor het individu, het ik, kan kiezen in het proces van het vormgeven aan zichzelf. Levenskunst begint volgens Schmid dan ook met een keuze.

In dit hoofdstuk wil ik allereerst een kader schetsen van het begrip levenskunst als de zorg voor de relatie van het individu met zichzelf. Een kader waarbinnen ik in de volgende hoofdstukken wil onderzoeken op welke wijze literatuur als bron kan fungeren in de praktijk van de levenskunst. Omdat ik in dit onderzoek ook zicht wil krijgen op het mogelijke verband tussen literatuur als ‘schone kunst’ en het goede leven, zal ik ook ingaan op de esthetische ethiek, zoals Schmid die in zijn boek presenteert. Ten slotte zal ik ingaan op de passages waarin Schmid zelf expliciet iets zegt over de rol die literatuur mogelijk zou kunnen vervullen in het kader van zelfzorg.

### **1.1 Levenskunst in de moderne tijd**

Schmid beschrijft het centrale thema van zijn *Handboek voor de levenskunst* als ‘de esthetisch verantwoorde vorming van het ik en zijn existentie’, die begint met de vorming van innerlijke bindingen en relaties (Schmid, 2004: 15). Kenmerkend voor de moderne mens is de hoge mate van vrijheid waarin deze mens verkeert. De mens wordt in de moderne tijd geconfronteerd met een oneindige hoeveelheid mogelijkheden en daarmee met een oneindige hoeveelheid keuzes. In eerste instantie werd de vrijheid van de moderniteit in navolging van de verlichtingsfilosofen opgevat als een negatieve vrijheid ofwel als een bevrijding. De moderne mens is niet meer gebonden aan oude ‘zekerheden’ en vanzelfsprekendheden en vrij van bindingen zoals religieuze, politieke, ecologische, economische en sociale binding

(Schmid, 2004: 11-12). Schmid stelt dat het wegvallen van deze vanzelfsprekendheden een opheffing van samenhangen inhoudt en daarmee een opheffing van zin (Schmid, 2004: 12).

Schmid karakteriseert de moderniteit als een filosofische tijd. Een tijd van de opnieuw gestelde vraag naar het wezenlijke, dat in andere tijden in het vanzelfsprekende verborgen lag (Schmid, 2004: 12). In antwoord op de ervaring van nihilisme wordt de moderne mens uitgedaagd nieuwe vormen en structuren te creëren. Hiermee is de mens niet meer louter te beschouwen als een wezen dat zich bevrijdt van oude structuren, maar ook als een individu dat nieuwe structuren en vormen van vrijheid schept. Een positieve vrijheid om nieuwe bindingen en relaties aan te gaan, en grenzen te stellen, die het individu zelf kiest en aanhoudt (Schmid, 2004: 14).

Bij het vormgeven aan de vrijheid en daarmee aan een voor het individu goed en zinvol leven, is het moderne individu op zichzelf aangewezen:

‘Het beoefenen van levenskunst is niet aangewezen op de verwezenlijking van grote ideeën, of zelfs op een wereldrevolutie, om met het leven te kunnen ‘beginnen’. Ook hoeven niet eerst anderen tot doen of laten te worden bewogen; het individu beschikt veeleer over zichzelf, direct en onverwijd’ (Schmid, 2004: 14).

De basis voor levenskunst ligt volgens Schmid in het aangaan van een vriendschappelijke relatie van het individu met zichzelf, zoals de oorspronkelijke Duitse titel van het boek beter aangeeft dan de Nederlandse titel.

‘Levenskunst vormt de zorg voor een beheerste relatie met jezelf, die de mogelijkheid biedt jezelf houvast te geven en je open te stellen voor anderen’ (Schmid, 2004: 15).

Nu ik een beeld heb geschetst van de levenskunst volgens Schmid, het ‘wat’, zal ik in de volgende paragraaf nader ingaan op het ‘hoe’ van zelfzorg en de relatie van het individu met zichzelf.

## **1.2 Zelfzorg en de relatie van het individu met zichzelf**

In navolging van de antieke filosofie van de levenskunst ziet Schmid het vormgeven van de omgang met het zelf als een voorwaarde voor het vormgeven van de omgang met anderen (Schmid, 2004: 16-17). Formuleringen als ‘de relatie van het individu met zichzelf’ en ‘de omgang met het zelf’ impliceren een gedeeldheid van het individu. Hoewel het woord anders doet vermoeden, is het moderne individu volgens Schmid allang niet meer ongedeeld. Schmid



vergelijkt het individu, als een veelheid aan 'ikken', met een gemeenschap waarin dezelfde vragen en problemen spelen als in het individu, en waarin een 'wij' nodig is om samenleving mogelijk te maken. Werken aan een relatie met jezelf gaat volgens Schmid dan ook om het werken aan een wij in jezelf, 'een relatie tot jezelf in de vorm van samenwerking van de verschillende onderdelen van het ik' (Schmid, 2004: 92).

'Met het tot stand komen van een innerlijk 'wij' wordt een nieuw fundament gelegd voor een uiterlijk 'wij' (Schmid, 2004: 15).

### *1.2.1 Angstige zorg en wijze zorg*

De (ervaring van) gedeeldheid van het individu kunnen we beschouwen als voortkomend uit de moderne situatie van het bevrijd zijn van binding. Die bevrijding heeft niet alleen uiterlijke consequenties, waarbij we kunnen denken aan een afname van de gemeenschapszin als het gaat om het beleven van bijvoorbeeld religie, maar ook innerlijke consequenties:

'[...] zus kunnen voelen, denken en beslissen, maar ook zo, zonder dat die vrijheid zelf weer begrensd kan worden' (Schmid, 2004: 65).

Deze situatie kan leiden tot vervreemding van het ik. Er is niets meer waarmee het zelf identiek kan zijn, wat kan resulteren in een 'angstige zorg' voor het zelf zoals aan jezelf twijfelen en aan jezelf wanhopen, kortom je zorgen maken over jezelf. Aan het ontwikkelen van een 'wijze zorg' voor het zelf, als alternatief voor een angstige zorg, gaat een bereidheid vooraf, een keuze voor de mogelijkheid om je naar jezelf toe te keren in plaats van jezelf te verliezen. De wijze zorg voor het zelf bestaat uit twee componenten: een cognitieve component, die gericht is op ontwikkeling van het zelfbewustzijn vanuit een oplettende en gevoelige aandacht voor het zelf; en een ascetische component, die gericht is op het werken aan de eigen vorming door buiten het zelf te treden en op het zelf in te werken (Schmid, 2004: 66-67). Bij dit laatste kunnen we bijvoorbeeld denken aan het uitproberen van ander gedrag, reflectie daarop en het doorbreken van gewoontes in de verhouding tot het andere, waarover ik in de volgende paragraaf nader kom te spreken.

### *1.2.2 Zelfkennis en de hermeneutiek van het ik*

Kennis over het ik kan vanuit verschillende perspectieven en wetenschappelijke disciplines worden opgedaan. In de historische ontwikkeling van kennis over het ik wordt duidelijk dat

we telkens met begrippen te maken hebben die weliswaar iets zeggen over, maar niet samenvallen met de enige en zuivere waarheid over het ik, als deze al bestaat (Schmid, 2004: 82-83).

Schmid ziet voor de levenskunst mogelijkheden in het concept van hermeneutische zelfkennis. Hermeneutiek doet ‘als kunst van duiding en interpretatie’ geen aanspraak op de enige en zuivere waarheid en probeert het ik van verschillende kanten te duiden en te interpreteren, wat Schmid de innerlijke hermeneutiek van het ik noemt. Naast de innerlijke hermeneutiek is voor zelfkennis ook van belang wat Schmid de uiterlijke hermeneutiek van het ik noemt en die gericht is op de duiding en interpretatie van anderen en de wereld (Schmid, 2004: 86). In het proces van het verwerven van zelfkennis zijn beide vormen van belang:

‘Innerlijke en uiterlijke hermeneutiek hangen met elkaar samen: zelfkennis is een voorwaarde voor het leren kennen van anderen en de wereld; de ervaring van het eigene geeft gevoel voor anderen en het andere in het algemeen, en stimuleert tot openheid. Omgekeerd bevordert mensen- en wereldkennis weer de zelfkennis, want in de ontmoeting met anderen en het andere leert het ik zichzelf als soortgelijk of verschillend kennen’ (Schmid, 2004: 86).

Het concept van hermeneutische zelfkennis betekent een voortdurend zoeken naar het andere, nieuwe samenhangen en onverwachte aspecten. Het is een kennis van het ik die nooit af is en waarbij een voortdurende bereidheid bestaat zichzelf te herzien als een nieuwe ervaring daar aanleiding toe geeft. Het is echter ook een vorm van kennis die voor het moment ‘waar’ in de zin van werkbaar is. Schmid spreekt in dit verband van zelfkunde (Schmid, 2004: 83).

Het gaat hierbij dus om een subjectieve waarheid. Waar het hier gaat om ‘ware kennis’ spreekt Schmid later over het ‘ware zijn’, dat uitgaat van diezelfde subjectieve waarheid die op een bepaald moment en in een bepaalde situatie ‘klopt voor het ik’ en daarmee ‘het juiste’ is:

‘In de waarheid leven kan alleen betekenen dat je het leven realiseert dat je naar beste eer en geweten, na langdurige overwegingen en steeds herhaalde afwegingen, als het juiste beschouwt, en waarvoor je met de hele voltrekking van je leven kunt instaan’ (Schmid, 2004: 114).

### *1.2.3 De vorming van het ik, intuïtie en fijngevoeligheid*

Voor de vormgeving van het ik, in de zin van het scheppen van samenhang tussen de verschillende ‘ikken’ waaruit het individu bestaat, is in eerste instantie de beschikking en de

macht van het individu over zichzelf vereist. Macht legt Schmid hier uit als de potentie en daad van het krijgen van invloed op het ik (Schmid, 2004: 89). Hij verbindt macht met drie niveaus van het kunnen, waar hij ook de kunst (in de levenskunst) mee verbindt, en die we in het kort als volgt kunnen omschrijven:

1. het niveau van de mogelijkheid (virtueel kunnen): het vermoeden dat er een alternatief bestaat voor (een aspect van) de werkelijkheid zoals die is;
2. het niveau van de werkelijkheid (werkelijk kunnen): de vertaling van het vermoeden naar de realiteit, dus hoe het alternatief in praktijk gebracht kan worden;
3. het niveau van de vaardigheid (uitnemend kunnen): het in praktijk brengen van het alternatief.

Voorwaarden voor de kunst en de macht over het zelf zijn intuïtie en fijngevoeligheid. Voor het eerste niveau is dit een virtuele fijngevoeligheid, een gevoel voor mogelijkheden. Voor het tweede niveau is dit de reële fijngevoeligheid, een gevoel voor werkelijkheid dat iets zegt over de realiseerbaarheid van de mogelijkheden. Tenslotte noemt Schmid de uitnemende fijngevoeligheid als voorwaarde voor de kunst en de macht over het zelf op het derde niveau. Deze laatste uitnemende fijngevoeligheid kunnen we beschouwen als een overtreffende trap van de reële fijngevoeligheid, 'die haar uitdrukking vindt in een gevoel voor kunstige werkelijkheid, de zogenaamde kunstzinnigheid' (Schmid, 2004: 47).

Ieder aspect van een bewust geleid leven heeft volgens Schmid in wezen zijn eigen intuïtie nodig. 'Sociale intuïtie, intuïtie voor vreugden en hun maat, intuïtie voor tijd' et cetera. Intuïtie kan volgens Schmid aangeboren zijn, maar het kan ook bewust worden ontwikkeld door ervaring en reflectie. Hoe rijker de ervaring van een individu, hoe fijner de ontwikkeling van zijn intuïtie (Schmid, 2004: 304-305).

Het realiseren van macht over het zelf en het verkrijgen van zelfheerschappij kan mogelijk worden gemaakt door ascetiek, het aanleren door middel van oefening. Ter illustratie geeft Schmid het voorbeeld van schrijfonderrwijs. Het aanleren van de letters heeft betrekking op het virtueel kunnen, oefening in het schrijven van hele teksten heeft betrekking op het reële kunnen en het uitnemende kunnen, tenslotte, is afhankelijk van veel oefening in het zelfstandig schrijven van teksten (Schmid, 2004: 90). In de ascetiek van het verkrijgen van macht over het zelf gaat het altijd om zelfoverwinning, de overwinning van een deel van het zelf over het andere, waardoor heerschappij over het ik ontstaat:

'[...] de mogelijkheid een maat op te leggen aan de claims in jezelf, niet afhankelijk te zijn van anderen die bevrediging van behoeftes beloven, en zo macht over het ik uitoefenen' (Schmid, 2004: 91).

De heerschappij over het ik is noodzakelijk bij het vormen van het ik tot een coherent geheel: een structuur van samenhang en een innerlijke stabiliteit van het ik, die zowel vastgelegd als veranderlijk is. Een toestand die een vriendschappelijke relatie van het individu met het zelf mogelijk maakt (Schmid, 2004: 93).

#### 1.2.4 *Vriendschap van het individu met zichzelf*

‘Een vereiste voor het sluiten van vriendschap met jezelf is dat de tegenstrijdige delen in een vruchtbare onderlinge verhouding gebracht worden, en in het ideale geval worden samengevoegd in een harmonie die rijk aan spanning is’ (Schmid, 2004: 101).

Schmid ziet zelfvertrouwen als basis voor de vriendschap met het zelf. In de vorige paragraaf hebben we gezien hoe oefening in het verkrijgen van macht over jezelf kan resulteren in een coherent geheel waarin de verschillende ‘ikken’ met elkaar in samenhang zijn, ofwel met elkaar samenleven als in een vriendschappelijke relatie. Zoals blijkt uit het citaat aan het begin van deze paragraaf kunnen tegenstrijdige delen van het ik, bijvoorbeeld tegenstrijdige gedachten en gevoelens als liefde en haat ook een relatie met elkaar aangaan, die voor spanning in de samenhang zorgen. Ook zal de harmonie onderbroken kunnen worden door delen van het ik, die voor een bepaalde tijd ongecontroleerd de aandacht van het totale ik proberen op te eisen. Het is de kunst ook met deze ‘grillen’, zoals Schmid ze noemt, vriendschap te sluiten, en daarmee met de veranderlijkheid van de innerlijke toestand (Schmid, 2004: 101).

Schmid sluit aan bij Aristoteles, die in zijn *Ethica Nicomachea* de vriendschap ‘die omwille van haarzelf berust op de wederzijdse toewijding van de betrokkenen’, rekent tot de meest voortreffelijke geestelijke zaken en beschouwt als de meest waardevolle en duurzaamste menselijke verhouding (Schmid, 2004: 100). Zoals in paragraaf 1.2 al naar voren kwam, werd in de antieke filosofische levenskunst het vormgeven aan de omgang met het zelf, beschouwd als voorwaarde voor de omgang met de ander. Doel van de vriendschap van het individu met zichzelf is dus niet alleen het voorkomen van een ‘verderfelijke vijandschap jegens jezelf [...], die tot ontbinding van het ik zou leiden’ (Schmid, 2004: 102), maar ook het mogelijk maken van vriendschappelijke relaties met anderen. Waar Plato de vriendschap met zichzelf en zelfliefde (*philautía*) nog als het grootste kwaad zag omdat het mensen af zou

houden van goed en rechtvaardig handelen, ziet Aristoteles zelfliefde en vriendschap met het zelf als basis voor de verhouding met anderen (Schmid, 2004: 102-103):

‘[...] wie geen vriend van zichzelf is, en dat betekent dan: wie niet van zichzelf houdt, kan ook niet van anderen houden, laat staan hun vriend zijn. Dat is volkomen duidelijk, want “wie niet met zichzelf in het reine” is, dat wil zeggen wie de innerlijke verhoudingen binnen zichzelf niet heeft verhelderd, is zozeer met zichzelf bezig dat hij zich niet naar anderen toe kan keren. Pas in de verhouding met zichzelf is het ik in staat tot relaties met anderen’ (Schmid, 2004: 103-104).

Schmid spreekt in dit verband van altruïstische zelfliefde (Schmid, 2004: 105).

### 1.2.5 *Doen en laten*

In de moderne tijd zijn het niet meer de tradities en conventies die vormgeven aan het ik en die het ik ‘bepalen’, maar is het het ik dat zichzelf definieert en zichzelf bepaalt. Schmid benadrukt uitdrukkelijk dat dit begint met een keuze. Een beslissing van het individu die begint met het aangaan van een relatie met zichzelf en het scheppen van de coherentie van het ik. Toch is de zorg voor zichzelf en de zorg voor anderen altijd afhankelijk van de vrijheid die daarvoor bestaat. Het is daarom van belang dat het ik zich bewust is van de mate van vrijheid in zijn situatie en tegelijkertijd van wat binnen de macht van het ik ligt en wat niet. Schmid stelt dat het vooral de intuïtie is, die door ervaring en reflectie, suggereert ‘op welk moment, in welke situatie, onder welke voorwaarden, met welke middelen en ten opzichte van wie de zelfbepaling gerealiseerd moet worden’ (Schmid, 2004: 110).

Zelfbepaling wordt daarmee zowel een actief als een passief proces ofwel een proces van doen en laten:

‘Het [ik] is soeverein in die zin, dat het het ene van het andere kan onderscheiden, en dat het zich ook *laat bepalen*, in plaats van altijd alleen *zelf te willen bepalen*. [...] Het doen wordt geconcentreerd op waar je überhaupt de beschikking over hebt, het laten echter valt onder de erkenning van de eigen machteloosheid, van de gelatenheid, en het vermogen te aanvaarden, zodat het ik zich niet op dingen gaat richten waarover het niet kan of wil beschikken’ (Schmid, 2004: 110).

In de vriendschap van het ik met zichzelf gaat het dus ook om de erkenning van en de vriendschap met de machteloosheid en de kwetsbaarheid van het ik. Door bepaalde omstandigheden, gebeurtenissen, grillen van het zelf of een ander kan de zelfbepaling worden ‘doorkruist door pure machteloosheid in het geval van een *verwonding* van het ik’ (Schmid,

2004: 111), waarop de coherentie van het ik opnieuw gevormd moet worden, wat uiteraard ook weer een keuze is van het ik. Zo'n ervaring van machteloosheid en het inpassen van het gebeurde dat niet meer terug te draaien is in de samenhang van het ik kan resulteren in een sterk zelfgevoel:

'[...] je hebt de afgronden van het leven ervaren, en je hebt tegelijk de enorme psychische en lichamelijke krachten, de krachten ook van de ziel, leren kennen, die in het ik huizen en die in staat zijn de ervaring van de afgrond te verwerken; verder is er de ervaring van kracht die anderen je kunnen geven' (Schmid, 2004: 111).

### **1.3 Het schone en het goede, een esthetische ethiek**

In de vorming van het ik en de vormgeving aan het leven, neemt de schoonheid, volgens Schmid, een belangrijke plaats in. Nadenken over wat het schone is en wat het voor het individu betekent kan als oriëntatiepunt worden beschouwd voor de vormgeving van het leven. Schmid definieert het schone als dat wat als positief gewaardeerd kan worden. Met andere woorden: alles waar het ik 'ja' tegen kan zeggen (Schmid, 2004: 117).

Het schone verwijst daarmee dus niet naar een Platoons concept of Idee van het Schone, maar heeft betrekking op zaken die in de praktijk van het leven door het ik gekarakteriseerd wordt als zijnde schoon, als positief en daarmee bevorderlijk voor het leven (Schmid, 2004: 117). Het schone heeft dus betrekking op (een aspect in) de praktijk van het leven. De esthetica, het domein van het schone, dient zich dan ook altijd te verhouden tot de praktijk van het leven en zich te richten op het alledaagse begrip van het schone. Een esthetica die dit niet doet en zich slechts bezighoudt met de vraag naar het schone in het algemeen noemt Schmid onesthetisch. Hetzelfde geldt voor de ethiek, dat zich als domein van het goede dient te richten op praktisch handelen en een bewuste levenswijze, in plaats van op het formuleren van abstracte theoretische argumentaties (Schmid, 2004: 120).

In de definitie van het schone als alles wat positief waardeerbaar is, ligt de verbinding van het schone en het waardevolle besloten.

'Het schone heeft ook een bindend karakter voor het goede in de zin van het door waarden bepaalde. Het schone dat als positief te *waarderen* wordt opgevat, bevat reeds de *waarden*, die door waardering worden geschapen; de bepaling van wat als schoon en daarom waardevol verschijnt' (Schmid, 2004: 124).

Schmid spreekt hierbij van existentieel gefundeerde waarden. Waarden 'die worden bekrachtigd in de voltrekking van de existentie; die niet altijd open en bloot klaarliggen, maar in levens- en gedragswijzen verborgen zijn' (Schmid, 2004: 124), en die zowel door het

individu als door de maatschappij geponeerd worden. Wanneer iets als schoon ervaren wordt, en dus als positief gewaardeerd wordt, is het niet direct duidelijk welke waarde of waarden hieraan ten grondslag liggen. De manier om tot de waarden te komen, is de reflectie op wat als schoon ervaren wordt. Naast het alledaagse begrip van het schone, stelt dit reflectiebegrip van het schone het ik in staat om door middel van kritisch bewustzijn en zelfbezinning zicht te krijgen op de waarden die het fundament vormen voor dat wat als schoon ervaren wordt, en zorgt het ervoor dat het ik niet ‘willekeurig bezwijkt voor de verleidelijke kracht van het schone’ (Schmid, 2004: 122). Over wat het kritische element inhoudt, is Schmid niet heel duidelijk. In paragraaf 1.5 zal ik hier nog iets over opmerken.

Op deze manier zijn we uitgekomen bij een esthetische ethiek waarin het schone en het goede samensmelten. Het schone leven wordt zo een leven dat op waarden is georiënteerd (Schmid, 2004: 125), van waaruit het individu handelt, keuzes maakt en vormgeeft aan het eigen leven. Schmid noemt rechtvaardigheid als belangrijke basisvoorwaarde voor het schone, op waarden georiënteerde leven, ‘want wat valt er te waarderen aan een leven waarin geen rechtvaardigheid is?’ (Schmid, 2004: 125).

#### **1.4 Schmid over lezen en literatuur**

In het hoofdstuk over de zorg voor de geest wijdt Schmid een complete paragraaf aan lezen als levenskunst. Lezen is volgens Schmid een mogelijkheid om een nieuwe wereld te betreden, een nieuw leven waar het ik in opgaat ‘op een manier die alleen in het geval van hartstocht mogelijk is’ (Schmid, 2004: 287).

‘De schijnbaar nietige letters wekken overvloedige hartstochten voor het leven op, die zich vastzetten in het lichaam van het ik dat deze ervaring niet meer vergeet’ (Schmid, 2004: 287).

Schmid stelt dat tijdens het leesproces het ik in de tekst kan worden gesubjectieerd. Hiermee bedoelt hij dat het ik denkt een verhaal te lezen, maar daarbij in feite zichzelf vindt en ontdekt:

‘In het ik ontstaat een verhaal, het vertelde en het eigen verhaal, dat het via de omweg van het vertelde verhaal zelf gaat vertellen’ (Schmid, 2004: 288).

Op die manier vertelt de tekst het ik dus iets over het ik zelf, of misschien eerder, het ik vertelt, via het gelezen verhaal, zichzelf iets over het zelf. Op een bepaald moment kan het ik

geen onderscheid meer maken tussen zijn eigen stemmen en de stemmen van anderen die tot hem spreken in het boek, waardoor bij herlezing als het ware de ‘eigen zinnen’ in de tekst kunnen worden herkend. Schmid zegt dat het ik op die manier zelf een boek wordt, een boek dat ‘een ander misschien weer zal proberen te lezen’ (Schmid 2004: 89).

Schmid ziet het lezen niet als passiviteit maar als activiteit, een praktiseren van vrijheid, zowel als het ervaren van bevrijding, maar ook in de zin van een actief vormgeven aan de vrijheid. Hiermee biedt de literatuur mogelijkheden tot de vorming van het ik, in de zin dat het ik zich door lezen bewust kan worden van wat al in het ik aanwezig is, maar tot nog toe verborgen bleef.

‘[...] de letters en tekens zeggen wat het ik allang had willen zeggen, en zeggen bovendien nog iets anders – iets wat het ik in aanraking brengt met het andere, of die ervaring nu teleurstellend of veelbelovend is. [...] Op die manier wordt het ik beïnvloed, wordt het getekend, en *geschreven* door wat het leest: en wel doordat het zich daarin terugvindt, of daarin een vreemde voor zichzelf wordt’ (Schmid, 2004: 289).

Een belangrijk punt dat de literatuur in het proces van vorming van het ik te bieden heeft, is een ‘enorme ruimte aan reflecties’. Literatuur maakt een zekere afstand mogelijk van het ik tot het zelf, waardoor het ik kan nadenken over zichzelf, zijn situatie, zijn handelen en zijn mogelijkheden. Deze ruimte aan reflecties maakt het het ik mogelijk zichzelf te veranderen, zich vragen te stellen en mogelijkheden te verkennen ‘en de horizon van het denken en bestaan zo te verleggen, dat vragen en antwoorden, problemen en oplossingen bespreekbaar worden; en in geen geval blijven steken in de vanzelfsprekendheid van het heden’ (Schmid, 2004: 289).

Het lezen in de moderne tijd karakteriseert Schmid als een innerlijk, individueel lezen. Dit in tegenstelling tot het uiterlijke gemeenschappelijke lezen, dat in vroeger tijden, gebruikelijk was (Schmid, 2004: 290). In de orale cultuur werden verhalen vooral overgeleverd middels de stem, het gesproken woord, en in mindere mate via de geschreven tekst. Het innerlijke lezen splitst Schmid in een subjectieve en een objectieve manier van lezen:

‘[...] een *subjectieve*, die het lezen vooral begrijpt als oefening voor de vorming van het subject, en die de uitwerking van de lectuur tenminste nog laat plaatsvinden, en een *objectieve*, waarbij het boek slechts een object is, dat het ik verder niet raakt, en waarmee het geen enkele relatie heeft’ (Schmid, 2004: 291).



In de moderniteit ziet Schmid het objectieve lezen, en het belang dat gehecht wordt aan afstandelijke wetenschappelijke literatuur, sterk toenemen. Het intensieve lezen van dezelfde tekst maakt plaats voor een extensief lezen van steeds nieuwe teksten. Nu lijkt er met het lezen van steeds andere teksten niets mis, maar in de moderne tijd lijkt deze toespitsing op het ‘verwerken’ van zoveel mogelijk teksten, waaronder ook kopiëren kan worden verstaan of het onderstrepen van zinnen zonder het verband te zien, ten koste te gaan van de werkelijke beleving van een tekst (Schmid, 2004: 292).

‘Het lezen is niet langer een stap op de weg naar God, het is geen venster meer op de wereld, of een sleutel tot anderen, en het leidt niet langer tot de vorming van het subject zelf’ (Schmid, 2004: 291).

Het lezen biedt dus grote mogelijkheden tot vorming. Het is aan de moderne mens zelf om deze mogelijkheden aan te grijpen. Schmid stelt dat juist in deze tijd, waarin het lezen geproblematiseerd wordt, kan blijken welke betekenis de zintuiglijk-geestelijke beroering door een tekst kan hebben, juist doordat deze ervaring een zeldzaamheid geworden lijkt. Schmid lijkt weinig optimistisch maar laat in het midden of de subjectieve vorm van het lezen kan worden teruggewonnen en een plaats kan verwerven in de visueel-virtueel ingestelde wereld van de moderne mens (Schmid, 2004: 292-293).

### **1.5 Enkele kritische punten en nuanceringen**

Na lezing van Schmid wil ik hier een drietal punten bespreken, die kunnen gelden, niet zozeer als kritiek op Schmid, maar als nuancering van enkele zaken die Schmid in zijn *Handboek voor de levenskunst* aan de orde stelt. Het eerste punt betreft het begin van de levenskunst. Schmid stelt dat de levenskunst begint met een keuze. Een keuze die gemotiveerd wordt door de moderne angst voor een zinloos en betekenisloos leven. De keuze voor de levenskunst of de zorg voor zichzelf komt voort uit de houding die de mens tegenover deze angst aanneemt. De ‘bange zorg om zichzelf’ moet veranderen in een ‘wijze zorg voor zichzelf’ (Schmid, 2004: 29). De stap die hierbij gemaakt moet worden is het serieus nemen van de bange zorg om zichzelf, wat een eerste toe-eigening van zichzelf betekent. De vraag die ik hierbij zou willen stellen is of het bange ik, vrij van alle binding en daarmee ook van samenhang en zin, in die gesteldheid wel in staat is tot het serieus nemen van de eigen angst. In de redenering van Schmid is dat serieus nemen van de eigen angst een eerste stap naar zelfbewustzijn, maar ik kan me voorstellen dat enige mate van zelfbewustzijn juist ook een voorwaarde is voor het serieus nemen van de bange zorg om zichzelf.

Ik kan wel met Schmid meegaan in de veronderstelling dat angst een belangrijke motivatie kan vormen om zich bewust te worden van het zelf en daarvoor te gaan zorgen. Wat ik echter mis bij dit begin van de levenskunst zoals Schmid dat bespreekt, is dat er in de moderne maatschappij, hoewel individualistischer ingesteld dan vroeger, wel degelijk andere mensen rondlopen waarmee het individu communiceert. Mensen waarin het individu iets in kan herkennen van zichzelf, of juist iets in kan ontdekken wat hem vreemd is. Schmid noemt dit zelf ook, namelijk in verband met de uiterlijke hermeneutiek van het ik. Ik kan mij voorstellen dat de confrontatie van het individu met het andere juist een rol kan spelen bij de bewustwording van zichzelf, als begin van de levenskunst en de eerste stap naar de zorg voor zichzelf. Het vrij zijn van sociale binding is mijns inziens niet hetzelfde als vrij zijn van verbondenheid. Mensen zijn denk ik al verbonden met elkaar om het ‘simpele’ feit dat zij allen mens zijn, en in het feit dat zij uniek zijn in hun eigen menszijn. Dit unieke, of authentieke, is iets wat mensen, hoe vreemd het misschien klinkt, met elkaar gemeen hebben. In deze ervaring en in de interactie met anderen schuilen naar mijn idee juist mogelijkheden in de eerste fase van zelfbewustwording.

In het artikel ‘Naar een moderne cultuur van zelfzorg. Over toewijding aan zichzelf, geluk en zin’ (2005), stelt Joep Dohmen de vraag naar de motivatie van de mens om voor zichzelf te gaan zorgen. Hierbij citeert hij een uitspraak van Schmid afkomstig uit een artikel van Schmid in *Filosofie magazine* (2000), die ook raakt aan het punt dat ik hierboven bespreek:

‘Als je niet vrijwillig over het leven nadent, word je er door het leven wel toe gedwongen. Die ervaring doe ik telkens opnieuw op in het ziekenhuis waar ik sinds enkele jaren werk. Daar liggen veel mensen die plotseling heel diep over het leven moeten nadenken. Dat hadden ze ook veel eerder kunnen doen!’ (Schmid, 2000: 21) (Geciteerd in Dohmen, 2005: 42).

Dohmen zegt dat het voorbeeld van Schmid een zeker licht werpt op de aard van onze persoonlijke verantwoordelijkheid en spreekt van een graduele verantwoordelijkheid waarin controle noch volledig aanwezig noch volledig afwezig is. Het voorbeeld van Schmid laat zien dat we niet zomaar een levenshouding hebben en hoe belangrijk het is om die wel te hebben (Dohmen, 2005: 42). Een goede zorg voor zichzelf kan beginnen bij dat het individu gewezen wordt op zijn verantwoordelijkheid voor zichzelf. Dit kan, zoals in het voorbeeld van Schmid door het leven zelf, bijvoorbeeld door een ernstige ziekte, maar ook vóórdat een dergelijke ernstige en ingrijpende ervaring zich voordoet. Ook hierbij kan ik me voorstellen

dat anderen een individu op zijn verantwoordelijkheid wijzen, expliciet, door het te zeggen, of impliciet voortkomend uit ervaringen van het ik in het samenleven met andere mensen, in zijn verhouding tot die ander en in het zien van hoe anderen in het leven staan.

Aan dit laatste punt wil ik mijn tweede punt koppelen, wat de grote mogelijkheden betreft, die Schmid ziet voor het lezen van literatuur voor de vorming van het ik. Schmid stelt dat de moderne maatschappij zich kenmerkt door een objectieve en extensieve manier van lezen. Voor een deel kan ik hier in meegaan als ik Schmid's voorbeeld volg van het kopiëren als 'verwerken' van literatuur. Het lijkt soms meer te gaan om het hebben dan om het ervaren. Toch zie ik ook een andere beweging. Kranten, maar ook nieuwe media, besteden ruim aandacht aan literatuur in de vorm van recensies en boekbesprekingen, lezers richten boekenclubs op waarin zij met elkaar van gedachten wisselen over gelezen literatuur en hun ervaringen daarbij en er komen steeds meer literaire prijzen voor gevestigde auteurs en veelbelovende debutanten. Ik denk dat Schmid gelijk heeft als hij zegt dat lezen in de moderne tijd veel minder gericht is op het herhaaldelijk lezen van een tekst. In vroeger tijden lag er ook meer nadruk op het uit het hoofd leren van bijvoorbeeld bijbelteksten. Toch denk ik dat Schmid wel een erg pessimistisch beeld neerzet van het leesgedrag in de moderne tijd. Hoewel het in de moderne tijd wel vaak lijkt te gaan om 'veel', gaat het in het voorbeeld van de boekenclubs denk ik toch ook zeker om het ervaren van een literair werk, de reflectie daarop en het uitwisselen van ervaringen met andere mensen. Een activiteit die we ook op het internet terugzien.

Waar Schmid het heeft over het in de moderniteit exponentieel toegenomen belang dat gehecht wordt aan afstandelijke wetenschappelijke lectuur, dan denk ik, eerder dan aan de literatuur, aan de ontwikkeling binnen de filosofie van een praktische manier van leven in de Oudheid naar een moderne filosofie die zich vooral richt op het formuleren van abstracte theorieën die de basis van onze werkelijkheid zouden kunnen verklaren. Maar ook wat dat betreft zien we in de tweede helft van de 20<sup>e</sup> eeuw een omslag met de door onder andere Hadot en Foucault ingezette, 'Renaissance van de filosofie van de levenskunst', (Dohmen, 2002: 13), waartoe we Schmid zelf overigens ook kunnen rekenen. Literatuur en filosofie lijken elkaar wat dat betreft elkaar na eeuwen weer te naderen en zich daarbij niet te richten op een intellectuele elite (als groep) maar op de individuele mens. Hierin liggen denk ik juist voor het moderne individu ook mogelijkheden voor het begin van een goede zorg voor zichzelf. Literatuur biedt de moderne mens, althans degenen die ervoor openstaan, de mogelijkheid zichzelf tegen te komen en beter te leren kennen in de confrontatie van het individu met het zelf en met het andere. Evenzo als de interactie met andere mensen deze

mogelijkheid biedt. Mogelijkheden die wellicht de basis kunnen vormen voor een duurzame, vriendschappelijke relatie van het moderne individu met zichzelf.

Tenslotte wil ik nog een punt noemen, dat betrekking heeft op de relatie tussen het schone en het goede, zoals Schmid dat beschrijft. Hij stelt dat door reflectie op dat wat als schoon ervaren wordt, de waarden die aan het schone ten grondslag liggen, kunnen worden blootgelegd. Hij spreekt over existentieel gefundeerde waarden die door kritisch bewustzijn en zelfbezinning aan het licht kunnen komen. Schmid blijft hier wat vaag over wat dat kritische element precies inhoudt. Hij stelt dat de waarden zowel door het individu als door de maatschappij geëponeerd worden. Ik lees hierin dat het reflectiebegrip van het schone gericht is op het aan het licht brengen van de waarden die door de samenleving waarin het individu leeft van belang worden geacht. Het kritische zou dan gericht zijn op het van elkaar onderscheiden van deze door de samenleving geëponeerde waarden en het bepalen welke van deze waarden verbonden is of zijn met dat wat door het individu als schoon ervaren wordt.

Schmid ziet duidelijk mogelijkheden voor de vorming van het ik in het lezen van literatuur. In het volgende hoofdstuk zal ik dieper ingaan op de mogelijkheden die literatuur biedt voor vorming, aan de hand van inzichten van Martha Nussbaum. Nussbaum richt zich met name op de morele vorming van de mens en beschrijft in haar boek *Love's knowledge* (1990) wat, naast de filosofie, de betekenis van literatuur voor deze vorming zou kunnen zijn.

Op basis van mijn bevindingen zal ik kijken in hoeverre de inzichten van Nussbaum vanuit het perspectief van de morele vorming, te betrekken zijn op de levenskunst binnen het kader dat ik in dit hoofdstuk heb geschetst, namelijk de relatie van het individu met zichzelf, en op de door Schmid geschetste esthetische ethiek.

## 2. Literatuur en morele oordeelsvorming

In *The fragility of goodness* (1986) zoekt Martha Nussbaum naar antwoorden van de oude Grieken op de vraag 'hoe te leven?'. Deze vraag, die we kunnen beschouwen als de centrale vraag binnen de filosofie van de levenskunst onderzoekt zij aan de hand van de teksten van filosofen als Plato en Aristoteles en tragedieschrijvers als Aischylos, Sophocles en Euripides. Zowel filosofen als dichters richtten zich in de oudheid met hun werk op deze vraag. In haar boek poneert Nussbaum de stelling dat literatuur (hier de Griekse tragedie) misschien nog wel beter dan een filosofische verhandeling in staat is het morele oordeelsvermogen te ontwikkelen. In literaire teksten worden problemen rond het menszijn en het menselijk geluk op een andere manier benaderd en uitgewerkt dan in filosofische teksten.

'Tragic poems [...] are likely to confront and explore problems about human beings and luck that a philosophical text might be able to omit or avoid' (Nussbaum, 1986: 13).

Waar Nussbaum zich in *The fragility of goodness* richt op de klassieke Griekse tragedie, richt zij zich in haar volgende belangrijke boek *Love's knowledge* (1990) ook op de moderne literatuur en dan met name op de roman. In 15 essays behandelt zij de overeenkomsten en verschillen van filosofie en literatuur in relatie tot de vraag naar het goede leven.

In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van dit laatste werk allereerst ingaan op Nussbaum's visie op het goede en op morele oordeelsvorming, een visie die nauw verbonden is met inzichten van Aristoteles. Vervolgens zal ik aan de hand van de verschillen tussen literaire en filosofische teksten uiteenzetten op welke manier literatuur in de ogen van Nussbaum een belangrijke bijdrage kan leveren aan de vormgeving van het goede leven, in het bijzonder in de vorming van een moreel oordeelsvermogen.

### 2.1 Nussbaum's opvattingen over het goede en moreel oordelen

In deze paragraaf behandel ik enkele centrale punten in Nussbaum's denken over het goede leven en morele oordeelsvorming. De punten zullen verder worden uitgewerkt in paragraaf 2.2 in relatie tot de literatuur en de roman in het bijzonder.

#### 2.1.1 Aristoteles' onderzoek

In haar denken over het goede leven en moreel oordelen, gaat Nussbaum niet uit van het Platoonse denkbeeld van een universeel concept of Idee van het (universeel) goede, met

andere woorden, dat het goede een gegeven is of dat er een abstract concept van het goede bestaat. In de visie van Plato zouden de waarden waar de mens in het leven mee te maken heeft, meetbaar zijn aan een vaste maatstaf: het universele Idee van het goede. Voor het morele oordelen komt het er in deze visie op neer, dat de juiste manier van handelen in een situatie altijd te herleiden is naar dit abstracte concept van het goede.

‘The (Platonic) scientist would like to propose that we press this demand for universality as far as we can, trying to get ourselves a system of practical rules that will prepare us before the fact for the demands of the new situation, and also trying to get ourselves to see the new situation in terms of this system, as merely a case falling under its authority. Then we will never taken by surprise’ (Nussbaum, 1986: 298).

Bij haar ideeën over morele oordeelsvorming en de beginvraag van de ethiek van de levenskunst ‘hoe te leven’, vindt Nussbaum meer aansluiting bij de filosofie van Aristoteles. Anders dan Plato gaat Aristoteles uit van de niet-meetbaarheid van waarden (‘non-commensurability of valuable things’) (Nussbaum, 1990: 36). Met Aristoteles betoogt Nussbaum dat praktische wijsheid niet te herleiden is tot een universeel gegeven en dat het goede, de juiste wijze van handelen, in iedere concrete situatie opnieuw bepaald moet worden (‘priority to the particular’).

‘[...] he insists that practical wisdom is not *epistēmē*, not a deductive scientific understanding concerned with universals. He defends this judgment by pointing out that it is concerned with ultimate particulars (*ta kath’ hekasta*), which are not in the province of *epistēmē*, but are grasped with insight through experience’ (Nussbaum, 1986: 299).

De beginvraag van de ethiek van de antieke filosofen is: ‘Hoe moet een mens leven?’ in tegenstelling tot de Kantiaanse vraag: ‘Wat is mijn morele plicht?’ (Nussbaum, 1990: 173). Om tot het goede handelen te kunnen komen, dient de mens te beschikken over een soort ethische bekwaamheid, die Nussbaum in navolging van Aristoteles de morele perceptie noemt (Nussbaum, 1990: 37). In het onderzoek dat naar het goede in een bepaalde situatie moet leiden is het nodig dat de totale situatie, het totale leven met al haar aspecten betrokken wordt (‘inclusiveness’).

‘The procedure is holistic: it holds nothing unrevisable, but seeks for coherence and ‘fit’ in the system as a whole’ (Nussbaum, 1990: 174).

Alle elementen in een situatie doen er toe en dienen in de zoektocht naar het goede in hun waarde erkend te worden. Zo speelt niet alleen de rede een belangrijke rol in dit onderzoek, maar wordt ook belang gehecht aan verbeelding, herinnering en emoties ('ethical relevance of emotions'). Over de betekenis van emoties voor het moreel oordelen in de filosofie van Nussbaum zal ik in paragraaf 2.2.3 uitgebreider komen te spreken.

Nog een belangrijk element in het moraalconcept van Aristoteles, en een belangrijk verschil met het Platoonse denken is de ethische relevantie van gebeurtenissen waarover de mens geen controle heeft ('ethical relevance of uncontrolled happenings'). In tegenstelling tot de Socratische aanname dat de goede mens niet gedeerd kan worden, stelt Aristoteles dat een correct begrip van de manieren waarop menselijke pogingen en aspiraties tot het goede leven onderuit gehaald kunnen worden door oncontroleerbare gebeurtenissen, een belangrijk deel uitmaken van ethisch inzicht (Nussbaum, 1990: 43-44).

De mens kan in bepaalde situaties dus van het goede leven worden weerhouden door onvoorziene gebeurtenissen die buiten de macht van de mens staan. Bij dit laatste punt kan worden aangevuld dat het goede voor Nussbaum niet per definitie hoeft samen te vallen met het moreel juiste. Ook zaken die Nussbaum tot het goede rekent, zoals de erotiek, kunnen de mens afhouden van het moreel juiste. Dit brengt met zich mee dat wie het goede wil realiseren, soms ook tekort zal moeten doen aan bepaalde waarden. Dit maakt de zoektocht naar het goede leven moeilijk en soms pijnlijk. Het streven naar het goede leven neemt dus ook altijd een bepaald risico met zich mee. (Boenink, 1998: 16-17). Het is de kunst om je niet af te sluiten voor dit tragische aspect, omdat je dan geen volwaardig leven zou leiden, maar je in het leven onder te dompelen en je tot dit tragische aspect van het leven te verhouden op een manier waarop je er niet aan ten onder gaat.

### 2.1.2 *Morele perceptie*

In het onderzoek naar het goede en naar wat de juiste manier van handelen en oordelen is, gaat het volgens Nussbaum niet om het in elke situatie uitvoeren van vooraf opgestelde universele regels. De werkelijkheid is volgens Nussbaum hiervoor te veranderlijk en complex (Boenink, 1994: 56). Het gaat er juist om in iedere situatie opnieuw te bepalen wat het goede en de juiste wijze van handelen en oordelen is. Het vermogen om in een situatie de verschillende waarden en elementen die binnen die situatie een rol spelen te waarderen als moreel meer of minder relevant noemde Aristoteles *phronèsis*, de morele perceptie (Boenink, 1998: 19).

Om in situaties te kunnen bepalen wat het goede is, is het belangrijk dat mensen beschikken over een goed ontwikkelde morele perceptie. We kunnen daarmee stellen dat het morele oordeelsvermogen van de mens berust op de morele perceptie, de mate waarin de mens in staat is met veel gevoel voor detail en onder meer met behulp van emoties waar te nemen welke aspecten en waarden er in een situatie in het geding zijn en deze tegen elkaar af te wegen en te beoordelen op hun relevantie binnen hun context. Experientieel leren, het persoonlijk ondervinden van wat er in een situatie toe doet, welke waarden er een rol spelen en met elkaar conflicteren en welke keuzes er gemaakt kunnen worden, is de manier waarop de morele perceptie gescherpt kan worden, en waarop mensen in staat zijn een situatie te 'lezen' (Nussbaum, 1990: 44).

## **2.2 Literatuur en morele oordeelsvorming**

De punten waarop literatuur een rol kan spelen in het proces van morele oordeelsvorming en bij het scherpen van de morele perceptie zijn nauw verbonden met de vier aspecten van Aristoteles' visie op morele oordeelsvorming, zoals ik die besproken heb in de eerste paragraaf. Deze aspecten, 'non-commensurability of valuable things', 'priority of the particular (perceptions)', 'ethical relevance of the emotions' en 'ethical relevance of uncontrolled happenings', zal ik hieronder nader uitwerken ten aanzien van de literatuur.

### *2.2.1 Non-commensurability of valuable things*

Waarden zijn volgens Nussbaum niet meetbaar aan een universele maatstaf ('metricity'), als het Platoonse Idee van het goede (2.1.1), die in elke situatie gebruikt zou kunnen worden om de waarde van iets te bepalen ('singleness'). In deze gedachte dragen keuzes en daden geen waarde in zichzelf, maar staan ze puur in dienst van de 'goede' consequentie ('consequentialism'). Volgens deze gedachte zou er een soort 'morele rekenkunde' mogelijk zijn waarmee het goede in elke situatie gemaximaliseerd zou kunnen worden (Nussbaum, 1990: 56). De betekenis van waarden en andere elementen in een situatie dienen volgens Nussbaum, die hiermee aansluit bij de ethische positie van Aristoteles, puur te worden bepaald op basis van hun verschijningsvorm in de situatie en in hun onderlinge relatie. Keuzes en daden dragen daarmee wel waarde in zichzelf. De literatuur, en in het bijzonder de roman, is verbonden met deze kwalitatieve manier van het bepalen van waarde en betekenis van zaken. In de literatuur wordt zoals gezegd niet een vaste maatstaf aangehouden om zaken op hun waarde en betekenis te beoordelen. Romans kunnen de lezer op de waarde van de



kwalitatieve manier van betekenis geven wijzen, en het vermogen van kwalitatief kijken verder stimuleren:

‘The novels show us the worth and richness of plural qualitative thinking and engender in their readers a richly qualitative kind of seeing. The novelist’s terms are even more variegated, more precise in their qualitative rightness, than are the sometimes blunt vague terms of daily life; they show us vividly what we can aspire to in refining our (already qualitative) understanding’ (Nussbaum, 1990: 36).

De kwalitatieve manier van betekenis geven en waarderen, maakt de roman bijzonder geschikt voor het presenteren van situaties waarbij gekozen moet worden tussen waarden die met elkaar conflicteren. In een dergelijk dilemma, waarbij een morele keuze moet worden gemaakt tussen verschillende waarden die op iets anders betrekking hebben, maar die allebei moreel juist zijn, wordt de lezer gewezen op de tragische kant van het menselijk leven, waarbij de morele keuze voor de ene waarde de pijnlijke afwijzing van de andere waarde betekent.

‘The novel as form is deeply involved in the presentation of such conflicts, which spring straight from its commitment to non-commensurating description and to the ethical relevance of circumstances’ (Nussbaum, 1990: 37).

### 2.2.2 *Priority of the particular*

De roman kan volgens Nussbaum onder meer een belangrijke bijdrage leveren aan het scherpen van de morele perceptie, omdat in een roman concrete situaties worden beschreven. Een belangrijk kritiekpunt van Nussbaum op de moderne filosofie en filosofische teksten, is een te eenzijdige benadering van de werkelijkheid en het morele handelen. Nussbaum vindt dat de filosofie die zich bezighoudt met het morele handelen zich moet richten op de praktijk van alledag en niet alleen op het zoeken naar abstracte fundamenten van de werkelijkheid en het formuleren van generaliserende en universeel geldige normen. Zij doelt hiermee onder andere op het utilitarisme dat zich het ontwikkelen van een soort morele rekenkunde (2.2.1) tot doel stelt, die ons in iedere situatie naar de juiste wijze van handelen kan leiden (Boenink, 1998: 17).

Belangrijk is hier om generalistisch en universeel in betekenis te onderscheiden. Bij generaliserende normen gaat het om morele keuzes die in een situatie juist zijn gebleken, waarvan vervolgens wordt aangenomen dat zij in iedere situatie juist zijn en als norm gaan gelden, waarmee dus geen recht wordt gedaan aan de context die in iedere situatie anders kan

zijn. Generalisme kunnen we zo als tegengesteld beschouwen aan concreetheid. Universele regels kunnen wel met een hoge mate aan concreetheid worden geformuleerd. Waar generalisme echter geen recht doet aan concreetheid, kunnen we stellen dat universalisme geen recht doet aan singulariteit van een subject. Men kan naar aanleiding van een bepaalde situatie dus wel een universele regel opstellen, als hierin alle persoonlijke kenmerken tot in het kleinste detail gespecificeerd worden. Een dergelijke norm kan volgens Nussbaum echter nooit beschouwd worden als geldend principe voor nieuwe situaties, waarin de context en de kenmerken van en relaties tussen de verschillende elementen onherroepelijk anders zullen zijn (Nussbaum 1990: 67, 165-166) (Boenink, 1994: 54-55).

Ethiek kan volgens Nussbaum dus niet alleen gebaseerd zijn op generalistische en universele principes. Hiervoor is de werkelijkheid te veranderlijk en complex. Zoals uitgewerkt in paragraaf 2.1.2 ligt in Nussbaum's denken over morele oordeelsvorming de nadruk op het ontwikkelen en scherpen van de morele perceptie, het vermogen in een particuliere situatie, 'acutely and responsively' alle essentiële en ter zake doende aspecten te onderscheiden en in hun waarde te erkennen (Nussbaum, 1990: 37). In de literatuur, zo stelt Nussbaum, vindt men anders dan in de filosofie, een arsenaal aan concrete ervaringen. Er wordt prioriteit gegeven aan het particuliere en het concrete, waarbij aandacht is voor nieuwe elementen, de eigen context van de situatie en de singulariteit en uniciteit van personen en elementen die in de situatie een rol spelen. De literatuur komt daarmee tegemoet aan de 'fine-tuned concreteness' die nodig is om in een situatie gewaar te zijn van alle ter zake doende elementen en hun onderlinge relatie, en om deze elementen te kunnen beoordelen op hun relevantie.

Met de prioriteit van het particuliere wordt de waarde van generalistische en universele principes echter niet geheel afgezworen:

'Indeed, such rules frequently provide an invaluable sort of steering, without which perception would be dangerously free-floating' (Nussbaum, 1990: 165).

Dat er niet blind wordt gehandeld naar algemene regels en principes betekent niet dat algemene principes geen enkele rol spelen in het morele handelen. Het is echter van belang dat de 'lessen' van de ervaring niet als algemeen geldig worden beschouwd en vervolgens als maatstaf fungeren in een volgende situatie. John Rawls noemt dit 'reflective equilibrium' (Nussbaum, 1990: 175). Volgens Nussbaum is het beter te streven naar een wat zij noemt 'perceptive equilibrium',

'[...] an equilibrium in which concrete perceptions 'hang beautifully together', both with one another and with the agent's general principles; an equilibrium that is always ready to constitute itself in response to the new' (Nussbaum, 1990: 182-183).

Algemene principes doen er dus ook toe, maar het gaat erom dat er een bereidheid bestaat die principes bij te stellen op grond van nieuwe situaties, percepties en ervaringen. Generalisme en concreetheid sluiten elkaar volgens Nussbaum dus niet uit. Evenals literatuur en filosofie, die niet als elkaars substituten beschouwd dienen te worden, maar als metgezellen die elkaar iets te bieden hebben. Zoals in de oudheid, waar filosofen en dichters hetzelfde doel dienden, namelijk het onderzoeken van de vraag hoe te leven.

### 2.2.3 *Ethical relevance of emotions*

Zoals eerder gezegd gaat het in de zoektocht naar het goede en in het proces van morele oordeelsvorming volgens Nussbaum niet alleen om de ratio en intellectuele kennis. In het totale waarnemen van de werkelijkheid spelen ook emoties een belangrijke rol. Emoties nemen dan ook een belangrijke plaats in in het denken van Nussbaum over het goede en over moreel oordelen.

Volgens Nussbaum zijn emoties als liefde en rouw meestal gericht op een extern object en nauw verbonden met cognitieve opvattingen over dat object. We kunnen Nussbaum hiermee rekenen tot de cognitieve emotietheoretici. Volgens deze theoretici bestaan emoties niet alleen uit fysieke gewaarwordingen, maar ook uit cognitieve opvattingen (Boenink, 1998: 8-9). Emoties verschaffen ons kennis over de waarde die we toekennen aan zaken die buiten onze controle liggen. Door het ervaren van bijvoorbeeld rouw, het verdriet om het verlies van een dierbare, kunnen we tot het besef komen dat we bijzondere eigenschappen toekennen en een speciale waarde hechten aan een bepaalde persoon (Boenink, 1998: 21). Met het besef van de waarde die we aan mensen en externe objecten toekennen, groeit ook het besef van de afhankelijke positie die wij innemen ten aanzien van deze objecten. We kunnen er immers geen controle over uitoefenen. Voor de stoïcijnen was dit een reden om afstand te doen van alle externe zaken. Op die manier zou men niet geraakt kunnen worden door de negatieve emoties die hiermee verbonden zijn, en die het menselijk geluk en een gelijkmatig leven in de weg staan. Nussbaum stelt echter dat door deze zaken los te laten we ons ook afsluiten voor de positieve emoties en andere zaken die het leven de moeite waard maken. Streven naar het goede betekent dus ook verkeren in een situatie van onveiligheid. Door verliefd te worden,

riskeer je de afwijzing van de ander, en verdriet als de geliefde je bijvoorbeeld zou bedriegen of plotseling zou komen te overlijden.

Emoties verschaffen ons dus op twee gebieden kennis: ze doen ons beseffen dat wij een bepaalde waarde toekennen aan zaken die buiten onze controle liggen, en ze confronteren ons door dat besef met onze afhankelijkheid en kwetsbaarheid die met deze zaken verbonden is. Het weten van emoties komt voort uit de reflectie van het intellect op het gevoelde. Het intellect neemt het op een gegeven moment dus over van de emotie, waardoor we denken wat we tevoren alleen maar gevoeld hadden (Nussbaum, 1990: 272). Emoties als liefde en mededogen maken voor Nussbaum onderdeel uit van het goede leven, maar deze emoties maken ons, op een manier zoals ik hierboven uiteengezet heb, ook kwetsbaar voor negatieve emoties als jaloezie en haat. Deze emoties kunnen een verblindende werking hebben, waardoor reflectie op de emotie niet mogelijk is. Daarmee verschaffen deze emoties geen kennis die bruikbaar is in het proces van morele oordeelsvorming.

Waar emoties door Plato als onredelijk *en dus* als onbetrouwbaar worden beschouwd, zijn ze voor Aristoteles niet onbetrouwbaarder dan intellectuele calculaties, vaak zelfs betrouwbaarder, en onmisbaar in het bereiken van praktische wijsheid (Nussbaum, 1990: 40). Nussbaum spreekt in dit verband van emoties als dwingende cataleptische indrukken. Dit zijn indrukken die wij door hun hevigheid en vaak pijnlijkheid, ervaren als rechtstreeks afkomstig uit de werkelijkheid, en daarmee ervaren als ‘waar’ (Nussbaum, 1990: 265).

‘Knowledge of our heart’s condition is given to us in and through certain powerful impressions, impressions that come from the reality itself of our condition and could not possibly come from anything else but that reality’ (Nussbaum, 1990: 266).

De aandacht voor emoties maakt de literatuur, naast de vooral op het intellect gefocuste filosofie, waardevol in het proces van het scherpen van de morele reflectie als basis voor het vormen van morele oordelen. In Nussbaum’s denken gaat het hierbij immers om de ervaring van een situatie in zijn totaliteit.

‘Certainly the novel as form is profoundly committed to the emotions; its interaction with its readers takes place centrally through them’ (Nussbaum, 1990: 40).

In de roman gaat het niet alleen om een presentatie van verschillende emoties aan de lezer. Omdat het in romans gaat over herkenbare personages in herkenbare situaties, kan de lezer

zich identificeren met deze personages, waardoor de emoties van de lezer ook geactiveerd worden. De roman kan de lezer meeslepen en laten ‘voelen’ wat de personages voelen alsof de lezer de gebeurtenissen zelf meemaakt. Tegelijkertijd is er een belangrijk verschil met het ervaren van emoties bij het lezen van een roman en in het werkelijke leven. Omdat het gelezene niet het ware leven van de lezer betreft, blijft deze gevrijwaard van het verblindende aspect die emoties als liefde, jaloezie en haat in zich kunnen dragen:

‘[...] novel reading places us in a position that is both like and unlike the position we occupy in life: like, in that we are emotionally involved with the characters, active with them, and aware of our incompleteness; unlike, in that we are free of certain sources of distortion that frequently impede our real-life deliberations. Since the story is not ours, we do not find ourselves caught up in the “vulgar heat” of our personal jealousies or angers or in the sometimes blinding violence of our loves’ (Nussbaum, 1990: 48).

Op het genre en de vorm van de roman, die deze tegelijkertijd betrokken en afstandelijke houding mogelijk maakt, zal ik dieper ingaan in paragraaf 2.2.5.

#### 2.2.4 *Ethical relevance of uncontrolled happenings*

In de oude tragedies werden de toeschouwers geconfronteerd met gebeurtenissen die niet het gevolg waren van het handelen van personages zelf, maar die wel grote gevolgen konden hebben voor het leven van die personages. De toeschouwers werden er op deze manier op gewezen dat dit ook mogelijk was in hun eigen leven (Nussbaum, 1990: 43). Zoals in paragraaf 2.1.1 al naar voren kwam is een correct begrip van de manieren waarop de menselijke pogingen en aspiraties om goed te leven onderuit gehaald kunnen worden door gebeurtenissen waarop de mens geen controle heeft, volgens Aristoteles een belangrijk deel van ons ethisch inzicht.

Ook in de roman is aandacht voor de manier waarop onvoorziene en oncontroleerbare gebeurtenissen het leven van een mens kunnen beïnvloeden. Met James en Proust stelt Nussbaum:

‘[...] that one of the primary aims of literary art is to show us moments in which habit is cut through by the unexpected, and to engender in the reader a similar upsurge of true, surprised feeling. The ability of their texts to give insight is seen by both authors to depend on this power to display such uncontrolled events as if they matter to the characters, and to make them matter to the reader’ (Nussbaum, 1990: 43).

### 2.2.5 *Genre en vorm*

Het mag inmiddels duidelijk zijn dat Nussbaum grote waarde hecht aan de literatuur en in het bijzonder de roman, in de ontwikkeling van de menselijke morele perceptie als basis voor het morele oordeelsvermogen. Maar waarom de roman, en niet een ander genre of, onze meest directe bron van ervaring: het leven zelf? Om met het eerste te beginnen zegt Nussbaum dat het genre van de roman, van alle literaire genres het meest aansluit bij de in de voorgaande vier paragrafen besproken, voor Nussbaum belangrijke aspecten van morele oordeelsvorming. De roman beschrijft herkenbare personages in concrete situaties, waarmee de lezer zich kan identificeren, en heeft aandacht voor emoties en gebeurtenissen die het personage beïnvloeden maar waar het personage geen controle over uit kan oefenen. Bovendien geeft de roman als genre volgens Nussbaum het best weer wat Henry James de ‘projected morality’ noemt. Ik ga hier hieronder dieper op in. Op de vraag waarom de mens zich überhaupt tot de literatuur zou wenden voor het verrijken van zijn ervaring, en zich niet simpelweg zou beperken tot de ervaringen in het eigen leven antwoordt Nussbaum met Aristoteles:

‘[...] we have never lived enough. Our experience is, without fiction, too confined and too parochial. Literature extends it, making us reflect and feel about what might otherwise be too distant for feeling’ (Nussbaum, 1990: 47).

De aspecten van morele vorming die ik in het bovenstaande heb besproken in de relatie tot de literatuur, hebben volgens Nussbaum vooral betrekking op de vorm van de roman. Door deze vorm kunnen vermogens bij de lezer worden aangesproken die ook van belang zijn voor een genuanceerde morele perceptie (Boenink, 1998: 24). De vorm van een literaire tekst leent zich hiervoor dan ook beter dan de vorm van een filosofische tekst:

‘Schematic philosophers’ examples almost always lack the particularity, the emotive appeal, the absorbing plottedness, the variety and indeterminacy, of good fiction; they lack, too, good fiction’s way of making the reader a participant and a friend; and we have argued that it is precisely in virtue of these structural characteristics that fiction can play the role it does in our reflective lives’ (Nussbaum, 1990: 46).

Nussbaum bedoelt hier te zeggen dat in filosofische teksten wel voorbeelden gegeven kunnen worden, maar dat deze nooit tot in detail, met aandacht voor persoonlijke kenmerken, emoties en belangrijke elementen uit de context, worden beschreven. Juist deze aspecten kunnen zorgen voor een hoge mate aan betrokkenheid van de lezer, die het mogelijk maakt dat de lezer zich identificeert met personages, emoties overneemt en zich verbeeldt hoe hij zou

handelen en zich zou voelen in een dergelijke situatie. James spreekt in dit verband van ‘projected morality’. De vorm van de roman, waar we deze aspecten in kunnen herkennen, maakt dit genre daarmee uitermate geschikt voor het scherpen van de morele perceptie. In de woorden van Nussbaum (aan de hand van inzichten van James):

‘It calls forth our “active sense of life”, which is our moral faculty. The characters’ “emotions, their stirred intelligence, their moral consciousness, become thus, by sufficiently charmed perusal, our own very adventure” [...]. By identifying with them and allowing ourselves to be surprised (an attitude of mind that storytelling fosters and develops), we become more responsive to our own life’s adventure, more willing to see and to be touched by life’ (Nussbaum, 1990: 162).

De lezer neemt in dit proces de positie in van de wat Adam Smith noemt de ‘judicious spectator’ (Nussbaum, 1990: 338). Deze positie van deze ‘oordeelkundige toeschouwer’ (Boenink, 1998: 23)

‘[...] is a viewpoint rich in feeling. Not only compassion and sympathy, but also fear, grief, anger, hope and certain types of love are felt by this spectator, as a result of his active, concrete imagining of the circumstances and aims and feelings of others’ (Nussbaum, 1990: 338).

We kunnen het lezen zien als een soort oefening, ‘droogzwemmen’ (Boenink, 1994: 58), voor het werkelijke leven. Juist doordat het bij lezen niet om het werkelijke eigen leven van de lezer gaat, bestaat de mogelijkheid om op bepaalde handelingen, morele keuzes en emoties te reflecteren. Zo bestaat er naast de betrokkenheid tegelijkertijd een distantie, waardoor een reflectieve ruimte ontstaat, waarbinnen verbeelding, reflectie en nadere doordenking van eigen opvattingen, waarden en emoties mogelijk is, zonder dat er een druk tot handelen is en zonder dat de lezer verblind wordt door de intensiteit van de eigen emoties.

‘When we examine our own lives, we have so many obstacles to correct vision, so many motives to blindness and stupidity. The “vulgar heat” of jealousy and personal interest comes between us and the loving perception of each particular. A novel, just because it is not our life, places us in a moral position that is favorable for perception and it shows us what it would be like to take up that position in life. We find here love without possessiveness, attention without bias, involvement without panic. Our moral abilities must be developed to a certain degree, certainly, before we can approach this novel at all and see anything in it. But it does not seem far-fetched to claim that most of us can read James better than we can read ourselves’ (Nussbaum, 1990: 162).

In dit verband kan lezen gezien worden als een proces waarin de lezer door de ervaringen en gebeurtenissen in de roman, als het ware zichzelf leest. Proust vergelijkt de literaire tekst met een optisch instrument, waardoor de lezer een lezer wordt van zijn eigen hart (Nussbaum, 1990: 47). Ook James maakt een dergelijke vergelijking wanneer hij spreekt over een lezing van een van zijn romans als ‘the very record and mirror of the general adventure of one’s intelligence’ (Nussbaum, 1990: 143). Wanneer we deze vergelijkingen wat nader overdenken zouden we de literatuur wellicht kunnen beschouwen als een spiegel van de verbeelding, waarin de lezer zichzelf, of aspecten van zichzelf, weerspiegeld ziet, en dankzij die herkenning wordt uitgenodigd deze aspecten en elementen van het zelf nader te doordenken. Het scherpen van de morele perceptie wordt in de roman dus vooral mogelijk gemaakt door de vorm, die zorgt voor betrokkenheid en distantie en daarmee voor een reflectieve ruimte, waarbinnen de lezer in staat wordt gesteld de gevoeligheid voor verschillende aspecten van een situatie te ontwikkelen, zodat op die manier een rijkere en vollediger ervaring van werkelijke situaties mogelijk wordt. Daarmee biedt de literatuur de mens niet alleen een horizontale verbreding van de ervaring, maar ook een verticale verdieping:

‘So literature is an extension of life not only horizontally, bringing the reader into contact with events or locations or persons or problems he or she has not otherwise met, but also, so to speak, vertically, giving the reader experience that is deeper, sharper, and more precise than much of what takes place in life’ (Nussbaum, 1990: 48).

De vorm van de roman is, met andere woorden, bepalend voor de betrokkenheid van de lezer. Een samenvatting van een in een literaire tekst beschreven gebeurtenis, zou niet dezelfde verbeelding en betrokkenheid opwekken bij de lezer en zou daarmee niet bijdragen aan de ontwikkeling aan de morele perceptie. Een citaat van S. Dresden in *Het vreemde vermaak dat lezen heet* (1997) kan dit illustreren:

‘Het euvel van alle samenvattingen is dat zij van alle concrete hoedanigheden af moeten zien en juist alle bijzonderheden verwaarloosd worden. Hoe déze liefde van déze mensen zich ontwikkelt, in welke omstandigheden zij en zij alleen verkeren, op welke individuele manier zij en zij alleen hun gevoelens beleven en de gebeurtenissen ondergaan of creëren, dat alles blijft in een dergelijke algemene ‘karakterisering’ noodzakelijkerwijs achterwege’ (Dresden, 1997: 139).

James spreekt in dit kader over een analogie tussen moraliteit en kunst. In het lezen van een literaire tekst is het de concreetheid, de herkenbaarheid van situaties en personages, de



emotionele geladenheid, kortweg de volledigheid of totaalheid, die maakt dat we ons betrokken voelen, ons gaan identificeren met karakters en onszelf verbeelden hoe wij zouden zijn in een dergelijke situatie. Aan het vormen van een moreel oordeel in een werkelijke situatie ligt een dergelijk proces ten grondslag. Door de volledige ervaring van de situatie, mogelijk gemaakt door de morele perceptie, vormen we ons een beeld van de situatie op basis waarvan we ons oordeel vormen. Deze verbeelding en beeldvorming ziet James als een artistieke daad, waarmee zijn analogie tussen ‘artistic creation’ en ‘moral achievement’, duidelijk wordt. De taak van de kunstenaar is ‘the expression, the literal squeezing out of value’ (Nussbaum, 1990: 163), met de materialen die hij uit de werkelijkheid plukt. De morele taak van de mens in de zoektocht naar het goede is vervolgens ‘to make a fine artistic creation’ (Nussbaum, 1990: 163): het met fijngevoeligheid, verbeelding en creativiteit tegemoet treden van de werkelijkheid. Over de verbeelding en de functie van de verbeelding bij het waarnemen van de werkelijkheid zal ik in hoofdstuk 3 over Iris Murdoch uitgebreider komen te spreken.

#### *2.2.6 Relatie met de tekst als vriendschapsrelatie*

‘Trusting the guidance of a friend and allowing one’s feelings to be engaged with that other person’s life and choices, one learns to see aspects of the world that one had previously missed’ (Nussbaum, 1990: 44).

Nussbaum vergelijkt in navolging van Wayne Booth de relatie tussen tekst en lezer met een vriendschapsrelatie. Binnen het kader van de levenskunst en het perspectief van Schmid dat gericht is op de relatie van het individu met zichzelf, is het goed om deze vergelijking hier wat nader uit te diepen. Booth baseert zich in zijn vergelijking op Aristoteles, die vriendschap karakteriseert als een relatie die berust op vertrouwen en affectie, waarin we op een sociale manier proberen onze ‘eindes’ te overwinnen in het delen in de activiteiten, verlangens en waarden van de vriend. Vriendschap kan ons verrijken doordat we in de vriendschapsrelatie aansluiting vinden bij de ander, waardoor we de grenzen van onszelf, daar waar wij zelf ‘eindigen’, als het ware overstijgen. De vrienden die we kiezen, zijn daarmee van grote betekenis voor de kwaliteit van ons leven. De drie gronden voor vriendschap die Aristoteles noemt: ‘pleasure’, ‘usefulness’ en ‘good character’, spelen volgens Booth, in wisselende combinaties, een rol in onze keuze voor bepaalde boeken (Nussbaum, 1990: 234).

Nussbaum ziet veel in deze metafoor. De relatie met een boek kan ons verrijken op een manier waarop een relatie met een goede vriend dat kan. Nussbaum gaat nog een stap

verder. Romans bevatten voor haar namelijk ook een erotisch aspect, in de zin van dat ze de lezer kunnen verleiden zich over te geven aan de in de roman gepresenteerde wereld.

‘Novels, however, are in many cases both friendly and erotic. They both enlist the reader as a participant by sympathy and compassion, and also lure her with more mysterious and romantic charms. They ask the reader to join in a public moral world and also, asking her to assent, to succumb. Allowing oneself to be in some sense passive and malleable, open to new and sometimes mysterious influences, is a part of the transaction and a part of its value’ (Nussbaum, 1990: 238).

Het lezen van romans is op deze manier een oefening voor verliefd worden. Romans kunnen niet de plaats innemen van werkelijke vrienden en geliefden, maar kunnen mede door de mogelijke, hierboven besproken, betrokkenheid en distantie van de lezer, wel beschouwd worden als een ‘school for the moral sentiments’:

‘[...] towards novels it is not possible to feel certain bad emotions of the real personal life, such as jealousy and the desire for revenge. It is, on the other hand, perfectly possible to feel sympathy and love. So in this way novels can be a school for the moral sentiments, distancing us from blinding personal passions and cultivating those that are more conducive to community’ (Nussbaum, 1990: 240).

### **2.3 Nussbaum en Schmid**

Nu ik de visie van Nussbaum op literatuur in relatie tot moreel oordelen heb besproken, kunnen er enkele verbanden worden gelegd met Schmid, binnen het kader dat ik in het eerste hoofdstuk heb neergezet. Ten eerste kunnen we een verband leggen tussen de morele perceptie, die bij Nussbaum centraal staat bij het moreel oordelen, en de fijngevoeligheid en intuïtie die we bij Schmid tegenkomen. Bij Nussbaum vormt deze perceptie, de fijnzinnige en gedetailleerde manier van waarnemen van de werkelijkheid, de basis voor het vormen van morele oordelen en is daarmee een basis voor keuzes die het individu maakt in de vormgeving van zijn leven. Schmid koppelt aan de intuïtie de drie niveaus van het kunnen, waarmee ook weer drie vormen van fijngevoeligheid verbonden worden. Deze fijngevoeligheid is onder andere de voorwaarde voor zelfheerschappij, wat nodig is voor het bewust vormgeven aan het leven. Schmid stelt verder dat ieder aspect van een bewust geleid leven een eigen intuïtie heeft. Beide filosofen zien de ervaring als bron voor het ontwikkelen van de perceptie en de intuïtie. Met Nussbaum’s benadering van literatuur als een arsenaal aan ervaringen, kunnen we in beide gevallen, zonder dat we de morele perceptie en intuïtie als precies hetzelfde hoeven te beschouwen, literatuur zien als een uitbreiding en verrijking van de ervaring die de

ontwikkeling van de intuïtie en de fijnzinnige perceptie van de werkelijkheid mogelijk maakt. In die zin kunnen we literatuur als een bron beschouwen voor de vormgeving van het bewuste en op het goede gerichte leven.

Ten tweede valt er een verband te leggen in het kader van de vriendschapsrelatie. Voor de goede zorg voor zichzelf en een bewust leven, moet het individu volgens Schmid in eerste instantie vriendschap sluiten met zichzelf. Nussbaum's vergelijking van de relatie van de lezer met de tekst met een vriendschapsrelatie is in dit opzicht interessant. Naast de tekst als vriend maakt zij, met James en Proust, ook de vergelijking met de tekst als optisch instrument, waardoor de lezer in zekere zin, 'zichzelf leest'. Wanneer we deze twee vergelijkingen combineren, zouden we de tekst kunnen zien als soort spiegel, waarmee de lezer een vriendschappelijke relatie aangaat. De literatuur biedt op die manier de mogelijkheid tot zelfreflectie, waarbij zowel betrokkenheid als distantie een rol spelen. Middels het boek gaat het individu zo in zekere zin een vriendschappelijke relatie aan met zichzelf.

Een derde verband valt te leggen in de relatie esthetiek en ethiek. Schmid koppelt wat wij als 'schoon' ervaren aan de waarden die daaraan ten grondslag liggen. Het schone is iets wat wij als positief *waarderen*. Nussbaum stelt bij de bespreking van de analogie van James tussen kunst en moraal, de morele verbeelding (de fijngevoelige perceptie van de werkelijkheid) gelijk aan een artistieke creatie. Het schone en het goede worden door zowel Schmid als Nussbaum aan elkaar gekoppeld. Bij Schmid staat het schone gelijk aan het moreel goede, bij Nussbaum is het bepalen van het moreel goede een 'schone' kunst. Een literair werk kunnen we op die manier op zichzelf beschouwen als een 'moral achievement' (Nussbaum, 1990: 148).

Aan het eind van dit hoofdstuk kunnen we stellen dat de literatuur op een aantal vlakken als bron kan levenskunst kan worden gezien. Bij Nussbaum ligt, met het centraal stellen van de morele oordeelsvorming, de nadruk op een actieve levensstijl. Het doel is immers het komen tot een keuze voor het moreel juiste. We hebben ook gezien dat hier een meer contemplatieve, reflectieve en op het zelf gerichte houding aan vooraf gaat, de morele perceptie. Op dit contemplatieve element in relatie tot de meer actieve levensstijl, en de rol die de literatuur hierin kan spelen, zal ik dieper ingaan in het volgende hoofdstuk aan de hand van enkele inzichten van Iris Murdoch.

### **3. Literatuur als venster op de werkelijkheid**

Voor Iris Murdoch (1919-1999) gaat filosofie over de vragen: ‘Hoe kunnen we ons moreel verbeteren?’ en ‘Hoe ziet een goede mens er uit?’ (Murdoch, 2003: 39). Behalve filosoof was Murdoch ook romanschrijfster en naast haar filosofische oeuvre staat een omvangrijk literair oeuvre, ‘dat zijn weerslag heeft op de interpretatie van haar denken’ (Altorf en Willemsen, 2003: 7). Er is veelvuldig onderzoek gedaan naar overeenkomsten tussen haar filosofische en literaire werk, maar Murdoch stelt zelf dat dit twee totaal verschillende werelden zijn.

In dit hoofdstuk zal ik allereerst ingaan op Murdoch’s ideeën over het goede. Hierbij zal ik beginnen met een korte samenvatting van het Platoonse concept van de Ideeënwereld, omdat dit nauw verbonden is met de filosofie van Murdoch. Na de paragrafen over het goede zal ik in paragraaf 3.2 explicieter ingaan op de rol die kunst en in het bijzonder de literatuur kunnen vervullen bij de aandachtige en verbeeldingsvolle waarneming van de werkelijkheid, waarbij ik ook een link zal leggen met spiritualiteit en in zal gaan op de relatie tussen het schone en het goede. In de laatste paragraaf zal ik tenslotte enkele overeenkomsten en verschillen tussen het denken van Murdoch en Schmid bespreken.

#### **3.1 Murdoch over het goede**

Waar Nussbaum in haar denken over moreel oordelen aansluiting vindt bij Aristoteles, vindt Murdoch in haar denken over het goede aansluiting bij Plato. Om het vervolg in een kader te plaatsen zal ik eerst een korte schets geven van de ideeënwereld in de filosofie van Plato. Vervolgens zal ik ingaan op de moraalfilosofie van Murdoch en haar ideeën over een abstract concept van het goede.

##### *3.1.1 Plato’s ideeënwereld*

In het denken van Plato bestaat er naast onze aardse werkelijkheid een wereld van de ideeën. Deze ideeën zijn zelf niet waarneembaar, maar te beschouwen als de blauwdrukken, de abstracte concepten van de zaken die in onze aardse werkelijkheid bestaan. Een voorbeeld: Een voorwerp als een stoel bestaat in onze werkelijkheid in een enorme hoeveelheid vormen en verschijningen. Toch draagt iedere stoel, in welke vorm dan ook, iets in zich waardoor wij het herkennen als een stoel. We kunnen zeggen dat dit element, dat wat een stoel een stoel maakt, vastligt in het meest abstracte concept van een stoel: de Idee van de stoel. Plato zag de ideeënwereld als de echte werkelijkheid. Onze aardse werkelijkheid zou hier slechts een kopie van zijn. In de bekende allegorie van de grot wordt deze visie verduidelijkt. Plato vergelijkt de

aardse werkelijkheid in deze allegorie met een grot waarin licht naar binnenvalt. De mensen in de grot kijken naar de schaduwen op de wand, in de veronderstelling dat zij naar de werkelijkheid kijken. Plato stelt dat de echte werkelijkheid, de werkelijkheid van de ideeën, niet in maar buiten de grot is. Wat de mensen in de grot dus zien is niet de echte, maar een afspiegeling of een schaduw van de werkelijkheid.

### *3.1.2 Murdoch's moraalfilosofie*

Voordat we dieper ingaan op Murdoch's concept van het goede is het eerst van belang om te kijken naar haar opvattingen over de moraalfilosofie. In het essay 'Over God en het goede' (1969) stelt Murdoch dat met het wegvallen van de klassieke kaders, zoals God, rede, geschiedenis en het zelf, het begrip goedheid in de filosofie is vervangen door juistheid (Murdoch, 2003: 39). Dit is iets wat Murdoch betreurt. Juist handelen vindt zij uiteraard belangrijk, maar het zou volgens haar niet het doel van (filosofische) reflectie moeten zijn, maar juist het begin van reflectie, bij het vestigen van de aandacht op het goede (Murdoch, 2003: 61). Over dit laatste later meer.

In moderne filosofieën als het existentialisme wordt de handelende mens neergezet als een naakte kiezende wil, die volledig vrij is en volkomen losstaat van een moreel kader. Deze visie representeert de eerste van de twee typen moraalfilosofie die Murdoch onderscheidt: de 'Liberal view' (Murdoch, 1997: 68). Moraliteit is in deze visie volledig een zaak van het individu en niet gerelateerd aan een breder kader, een 'moral framework'. Een mens is hier moreel gezien een optelsom van zijn daadwerkelijke keuzes. Murdoch's voornaamste kritiek op deze visie is dat er geen aandacht is voor de beweegredenen van een individu bij het maken van een morele keuze. Het existentialistische beeld heeft geen oog voor 'een soort van ononderbroken achtergrond', een context waarbinnen het individu handelt en keuzes maakt en waarin ergens de geheimen van goed en kwaad gevonden moeten kunnen worden (Murdoch, 2003: 41). Volgens Murdoch komt er meer kijken bij het maken van een morele keuze dan alleen de pure menselijke wil.

Het tweede type moraalfilosofie, dat met het eerste type contrasteert en waar Murdoch onder andere de Hegelianen en Kantianen onder schaarft, noemt zij de 'Natural Law view'. In deze visie maakt het individu onderdeel uit van een groter geheel, een 'framework', dat het individu overstijgt. Het 'framework' is datgene wat werkelijk van betekenis is. Het individu heeft alleen waarde als onderdeel van dit 'framework'. Om een goed mens te zijn, moet het individu de realiteit van dit morele kader ontdekken en zich erin integreren (Murdoch, 1997: 70).

We kunnen de visie van Murdoch het beste tussen deze twee typen moraalfilosofie positioneren. Haar kritiek op het tweede type moraalfilosofie is dat een individu in haar ogen niet pas van waarde is of een goed mens is als hij volledig geïntegreerd is in het morele kader (Antonaccio, 1996: 116). Een individu is volgens Murdoch wel verbonden met een groter moreel kader, maar is zelf in staat tot reflectie op zijn daden, zijn handelen en de keuzes die hij maakt. De mens is dus vrij, maar heeft tegelijkertijd besef van zijn verantwoordelijkheid tegenover zijn omgeving. We zouden kunnen zeggen dat het uitgangspunt van Murdoch in haar moraalfilosofie het midden houdt tussen de extremen in de hierboven genoemde visies. Voor Murdoch blijft een morele keuze een mysterieuze zaak (Murdoch, 2003: 40). De mens is niet uitiem vrij, maar ook niet volledig gebonden.

‘Wat we echt zijn, lijkt meer op een duister krachtenstelsel waaruit bij tijd en wijle keuzes en handelingen tevoorschijn komen. Hoe dat gebeurt, is vaak onduidelijk en hangt af van de toestand van het systeem tussen de keuzemomenten in’ (Murdoch, 2003: 41).

### *3.1.3 Een abstract concept van het goede*

Met de filosofie van Plato en Murdoch’s visie op moraalfilosofie in het achterhoofd, kunnen we nu nader bekijken wat Murdoch verstaat onder het goede. Volgens Murdoch is het goede zelf niet waarneembaar. Het is zeldzaam en komt soms tot uitdrukking in daden of in personen, waarvan Jezus en Socrates voorbeelden zijn. Het goede kunnen we op deze manier zien als een abstract concept dat tot uitdrukking kan komen in de dingen die we om ons heen zien gebeuren, waarmee de link met de filosofie van de ideeënwereld van Plato gelegd is. In ‘Over God en het goede’ zoekt Murdoch naar een moraalfilosofie waarnaar men kan leven (Murdoch, 2003: 32). Een filosofie die zich niet, zoals veel moderne filosofieën, blindstaart op de mogelijkheden van de menselijke wil en intelligentie, maar die het goede ook niet tot iets vrijwel onmogelijks neerzet, zoals de christelijke theologie (Murdoch, 2003: 37).

In haar benadering van het concept van het goede, maakt Murdoch een vergelijking met de aandacht voor God, zoals we die in religieuze tradities met name vinden in het gebed. Het gebed is volgens Murdoch niet zozeer een vragen aan God, maar eerder aandacht hebben voor God, en daarmee een vorm van liefde. Hierbij beschrijft zij God als:

‘een op zichzelf staand, volmaakt, transcendent, niet af te beelden en noodzakelijk werkelijk voorwerp van aandacht’ (Murdoch, 2003: 42).

Het object van aandacht benoemt Murdoch als noodzakelijk werkelijk omdat iets waar de aandacht op gevestigd wordt, noodzakelijkerwijs wel moet bestaan (omdat er anders geen aandacht op gevestigd zou kunnen worden). Volgens Murdoch is deze neiging van zich hechten aan een object en het vestigen van geconcentreerde aandacht hierop een natuurlijk gegeven voor mensen. Zij gebruikt hier de vergelijking met verliefd zijn. Een dergelijke neiging of behoefte om de aandacht op een ander persoon te richten is door pure wilskracht, die in veel moderne filosofieën geïdealiseerd wordt, nauwelijks te beteugelen. Murdoch stelt dat de mens in de moderne gesecculariseerde samenleving in staat zou kunnen zijn om aandacht te richten op een abstract concept van het goede op een manier die vergelijkbaar is met de wijze waarop een gelovig mens zijn aandacht richt tot God. Zoals God voor de religieuze gelovige een krachtige bron van energie kan zijn, kan de (ook niet-religieuze) mens morele hulp krijgen door de aandacht op waardevolle zaken te richten: ‘deugdzaam mensen, grote kunst en misschien [...] de idee van goedheid zelf’ (Murdoch, 2003: 43). God zouden we op die manier kunnen zien als een personificatie van het goede. Een personificatie die de mens heeft geconstrueerd omdat een begrip als het goede zelf geen troost biedt, maar het beeld van een liefhebbende vader des te meer (Murdoch, 2003: 63).

Murdoch betoogt dat er ook in de gesecculariseerde samenleving een relatie bestaat tussen moraliteit en mystiek. De veelzeggende titel van haar belangrijke boek *Metaphysics as a guide to morals* (1992), geeft deze visie kernachtig weer. De handelende mens bevindt zich volgens haar altijd in een moreel kader, de eerder genoemde ononderbroken achtergrond. Ook nu de verbindende schakel van religie daar voor een groot deel tussenuit is gevallen.

‘Het hoort bij de moraal om een bepaalde mystiek als decor te hebben, als mystiek wordt begrepen als een niet-dogmatisch, wezenlijk niet onder woorden gebracht geloof in de werkelijkheid van het goede, dat af en toe verbonden is met ervaring (Murdoch, 2003: 65).

Murdoch ziet het goede dus als een abstract en transcendent concept dat, als een Idee in de ideeënwereld van Plato, de aardse werkelijkheid overstijgt en daarin dus zelf niet waarneembaar is, maar wel kan doorschemeren in morele daden en keuzes in het leven van alledag. Bovendien stelt Murdoch dat dit concept, of zaken waarin dit concept tot uitdrukking komt, een bron van (goede) energie kan vormen in het morele leven van de mens, zoals God een bron van energie kan vormen in het morele leven van de religieuze mens. Voorwaarde daarvoor is dat de mens zich openstelt en zich richt op het andere, dat wat buiten het individu plaatsvindt, en waar het goede zich aan ons kan openbaren. De aandachtige waarneming van

de werkelijkheid om ons heen, stelt ons in staat ons moreel te verbeteren. Verbeelding speelt hierbij in het denken van Murdoch een essentiële rol.

In de volgende paragrafen zal ik dieper ingaan op de verbeelding en op de rol van kunst, en literatuur in het bijzonder, bij de aandachtige waarneming van de werkelijkheid.

## **3.2 Literatuur en het goede**

### *3.2.1 Verbeelding en fantasie*

De mens is volgens Murdoch een wezen dat zich voortdurend beelden van de werkelijkheid vormt. Verbeelding is niet voorbehouden aan de kunsten, maar speelt een belangrijke rol bij de waarneming en het begrijpen van de alledaagse werkelijkheid.

'Imagination is a spontaneous intuitive capacity to put together what is presented to us so as to form a coherent spatio-temporal experience which is intellectually ordered and sensuously based' (Murdoch, 1992: 308).

Tegenover de verbeelding stelt Murdoch de fantasie. Fantasie is puur op het zelf gericht en sluit de omgeving en het andere buiten. De mens houdt zichzelf graag voor dat alles begrijpelijk is en dat het ik alles onder controle heeft. Deze illusies worden in stand gehouden door de fantasie, die dus eigenlijk een verheerlijking van het eigen ik inhoudt en vooral een troostend karakter heeft.

'De grootste vijand van een hoogstaande moraal (en ook van hoogstaande kunst) is privé-fantasie: het web van zelfverheerlijkende en troostende wensen en dromen dat iemand ervan weerhoudt te zien wat er buiten hem bestaat' (Murdoch, 2003: 47).

Verbeelding is een kwaliteit die de mens in staat stelt werkelijk aandacht te besteden aan mensen en objecten buiten zichzelf en is geworteld in iemands eerdere ervaringen. Met de psychologische benadering van verbeelding als een proces van waarneming, herinnering, experiment en anticipatie, kan de verbeelding gezien worden als iets dat de mens vertrouwd kan maken met wat eerst vreemd was (Alma, 2005: 35-38). Verbeelding stelt de mens op die manier in staat de wereld te leren kennen zoals die is en nieuwe mogelijkheden te ontdekken voor het omgaan met die wereld, en met de existentiële vragen en onzekerheden dat het leven in deze wereld met zich mee kan brengen. In de woorden van Murdoch:



‘This is a characteristic working of imagination, to break through the veil, a natural way of experiencing the interconnectedness of things, their beauty and strangeness, their liveliness in and to our consciousness as “ours”, and yet also as independent witnesses to reality’ (Murdoch, 1992: 341-342).

### 3.2.2 *Literatuur, verbeelding en moraal*

In het voorgaande zien we dat aandacht volgens Murdoch vooral naar buiten gericht moet zijn, met als doel het leren kennen van en omgaan met de wereld zoals die is, in tegenstelling tot de fantasie die gericht is op het verheerlijken en troosten van het zelfzuchtige ego. Wat betreft de verbeeldingsvolle aandacht voor de werkelijkheid ziet Murdoch grote mogelijkheden voor de kunst en in het bijzonder de literatuur. Het leert ons:

‘[...] hoe er naar werkelijke dingen gekeken kan worden en hoe ervan gehouden kan worden, zonder ze te confisqueren of te gebruiken en zonder inlijving bij het gulzige organisme van het zelf’ (Murdoch, 2003: 55).

Kunst kan op die manier gezien worden als een middel dat de mens in staat stelt verbeeldingsvolle aandacht op te brengen voor de wereld. In die zin kunnen we kunst beschouwen als een soort venster op de werkelijkheid, dat ons kennis laat maken met het andere.

Binnen de kunst neemt de literatuur, en in het bijzonder de roman, voor Murdoch wat dit betreft een bijzondere plaats in. Murdoch ziet in de vorm van de roman een weerspiegeling van de situatie van de mens in de werkelijkheid. De personages zijn vrij, maar ook ingebed in een groter geheel: de eenheid van het literaire kunstwerk. Volgens Murdoch is de roman niet te bestuderen zonder aandacht te hebben voor deze vrijheid (Murdoch, 1997: 275). Een goede roman moet volgens haar voldoende formele structuur hebben om een samenhangend kunstwerk te zijn, maar tegelijkertijd mag er niet een teveel aan vorm en eenheid zijn, dat de personages berooft van hun autonomie en vrijheid (Antonaccio, 1996, 120-121). Een dergelijk probleem ziet Murdoch in de filosofie. Ook in de filosofie speelt de vraag hoever je kunt theoretiseren en generaliseren zonder de werkelijkheid uit het oog te verliezen, een belangrijke rol. Een moraalfilosofie moet volgens Murdoch dicht bij de werkelijkheid staan en een filosofie zijn waarnaar geleefd kan worden. Voor dit laatste is het van belang dat filosofie zowel een metafysische als een empirische component bevat (Murdoch, 1992: 211). Deze twee componenten zorgen voor twee richtingen binnen een filosofie. Een (unificerende) richting naar de theorie en een (concretiserende) richting terug naar de realiteit van het dagelijks leven.

Kunst kan volgens Murdoch een leidraad zijn bij weten wat werkelijk is. Zoals hierboven uiteengezet, leent de literatuur zich hier bij uitstek voor, aangezien de mens zichzelf en zijn situatie in goede romans kan herkennen in de situatie van het romanpersonage. De roman biedt een vorm waarin het mogelijk is om in een gesloten structuur vrije wezens te representeren.

‘The ideal novel would attempt to hold form and contingency in tension – the closed structure of the work constantly being opened up by the independent force of the characters; and the fate of the characters held in place by the creative pattern of the work’ (Antonaccio, 1996: 120).

Zoals het voor de mens verleidelijk is te vervallen in troostende en zelfverheerlijkende privé-fantasie, bestaat deze verleiding ook voor de kunstenaar met het scheppen van zijn kunstwerk. Het scheppen van een kunstwerk vergt morele discipline (Murdoch, 2003: 54). Een roman moet niet gaan over de privé-fantasie van de kunstenaar of die van een door hem gecreëerd personage, en moet aan de andere kant ook niet didactisch zijn. Kunst moet er ‘gewoon zijn’ als het eerdergenoemde venster op de werkelijkheid, dat geen andere functie heeft dan het onthullen van deze werkelijkheid (Murdoch, 1997: 281). Eenzelfde discipline als die van de kunstenaar wordt gevraagd van de kunstliefhebber. Deze moet:

‘[...] genoeg discipline opbrengen om evenveel werkelijkheid in het werk te zien als de kunstenaar erin heeft kunnen stoppen, en het niet te “gebruiken als toverkunst”’ (Murdoch, 2003: 54).

Ware inzichten, die door de kunst verschaft kunnen worden, leiden, zo stelt Murdoch, tot rechtvaardig gedrag. Een van de belangrijkste ware inzichten die de roman de mens door zijn vorm kan verschaffen, is het inzicht dat andere mensen bestaan (Murdoch, 1997: 282). Kunst en literatuur in het bijzonder, kunnen ons zo voeden in ons morele leven van alledag:

‘Hoe sterker het besef dat andere mensen onderscheiden en verschillend zijn en het inzicht dat iemand anders noden en wensen heeft die even dringend zijn als die van onszelf, des te moeilijker wordt het om deze persoon als een ding te behandelen’ (Murdoch, 2003: 56).

### 3.2.3 *Literatuur en spiritualiteit*

‘[...] experience of the art of the novel is spiritual experience; and where spirit fails, I would want to argue, art fails’ (Murdoch, 1997: 282)

Alma definieert spiritualiteit, op basis van de ideeën van Murdoch, als een duurzame houding van aandachtige, verbeeldingsvolle betrokkenheid op het bestaan (Alma, 2005: 54). Murdoch vergelijkt het ervaren van kunst met een spirituele ervaring. Zoals we in de vorige paragraaf gezien hebben, kan kunst onze aandacht vestigen op de werkelijkheid zoals die werkelijk is en een wereld onthullen die we normaal niet zien. Dit kan een verontrustende ervaring zijn, waarbij de mens geconfronteerd wordt met wat hij niet kent, en waar niet direct samenhang in aan te brengen is. Murdoch spreekt van een ervaring waarin men ziet wat men niet kan zeggen, en waarbij men alleen maar kan ‘wachten’ tot men in staat is de ervaring onder woorden te brengen (Murdoch, 1992: 283). Behalve verontrustend kan een dergelijke ervaring ook verhelderend zijn en spirituele kracht geven, wanneer de ervaring op een gegeven moment ‘begrepen’ wordt, en er woorden aan gegeven kunnen worden.

‘It is indeed the realisation of a vast and varied reality outside ourselves which brings about a sense initially of terror, and when properly understood of exhilaration and spiritual power’ (Murdoch, 1997: 282).

Met de kwaliteit de werkelijkheid te onthullen zoals die is, kan literatuur (en kunst in het algemeen) zowel moreel handelen bevorderen, als het vestigen van verbeeldingsvolle aandacht op het andere, waarin het goede zich kan openbaren, stimuleren. Zoals eerder gesteld is dit laatste het werkelijke ‘doel’. We kunnen zeggen dat bij Murdoch niet zozeer de nadruk ligt op het actieve handelen, maar meer op het aandachtig en verbeeldingsvol gewaar zijn, en het in de confrontatie met het andere ontdekken wat eerst verborgen was.

#### *3.2.4 Het schone en het goede*

In het bovenstaande heb ik uiteengezet hoe Murdoch de kunst en de literatuur ziet als medium dat een aandachtige en verbeeldingsvolle waarneming van de werkelijkheid mogelijk maakt. Het werkelijke object van kunst valt niet samen met het materiële object van het kunstwerk. Het werkelijke kunstwerk kunnen we beschouwen als de ervaring van datgene wat verbeeld wordt door het materiële object van het kunstwerk:

‘All art objects are “performed” or imagined first by the artist and then by his clients, and these imaginative and intellectual activities or experiences may be said to be the point or essence of art’ (Murdoch, 1992: 2-3)

Dragers van schoonheid kunnen tijdelijk zijn (een bloem, een dansvoorstelling), maar de ervaring van de schoonheid daarvan is niet tijdelijk. Het concept schoonheid kan zich openbaren in aardse objecten en is zelf als concept onvergankelijk in tegenstelling tot haar aardse dragers. Uitingen van schoonheid laten zich volgens Murdoch op een andere manier ervaren dan uitingen van goedheid. Zij stelt dat mooie dingen op een andere manier schoonheid bevatten dan de manier waarop goede handelingen het goede bevatten. Murdoch verbindt dit aan het feit dat het ervaren van schoonheid voor een belangrijk deel een zaak van de zintuigen is. Met enige voorzichtigheid stelt zij dat ze de transcendentie van het schone wel kan ervaren en de transcendentie van het goede niet (Murdoch, 2003: 48).

Toch speelt de ervaring van schoonheid een rol als het gaat om het zoeken naar het goede leven. Dit heeft alles te maken met de aandachtige en verbeeldingsvolle waarneming van de werkelijkheid waar de kunst ons toe uitnodigt.

'Het waarderen van schoonheid in de kunst of de natuur is (ondanks alle moeilijkheden) niet alleen de geestelijke oefening waarover we het eenvoudigst kunnen beschikken, het biedt ook de juiste ingang tot het goede leven (en niet alleen een vergelijking ermee), aangezien *precies dit* de zelfzucht beteugelt ten behoeve van het zien van het werkelijke' (Murdoch, 2003: 54).

In het beschouwen en ervaren van een esthetisch object als een kunstwerk, richten we onze aandacht op het andere, dat door het object verbeeld wordt. Deze gerichtheid op het andere, het (morele) kader of de context waarin het individu zich bevindt, is volgens Murdoch essentieel als we onszelf moreel willen verbeteren en een goed mens willen worden.

Het schone en het goede zijn dus beide als transcendentie begrippen onvergankelijk en onverwoestbaar. Doordat schoonheid voor een groot deel een zaak van de zintuigen is kan dit concept worden ervaren, in tegenstelling tot het goede. De ervaring van schoonheid kan wel een ingang bieden tot het goede leven omdat deze ervaring ons stimuleert tot een aandachtige en verbeeldingsvolle waarneming van de wereld: de werkelijkheid waarin het goede zich nu en dan in handelingen, daden en keuzes aan ons kan openbaren.

'Het Goede is het centrum van de aandacht wanneer we de intentie hebben om deugdzaam te zijn en tegelijk (en dit gaat misschien bijna altijd samen) geen helder zicht hebben. Hier verschijnt [...] het schone als de zichtbare en toegankelijke kant van het Goede' (Murdoch, 2003: 60).

### 3.3 Murdoch en Schmid

In deze laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik de ideeën van Murdoch over literatuur en het goede leven tegen het kader houden dat ik in het eerste hoofdstuk heb opgezet, namelijk de ideeën van Schmid over levenskunst en de zorg voor de relatie van het individu met zichzelf. Ik zal enkele overeenkomsten en verschillen tussen de visies van Murdoch en Schmid kort bespreken, om in het volgende hoofdstuk, dat als het concluderende hoofdstuk van deze scriptie kan gelden, uitgebreider stil te kunnen staan bij de manier waarop literatuur als bron van levenskunst gezien zou kunnen worden, waarbij ik ook de ideeën van Nussbaum zal betrekken.

Wat allereerst opvalt wanneer we de filosofieën van Murdoch en Schmid naast elkaar leggen, is dat Schmid zich vooral naar het zelf toekeert, terwijl Murdoch juist een beweging van het zelf naar de ander en het andere maakt. Murdoch laat zich op verschillende plaatsen negatief uit over het zelf, dat volgens haar groot en gulzig is en gericht op het creëren van fantasieën die het zelf verheerlijken en voorhouden dat het alles onder controle heeft en de werkelijkheid volkomen begrijpt. Hoewel Schmid een positiever beeld van het zelf neerzet, kunnen we wel een overeenkomst vinden als we het door Murdoch beschreven zelf kunnen vergelijken met het individu dat een bange zorg voor zichzelf koestert. Het individu dat over een negatieve vrijheid beschikt, op zichzelf teruggeworpen is en zich niet meer kan verbinden met de wereld om zich heen.

Schmid stelt dat zelfheerschappij en een goede zorg voor het zelf pas mogelijk zijn wanneer het individu over een ruime mate aan zelfkennis beschikt. Hij introduceert hiervoor het concept van hermeneutische zelfkennis. Dit concept houdt een voortdurend zoeken in naar het andere, in en buiten het ik, waarbij een voortdurende bereidheid bestaat om het zelf te herzien als een nieuwe ervaring daar aanleiding toe geeft. Schmid onderscheidt hierbij de innerlijke en de uiterlijke hermeneutiek van het ik. Murdoch's ideeën over aandachtige en verbeeldingsvolle waarneming van de werkelijkheid kunnen we hier goed mee verbinden. Waar bij Schmid echter de nadruk ligt op het verkrijgen van kennis over het zelf, ligt bij Murdoch meer de nadruk op het ervaren van het andere, van de wereld waar het individu onderdeel van uitmaakt. In zekere zin zouden we dit ook zelfkennis kunnen noemen, maar het is goed om te blijven inzien dat dit niet het doel is van Murdoch. Het is meer de ervaring zelf, het zien van wat je niet kunt zeggen, wat het individu ook in spiritueel opzicht kracht kan geven.

Schmid lijkt in het kader van een goede zorg voor het zelf vooral op zoek te zijn naar een waarheid die voor het individu op een bepaald moment juist en werkbaar is. Het gaat om

een subjectieve waarheid. Murdoch streeft weliswaar ook naar een filosofie waarnaar geleefd kan worden, maar haar streven is niet gericht op het op een bepaald moment juiste, wat ze overigens wel van belang acht, maar op het concept van het goede. Iets wat niet waarneembaar is maar wel beschouwd kan worden als ‘een op zichzelf staand, volmaakt, transcendent, niet af te beelden en noodzakelijk werkelijk voorwerp van aandacht’ (Murdoch, 2003: 42). Juist handelen is volgens Murdoch niet het doel van reflectie, maar het beginpunt van de reflectie die gericht is op het vestigen van de aandacht op het goede.

Op het punt van het verkrijgen van macht over het zelf onderscheidt Schmid drie niveaus van het kunnen. Ieder niveau is bovendien verbonden met een gevoeligheid, respectievelijk een virtuele, een reële en een uitnemende fijngevoeligheid. We kunnen hier een verband leggen met de verbeelding, die bij het waarnemen van de werkelijkheid een centrale plaats inneemt in het denken van Murdoch, en die het individu nieuwe mogelijkheden kan verschaffen voor de manier waarop het individu zich tot deze werkelijkheid verhoudt. Schmid heeft het over een fijngevoeligheid voor wat mogelijk is, wat reëel is en voor de manier waarop nieuwe mogelijkheden in praktijk gebracht kunnen worden. Ook hier moet worden opgemerkt dat Murdoch niet gericht is op een juiste manier van handelen zoals Schmid, maar op de ervaring van de werkelijkheid zoals die is en de plaats van het individu daarin.

Nadenken over wat het schone is en wat het voor het individu betekent, kan volgens Schmid worden beschouwd als een oriëntatiepunt voor de vormgeving van het leven. Ook Murdoch beschouwt het schone als een mogelijke ingang tot het goede leven, zij het op een iets andere manier dan Schmid. Een object dat als schoon wordt ervaren, bijvoorbeeld een kunstwerk, kan volgens Murdoch de aandacht van de beschouwer vestigen op de werkelijkheid die door het object van het kunstwerk wordt verbeeld. Schmid brengt het schone, dat hij beschouwt als alles waar het individu ‘ja’ tegen kan zeggen en wat als positief gewaardeerd wordt, in verband met het goede door de reflectie op dat wat als schoon ervaren wordt, en waarmee de waarden die aan het schone ten grondslag liggen aan het licht komen.

Schmid en Murdoch zien literatuur beide als een mogelijkheid voor de lezer om een nieuwe wereld te betreden en in aanraking te komen met het andere. Volgens Schmid wordt het ik bij het lezen gesubjectiveerd. De tekst brengt het individu in aanraking met de andere kanten in zichzelf. Kanten die het individu misschien nog niet kende, maar die via de tekst verkend kunnen worden. Murdoch ziet als een van de belangrijkste mogelijkheden van literatuur dat het de mens juist confronteert met het feit dat er andere mensen bestaan. We zouden kunnen stellen dat het individu in de confrontatie met de ander ook zichzelf leert

kennen volgens het eerder besproken concept van de uiterlijke hermeneutiek van het ik. De nadruk bij Murdoch ligt ook hier op de verbeelding die door literatuur mogelijk wordt gemaakt, en die de mens in staat stelt de wereld te zien zoals die werkelijk is.

We zien dat de ideeën van Murdoch en Schmid op een aantal vlakken verschillen maar ook overeenkomsten vertonen, al lijkt de richting van de aandacht, bij Schmid vooral naar binnen en bij Murdoch vooral naar buiten, op het eerste gezicht zo tegengesteld. In het volgende hoofdstuk zal ik vanuit de benaderingen van Schmid, Nussbaum en Murdoch ingaan op de wijze waarop literatuur als bron van levenskunst gezien kan worden.

## 4. Conclusies

In de eerste drie hoofdstukken heb ik verschillende benaderingen van het goede leven en van kunst en literatuur uiteengezet aan de hand van de ideeën van Wilhelm Schmid, Martha Nussbaum en Iris Murdoch. Vanuit verschillende perspectieven hebben we gezien dat literatuur op velerlei manieren verbonden kan worden met het goede leven. In dit hoofdstuk zal ik mijn belangrijkste bevindingen uiteenzetten met betrekking tot de onderzoeksvraag waarmee ik mijn onderzoek begon:

*Op welke wijze kan het lezen en ervaren van literatuur beschouwd worden als een bron van levenskunst?*

In het eerste hoofdstuk heb ik een kader geschetst en een visie gepresenteerd op levenskunst als zorg voor het zelf, met als belangrijke basis de vriendschap van het individu met zichzelf. Schmid ziet in het lezen van literatuur mogelijkheden voor het individu om zichzelf te leren kennen. Het ik wordt als het ware in de tekst gesubjectieerd, waardoor het op een gegeven moment zichzelf in de tekst vindt en ontdekt. Via de tekst wordt het ik geconfronteerd met kanten van zichzelf die hij in het dagelijks leven niet zo gauw tegen zou komen. Via de innerlijke hermeneutiek van het ik, leert het individu op die manier zichzelf kennen.

Behalve met kanten van zichzelf die eerder verborgen bleven, kan literatuur het individu ook in aanraking brengen met het andere, datgene wat zich buiten het ik bevindt. Via deze weg kan het individu ook inzicht en kennis verkrijgen over zichzelf, namelijk via de door Schmid gepresenteerde uiterlijke hermeneutiek van het ik, waarbij het individu zich in de confrontatie met het andere als soortgelijk of verschillend herkent.

Schmid ziet dus duidelijk mogelijkheden voor literatuur bij het verkrijgen van zelfkennis, iets wat essentieel is bij het aangaan van een vriendschappelijke relatie met jezelf. Literatuur is zo dus te beschouwen als een bron van zelfkennis, wat als voorwaarde kan gelden voor het goede leven volgens Schmid.

Volgens Nussbaum, wiens inzichten ik in hoofdstuk 2 behandeld heb, kan literatuur een belangrijke rol vervullen in de ontwikkeling van het vermogen om morele oordelen te vormen. Om een goed moreel oordeel te kunnen vormen, moet de mens beschikken over een goed ontwikkelde morele perceptie, het vermogen om met veel gevoel voor detail en onder meer met behulp van emoties waar te nemen welke aspecten en waarden er in een situatie in



het geding zijn en deze tegen elkaar af te wegen en te beoordelen op hun relevantie binnen hun context. In het dagelijks leven wordt deze morele perceptie gevormd door onze ervaringen. Nussbaum ziet de literatuur als een arsenaal aan ervaringen, dat als een extensie van het leven kan worden beschouwd. Op die manier kan literatuur als bron van ervaring een belangrijke rol vervullen bij het scherpen van de morele perceptie, en bij het realiseren van het actieve goede leven.

Met de fijnzinnige waarneming van situaties, in de vorm van de morele perceptie, maakt Nussbaum een vergelijking tussen kunst en moraal. Zij vergelijkt, in navolging van Henry James, de manier waarop iemand met veel gevoel voor detail de werkelijkheid beschouwt met de manier waarop een kunstenaar deze werkelijkheid in een kunstwerk verbeeldt. Kunst wordt op die manier een morele daad en een morele daad is andersom te beschouwen als een kunstwerk. Deze vergelijking van kunst en moraal zien we ook terug in het denken over de verbeelding van Iris Murdoch.

De ervaringen die door de literatuur worden aangeboden, bieden volgens Nussbaum, vaak anders dan (heftige) ervaringen in ons dagelijks leven, de mogelijkheid tot reflectie. De lezer kan zich identificeren met de romanpersonages en de gebeurtenissen mee-ervaren, maar de ervaring heeft niet direct betrekking op het eigen leven van de lezer. Hierdoor wordt de lezer niet verblind door bijvoorbeeld emoties als haat en jaloezie, maar bestaat er ruimte om te reflecteren op de ervaring en te onderzoeken hoe de lezer zelf zou zijn in een dergelijke situatie. De lezer is dus zowel betrokken bij de gebeurtenissen in het boek, maar behoudt tegelijkertijd een zekere distantie, die reflectie mogelijk maakt. De lezer neemt een houding aan van oordeelkundige toeschouwer. Deze reflectieve ruimte vinden we ook terug bij Schmid, die er de mogelijkheid in ziet voor de lezer om zich te veranderen, grenzen van het denken en bestaan te verkennen en de vanzelfsprekendheid van het heden te doorbreken.

Naast het scherpen van de morele perceptie stelt Nussbaum dat de roman de lezer kan wijzen op wat zij noemt het tragische aspect van het leven. Hiermee bedoelt zij dat er situaties zijn waarop de mens geen invloed kan uitoefenen, maar die het leven van de mens wel drastisch kunnen beïnvloeden, en dat prioriteit geven aan een bepaalde waarde, soms kan betekenen dat er aan een andere belangrijke waarde geen recht kan worden gedaan. Het streven naar het goede leven neemt volgens haar altijd een bepaald risico met zich mee. Liefde kan bijvoorbeeld liefdesverdriet of rouw met zich meenemen. Het is volgens Nussbaum de kunst om je niet af te sluiten voor dit tragische aspect, omdat een volwaardig leven dan niet mogelijk zou zijn en je ook weerhouden zou worden van de goede dingen in het leven.

In navolging van James en Proust maakt Nussbaum de vergelijking van een literaire tekst als optisch instrument, waarmee de lezer zichzelf beschouwt en zijn eigen hart kan lezen. We kunnen hier een verband leggen met het idee van Schmid dat de lezer in de tekst subjectivert, zodat hij eigenlijk zichzelf leest. Interessant hierbij is dat Nussbaum, en Schmid trouwens ook, de relatie tussen lezer en tekst vergelijken met een vriendschapsrelatie. Wanneer we deze twee vergelijkingen samenbrengen, zien we iets ontstaan dat we kunnen verbinden met Schmid's ideaal van de vriendschap van het individu met zichzelf. De tekst, waarmee de lezer een vriendschappelijke relatie onderhoudt, fungeert als een soort spiegel, een voortdurende reflectie waarin de lezer zichzelf kan herkennen: de vriend in de spiegel.

Waar bij Schmid, en voor een groot deel ook bij Nussbaum, de blik bij het lezen van literatuur vooral naar binnen gericht is, ziet Murdoch de literatuur juist als mogelijkheid de blik naar buiten te richten. Deze blik naar buiten komt bij Schmid en Nussbaum wel aan de orde, respectievelijk in de uiterlijke hermeneutiek van het ik en in de fijnzinnige waarneming van situaties in de vorm van de morele reflectie. De nadruk bij Schmid en Nussbaum ligt hierbij echter vooral op het actieve leven, het handelen, het maken van keuzes. Bij Murdoch zien we veel meer een levensstijl die zich laat kenmerken door het contemplatieve, het wachten, zoals ze dit zelf noemt, en waarbij het juiste handelen, hoewel van belang, niet de uitkomst maar het begin van de reflectie is. Juist handelen of moreel gedrag is iets waar het goede, als een abstract en zelf niet waarneembaar concept, in doorschemert. Het gaat Murdoch om een geconcentreerde en verbeeldingsvolle aandacht voor de werkelijkheid om ons heen waarin het goede zich zo nu en dan aan ons kan openbaren. Verbeelding speelt hierbij een belangrijke rol. De verbeelding laat ons de wereld zien zoals die werkelijk is en het vestigt onze aandacht op het vreemde, het andere, datgene waar wij als vrije individuen mee verbonden zijn.

Kunst kan volgens Murdoch fungeren als een venster op deze werkelijkheid. Het kan de mens in staat stellen verbeeldingsvolle aandacht op te brengen voor de werkelijkheid die door het object van het kunstwerk wordt verbeeld. De roman als kunstvorm neemt hierbij een bijzondere plaats in omdat we ons kunnen herkennen in de situatie van de romanpersonages. In een goede roman zijn de personages vrij, handelen naar eigen wil en inzicht, maar zijn tegelijkertijd ingebed in een groter geheel: de eenheid van de roman. Een van de belangrijkste inzichten die de roman ons daarmee verschaft, is volgens Murdoch het inzicht dat (er) andere mensen bestaan. Mensen met dergelijke noden en wensen als die van onszelf.

Volgens Murdoch behoort het dus tot de mogelijkheden van de literatuur, en kunst in het algemeen, de werkelijkheid te onthullen zoals die is. Dit kan een verontrustende ervaring

zijn, daar de mens voortdurend op zoek is naar eenheid en samenhang om de wereld te kunnen begrijpen, maar de ervaring kan ook een bron van spirituele kracht zijn, wanneer de mens op een gegeven moment woorden vindt voor wat hij eerst nog niet kende, en er een groeiend besef ontstaat van de werkelijkheid waarvan hij onderdeel uitmaakt. Op die manier kan literatuur een bron zijn voor de meer spirituele en contemplatieve levensstijl.

Hoewel het zwaartepunt verschillend ligt, zien we bij alle drie de filosofen dat er aan de literatuur een kwaliteit wordt toegekend, die de mens in aanraking kan brengen met (de ervaring van) het andere. Bij Schmid ligt het zwaartepunt bij het leren kennen van het zelf, bij Nussbaum bij het scherpen van de morele perceptie en bij Murdoch tenslotte bij het vestigen van een verbeeldingsvolle aandacht op het andere waarin het goede zich soms aan ons kan openbaren. Verder hebben we gezien dat zowel Schmid, Nussbaum als Murdoch een verband leggen tussen het schone en het goede. Volgens Schmid komen, door reflectie op wat als schoon ervaren wordt, de waarden aan het licht die aan de ervaring van het schone ten grondslag liggen. Nussbaum ziet een analogie tussen moreel handelen en het scheppen van een kunstwerk. Murdoch tenslotte ziet het schone als ingang tot het goede leven, omdat ervaring van het schone de mens in staat stelt verbeeldingsvolle aandacht op te brengen voor het werkelijke, waarin het goede tot uitdrukking kan komen.

Het is duidelijk geworden dat literatuur op veel verschillende manieren kan fungeren als een bron van levenskunst. Bij het vormgeven aan een goed en zinvol leven kunnen we de literatuur beschouwen als een bron van kennis en inspiratie maar vooral, en daarmee lijken we te raken aan een verbindend element tussen de drie behandelde filosofen, als een bron van ervaring. Ervaring van de verschillende kanten van het zelf en het andere, mogelijk gemaakt door de ervaring van het schone. Ervaring die de mens in staat stelt zichzelf en het andere te ontdekken waardoor zelfkennis kan worden ontwikkeld. Kennis die een essentiële rol vervult bij het aangaan van een vriendschappelijke relatie van het individu met zichzelf. In de loop van het onderzoek is duidelijk geworden dat de manier waarop literatuur als bron van levenskunst kan fungeren goed weer te geven is door het gebruik van twee metaforen: de literaire tekst als spiegel en de literaire tekst als venster. In de spiegel kan de lezer zichzelf herkennen en kanten van zichzelf ontdekken die in het dagelijks leven verborgen blijven. In combinatie met Nussbaum's vergelijking van de relatie van lezer en tekst met een vriendschapsrelatie ontstaat het beeld van de vriend in de spiegel. Het venster verschaft de lezer een blik op de werkelijkheid zoals die is, waardoor de lezer in staat wordt gesteld zijn kennis van de wereld te ontwikkelen en wordt uitgedaagd zich op een goede manier te verhouden tot deze wereld. Een venster dat indirect ook een spiegel is, omdat het individu

zich in de confrontatie met het andere als soortgelijk of verschillend leert kennen. De metaforen van spiegel en venster wijzen ons erop dat lezen niet alleen een handeling is (in de spiegel en door het venster *kijken*), maar ook een ervaring (in de spiegel en door het venster *zien*). Literatuur is vooral als waardevolle bron van levenskunst te beschouwen door deze mogelijkheid tot ervaring. Ervaring die ons kan voeden en inspireren bij de wijze waarop wij ons verhouden tot het andere en tot onszelf bij de vormgeving aan een goed en zinvol leven, waarbij we voortdurend met nieuwe, verontrustende maar ook verrassende kanten van ons bestaan worden geconfronteerd.

## 5. Literatuur

Alma, H.A. (2005), *De parabel van de blinden. Psychologie en het verlangen naar zin*. Amsterdam: SWP.

Antonaccio, M. (1996), 'Form and contingency in Iris Murdoch's ethics'. In: M. Antonaccio & W. Schweiker, *Iris Murdoch and the search for human goodness*. Chicago: The University of Chicago Press.

Atorf, M. & M. Willemsen (2003), 'Iris Murdoch en de verbeelding van het Goede'. In: I. Murdoch, *Over God en het Goede*. Amsterdam: Boom.

Boeft, den, J. (1994), *Denken over dichten. Dertig eeuwen poëtische reflectie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Boenink, M. (1994), 'Literatuur en moreel oordelen'. In: T. Jansen (red.), *De lezer als burger: over literatuur en ethiek*. Kampen: Kok Agora.

Boenink, M. (1998), 'Inleiding', in: M. Nussbaum, *Wat liefde weet*. Amsterdam: Boom/Parrèsia.

Dohmen, J. (2002), *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam: Ambo.

Dohmen, J. (2005), 'Naar een moderne cultuur van zelfzorg. Over toewijding aan zichzelf, geluk en zin, in: *Tijdschrift voor Humanistiek*. Jrg. 6, nr.24. Amsterdam: SWP.

Dresden, S. (1997), *Het vreemde vermaak dat lezen heet*. Amsterdam: Meulenhoff.

Murdoch, I. (1992), *Metaphysics as a guide to morals*. London, Penguin books Ltd.

Murdoch, I. (1997), *Existentialists and mystics: Writings on philosophy and literature*. New York: Penguin books Ltd.

Murdoch, I. (2003), *Over God en het Goede*. Amsterdam: Boom.

Nussbaum, M. (1986), *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (1990), *Love's knowledge. Essays on philosophy and literature*. New York: Oxford University Press.

Schmid, W. (2000), 'Steeds mooier leven', in: *Filosofie magazine*. Jrg. 2000, nr.9

Schmid, W. (2004), *Handboek voor de levenskunst*. Amsterdam: Ambo.