

“HET IDEEAAL” NA DE DOOD VAN GOD  
EN HET EINDE VAN DE  
SOCIAAL-POLITIEKE UTOPIEËN.  
EEN ANDERE INTERPRETATIE VAN HET  
LAATSTE HOOFDSTUK UIT  
GEORGE MOORE’S *PRINCIPIA ETHICA* (1903)

*Ronald Commers*<sup>1</sup>

**SUMMARY** – In his paper the author defends a new reading of the chapter on ‘The Ideal’ in George E. Moore’s *Principia Ethica* (1903). He does so within the context of an interpretative reconstruction of the socio-economical and cultural context of fordism. The author relies on an hermeneutics of symbolic action and interaction in the long waves of capitalism. He concludes that in one defensible way of reading G.E. Moore’s *PE*, ‘The Ideal’ might be considered as strong criticism of the ideas concerning society’s progress.

**KEYWORDS** – George E. Moore, history of philosophy, fordism, ethics.

## 1. Inleiding

Met mijn artikel wil ik een andere interpretatie geven van Moore’s *Principia Ethica*. Dit wil zeggen: verschillend van de in de academische ethiek gangbare interpretaties. Recent verscheen er een nummer van *Ethics*, jaargang 2003, waarin in de allerbeste academische traditie aandacht wordt besteed aan de vele abstracte vraagstukken binnen de theoretische ethiek en de meta-ethiek die door het boek van Moore uit 1903 werden opgeroepen. Heel zeker hebben de vele bijdragen binnen dit specialistische gebied een grote betekenis. Toch wil ik eraan voorbij gaan omdat ik voorstander ben van een andere hermeneutiek dan juist die theoretische en meta-ethische. Moore’s *Principia Ethica* sluit aan bij een sociaal-economische periode en het boek kan, volgens mij, binnen het kader van een tentatieve reconstructie van de intellectuele en maatschappelijke context in Europa tussen 1870 en 1945 worden geïnterpreteerd. Wat de interpreteer slechts kan beogen is plausibiliteit binnen de coördinaten van zijn interpretatie. Niet de waarheid is het doel, ofschoon geen interpreteer de feitelijke gegevens geweld kan aandoen. Wat de interpreteer op die wijze veroorzaakt is niet meer (maar ook niet minder) dan een opening in het begrijpen van een historische tekst. Hij doet dat vanuit een zelfstandige zingeving in wijsgerig-ethisch opzicht, gegeven die sociaal-culturele context waarvan hijzelf als mens en als onderzoeker een deel is. Zo maakt wat hij doet – eerder dan zegt of schrijft – deel uit van een netwerk. Niet zozeer een netwerk van teksten waarover de ‘intertekstualisten’ spreken, dan wel een rhizoom (‘mycelium’ of ‘draadweefsel’) van inter-

<sup>1</sup> De auteur (1946–) is hoogleraar ethiek en wijsbegeerte aan de Universiteit Gent. Van 1982 tot 1999 doceerde hij ook wijsgerige vakken aan de Vrije Universiteit van Brussel. Hij is directeur van het *Centrum voor Ethiek en Waardeonderzoek*, Universiteit Gent.

pretatieve daden binnen de sociale wereld van symbolische vormen: de betekenissen en de zingevingen in hun agerend karakter in de wereld.<sup>2</sup>

Van belang lijkt mij ook de volgende positie, die volgt als een antwoord op de vraag: “Is morele kennis mogelijk?” Ik meen dat ik die vraag behoedzaam bevestigend moet beantwoorden. De affirmatie is het gevolg van wat ik onder moreel wil verstaan. Dit laatste is sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw niet meer zo evident. Er is geen commerciële bank meer of ze cultiveert een ethische commissie. Geen experiment in een proefbuis, waarbij menselijke genen in het spel zijn, of het is ethisch. In het kader van voorliggend artikel ga ik aan die onderwerpen voorbij. Mijn affirmatief antwoord, ingaand tegen het noncognitivism in de ethiek – en met name tegen het emotivisme – is geïnspireerd door het werk van wijlen Leo Apostel en van Jaap Kruithof, die beiden in het begin van de jaren zestig van de vorige eeuw de initiatiefnemers waren van de oprichting van de afdeling Moraalwetenschap aan de Universiteit Gent. Apostel en Kruithof hebben ook bijgedragen tot de vernieuwing van de afdeling wijsbegeerte als zodanig door de introductie van een modern programma, dat brak met de tot dan toe op klassieke teksten, op de oudheid, op het kantianisme en de fenomenologie gesteunde wijsgerige opleiding. Ik ben een leerling gebleven van die eerste generatie van onderzoekers, hoewel ik in de loop der jaren (en decennia) resoluut afstand heb genomen van de wijsgerige beeldenstorm die door beide initiatiefnemers werd georganiseerd. Zij hebben zich in die beeldenstorm vergist en die vergissing heeft voor de afdeling nefaste gevolgen gehad. ‘Voorbij’ wijsgerige zingevingen gaat men niet door ze te negeren en te vernietigen, maar wel door er kritisch op in te spelen, ze te verwerken en er een antwoord bij te ver-“zinnen”. Dat is niet gebeurd. Het *tabula rasa*-effect – ook in verband met de bibliotheek waaruit de zogenaamde oude werken brutaal werden geweerd en van de hand gedaan – heeft geleid tot een filosofische amnesie, waarvan de afdeling niet kon herstellen en niet is hersteld. Maar daarover zal ik een andere keer schrijven, wanneer ik de tijd heb de mijns inziens niet altijd stimulerende historiek te maken van de wijsgerige zingeving in de tweede helft van de twintigste eeuw binnen de afdeling. Belangrijk is nu het volgende. Het vernieuwende werk van wijlen Leo Apostel en van Jaap Kruithof te Gent was geen alleenstaand feit. Het was integendeel in hoge mate karakteristiek voor een tijdsgeslacht van 1960, of beter, van de wereldmaatschappelijke toestand van vreedzame coëxistentie, dekolonisatie, en *Welfare State*, volgend op de lange periode van onstabiliteit door economische crises en door twee verwoestende wereldoorlogen. Geen alleenstaand feit: het bouwde – zeker aan de kant van Leo Apostel die kon bogen op ruime internationale contacten en die oud-student was van zowel

<sup>2</sup> Zonder twijfel ben ik in deze materie geïnspireerd door Ernst Cassirer, die in het eerste deel van zijn magnum opus, *The Philosophy of Symbolic Forms* (‘Language’) (New Haven & London: Yale University Press, 1955), schreef: “Thus the critique of reason becomes the critique of culture. It seeks to understand and to show how every content of culture, in so far as it is more than a mere isolated content, in so far as it is grounded in a universal principle of form, presupposes an original act of the human spirit. Herein the basic thesis of idealism finds its true and complete confirmation. As long as philosophical thought limits itself to analysis of pure cognition, the naïve-realistic view of the world cannot be wholly discredited. The object of cognition is no doubt determined and formed in some way by cognition and through its original law – but it must nevertheless, so it would seem, also be present and given as something independent outside of this relation to the fundamental categories of knowledge. If, however, we take as our starting point not the general concept of the world, but rather the general concept of culture, the question assumes a different form from the fundamental forms and directions of human activity: here “being” can be apprehended only in “action”. (80, cursivering van auteur)

Chaïm Perelman (Brussel) als Rudolf Carnap (Chicago en Berkeley) – voort op wijsgerige initiatieven uit het *Interbellum* en uit de periode volgend op het einde van de Tweede Wereldoorlog. De mensen die ik kan noemen zijn: Abraham Edel, Tadeusz Kotarbinski (praxeologie), Maria Ossowska (sociale determinanten van de moraal, invloed van het marxisme), John Dewey (sociaal georiënteerd pragmatisme), Harald Ofstad (kritiek op de analytische moraalfilosofie), Arne Naess (kritische taalfilosofie, gebaseerd op actieve dialoog), Jean Piaget (genetische epistemologie, ook genetische morele kennisopvatting).

Gemeenschappelijke noemer voor het wijsgerig en menswetenschappelijk onderzoek van al de hier genoemde mensen is dat zij van mening waren (en zijn, Edel en Naess leven bij mijn weten nog!) dat menswetenschappelijke en historische kennis kan bijdragen tot de vorm en de inhoud, en tot de kwaliteit, van de morele oordeelsvorming. Dat maakt dus morele kennis concipieerbaar. Niet weinigen van hen hebben zich – zoals o.a. het geval is voor Abraham Edel – uitdrukkelijk verzet tegen het harde relativisme en het emotivisme. In die laatste theorie *over* het ethische – zelf is het geen wijsgerige ethiek te noemen want het heeft geen positieve inhoud, zij blijft dus meta-ethisch en belijdt op die wijze haar onmacht – zijn morele uitspraken (beoordelingen, waarderingen, regelgevingen) gevoelsmatige uitroepen. Het betreft pogingen om op de gevoelens van personen in te werken. De finaliteit ervan is emotioneel georiënteerde aansporingen met overtuigingskracht aan de man te brengen. Wat vervolgens aan wijsgerig-ethisch activiteit overblijft is het descriptief – niet zelden psychologisch gericht – onderzoek van taaluitingen en van houdingen van individuele mensen. Het komt er op aan te zien wat mensen doen als ze moreel, beoordelend, evaluerend en valoriserend spreken zoals ze doen. Maatschappelijke contexten – maatschappelijke betrekkingen, interacties, verhoudingen en structuren in een historisch verband – komen in het non-cognitivistisch onderzoek weinig aan bod. Ik maak een uitzondering voor het in 1944 baanbrekende werk van Charles Stevenson, gebundeld in zijn verrassend actueel gebleven moraalwetenschappelijk georiënteerd boek, *Ethics and Language*. Het lot bepaalde dat Stevenson één van de meest geciteerde namen werd wanneer er sprake was van het ethisch emotivisme. Merkwaardig omdat de voorbeelden van ethische disputen in zijn vermeld boek niet zelden verband houden met de sociaal-economische realiteit van de periode (bijv. disputen over rechtvaardige inkomensverdeling).

## 1.1. *Lange golven hermeneutiek*

Vanuit een economisch-historisch kader bekeken kunnen de wereldbeschouwelijke en wijsgerige ontwikkelingen en de daarbij geschetste tijdsgeest die ik bespreek, in twee met elkaar verbonden perioden worden gesitueerd.

De eerste loopt van 1870 tot 1945, de tweede van 1950 tot 2000. In de twee lange golfperiodes zijn er lange tijdspannen van enerzijds depressie en crisis, anderzijds heropleving en hoogconjunctuur. De tweede lange golfperiode (1950 tot 2000) omvat een lange tijdspanne van regulering van de sociaal-economische verhoudingen binnen het westerse centrum van het kapitalistische wereldsysteem 1945-1970. Zij wordt gevolgd door een lange periode van georganiseerde deregulering van het westerse centrum van het kapitalistische wereldsysteem tussen 1970 en 2000. Om het ruw samen te vatten:

naar 1890 is er een opgaande economische curve, waarop een stabilisering volgt die zelf weer aan de neergang tussen 1913 en 1939 voorafgaat, met een dieptepunt in de periode 1929, wat min of meer voortduurt tot het begin van de Tweede Wereldoorlog.<sup>3</sup>

In de *longue durée*-visie van onderzoekers als W. Kondratieff, Fernand Braudel, Ernest Mandel, Immanuel Wallerstein, G. Arrighi en anderen, is begrepen dat er in onze recente en verre geschiedenis cycli aanwezig zijn. Die cycli kunnen worden verbonden met beslissende wijzigingen in de economische verhoudingen tussen mensen, die zelf verband houden met de bruuske en irreversibele veranderingen in de economische, sociale en culturele verhoudingen tussen mensen en dingen. Onder *dingen* versta ik: werktuigen, instrumenten, bronnen van energie, communicatie- en transportmiddelen, middelen ter verspreiding van kennis, informatie, vermaak, enz. Fernand Braudel, de Franse historicus (1902-1985) die in de onderzoekstraditie van de historische school *Annales* werkte, heeft aan de dwingende cycli waaraan wij met onze mensenlevens onderworpen zijn en die ons doen spreken zoals we doen, de idee gekoppeld van a) een irreversibele dynamiek, b) een grammatica van de beschavingen (waarbij ik het Franse woord *civilisation* vertaal met beschaving, verschillend met wat wij verstaan onder cultuur en culturen; de historicus gebruikt de meervoudsvorm).

Zoals economieën ritmen kennen, zo kennen ook civilisaties/beschavingen ritmen. De onomkeerbaarheid van de dynamiek waarbinnen de ritmen te voorschijn komen kent, paradoxaal, een verloop met terugkerende tempi. Braudel wist dat goed te omschrijven in zijn tweede hoofdstuk ('Définitions') van zijn *Grammaire des Civilisations*. Ik parafraseer zijn woorden: vanuit de geschiedenis van beschavingen zijn wij geconfronteerd met de onafwendbaarheden die door de ruimten, de sociale hiërarchieën, de collectieve voorstellingen, de economische noodwendigheden worden uitgeoefend. Diepe krachten zijn het, niet altijd gemakkelijk om op in te werken en om te kennen. Zeker niet voor wie er in leeft, als individu en als groep, maar er als individu en als groep toch op inwerkt en ze toch betekenis geeft en leert kennen. Het zijn 'realiteiten': dat wat werkelijk wordt, is en blijft, door zijn duurzaamheid in de dynamiek. Die 'realiteiten' werden in de jaren zestig (vooral in Frankrijk) aangeduid met het syntheseswoord: 'structuren', vanwaar ook de idee van een 'structuralisme'. Dat wat duurzaam is, zoals een geraamte waaraan de spieren vasthangen, waarmee een levend wezen overeenkomstig zijn drijfveren beweegt en ageert.<sup>4</sup> Misschien wel als een provocatie bedoeld, zegt Braudel, bij wijze van voorbeeld:

De rol van de vrouw bevestigt zich altijd als een beschavingsstructuur, een test, want in elke civilisatie is hij een zaak van de lange duur, weerstand biedend aan externe schokken, moeilijk te wijzigen van de ene op de andere dag.<sup>5</sup>

Binnen elke tijdruimtelijke sequentie van een *lange duur* (= *longue durée*) werken mensen aan betekening en zingeving en construeren zij op een sociale wijze de realiteit

<sup>3</sup> Ik baseer me op Ernest Mandel, 'Die "lange Wellen" in der Geschichte des Kapitalismus', Kapitel IV in *Der Spätkapitalismus* (Frankfurt a/ Main: Suhrkamp, 1972). Zie de samenvatting p. 123-125. Tussen 1870 en 1890 is er vertraging van de economische activiteit met als dieptepunt 1890, waarna een heropleving volgt die haar hoogtepunt heeft in 1913-1914, waarna een snelle afname volgt en een heel diepe crisis, tussen 1929 en 1939. Met de Tweede Wereldoorlog wordt daaraan een einde gesteld en komt er een nieuwe versnelling tot 1968. Ik verwijs ook naar Mandel's publicatie, *Long Waves of Capitalist Development. The Marxist Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

<sup>4</sup> Braudel, F., *Grammaire des Civilisations* (Paris: Flammarion, Coll. Champs, 1993, oorspr. 1963), 60-61.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 62.

waarin zij bestaan, bepaald door de realiteiten van ruimte, sociale hiërarchie, collectieve voorstellingen, economische verhoudingen. Dit is de centrale idee van mijn bijdrage. Wat wij als mensen doen is niet zo willekeurig, hoewel wij het vanuit vrije beslissingen ondernemen, de externe druk overstijgend of bestrijdend, onze regels opleggend aan die realiteiten die ons, paradoxaal, in hun lange duur niet te overschrijden omvatten. De formulering die ik er zopas aangaf vertoont een *dialectisch* karakter: het verschijnt als een ‘spel’ van tegenstrijdigheden die elkaar verbindend ‘verplichten’. Braudels voorbeeld is niet eens zo provocerend. De rol van de vrouw, dat is ook altijd de rol van de man, want die tweede is begrepen in de eerste, zoals de eerste bevestigd lijkt door de tweede.

Het is nu in diezelfde gedachtegang dat we kunnen spreken van met elkaar verbonden perioden uit een *lange duur* van de recente geschiedenis van het kapitalisme: a) 1890 tot 1913 (opgang); 1913 tot 1939 (neergang); b) 1940/45 tot 1968 (opgang); 1970-2000 (neergang). De precieze jaartallen doen niet zo ter zake. Het gaat om constitutieve eenheden waarbinnen menselijke betekening en zingeving – hoe individueel en creatief ook gedacht – worden omvat en gestuwd. Hoe dan ook, de perioden behoren tot een grotere tijdruimtelijke periode, met name die van de moderniteit die zich uitstrekt van de zestiende eeuw tot vandaag. In die moderniteit is de meest opmerkelijke breuk wellicht de Eerste Wereldoorlog (1914-1918) geweest. Door de *Grote Oorlog* hebben juist de meest ingrijpende sociale, geopolitieke, economische veranderingen – die hebben meegespeeld in het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog en in het *status quo* dat *Koude Oorlog* werd genoemd – plaatsgevonden. 1914-1918 brengt de geloofsinhouden en de zekerheden, de verwachtingen en de illusies van de moderniteit, radicaal aan het wankelen, waardoor de basis werd gelegd voor een zingevingsklimaat dat men zou kunnen aanduiden als: *na het Moderne*.<sup>6</sup> Paradoxaal is wel dat men ten aanzien van de zingeving in kunsten, wetenschappen, wijsbegeerte, anno 1914-1918 en wat daar ogenblikkelijk op volgde en er aan vooraf was gegaan, ging spreken van *modernisme*.

## 1.2. *Het fordisme*

Reeds tussen de twee wereldoorlogen had de Britse politieke econoom John Maynard Keynes, ten aanzien van de westerse natiestaten, gepleit voor een economische politiek waarin voordelen in termen van winsten (gewonnen uit geïnvesteerd kapitaal) werden verbonden met voordelen in termen van salarissen (gewonnen uit allerlei soorten van arbeid). Dat veronderstelt een consensus op maatschappelijk vlak die mogelijk is door – al het overige buiten beschouwing gelaten – a) een grote overheidsinterventie in de economie via openbare werken, b) de relatieve verhoging van het niveau der salarissen, c) de creatie van een grote binnenlandse vraag naar consumptiegoederen, met name duurzame consumptiegoederen. Keynes was er in zijn op dit vlak baanbrekend werk, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (1936), vanuit gegaan dat hoe rijker de gemeenschap hoe groter de afstand zal worden tussen de huidige en de toekomstige potentiële productie, en hoe duidelijker en meer uitgesproken de tekorten van

<sup>6</sup> Voor een analoge opvatting verwijs ik ook naar Hans Küng, *Projekt Weltethos* (München/Zurich: Piper, 1990).

het economisch systeem zullen zijn. Men kan die stelling ook omkeren: hoe armer een gemeenschap – zoals precies de meeste westerse landen na de Grote Depressie van 1929 tot 1940 en door de Tweede Wereldoorlog waren – hoe groter het stimulerend effect zal zijn dat voortvloeit uit een (zij het maar kleine) verhoging van het totaal van de productieve investeringen, en derhalve ook van de daarmee geïnduceerde kleine verhogingen in het totaal van de consumptie-uitgaven. Hoe armer een land of een groep van landen is, hoe meer voordeel er kan worden gehaald uit méér investeringen en méér consumptiemogelijkheden.

Het is niet eens overdreven te beweren dat Keynes' politiek-economische doctrine, die overigens van 1945 tot 1970 door de westerse landen met mindere of meerdere grote nadruk werd aangewend, een macro-economische uitvergroting is van een micro-economische techniek die door Henry Ford voor het eerst werd toegepast in zijn ondernemingsstrategie op het einde van de negentiende en bij het begin van de twintigste eeuw. Het bestond erin dat de ondernemer aan zijn gesalarieerden enkele dollars méér per uur uitbetaalt, hen intensiever en volgens een meer gepland en geautomatiseerd systeem doet werken, om op die wijze meer producten te fabriceren die in verhouding goedkoper zullen uitvallen (en ook van mindere kwaliteit zullen zijn) dan de met de slecht betaalde weinig intensieve ongeplande arbeid vervaardigde luxeproducten. Toegepast op de automobielnijverheid, waarin Henry Ford bedrijvig was, komt het erop neer dat een ondernemer er beter aan doet méér te investeren in de massale productie van minder luxueuze automobielen, die per eenheid goedkoper zijn, dan in de beperkte productie van luxueuze automobielen die per eenheid duur of voor de meeste mensen onbetaalbaar zijn. Het is aan die ommekeer, die Henry Ford in zijn fabrieken teweegbracht, dat wij het woord *fordisme* ontleen. Sinds de jaren '70 werd het ook een woord om er een sociaal-economisch systeem mee aan te duiden dat is gebaseerd op overheidsstimulering van de economie, sociale consensus, massaproductie en massaconsumptie.

Het geheel gaat uit van de veronderstelling dat aan de hand van regelgeving, gesteund op vanzelfsprekende uitgangspunten (*Welfare*, uitgebreide verzorgingsinstellingen en interventionisme bijv.), overlegcommunicatieve structuren en normen, een geleide dynamiek van sociaal, economisch en politiek leven kan worden op gang gebracht en onderhouden. Kort samengevat en naar het domein van de ethica gedacht: over de evidentie (maar niet over de precieze toepassing) van het oude benthamiaanse beginsel: *het grootste geluk voor het grootste aantal mensen* moet niet worden geredetwist. Het is een manifeste waarde-evidentie die sociaal-economisch kan worden ondersteund en die buiten het macro-economische en macrosociale domein plaats laat voor een grote waarde- en normautonomie, volgens de persoonlijke en dus individuele inzichten van de leden van een gemeenschap.

Anders geformuleerd: eenmaal een economische politiek, die op hiervoor genoemde evidentie is gefundeerd, op gang is gekomen en aan de gang wordt gehouden, zal blijken dat door een vergrote individualisering en een versterkte autonomie op sociaal en economisch vlak de inwoners van de westerse landen uiteenlopende levenspatronen en stijlen cultiveren waardoor de precieze toepassing van het utilitaristische beginsel niet langer valoriserend en evaluatief werkzaam is. Ik noem dat de *fordistische paradox in de ethiek*. De paradox houdt in dat de vanzelfsprekendheid van het beginsel voor de economische politiek en voor de maatschappelijke ontwikkeling uitzicht biedt op de

niet-werkzaamheid van het beginsel, gegeven dat die maatschappelijke ontwikkeling plaatsvindt en heeft plaatsgevonden.

Men weet dat in de jaren van de *Grote Depressie* het macro-economische *fordisme* aan de basis lag van het nationaal-socialisme in Duitsland, waarin een planeconomie werd gekoppeld aan een oorlogsindustrie (overheidsuitgaven en interventionisme) en aan het stimuleren van de binnenlandse vraag naar duurzame consumptiegoederen (de ‘Volks-wagen’). Het vormde ook de kern van de *New Deal* economische politiek van de Noord-Amerikaanse regering onder president Franklin Delano Roosevelt. Ook in het Verenigd Koninkrijk en in continentaal Europa kreeg diezelfde politiek voor de Tweede Wereldoorlog aanhang. Men zag er een middel in om de depressietoestanden, met de hoge werkloosheid, de lage consumptie-uitgaven, en het heel ongunstige investeringsklimaat, te bestrijden.

Op die manier kunnen we een verband opmerken tussen het fordisme, de overvloed-maatschappij die desalniettemin werkloosheid voortbrengt en dus ellende introduceert, en de propaganda voor een nieuwe economische politiek gesteund op zaken als: a) sociaal krediet, basisloon, en gelijkwaardig burgerschap voor allen, een positie die door Major Douglas werd verdedigd, b) een volledige tewerkstellingspolitiek, gebaseerd op *public spending* en het stimuleren van de privé-consumptie via sociale zekerheidssystemen ten einde de overvloed te spreiden en te gaan in de richting van de *euthanasie van de renteniers*. Het is een positie die we terugvinden in het werk van John Maynard Keynes. Het werd ook praktisch politiek verdedigd door Sir William Beveridge, als antwoord op de *Grote Depressie* en vooral na 1944, in het licht van de nakende competitie met het Sovjetblok. In beide posities klinkt door dat er maatschappelijk een zo groot mogelijke opening moet worden gemaakt – na de uitroeiing van de ellende – voor het gelukkige leven gebaseerd op de uiterst gediversifieerde persoonlijke levensstijlen.

Major Douglas (eigenlijk Clifford Hugh Douglas) werd geboren in 1879 en hij overleed in 1952. Hij publiceerde o.a. over het sociaal krediet, het basisinkomen en daaraan gekoppeld de vanzelfsprekendheid van het (sociale en politieke) burgerschap voor elkeen. De volgende werken hebben eertijds grote bekendheid gekregen: *Economic Democracy* (1920), *The Monopoly of Credit* (1931), *The Use of Money* (1935) en *The Alberta Experiment: An Interim Survey* (1937). John Maynard Keynes kende Major Douglas persoonlijk, correspondeerde met hem en schreef over hem in zijn hoofdwerk *The General Theory*. Keynes behoorde tot de intimi van Moore en we mogen ervan uitgaan dat de theorieën van Douglas goed bekend waren én aan Moore én aan Russell. Overigens betroffen die het grote probleem van de kapitalistische samenleving van die tijd, met name de werkloosheid, de maatschappelijke ellende, de verpaupering, en dat binnen het kader van toestanden van overvloed, van onderconsumptie, gegeven de onmetelijke technische en productieve capaciteiten van de hooggeïndustrialiseerde landen. In 1944 verscheen een centraal rapport over de bestrijding van de werkloosheid en de daarmee verbonden ellende in het oude bolwerk van de kapitalistische economie, het Verenigd Koninkrijk, van de hand van Sir William Beveridge, *Full Employment in a Free Society*.<sup>7</sup> Beveridge werkte toen al in opdracht van de Britse regering. In 1942 had hij een studie doen verschijnen als een soort

<sup>7</sup> Beveridge, W., *Full Employment in a Free Society* (London: Allen & Unwin, 1944).

Koninklijk Commissaris over de sociale zekerheid: *Social Insurance and Allied Services*.<sup>8</sup>

Eng beschouwd kan men van Keynes' *General Theory* zeggen dat het een analyse is met het oog op een economische politiek die vragen tracht te beantwoorden: a) over de fluctuaties in en de stabiliteit van het Nationaal Inkomen binnen westerse natiestaten, en b) over de volledige tewerkstelling als maatschappelijk streefdoel. In die analyse wordt, overeenkomstig het bestaan van die natiestaten met hun instellingen en regelgeving, een centrale overheid vooropgesteld die als bemiddelaar, scheidsrechter en organisator tegenover het economisch leven optreedt. Breder beschouwd is Keynes' 'theorie' veel méér dan dat. Het is een kader om het maatschappelijke en culturele bestaan van mensen, binnen de grenzen van een redelijk goed omlijnde natiestaat, te bepalen, te sturen en zin te verlenen. Het toepassen van de 'theorie' is determinerend voor de volgende punten: a) de massaconsumptie, b) de 'verzorgingsstaat' (vandaag gewaagt men van de passieve verzorgingsstaat om de tegenstelling hard te maken met de nieuwe ideologie van de actieve verzorgingsstaat); c) de welzijnssector, d) de armenzorg, e) de openbare werken, f) de subsidiëring van weinig of niet winstgevende maatschappelijke sectoren. Al die punten hebben betrekking op de meest belangrijke maatschappelijke waardegeladen debatten van de periode na de 2<sup>de</sup> W.O. De veronderstelling van een centrale overheid – binnen de grenzen van de oude natiestaten, zoals België, Zweden, het Verenigd Koninkrijk, etc. – als bemiddelaar, regelgever, scheidsrechter, publieke initiatiefnemer impliceert het volgende: er is minimaal een valoriserende/evaluatieve theorie denkbaar en formuleerbaar die betrekking heeft op de basisregulering van het gemeenschapsleven binnen de westerse natiestaten, en wel zo dat de autonome regeling van de individuele levens er door wordt vergroot.

### 1.3. De 'fordistische paradox' van de ethiek

Nu is het mijn stelling dat wij in de 20<sup>ste</sup> eeuw in de theoretische ethiek geconfronteerd worden met illustraties van die *fordistische paradox van de ethiek*. Voor mijn interpretatie van het 'werk' van George E. Moore's hoofdwerk, de *Principia Ethica*, wil ik eerst ingaan op een bundel publicaties van zijn collega en intimus, Lord Bertrand Russell, *In Praise of Idleness*. In die bundeling van losse opstellen uit 1935 en vroeger vinden we van zijn hand een stuk onder de titel 'In Praise of Idleness' (ook de titel van het boek).<sup>9</sup> Geef de mensen de vrije tijd om zich te ontwikkelen, waardoor ze 'licht van hart' kunnen worden, en ze constructief werkend volgens vrije activiteiten, nadenkend voor zichzelf en over de anderen, tot grotere voldoening en dus geluk kunnen leven. Ziedaar de boodschap, de waarden en het ethosbeeld die door Russell in de jaren 30 van de vorige eeuw werden geformuleerd in zijn ogenschijnlijk klare en heldere, maar in wezen oppervlakkige, babbellende en ironiserende stijl. Enkele observaties. Geen duisternis komt in dit geestelijke universum van Russell voor. Geen vertwijfeling over het eigen kunnen, geen neurosen, geen vervaarlijke angsten en minderwaardigheidsgevoelens, geen

<sup>8</sup> Voor een debat - op 20 juni 1933 - tussen Keynes en Major Douglas, waarvan een typoscript wordt bewaard, zie <http://rabbit.trin.cam.ac.uk/~jon/Robweb/Rob5.html>

<sup>9</sup> Russell, B., *In Praise of Idleness and other Essays*. London (London: Routledge, 1994, oorspr. Unwin Hyman, 1935).



lijden zelfs nadat alles werd voldaan, geen boosaardige drijfveren en morbide trekken. Het ethosbeeld en de boodschap zijn bekend. Men hoort de weergalm van Aristoteles *Protreptikos* en iets van wat daarvan doorklonk en klinkt in de *Ethica* van Spinoza.

Maar er was toch meer, waarbij we in herinnering moeten houden dat Russell en Keynes goede bekenden van elkaar waren, want ze behoorden tot de kring van intimi rond G. E. Moore en zij waren leden van een besloten intellectueel gezelschap, *The Apostles*, waar ook mensen als Wittgenstein (en zelfs Karl Popper) bij gelegenheid verschenen. Men vindt van een vergadering van de kring van Moore – de *Moral Sciences Club*, Cambridge, in het academiejaar 1946-47 – een pittig verslag in de intellectuele biografie van Karl R. Popper, waarin deze op bijtende manier, de ietwat geblaseerde Ludwig Wittgenstein een kleedje past, ongeveer zoals de kleermakers uit Andersens beroemde verhaal met de keizer deden.<sup>10</sup> Russell verdedigde in zijn opstel, gedateerd 1932 – dit wil zeggen in de volle economische, sociale, culturele en politieke crisis van de *Grote Depressie* –, dat de tijd rijp was om af te stappen van de cultus van de doelmatigheid waarin alleen maar economische voordelen van kennisverwerving en van de toename van de macht over anderen zaken van waarde zijn.

Russell was van mening dat de instrumentele visie op de kennis schadelijk was omdat alle waarde dan gaat naar de consequenties, eerder dan naar de goede redenen en valabele fundamenten, waarover kan worden gesproken, gediscussieerd en nagedacht. Eigenlijk viel Russell een eeuwenoude, met het christendom ingevoerde en met de opkomst van het handelskapitalisme (zestiende en zeventiende eeuw) via het protestantisme verspreide ideologie van de heersende bevolkingslagen aan. Het is de ideologie van de moderniteit, door Max Weber samengevat werd als het *protestantisme als de ‘geest’ van het kapitalisme*. Persoonlijke rijkdom, prestige en macht als de hoogste waarden, in tegenstelling waarmee niets doen en contemplatieve kennis nog maar weinig kunnen betekenen.<sup>11</sup>

Er is nog een punt dat van belang is. In zijn essays, met name in het opstel ‘The Ancestry of Fascism’, wijst hij erop dat het ‘irrationalisme’ van tussen de twee wereldoorlogen wars was van het *utilitarisme*. Voor zover geïnspireerd door Friedrich Nietzsche, is de weerzin tegen dit utilitarisme gebaseerd op de visie dat de mensheid geen doel in zichzelf is, maar slechts een middel tot een hoger doel: de nieuwe mens, of, een aards rijk voorbij alle berekeningen in termen van geluk voor lieden hier en nu, of, een heldendom waarin de nooit geziene mogelijkheden van de *Homo Sapiens Sapiens* tot daadwerkelijke ontwikkeling zijn gekomen, en dat alles zelfs als het gaat ten koste van miljarden mensen van hier en nu, mensen die zonder medelijden moeten worden geofferd. Voor zulke zaken kon Russell zich niet warm maken.

Hoe dit verder ook zij, Russell nam aan dat er voor het *utilitarisme*, dat de schietschijf was geworden van het irrationalisme, ‘goede redenen’ waren. Hij beschouwt het *utilitarisme* als een zelfevidente basis in ethische zin, waar voorbij de ethische discussies een oneindig verloop kennen. Hij herhaalt dat in zijn opstel ‘The case for Socialism’. De Britse filosoof belijdt daar zijn voorkeur voor het socialisme, *niet* als een leer van

<sup>10</sup> Popper, K.R., *Unended Quest. An Intellectual Biography* (s.l.: Fontana, 1977, oorspr. 1974), 122-23.

<sup>11</sup> Een punt terzijde. Het woord *idleness* heeft - ondanks Russells panegyriek - een uitsluitend pejoratieve betekenis. Dat zegt veel over de semantische inhoud met zijn historische bagage. In het Nederlands kennen wij het woord ijdelheid, wat ook kan worden vervangen door: lediggang, ledigheid, luiheid, nuttelosheid. Slechts het *verbum* luieren kan enigszins in neutrale of gunstige betekenis worden gebruikt.

de proletarische opstand om uiteindelijk recht te doen door zich te wreken omwille van de ellende die door rijken en nietsnutten werd veroorzaakt, *wel* om sociale en economische zekerheid te brengen aan een *zo groot mogelijk aantal mensen op de wereld*. Aan een aantal maatschappelijke kwalen zal er zo een einde komen. Aan de ellende en het oorlog voeren, en aan de werkloosheid en de valse overvloed die altijd slechts de kiemen van een nieuwe economische crisis in zich draagt. Aan het koortsachtig zoeken naar winst en dus aan het geldelijk gewin dat de basis is van de kapitaalaccumulatie en functioneert als het uitsluitende criterium voor de economische groei. Dit groeiparadigma werd door Russell als schadelijk en ontwrichtend ervaren zowel op sociaal-economisch, als op cultureel en geestelijk gebied, voor zover het als het enige motief voor productie en consumptie doorgaat. Aan de vijandigheid en het verzet tegen de niet winstgevende openbare initiatieven en diensten binnen de domeinen van kunsten, opvoeding, scholing, vrije tijd, wetenschappelijk onderzoek, natuurbehoud. Russell besluit zijn apologie in het voordeel van dit typisch Britse socialisme, beïnvloed door de opvattingen van de *Fabian Society* en het sociale denken van Sidney & Beatrice Webb, als volgt:

Het socialisme is, ik herhaal dit, niet de doctrine voor het proletariaat alleen. Door de economische onzekerheid te voorkomen, is het erop berekend om *het geluk van allen*, met uitzondering van een handvol rijken, te doen toenemen; en als het, wat ik sterk geloof, eerste klasse oorlogen kan voorkomen, zal het onmetelijk het welzijn op wereldvlak doen toenemen.<sup>12</sup>

Het socialisme en de toekomst van de mensheid zoals Russell zich die voorstelde in de grote crisisjaren van het *Interbellum* is derhalve onmiskenbaar utilitaristisch georiënteerd, in die mate dat het benthamiaanse beginsel, *het grootst mogelijke geluk voor het grootst mogelijke aantal*, als een vanzelfsprekendheid, als een evidentie, wordt geponeerd. Slechts daar bovenuit begint er een zone van oneindige – maar daarom niet willekeurige – ethische discussies, en dit als gevolg van de individuele evaluaties en valoriseringsen, van de eigenaardige smaken en bijzondere levensstijlen, van de hoogst persoonlijke en autonome cultiveringen van een levenskunst.

Wie ermee vertrouwd is, zal opmerken dat Russells opvattingen overeenkomst vertonen met het moraalfilosofische werk van Jeremy Bentham. Die laatste immers had zelf een scherp onderscheid gemaakt tussen aangelegenheden van *openbare ethiek* (gebied van de toepassing van het *greatest happiness* beginsel) en aangelegenheden van *privé ethiek* (in de betekenis van een hoogst eigen persoonlijk levensbeleid, gericht op individueel, en in wezen onvergelijkbaar geluk). Dit is merkwaardig, des te meer omdat het nogal eens over het hoofd wordt gezien. Bentham had op zijn manier eigenlijk al de *fordistische paradox van de ethiek* intuïtief gevat. Dat ik voorbij de publieke verwezenlijking van het grootst mogelijke geluk bij voorkeur: in mijn eentje ga vissen, mij als een ware Leopold op de pijnbank en aan de lekkere zweep van Wanda-in-de-Pels ga onderwerpen, met mijn luie kont op het strand van Morondava ga liggen zweten, kan nog wel het onderwerp van een gezellig en een onderhoudend gesprek zijn met de anderen die mij nabij en lief zijn. Maar het kan niet een zaak zijn van een algemene en bindende openbare regeling en organisatie.

<sup>12</sup> Russell, B., *In Praise of Idleness and other Essays*, 114 (cursivering van auteur).

De Anglo-Amerikaanse wijsgerige ethiek<sup>13</sup> heeft zich nooit van dit onderscheid losgemaakt. Dat blijkt uit vele bronnen. Ik vermeld o.a. Richard Rorty met zijn boek *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) en Joel Feinberg met zijn *magnum opus* bestaande uit vier delen, *The Moral Limits of the Criminal Law* (1983-1988). Zo heeft Feinberg zich bijvoorbeeld bezig gehouden met een (analytische) systematiek van de rechtvaardiging en wettiging betreffende het toepassen van wettelijke dwang en vrijheidsberoving. De *stage-setting* (naar het woord van Abraham Edel in zijn *Science and the Structure of Ethics*) van die justificatie en legitimatie is een moderne, uiterst functioneel gedifferentieerde samenleving waarin de meervoudige centra van beslissing en besluitvorming (individuen, families, functionele groepen, niet-gouvernementele organisaties, instellingen, natiestaten, internationale organisaties, *United Nations*) naast een centrale actor van beslissing en besluitvorming en organisatie (*administration*) staan. De grote vraag van Feinberg is tot waar wettelijke dwang/vrijheidsberoving en bijgevolg *openbare ethiek* (in termen van Bentham) gewettigd en gerechtvaardigd is. Andersom: van welk punt af is wettelijke dwang/vrijheidsberoving en bijgevolg *openbare ethiek* (cf. Bentham) als een inmenging in het privé-leven van de individuele persoon te beschouwen. Het decor van die *stage-setting* is de laatmoderne samenleving gebaseerd op een veralgemeende massaconsumptie, op de vrije kapitaalaccumulatie en op het onbeperkt winstmotief. Als men Boltanski en Chiapello zou volgen, dan kan men spreken van een *nieuwe geest van het kapitalisme*, die gebaseerd is op geïndividualiseerde creativiteit binnen netwerken van menigvuldige en gediversifieerde projecten.<sup>14</sup>

In Russells eerder vermeld artikel ter verdediging van het luieren is de paradox van én de spanning tussen openbaar en privé heel uitgesproken aan de orde. Wanneer men het geheel van de opstellen doorloopt lijkt het erop dat Russell niet weet op welk been staan.

#### 1.4. *George Moore's Principia Ethica*

Ik kan het verduidelijken door aan de opstellen en de theoretische onbeslistheid van hun auteur, de opvattingen van Russells vriend en medestander, George Edward Moore (1873 – 1958), auteur van het in de analytische Anglo-Amerikaanse ethiek gereputeerde werk, *Principia Ethica* (1903) te verbinden. Ik herinner aan de hiervoor vermelde paradox: slechts boven het *utilitarisme* uit (= er voorbij) begint de zone van oneindige – maar daarom niet willekeurige – ethische discussies, die dan het gevolg zijn van: a) de uiterst gediversifieerde en meervoudige individuele evaluaties en valoriseringen (= waarde-oordelen), b) de ‘eigenaardige’ maar legitieme smaken, c) de bijzondere levensstijlen met de daarin begrepen gevoeligheden en appreciaties, en d) de heel persoonlijke en autonomie cultiveringen van de levenskunst. Wij vinden mijns inziens in Moore’s werk diezelfde benadering inzake ethiek terug. Hij heeft dat op een ietwat omslachtige, want analytische wijze uiteengezet. Mij qua interpretatie steunend op hoofdstuk VI, ‘The Ideal’ (paragrafen 110 t/m 135) en de later toegevoegde appendix ‘The Conception

<sup>13</sup> Ik verwijs naar mijn artikel dat de geïnteresseerden kunnen terugvinden op de website van het *Center for Ethics and Value Inquiry* (Universiteit Gent): <http://home.pi.be/%7Ekessel/cevi/index.htm>, onder de titel: ‘Autonomie en haar grenzen. Verantwoordelijkheid en zorg in de postindustriële samenleving’.

<sup>14</sup> Zie hun boek *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard, 1999).

of Intrinsic Value'<sup>15</sup>, kan ik verdedigen dat we een uiteenzetting van dit 'voorbij' de *common sense* (en conventionalistische) utilitaristische benadering terugvinden.

Het is opmerkelijk dat Moore – in het spoor van Henry Sidgwick – zich op die manier aan het andere uiterste bevindt van de theorie van Jeremy Bentham, de ethische theorie die derhalve onbetwistbaar het ijkpunt blijft. De doelstellingen van Jeremy Bentham waren, samengevat, de volgende: a) het domein van de ethiek beperken tot wat hij betitelde als de publieke ethica (*public ethics*), b) het domein van de privé-ethica (*private ethics*) zo groot mogelijk maken. Dit impliceert de maximale overdracht van vragen over levensorganisatie, levensstijl, preferenties en beslissingsprocessen, aan het uitsluitende gezag – de soevereiniteit – van de individuele personen, zodat zij eigenmachtig hun eigen bestaan en hun privé samenleven met anderen moeten en kunnen bepalen. Die *antipaternalistische* strekking – hoewel dat niet zo lijkt in het werk van de sociale hervormer die Bentham ook was – is uitdrukkelijk aanwezig in zijn *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Méér, men kan dat werk niet goed begrijpen als men deze strekking over het hoofd ziet of ignoreert. Het domein van de privé-ethica is het domein waarover de ethici – als hervormers en administrators, als denkers en ideologen (in Destutt de Tracy's betekenis) – niets in de pap hebben te brokkelen. Dat Jeremy Bentham het grootste deel van zijn werk heeft gewijd aan het domein van de publieke ethica – de plannen voor een behoorlijke en vredelievende, zij het gezagsvolle en disciplinerende organisatie en vooral administratie *van het openbare leven* der moderne geïndividualiseerde individuen – neemt niet weg dat hij als doel voor ogen had, de mensheid maximaal in staat te stellen haar bestaan en sociaal leven eigenmachtig te realiseren en te volbrengen zonder inmenging of betutteling.

Als ik gelijk heb dat Bentham werd gedreven door die dubbele doelstelling, dan levert hij met zijn oeuvre – dit wil zeggen: het corpus van zijn vele meandrische, labyrintische werken – niet veel meer dan een spiegelbeeld van Moore's *Principia Ethica*! Opmerkelijk omdat ook Moore – net zoals Nietzsche op de voet gevolgd door zijn Franse waakhond, Michel Foucault – dit dan zelf onvoldoende heeft doorzien of begrepen. Opmerkelijk omdat Bentham qua politiek filosofische oriëntatie een uitgesproken radicale liberaal was. Opmerkelijk omdat Benthams werk wordt gekarakteriseerd door een extreme afwijzing van deze lieden die een ethiek bedrijven in godsdienstige zin (cf. Nietzsche), of, vanuit een natuurrechterlijke oriëntatie, waarbij meestal de inmenging in het privé-bestaan van de individuen aan de orde is. Benthams opvattingen over 's mensen seksuele geaardheid of aangaande de buitenissige voorkeuren liegen daar niet om: het komt de moraalfilosoof niet toe zich daarover uit te laten aangezien ze tot het loutere privé-domein behoren. Hijzelf was met een bizarre liefde levenslang verbonden met zijn ene theepot. Een beetje vreemd misschien, maar in het rijk van de overvloed is al het vreemde gewoon: persoonlijk en derhalve legitiem. Een theepot, een zweepje als keukengriep en een kievors als huisdier, wie zal er om geven dat ik ze assembleer?

Moore meende dat het utilitarisme breed genomen en voor zover het 'goed' op zichzelf meende te kunnen bepalen – waarbij Benthams filosofie werd gevisieerd – fout zat omwille van de naturalistische drogredenen. Daarin speelt mee dat Moore in de traditie van John Stuart Mill dacht en onder invloed stond van Henry Sidgwick. Mill had de theorie

<sup>15</sup> Oorspronkelijk gepubliceerd als een artikel in 1922, en als hoofdstuk VIII opgenomen in zijn *Philosophical Studies*. Moore zei in de inleiding tot die studies dat het artikel in de periode van 1914-1917 werd geschreven.

van zijn wijsgerige peetvader, Bentham dus, aan kritiek onderworpen omwille van het te brutale, eenzijdige karakter van de genotsleer. Bentham had geen verschil willen maken tussen de hogere en de lagere genietingen. Wie de filosofie van Bentham ernstig neemt, kan moeilijk anders dan besluiten: vanzelfsprekend niet. Het verschil maken tussen hogere en lagere genietingen, dat komt de moraalfilosoof (en dus Bentham) niet toe. Dat is alleen maar een zaak van de individuele persoon. Of hij door het leven wil gaan als *Ulrich*, een man zonder eigenschappen, of als *Sancho Panza*, een man van volkse spreuken en gezegden, een lekkere kruik wijn en goed brood met olijfolie boven al het andere prefererende, dat is gewoon zijn zaak, niet die van de moraalfilosoof. Men kan dit ultieme credo van Bentham als te rechttoe te rechtaan betitelen, maar bedrieglijk kan men het in elk geval niet noemen. Duister al evenmin. Mill voerde het *Grand Utilitarianism* van zijn filosofische peetvader over een stijl pad naar de meest elitaire conclusies: Shakespeares –wie die ook moge geweest zijn– genietingen van het leven zijn van een hogere orde dan die van de grafdelver van Hamlet. Maar wie zal dat bepalen? En wie bedriegt dan wie? Men moet er de wijsgerige neoconservatieve uitweidingen van Roger Scruton maar op nalezen om op die vraag een antwoord te vernemen.<sup>16</sup> Men kan, zoals Thomas Baldwin het deed<sup>17</sup>, aan Moore een *ideaal utilitarisme* toeschrijven. Zelfs een zo bekwaam kenner van Moore’s werk heeft het moeilijk in het web van diens denken een duidelijke structuur en positie te vinden. Zeker wenste Moore het standpunt van John Stuart Mill te ontlopen, waarin de genietingen kwalitatieve verschillen krijgen toegeschreven (met arbitraire elitaire consequenties), maar evenzeer wou hij ontkomen aan het zogenaamde brutale karakter van Bentham’s *hedonisme*. Maar wat dan wel in de plaats? Een niet altijd heldere combinatie van vier theoretische pistes: a) *consequentialisme*: de ideale actor overweegt, voor zover zijn kennis hem/haar dat toelaat, welke genieting welke aangename gevolgen heeft, b) *intuitionisme*: de ideale actor wordt de hoedanigheid toegeschreven om in het beste en dus ideale geval de intrinsieke waarden van de consequenties der genietingen te kunnen onderscheiden, c) *scepticisme*: geen ideale actor is ten gronde in staat op een behoorlijke wijze in de toekomst te kijken, waardoor h/zij slechts *in the short run*<sup>18</sup> kan proberen te zien en te begrijpen wat winstgevend is vanuit het gezichtspunt van de intrinsieke waarde van het gevolg van een genieting, of d) *common sense*: de ideale actor heeft als laatste toevlucht voor zowel oordeel als actie de meest waarschijnlijke meningen over wat billijk en onbillijk is via de nogal betrouwbare conventionele normatieve opvattingen van de beperkte tijdruimte waarin h/zij zich bevindt.

Zo te zien (en ik volg Baldwin in zijn analyse van zowel *Principia Ethica* als *Ethics*, gepubliceerd in 1922) is men met dit allegaartje meteen van alle markten thuis. Wat we ter zijde kunnen opmerken is dat Moore, op de meest Britse wijze denkbaar, zich met piste d) als een schier onvoorwaardelijke conventionalist (om niet te zeggen conformist) kenbaar maakte. Dit klinkt erg negatief. Maar aan de basis van zijn zogenaamde conformisme – Abraham Edel maakte hem dat verwijt – ligt een mijns inziens volstrekt

<sup>16</sup> Roger Scruton verzorgde ook de boeiende inleiding tot de vertaling door Gerald Malsbary van Josef Pieper’s boek, *Leisure: the Basis of Culture* (London: St. Augustine Press, 1998). Josef Pieper was een thomistische Duitse wijsgeer (1904-1997). Zie ook Roger Scruton, *An Intelligent Person’s Guide to Philosophy* (Saint Augustine’s Press, 2000).

<sup>17</sup> Baldwin, T., *G. E. Moore* (London: Routledge, 1990).

<sup>18</sup> Die andere persoonlijke vriend van G. E. Moore, John Maynard Keynes was de auteur van de gezegende (en veel geciteerde) uitspraak: *in the long run we are all dead*.

plausibele en overtuigende reden: we weten nooit in strikte zin en boven alle twijfel verheven wat onze plicht is en wat we moeten doen.<sup>19</sup> Hoe te oordelen en vooral hoe te handelen is in een strenge wetenschappelijke (en dus *zekere*) zin niet te bepalen. Het ontbreekt ons aan heldere, duidelijke en zekere kennis om ons praktisch oordeel in strikte zin te zuiveren en om ons handelen rotsvast te funderen.<sup>20</sup>

Het is niet overbodig bij dit punt stil te staan en de aandacht te vestigen op paragrafen 90 en 91 van Moore's *Principia Ethica* (zoals ook Thomas Baldwin in zijn bespreking van het werk heeft gedaan).<sup>21</sup> Volgens Moore is het duidelijk (cf. de kritiek op de *naturalistic fallacy*) dat geen enkele morele wet vanzelfsprekend is, zoals in een bepaalde versie van het wijsgerig intuïtionisme wordt aangenomen (gewoonlijk verwijst men naar het werk van Thomas Reid). Er bestaan geen zelfevidente ethische premissen van waaruit mensen kunnen (oordelen en) handelen. Voor het oordelen over wat *goed in zichzelf* is zijn er geen gefundeerde redenen te geven en geen gegronde argumenten staan ons ter beschikking. Intuïtionisten hebben gemeend dat bepaalde handelingen volgens rechtstreeks inzicht zeker zijn vanuit een moreel gezichtspunt, aangezien wij zonder de minste twijfel zonder verdere beraadslaging oordelend beslissen *wat te doen*, erbij veronderstellend dat er een sterk onderscheid is tussen goed en kwaad. Ja, zegt Moore, wij moeten toegeven dat wij in een psychologische zin vaak intuïtief zeker zijn van onze plichten. Maar niettemin zijn de oordelen achter die beslissingen niet vanzelfsprekend. Waren zij dat wel, dan was er geen enkele reden tot beraadslaging, want dan zouden ze zeker zijn en de beslissing een technische en/of instrumentele aangelegenheid (om in termen van Immanuel Kant te spreken). Zijn ze dat niet, dan laat het plaats voor twijfel, dit wil zeggen voor wroeging en spijt achteraf, of voor pijnlijke deliberatie en onzekere keuze vooraf.<sup>22</sup> Maar, zo gaat Moore verder, wij moeten aannemen dat bepaalde oordelen in morele zin (en dat de handelingen die daarmee corresponderen) méér goed in het Universum zullen veroorzaken dan gelijk welke anderen (bijvoorbeeld: *Gij zult geen mensen vermoorden*). Ja, wij nemen bij het hanteren van het woord 'plicht' aan dat het nakomen ervan op een weerlegbare wijze – via het onafhankelijk onderzoek van oorzaken en gevolgen – tot een groter goed zal leiden onder bepaalde omstandigheden en voor zover wij die kunnen kennen. Of, anders geformuleerd: dat bepaalde handelingen altijd de grootste som van mogelijk goed onder de gegeven omstandigheden zullen voortbrengen, en dat op een testbare (en dus weerlegbare) manier. Er kunnen dus redenen gegeven worden die *for the time being* (en dus op korte termijn) het geweten verlichten en de actor geruststellen.

Wil een oordelende en handelende mens echter zeker weten wat zijn plicht is, dan is het nodig te beschikken over een betrouwbare en weerlegbare kennis over *alle* voorwaarden, ook die voorwaarden welke tezamen met de condities die de plicht vergezellen, haar uitoefening zullen bepalen qua gevolgen. Wij zouden in staat moeten zijn om op een exacte wijze te weten te komen wat de gevolgen zullen zijn van al die voorwaarden en wij zouden met volstrekte zekerheid de gebeurtenissen moeten kennen die op de één

<sup>19</sup> Men leze hiervoor hoofdstuk V 'Ethics in relation to conduct' in *Principia Ethica*.

<sup>20</sup> Wat al ruim 250 jaar voor de publicatie van de *Principia Ethica* werd gevat door René Descartes, *Discours de la méthode*. Voor een interpretatie van diens werk, zie Commers, R., *De wijzen en de zotten, De moderniteit en haar filosofie* (Brussel: VUBPRESS, 1995).

<sup>21</sup> Ik parafraseer daartoe pagina 198-200.

<sup>22</sup> Op dit punt convergeert het denken van Moore heel sterk met wat Vladimir Jankélévitch in zijn moraal-filosofie bij herhaling op de voorgrond heeft gebracht en wat hij aanduidde met *le paradoxe de la morale*.

of de andere manier zullen worden beïnvloed door onze plichtvervulling. Moore confronteert zijn lezers hier met een overtuigend gedachte-experiment, een auteur als Jorge Luis Borges waardig, misschien niet erg origineel omdat we het al kunnen traceren tot in het wijsgerige oeuvre van auteurs als Nikolaus von Kues (Cusanus) (1401-1464), schrijver van werken als *De docta ignorantia*, *De Deo Abscondito*, *De Quaerendo Deum* en Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), auteur van de *Apologie voor Raymond Sebond* (opgenomen in diens *Essais*), om van andere befaamde sceptici nog maar te zwijgen. Laten wij de gedachtegang van Moore nog eens overwegen. Om uit te maken wat het goede leven in ethische zin is, moeten wij over alle oorzakelijke kennis beschikken en moeten wij op accurate wijze de waardegradaties kennen van zowel de handeling als haar gevolgen. Wij moeten in staat zijn te bepalen hoe in verbinding met andere zaken in het Universum, die kennis de waarde van het Universum als een organisch geheel zal beïnvloeden. Wij moeten beschikken over die kennis met betrekking tot de gevolgen van elk mogelijk alternatief van de handeling, waardoor wij ook in staat zullen zijn de vergelijking te maken tussen enerzijds de totale waarde die voortvloeit uit de betrokken handeling en anderzijds de te verwachten kleinere waarde die voortvloeit uit de alternatieven.

Conclusie 1: het is klaar en duidelijk dat onze oorzakelijke kennis veel te onvolledig is om ons zulk resultaat te geven (wat David Hume al veel eerder had vastgesteld), waaruit even klaar en duidelijk volgt dat wij geen enkele reden hebben om te veronderstellen dat een handeling onze plicht is aangezien wij nooit zeker kunnen zijn dat een handeling de grootst mogelijke waarde zal voortbrengen.

Conclusie 2: ethiek is niet in staat om ons een lijst van plichten aan de hand te doen, maar dat belet niet dat er voor de praktische ethiek een veel nederiger taak blijft weggelegd. “Want ofschoon wij niet kunnen hopen op de ontdekking van wat in een gegeven situatie, de beste is van alle mogelijke alternatieve handelingen, toch blijft er een mogelijkheid om te tonen welke van de alternatieven, die wellicht iemand zal overkomen, de grootst mogelijke som van goed zal voortbrengen”.<sup>23</sup> Moraalfilosofen hebben zich tot die gelimiteerde verzameling van handelingen beperkt omdat die handelingen gemeenzaam als mogelijke alternatieven voor de hele mensheid kunnen doorgaan.

Moore neemt hier op *common sense* basis aan dat er een bewijs kon en kan worden geleverd dat zij, qua alternatief op weer andere, beter zijn. Dit wil zeggen dat zij verwacht kunnen worden een groter totaal aan waarde voort te brengen dan die andere. Derhalve kan de ethiek –hier noodzakelijkerwijze en op epistemologische gronden gereduceerd tot praktische ethiek binnen concrete situaties en altijd op de korte termijn– proberen te bepalen welke van de alternatieven, die een actor (of de mensheid) wellicht zal overkomen, de grootste totale waarde zal voortbrengen. Kan van dit alternatief (van handeling) nooit ten gronde worden bewezen dat het de best mogelijke is, toch zal het qua alternatief beter zijn dan de overzienbare andere mogelijkheden waarvoor wij zouden kunnen hebben gekozen. Op grond waarvan die ‘aanninge’ gefundeerd is, blijft onduidelijk. Niet onduidelijk is dat Moore wil aannemen dat er door bepaalde prakti-

<sup>23</sup> Mijn quasi letterlijke vertaling van een eerder duistere passage: “Although we cannot hope to discover which, in a given situation, is the best of all possible alternative actions, there may be some possibility of shewing which among the alternatives, *likely to occur to anyone*, will produce the greatest sum of good” (Moore, G.E., *Principia Ethica*, 199).

sche situaties (van particuliere aard), en vanuit een beperkte kennis over de voorwaarden en de gevolgen binnen een korte termijn (en dus niet voor een toekomstige toekomst) van wellicht te stellen handelingen, een handeling kan worden verkozen boven een andere (en zo ook wat betreft de beoordeling ten voordele van de handeling, of over de handeling). Uiteindelijk zal die redenering uitmonden op wat de lezer van de regels van de *morale par provision*, die René Descartes formuleerde in zijn *Discours de la méthode* al kende: de mens zal zijn handelen zo organiseren dat hij volgens de meest gematigde (en voorzichtige) opinies, ver verwijderd van de overdrijvingen, die actiebeginselen kan volgen die het gezonde verstand (*common sense*) opleggen. De mens zal in oordeel en handeling de meest waarschijnlijke meningen / opinies volgen over wat billijk en niet billijk is, krachtens wat de conventionele morele ervaring van het ogenblik (maar dus in wezen sedert jaren) leert. Als we ons aan die ‘regel’ houden dan weten we ons meer dan anders verzekerd van datgene wat wellicht voor dit ogenblik het beste is. Wie zal dit standpunt kunnen of willen tegenspreken?

Thomas Baldwin heeft er in deze op gewezen dat Moore, langs dit eerder conventionalistische pad karakteristiek voor de Britse filosofie, tegen een dualisme aanbotste dat eigen is aan het utilitarisme. Het is het dualisme van de twee niveaus van een ethische theorie. Enerzijds een theoretisch niveau waarin volgens de strikte criteria van het *Grand Utilitarianism* van Bentham (mijn terminologie) of van daarvan afgeleide vormen (in het *Act-Utilitarianism*) over handelingen wordt geredeneerd. Anderzijds een meer pragmatisch niveau waarin volgens conventionalistische en intuïtieve (in de betekenis van *common sense*-achtige) criteria wordt geredeneerd over regels van handelen die voordelig kunnen worden ingeschat voor de actoren. Die actoren zijn zowel de *share-holders* (de direct betrokkenen die meedelen, ‘wij’) als de *stake-holders* (de indirect betrokkenen die geraakt worden, ‘zij’) en dat binnen korte termijn-achtige particuliere situaties waarover een redelijk betrouwbare kennis bestaat zodat de toepassing van de regels waarschijnlijk is.

Moore kampte heel duidelijk met de problematiek van de zekerheid (cf. Wittgenstein, *On Certainty*, kan met dit hoofdstuk in verband gebracht worden).<sup>24</sup> Ethiek – hoe zou het anders, zo kan men met Immanuel Kant en met Vladimir Jankélévitch opmerken – zal, gegeven de moderniteit en de *samenleving van individuen* naar de woorden van Norbert Elias, praktische ethiek zijn. Praktische ethiek als een occasionele ‘discipline’ waarin, gegeven de omstandigheden en de beperkte kennis van wereld en mens, aangaande de weinige alternatieven kan worden uitgemaakt welke van hen het beste resultaat oplevert. Moore stelde zich hierbij niet de meest wezenlijke vraag: voor wie het beste resultaat? Het persoonlijke voornaamwoord ‘wij’ gebruikt hij op een vanzelfsprekende manier. In elk geval meende hij dat die positie hem had verwijderd, zowel van Benthams utilitaristische ethiek als van de deontologische ethiek, de *Gesinnungsethik*, die met het werk van de Britse en Schotse intuïtionisten en met Kant moet worden verbonden. De zogenaamde ‘geijkte moraal’, een beproefde conventionele normativiteit veronderstellend, zal zowel pragmatisch als intuïtief bruikbaar blijken vanuit het gezichtspunt van wat het meest voordelig is voor de individuele actoren, gegeven niet ter discussie staande maatschappelijke

<sup>24</sup> Er zijn niettemin heel grote verschillen tussen beide auteurs op het punt van de *zekerheid*. Wittgenstein houdt zich niet bezig met het weerleggen van het radicale scepticisme, wel met de *epistemische structuur van de taalspelen* - manieren van spreken en begrijpen - en met de *epistemisch relevante contexten van die taalspelen* (volgens de formulering van Michael Kober, ‘Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of *On Certainty*’, in Hans Sluga & David G. Stern, *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 411-41).



instellingen en politieke gewoonten. Die ‘geijkte moraal’ – indien die naam dan al waardig – is er dus een van stabiele maatschappelijke relaties, van vaste instellingen, en van een gebruikelijke normativiteit, die samen het drievoudige assenkruis vormen van een matrix waarbinnen de evaluaties en valorisaties, *for the time being* en dus in de *short run*, mogelijk zijn. Zij beheersen samen de beoordelingen in waarde die het doordeweekse maatschappelijke leven van individuele personen betreffen. Ongetwijfeld is daarin dan begrepen dat wanneer zou kunnen worden aangetoond dat die ‘geijkte moraal’ vanuit de *common sense* aanvaarding van het zwakke utilitarisme (“wat het meest voordelig is voor de individuele actoren...”) te kort schiet, hij dient te worden geamendeerd, bijgewerkt, gecorrigeerd. De wegen van de geleidelijkheid, waarover in het politiek-maatschappelijke denken van *Fabian Socialists* Sidney en Beatrice Webb sprake was – en waardoor ook Bertrand Russell werd geïnspireerd –, klinken ook weer door in Moore’s beschouwingen.

### 1.5. Moore en ‘Het Ideaal’

Maar het is hier dat aan de rand, dit wil zeggen als in een *marge*, een andere dimensie van Moore’s denken zich doet opmerken. Dit blijkt met name uit het hoofdstuk VI, ‘The Ideal’, waarvan de inhoud nog wordt verlengd in het artikel van 1922 over het begrip van ‘het intrinsiek goede’. George Moore heeft niettegenstaande al het voorgaande gezocht naar een meest plausibele en overtuigende, dit wil zeggen algemeen te aanvaarden invulling van het intrinsieke goede. Het gaat om een begripsinhoud van ‘het intrinsiek goede’, boven en buiten de gebruikelijke maatschappelijke, geïnstitutionaliseerde relaties, die in termen van Max Weber altijd en onvermijdelijk *Zweckrational* – of: functioneel, doelrationeel – georiënteerd zijn. Het resulteert in een tweede dualisme binnen het werk van Moore.

Naast de praktische ethiek verschijnt een contemplatieve ethiek die de vriendschapsliefde en de schone – en daarom aangename – zaken betreft. Die contemplatieve ethiek veronderstelt bewuste en geschoolde (gecultiveerde) personen die in vrije en vrijblijvende (maar esthetisch dwingende) relaties kunnen treden met anderen, die evenzeer als zij gecultiveerd en bewust zijn. De formulering van Moore is bekend, en tegelijk (ook hier) weinig origineel:

- De meest waardevolle dingen die wij kennen of ons kunnen voorstellen zijn veruit bepaalde bewustzijns toestanden die ruwweg kunnen worden beschreven als genoegens van de menselijke omgang en het genieten van schone voorwerpen. Heel waarschijnlijk is er niemand, die zich de vraag heeft gesteld, die ooit heeft getwijfeld dat persoonlijke affectie en de waardering van wat schoon is in de kunsten en in de natuur goed zijn op zich; en, indien wij op strikte wijze overwegen welke dingen waarde hebben alleen maar omwille van zichzelf, lijkt het evenmin waarschijnlijk dat iemand zal aannemen dat iets anders bijna een zo grote waarde heeft als de zaken die wij klasseren onder die twee hoofdingen.<sup>25</sup>

De genoegens van de vriendschappelijke (en *persoonlijke*) omgang tezamen met het genieten van schone zaken in de kunsten en in de natuur, zijn voor Moore en op gezag van Moore de meest waardevolle zaken. Zij zijn dat, volgens de Britse filosoof op in-

<sup>25</sup> Moore, G.E., *Principia ethica*, 237 (mijn vertaling).

trinsieke wijze. Bijzonder uitnemend noemt hij het bewustzijn van die genoegens en van dat genieten. Hij beklemtoont heel expliciet het *bewustzijn* van het schone en hij spreekt op dit punt gekomen in termen van de *ultieme en fundamentele waarheid van de Moraalfilosofie*.<sup>26</sup> Kortom, hier is alle twijfel en elk scepticisme geweken!

Het is alleen maar omwille van die zaken – zo dat er op een gegeven ogenblik zoveel mogelijk van zou bestaan – dat een mens gerechtvaardigd is een openbare en privé plicht op zich te nemen, want zij zijn de bestaansredenen van de persoonlijke voortreffelijkheid, van de deugd. Zij zijn in hun hoedanigheid van complexe gehelen – en dus niet omwille van de afzonderlijke samenstellende delen – het redelijke ultieme einddoel van de menselijke handeling en het enige criterium voor de maatschappelijke vooruitgang.<sup>27</sup> Moore voegt daar iets belangrijks aan toe: deze waarheden, zo zegt hij, werden heel vaak geïgnoreerd. Ook op dit punt denk ik te mogen wijzen op een verband tussen Moore's denken en dat van Bertrand Russell. Een zekere democratische – ja, zelfs sociaal-democratische – strekking is aan beider werk niet vreemd. De ontleding van de zopas geciteerde passus vermag zoiets verder duidelijk te maken.

Een mens is geheel en al gerechtvaardigd een openbare en privé taak én plicht op zich te nemen, enkel en alleen als het gaat om die intrinsieke zaken: de verzorging van de bewust beleefde persoonlijke affectieve sociale relaties en de verzorging van de bewust beleefde schone kunstwerken en natuurtoestanden. Voor alle andere zaken is een mens niet vanzelfsprekend – en dus nooit afsluitend en onbetwist – gerechtvaardigd een openbare taak op zich te nemen of een privé-verplichting na te komen. De persoonlijke affectief geladen sociale relaties staan tegenover de functionele en instrumentele sociale relaties, die een heteronoom karakter bezitten en daardoor ook telkens weer onvolledig blijven, of, voor onbehagen zorgen, en dus voor gespletenheid en tegenspraak in elke mens. Moore heeft op die manier, alsof hij Martin Buber had gelezen, de tegenstrijdigheid van de moderniteit aan de kaak gesteld, die erin bestaat dat mensen als mensen het onderspit moeten delven wanneer het om zaken van één of andere maatschappelijke doeltreffendheid en functionaliteit gaat. Die doeltreffendheid en functionaliteit zijn altijd weer partieel. Zij verdelen ons en zij verdelen de mensheid. Het vormt de reden waarom Martin Buber – in zijn *Ich und Du* – zegt: *Es soll Du werden*. Zakelijke relaties moeten dwingend persoonlijke relaties worden, wil de mensheid niet verkrampen in totalitaire structuren van arbeid én van vermaak.

De schone kunstwerken en natuurtoestanden staan tegenover de functionele en instrumentele zaken des levens. Die laatste hebben een heteronoom karakter. De kunstwerken en de natuurtoestanden missen die heteronomie uit de aard van hun kwaliteit. De *David* van Michelangelo én de zonsopgang op de *Mont Ventoux* zijn autonoom waardevol. Niemand van ons kan een tegel snijden met het marmeren standbeeld van de Florentijnse meester. Niemand van ons kan met de zonsopgang op de *Mont Ventoux* een fiets beter doen rijden.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 238.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 238 (Mijn vrije vertaling).

## 1.6. *Besluit*

Ik wil besluiten voor wat mijn interpretatie van Moore's *Principia Ethica* betreft met de volgende bedenkingen. Het is een boek dat past in de periodisering van de lange golf, die ik hiervoor heb vermeld. In de tijdspanne van 1890 tot 1914 waren aangekondigd: de welvaart en de schijnbare overvloed tezamen met de verpaupering en de sociale segmentering. Daarenboven dreigden imperialistische oorlogen, lonkten de depressie en de werkloosheid. Maar tegelijk had de kapitalistische economie een aanvang gemaakt met zich te organiseren rond een schier onuitputtelijke spiraal van productie voor massale consumptie en massale consumptie voor massaproductie. Moore blijkt evenzeer als Russell kritiek te hebben gehad op de functionalistische obsessie, de instrumentele doelgerichtheid, die met het op massaconsumptie gerichte kapitalistische systeem werden veralgemeend en tot enig criterium van waardevolheid werden gemaakt. Moore plaatste zich radicaal voorbij een samenleving die met – de economische expansie in de kern van het wereldsysteem – aan een algehele *Verdinglichung*/verzakelijking en commodificatie werd onderworpen. Dat herinnert heel zeker aan Russells kritiek, zoals we die hebben ontmoet in zijn publicatie *In Praise of Idleness*, en zoals we die ook in Chaplins persiflages op het consumptivistische stadium van het wereldkapitalisme kunnen terugvinden (getuige zijn meesterwerk *Modern Times*).

Overdrijf ik Moore's benadering van het intrinsiek waardevolle (de ultieme en fundamentele waarheid van 'de Moraal filosofie') niet? Ik meen van niet en wel omdat hijzelf zijn beschouwing afrondt met de belangwekkende conclusie dat de bewuste affectief gerichte persoonlijke sociale relaties (gelijkend op die van de intieme vriendschap) samen met het bewust genieten van de kunstwerken en de fraaie natuurtoestanden het enige – ik beklemtoon *het enige* – criterium zijn voor de maatschappelijke ontwikkeling. Dus niet de economische welvaart gemeten aan het bruto nationaal product. Niet de vooruitgang gemeten aan de materiële welvaart in termen van duurzame verbruiksgoederen van een consumptivistische cultuur. En dus niet de immer beperkte economie van het leven (in termen van winsten, competitieve slagkracht van de ondernemingen en natiestaten, enz.) die zich voortdurend heeft gesteld tegen de algemene economie van het leven (in termen van welzijn, welbehagen, persoonlijke relaties, artistieke creativiteit, en vooral bewustzijn van welbehagen dat met esthetische en vriendschappelijke gevoelens gepaard gaat). Als men wil kan men in dit standpunt ook de weerklank pogen terug te vinden van opvattingen zoals ze door Major Douglas en de andere criticasters van de overvloed-én-ellende (*abundance & underconsumption*) werden gepropageerd. De conclusie ligt voor de hand: *er is geen maatschappelijke vooruitgang wanneer en als slechts de enorme verzameling koopwaren in de wereld is toegenomen en het welbehagen van de esthetische en de vriendschappelijke gevoelens gelijk is gebleven of is gedaald.*

Dit geeft aan Moore's onderzoek van de ethiek *in ultimis* een verstrekkende maatschappijkritische diepgang, zeker wanneer zou blijken – wat ik denk te moeten concluderen – dat er in de 20<sup>ste</sup> eeuw hoofdzakelijk sociale vooruitgang is geboekt in termen van de groei van de enorme verzameling koopwaren, maar dat het welbehagen (welzijn) van de esthetische en de vriendschappelijke gevoelens onder alle mensen (of onder een zo groot mogelijk aantal mensen!) gelijk is gebleven, of zelfs is gedaald. In deze 'lectuur' en interpretatie van vooral het laatste hoofdstuk 'The Ideal', bevat de *Principia Ethica*,

op behoedzame wijze een diepe kritiek op het fordisme en op wat er uit voortkwam, op de oude en de nieuwe geest van het kapitalisme, op de passieve én op de actieve welvaartstaat.

Wat blijkt dan, als men mijn interpretatieve lectuur volgt? Dat Nietzsche met zijn deconstructiefilosofie – om me anachronistisch uit te drukken – derhalve met het denken van Moore heeft te maken! Of is het omgekeerd? Met de “Dood van God” zijn ook alle andere plaatsbekleders gestorven. Staat in Moores hoofdwerk van 1903 niet naast de kritiek op het supernaturalisme – God als grond van ‘goed’ –, de kritiek op elk ethisch naturalisme (waarvoor Bentham’s utilitarisme moest doorgaan) centraal? Was Moore de verlichte kleinburger, zoals vaak werd gezegd, die zichzelf en de toekomstige mensen verbeeldde als de bohémien-artiste-estheticus, het dramatische personage van een onvoorspelbare ultramoderniteit?<sup>28</sup> Ik wil mijn interpretatieoefening niet zo beëindigen omdat dit besluit te negatief klinkt. Mensen als Moore en Russell hebben in de ‘fordistische’ periode op scherpe wijze de paradox gevat: de paradox van het publieke en het privé domein; de tegenstelling en het verband – de dialectiek – van de immer op lange termijn betwistbare *social choices* en de individuele creatieve en vrije ontwikkeling van mensen. Misschien kan ik hier uitdrukkelijk verwijzen naar een standpunt van Josef Pieper, die in zijn beschouwingen over de “vrije tijd” schreef dat slechts voorbij de obsessie van de maatschappelijke organisatie van het werk – de noeste arbeid – en derhalve voorbij het totalitaire van de arbeidsethos het open landschap van het feesten, de liefde en de goed gemutste instemming met de wereld begint. Wat is Moore’s ‘Ideaal’ van de vrije persoonlijke relaties onder de mensen die de schoonheid zijn toegedaan anders dan de bevrijdende instemming met de wereld, zijn versie van het ‘grote feest’ dat zonder ophouden door de universele commodificering en instrumentalisering van de mens wordt uitgesteld tot later?

<sup>28</sup> Ik ontleen het beeld aan het boeiende werk van Luc Ferry, *Qu’est-ce qu’une vie réussite* (Paris: Grasset, 2003, oorspr. 2002), dat voor ongeveer de helft een ‘dialogue’ is met Nietzsche en de nietzscheanen in de hedendaagse filosofie.