

Van der Leeuw-lezing 2009  
**Bedrijfsleven en filosofie**  
Alain de Botton

1.

Er zijn weinig woorden die elkaar zo weinig te zeggen lijken te hebben als bedrijfsleven en filosofie. Het ene lijkt het toonbeeld van nuchter pragmatisme, het andere de vlag voor alles wat in menselijke aangelegenheden onrealistisch, onwezenlijk en onbelangrijk is.

Ik voel deze strijdigheid ten diepste. En ik betreur haar, want een aantal mensen dat ik op deze wereld het meest bewonder houdt zich ofwel met de filosofie ofwel met het bedrijfsleven bezig - en beide kampen zijn er heilig van overtuigd dat ze elkaar niets te zeggen hebben. Ik droom van een wereld waarin ze een dialoog zouden aangaan en zouden inzien hoeveel ze van het andere kamp kunnen opsteken. Van Plato is de befaamde uitspraak dat de wereld alleen beter zou worden als filosofen koning of koningen filosoof zouden worden. Vervang koningen door ondernemers en u hebt mijn mening over dit onderwerp.

De filosofie zou om te beginnen meer belang in een verandering van de werkelijkheid en niet alleen in de interpretatie ervan moeten stellen. En het bedrijfsleven zou zich op het uiteindelijke doel van het leven moeten gaan richten en niet alleen maar op de weg naar winst (al lopen deze twee niet zo ver uiteen als filosofen het wel eens doen voorkomen).

Deze toenadering zou voor beide partijen tot onaangename vragen leiden. Het bedrijfsleven zou de filosofie vragen waarom ze geen verlangens bij haar publiek had weten te wekken. Waarom heeft de filosofie zichzelf zo gemakkelijk wijsgemaakt dat ze een hobby voor een minderheid is en niet de hoop mag hebben om zich met de dilemma's van gewone mensen in te laten? Anderzijds: waarom stelt het bedrijfsleven zich tevreden met alleen de vervulling van menselijke verlangens en doet het niet de ambitieuzere poging ze ook vorm te geven? Het kapitalisme heeft met fenomenaal succes mensen goederen geleverd. Het heeft ons minder bedreven de vraag doen stellen welke goederen we nodig hebben - en daarbij met grotere verfijning het werkelijke verband tussen bevrediging en welvaart te onderzoeken.

2.

Een kennismaking tussen filosofie en bedrijfsleven betekent dat wezenlijke vragen worden gesteld over de richting van onze samenleving en - heel direct - over de rol van het geld daarin.

Als we bedenken wat we tegenwoordig onder een succesvol mens verstaan, kunnen we ons moeilijk voorstellen dat de verwerving van geld in dat beeld geen hoofdrol zou spelen. Tot de categorie succesvolle mensen behoren mannen en vrouwen, ongeacht hun ras, die dankzij hun eigen activiteiten (en niet door te erven) geld hebben weten te vergaren in een van de talloze takken van de commerciële wereld (waaronder ook sport, kunst en wetenschappelijk onderzoek). Omdat we er in de praktijk van uitgaan dat een samenleving een meritocratie is, worden geldelijke verworvenheden als 'verdiend' opgevat. Het vermogen rijkdom te vergaren wordt gewaardeerd omdat het op de aanwezigheid duidt van ten minste vier hoofddeugden: creativiteit, moed, intelligentie en volharding. De aanwezigheid van andere deugden - zoals bescheidenheid of godsvrucht - kan zelden boeien. Anders dan in vroegere samenlevingen worden verworvenheden niet toegeschreven aan 'geluk', 'voorzienigheid' of 'God' - een teken van het geloof dat de moderne seculiere samenleving in de individuele wilskracht heeft. Ook financiële mislukkingen worden daarmee als verdiend beschouwd en aan werkloosheid kleeft iets van de schande die fysieke lafheid heeft in krijgsvruchtige tijden. Geld krijgt een ethische

kwaliteit toebedeeld. De aanwezigheid tekent de deugdzaamheid van de eigenaar en hetzelfde geldt voor de materiële goederen die voor geld te koop zijn. Een welvarende leefwijze is een teken van waardigheid, terwijl het bezit van een oude auto of een haveloos huis op morele tekortkomingen kan duiden. Welstand geeft een hoge status, maar wordt ook aanprezen om zijn vermogen geluk te brengen en zijn vermogen toegang te bieden tot een reeks telkens andere consumptiegoederen - waarvan de afwezigheid ons met medelijden en verwondering kan vervullen als we bij het beperkte leven van vroegere generaties stilstaan.

3.

Hoe natuurlijk een dergelijk beeld ook mag lijken, het is uiteraard - zo houdt een filosofisch perspectief ons voor - niet meer dan mensenwerk; een jonge ontwikkeling die teruggaat tot halverwege de achttiende eeuw, voortgekomen uit een veelheid van aanwijsbare factoren. Bovendien, zou het filosofisch perspectief hier nog aan toevoegen, is het ideaal nu eens onnozel, dan weer oneerlijk en misschien niet geheel onveranderbaar.

Geen enkel aspect van het moderne ideaal is zo kritisch gezien als het verband dat wordt gelegd tussen rijkdom en deugd - en tussen armoede en morele bedenkelijkheid. In *The Theory of the Leisure Class* (1899) beschreef Thorstein Veblen hoe aan het begin van de negentiende eeuw het geld als hoofdcriterium was opgekomen in het oordeel dat commerciële maatschappijen zich over hun leden vormden: '[Rijkdom is inmiddels] de gebruikelijke grond voor achting. Het bezit ervan is noodzakelijk om een enigszins eervolle positie in de gemeenschap te bekleden. Het is onmisbaar om bezit te verwerven en daarmee onze goede naam te behouden. [...] Leden van de gemeenschap die niet voldoen aan [een vrij hoog welstandspeil] zullen dalen in de achting van hun medemens en zullen dus ook in hun eigen achting dalen.'

In een commerciële samenleving zou het, suggereerde Veblen, vrijwel onmogelijk zijn om vast te houden aan de gedachte dat iemand deugdzaam en toch arm kon zijn. Ook de meest onmaterialistisch ingestelde mens zou zich verplicht voelen rijkdom te vergaren en om aan smaad te ontkomen het bezit ervan te demonstreren, en zich ongerust en schuldig voelen als hij dit verzuimde.

Daarmee wordt het bezit van een groot aantal materiële goederen niet in de eerste plaats noodzakelijk omdat die goederen genot brengen (al doen ze dat misschien ook), maar omdat ze eer opleveren. In de oudheid woedde onder filosofen een debat over dat wat materieel nodig en dat wat onnodig was voor geluk. Zo voerde Epicurus aan dat eenvoudig voedsel en onderdak noodzakelijk waren, maar dat alle rationele, filosofisch ingestelde mensen dure huizen en luxe gerechten gerust konden missen. Maar toen Adam Smith eeuwen later, in *The Wealth of Nations* (1776), dit betoog nog eens tegen het licht hield, stelde hij droog vast dat in een moderne, materialistische maatschappij talloze zaken uit oogpunt van fysieke overleving ongetwijfeld onnodig waren, maar dat tegelijkertijd praktisch gezien nog veel meer zaken als 'levensbehoeften' waren gaan gelden, omdat niemand eerbiedwaardig kon worden geacht en dus een psychologisch gerieflijk leven kon leiden zonder deze te bezitten:

'Onder levensbehoeften versta ik niet alleen de goederen die onafwendbaar noodzakelijk zijn voor het levensonderhoud, maar ook die waar eerbare mensen, ook van de laagste orde, al naar gelang 's lands gewoonte, niet met fatsoen buiten kunnen. Zo is een linnen hemd strikt genomen geen levensbehoefte. De Grieken en Romeinen leefden vermoedelijk heel gerieflijk, ook al hadden ze geen linnen. Maar vandaag de dag zou in het grootste deel van Europa een eerbare dagloner zich schamen om in het openbaar zonder een linnen hemd te verschijnen, want wie dit niet heeft, leeft blijkbaar in zo'n schandalige armoede dat deze eigenlijk alleen aan zijn eigen wangedrag te wijten kan zijn. Onder levensbehoeften versta ik daarom alles wat voor mensen van hoog tot laag een

noodzaak is geworden, niet alleen door de natuur, maar ook door de gevestigde fatsoensregels.'

Sinds de tijd van Smith onderschrijven economen vrijwel eensgezind de gedachte dat de staat van armoede niet zozeer wordt bepaald - en zijn bitterheid krijgt - door directe fysieke ontbering, als wel door de schaamte die voortkomt uit de negatieve reacties van anderen op de eigen toestand, uit de spot die de armoede drijft met 'de gevestigde fatsoensregels', zoals Smith ze noemde. In *The Affluent Society* (1958) stelde J.K. Galbraith met een buiging naar Smith: 'Mensen lijden armoede als hun inkomen, ook al volstaat het voor hun voortbestaan, duidelijk achterblijft bij dat van de gemeenschap. Dan is voor hen niet weggelegd wat de gemeenschap als geheel als de minimale noodzaak voor fatsoen beschouwt en kunnen ze dus niet geheel ontkomen aan het oordeel van de gemeenschap als geheel dat ze onfatsoenlijk zijn.'

4.

Juist deze gedachte dat 'fatsoen' aan welstand dient te worden gekoppeld - en dus 'onfatsoen' aan armoede - vormt de kern van een sceptische reeks bezwaren tegen het hedendaagse idee van succes. Waarom zou een verzuim om geld te verdienen per se duiden op een mislukt mens en niet op een fiasco in een bepaald deel van een veel groter, veelzijdiger project om een goed leven te leiden? Waarom zouden rijkdom en armoede als de twee belangrijkste richtsnoeren voor iemands moraal worden gezien?

De redenen zijn geen geheim. Geld verdienen doet vaak een beroep op karakterdeugden. Het behoud van bijna elke baan vergt intelligentie, energie, bezinning en een vermogen tot samenwerking. En hoe lucratiever de baan, hoe groter de verdiensten die mogelijk vereist zijn. Advocaten en chirurgen verdienen niet alleen een hoger salarissen dan straatvegers, maar bij hun beroep komt meestal ook meer inspanning en vaardigheid kijken.

Een dagloner zou zich schamen om in het openbaar zonder een linnen hemd te verschijnen, schreef Adam Smith, omdat wie niet zo'n hemd had, blijkbaar in zo'n armoede leefde dat deze volgens de tijdgenoten van Smith 'eigenlijk alleen aan zijn eigen wangedrag te wijten kon zijn'. Alleen als iemand een geboren dronkaard was, als hij onbetrouwbaar was of stal of kinderlijk opstandig was, zou hem het bescheiden werk worden geweigerd dat nodig was om een linnen hemd te kopen - en dan was het dus te begrijpen dat het bezit van een hemd met een gerust hart als minimale waarborg voor goed gedrag kon worden opgevat.

Het is maar één stapje verder om te veronderstellen dat aan de verwerving van kastenvol linnen hemden, en jachten, villa's en juwelen, uitzonderlijk goed gedrag en vele deugden ten grondslag moeten liggen. Het begrip statussymbool, een kostbaar materieel object dat zijn eigenaar achting oplevert, berust op het wijdverbreide en niet onaannemelijke idee dat de verwerving van de duurste goederen onvermijdelijk de hoogste van alle karakterkwaliteiten moet vergen.

5.

Tegenstanders van een economische meritocratie betogen evenwel sinds jaar en dag dat waarachtige verdienste ongrijpbaarder en complexer moet zijn dan iets wat keurig te vangen is in de parameters van een eindejaarsbonus - analoog aan de scepsis van bepaalde pedagogen die zullen ontkennen dat de 'intelligentie' van een groep leerlingen ooit goed te meten is door hen examen te laten doen.

Waarmee deze critici niet willen beweren dat verdienste of intelligentie gelijk verdeeld of werkelijk onmeetbaar is, maar alleen willen beklemtonen dat u of ik waarschijnlijk nooit zullen weten hoe we die meting correct moeten uitvoeren en dus de

grootst mogelijke zorg moeten betrachten voordat we handelen alsof we dit wel kunnen; in economisch opzicht bijvoorbeeld door de belasting voor de rijken af te schaffen (want volgens sommige extreme verdedigers van de economische meritocratie komt alles wat zij verdienen hun toe) of de uitkeringen op te heffen (zodat volgens diezelfde verdedigers de armen vollediger de diepten van de ontbering kunnen ervaren die ook zij uiteraard verdienen).

Een dergelijke scepsis wringt met de eisen van het dagelijks leven. Het is begrijpelijk dat er behoefte is aan een systeem, pedagogisch dan wel economisch, dat ons verzekert dat we uit een klaslokaal of samenleving de goede kandidaten kunnen kiezen en anderzijds met een gerust geweten aan het leed van de verliezers voorbij kunnen gaan.

Maar een dringende behoefte is geen waarborg voor een deugdelijke oplossing. In *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism* (1928) betoogde George Bernard Shaw dat de moderne kapitalistische maatschappij ten prooi was gevallen aan een bijzonder bot systeem ter bepaling van een hiërarchie: ze had genoeg genomen met een systeem dat berustte op deze overtuiging: 'Als ieder mens op zijn eigen wijze zoveel geld voor zichzelf mag vergaren als hij kan, uitsluitend onderworpen aan de wettelijke beperking op grof geweld en regelrecht bedrog, dan zal de rijkdom zich spontaan verspreiden naargelang van de ijver, de soberte en in het algemeen de deugdzaamheid van de burgers, waarbij de goede mensen rijk en de slechte mensen arm worden.'

Maar in werkelijkheid, vervolgde Shaw, is het duidelijk dat elk meedogenloos, ambitieus mens 'drie, vier miljoen pond voor zichzelf bijeen kan graaien door slechte whisky te verkopen of de graanoogst op te kopen en voor driemaal zoveel te verkopen of door onnozele kranten en bladen uit te geven die misleidende reclame verspreiden', terwijl 'mensen die hun edele gaven benutten of hun leven wagen ten behoeve van de kennis en het welzijn van de mens', onbeduidend en in armoede kunnen eindigen.

Overigens wilde Shaw zich daarmee niet bij de sentimentele stemmen van links of rechts voegen die mogelijk beweerden dat onder de maatschappelijke verhoudingen van destijds de goede mensen altijd arm en de slechte altijd rijk werden - een niet minder simplistische redenering dan haar tegenhanger. Hij wilde ons veeleer doordringen van het besef dat een moreel oordeel op grond van iemands salaris zijn beperkingen heeft en koesterde daarnaast de wens om de vele gevolgen te verzachten die uit de verschillen in rijkdom konden voortvloeien.

In *Unto This Last* (1862) beschreef John Ruskin, die even weinig op had met meritocratische ideeën, op sarcastische toon de conclusies die hij had getrokken over het karakter van armen en rijken op grond van honderden ontmoetingen met beide groepen in tal van landen in de loop van meer dan veertig jaar: 'Mensen die rijk worden zijn over het algemeen ijverig, kordaat, trots, hebzuchtig, stipt, systematisch, verstandig, fantasieloos, ongevoelig en onwetend. Mensen die arm blijven zijn de oerdommen, de oerwijzen, de luiaards, de roekelozen, de bedeesden, de bedachtzamen, de slomen, de fantasierijken, de gevoeligen, de deskundigen, de onbesuisden, de ongeregeld en impulsief boosaardigen, de onbeholpen schildknaap, de openlijke dief en de geheel barmhartige, rechtvaardige en godvruchtige mens'.

Met andere woorden, uiteindelijk wordt een brede, niet te classificeren scala van mensen rijk of arm en dit betekent - om aan te sluiten bij de boodschap die voor het eerst door Jezus Christus werd verwoord en die in de negentiende en twintigste eeuw in seculiere taal door politieke denkers werd herhaald - dat het niet aan ons is voorbehouden om aanzien hoofdzakelijk op grond van inkomen te gaan toeschrijven. Een veelheid van uitwendige gebeurtenissen en inwendige eigenschappen maakt de ene mens rijk en de

andere behoeftig. Geluk en toeval, ziekte en angst, omstandigheden en late ontwikkeling, goede timing en tegenslag, alles speelt een rol.

In dezelfde geest was drie eeuwen voor Ruskin en Shaw door Michel de Montaigne al de nadruk gelegd op de rol van toevallige factoren bij de bepaling van een levensloop. Hij had ons aangeraden stil te staan bij de 'wispelturigheid waarmee het toeval ons glorie schenkt: vaak zag ik het toeval voor de verdienste uit stappen en de verdienste met een lange krijtstreep doorhalen'. Een nuchtere balans van onze successen en mislukkingen zou ons moeten leren dat we reden hebben om minder trots te zijn maar ook om ons minder te schamen, want een opmerkelijk percentage van alles wat ons gebeurt komt niet door ons eigen toedoen. Montaigne vroeg ons om matiging van onze opwinding als we machtigen en rijken ontmoetten, en van ons oordeel als we armen en nederigen tegenkwamen. 'Iemand kan een grote stoet bedienden hebben, een mooi paleis, grote invloed en een hoog inkomen. Dit mag hem allemaal omringen, maar dit is hij niet zelf. [...] Meet zijn lengte zonder zijn stelten: laat hem naast zijn rijkdom en zijn versierselen gaan liggen en zich naakt aan ons vertonen. [...] Wat voor ziel heeft hij? Is zijn ziel mooi, begaafd, in het gelukkige bezit van al haar functies? Heeft ze haar eigen rijkdommen of zijn deze geleend? Is er geen geluk bij komen kijken? [...] Dat wensen we te weten, daaraan dienen de onmetelijke afstanden tussen ons mensen te worden afgemeten.'

Wat de vele vraagtekens bij het commerciële meritocratische ideaal verbindt is een pleidooi om aan iets wat mogelijk zo lukraak is verspreid als geld geen morele connotaties meer toe te kennen; om te breken met het leerstellige verband dat als vanzelf wordt gelegd tussen rijkdom en verdienste - en om te proberen onze stelten af te doen voordat we gaan oordelen.

6.

Het moderne ideaal van een geslaagd leven veronderstelt dus niet alleen een verband tussen geld verdienen en goed zijn, maar legt daarnaast nóg een verband: tussen geld verdienen en gelukkig zijn.

Deze gedachte berust op haar beurt weer op drie veronderstellingen. Ten eerste dat het niet buitensporig moeilijk is om vast te stellen waardoor we gelukkig zullen worden. Zoals ons lichaam meestal weet wat het nodig heeft om gezond te zijn en ons daarom naar gerookte vis trekt als het een natriumtekort heeft of naar perziken als de bloedsuikerspiegel te laag is, zo mogen we volgens de theorie ook van onze geest verwachten dat hij beseft waarnaar we moeten streven om tot bloei te komen; en zo zal hij ons ook van nature tot bepaalde carrières en projecten drijven. Ten tweede dat de enorme scala van beroepsmogelijkheden en consumptiegoederen die in de moderne beschaving voorhanden is niet een opgesmukt en enerverend vertoon is dat leidt tot opgeklopte wensen die weinig met onze welvaart hebben uit te staan, maar dat deze juist in staat is in een aantal van onze belangrijkste behoeften te voorzien. En ten derde dat hoe meer geld we ter beschikking hebben, hoe meer producten en diensten we ons kunnen veroorloven en hoe groter onze kansen op geluk dus zullen zijn.

De meest suggestieve en leesbare tegenstander van deze reeks veronderstellingen is nog altijd Jean-Jacques Rousseau, met zijn *Vertoog over de ongelijkheid (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1754)*. Om te beginnen stelde Rousseau dat wij ons nog zo onafhankelijk van geest kunnen wanen, maar dat we een gevaarlijk pover besef van onze eigen behoeften hebben. Zelden verwoordt onze ziel wat ze nodig heeft om voldaan te zijn en als ze wel iets mompelt, geeft ze meestal misplaatste of tegenstrijdige opdrachten. Rousseau vergeleek de geest niet zozeer met een lichaam dat beseft wat het moet consumeren om gezond te zijn, maar nodigde ons uit de geest meer te beschouwen als een lichaam dat om wijn schreeuwt als het water nodig heeft en dat per se wil dansen als het eigenlijk plat op bed zou moeten liggen. Onze geest is

gevoelig voor de invloed van uitwendige stemmen die ons zeggen wat we nodig hebben om voldaan te zijn, stemmen waarin het zwakke geluid dat onze ziel uitzendt verloren kan gaan en die ons kunnen afleiden van de zorgvuldige, moeizame taak om onze prioriteiten op een rijtje te zetten.

Vervolgens schetste Rousseau de wereldgeschiedenis niet als een vooruitgangsverhaal van de barbarij naar de grote werkplaatsen en steden van Europa, maar als een achteruitgang van een bevoorrechte toestand waarin ons leven eenvoudig was maar we wel de kans hadden om onze behoeften te verkennen, naar een toestand waarin we al gauw afgunst voelen jegens leefwijzen die weinig verband met ons eigen karakter houden. In de technisch achterlijke prehistorie, in Rousseau's natuurstaat, toen mannen en vrouwen in bossen leefden en nog nooit een winkel betreden of een krant gelezen hadden, meende de filosoof dat mensen zichzelf gemakkelijker begrepen en daardoor werden aangetrokken tot de wezenlijke elementen van een voldaan leven: liefde voor een gezin, eerbied voor de natuur, ontzag voor de schoonheid van het heelal, nieuwsgierigheid naar anderen en plezier in muziek en eenvoudig vermaak. Uit deze staat had de moderne commerciële 'beschaving' ons weggehaald, waarna we waren overgeleverd aan afgunst en begeerte en leed in een wereld van overvloed.

Voor wie dit mocht opvatten als een onzinnig romantisch verhaal dat is af te doen als de fantasie van een pastorale schrijver die onredelijk vertoornd was over de moderniteit, is het de moeite waard om hieraan toe te voegen dat de achttiende eeuw ten dele juist naar het betoog van Rousseau luisterde omdat ze een schril voorbeeld van de klaarblijkelijke waarheid had in de vorm van het lot van de inheemse indianenvolken van Noord-Amerika.

In verslagen van de indianensamenleving uit de zestiende eeuw was ze omschreven als materieel eenvoudig, maar psychologisch bevredigend: de gemeenschappen waren klein, hecht, egalitair, godsdienstig, speels en krijgshaftig. In financiële zin liepen de indianen beslist achter. Ze leefden op vruchten en dieren uit het wild, ze sliepen in tenten, ze hadden weinig bezittingen. Elk jaar droegen ze dezelfde pelzen en schoenen. Zelfs een opperhoofd bezat soms niet meer dan een speer en een paar potten. Maar de mate van tevredenheid te midden van de eenvoud gold als indrukwekkend.

Binnen enkele decennia na de komst van de eerste Europeanen beleefde het statusstelsel van de indianenmaatschappij evenwel een revolutie, doordat het in aanraking kwam met de techniek en luxe van de Europese industrie. Wat telde was niet meer iemands wijsheid of inzicht in de grillen der natuur, maar zijn bezit van wapens, juwelen en alcohol. Indianen verlangden nu naar zilveren oorbellen, armbanden van koper en messing, tinnen ringen, halskettingen van Venetiaans glas, ijsbeitels, vuurwapens, alcohol, ketels, kralen, schoffels en spiegels.

Deze nieuwe voorliefdes ontstonden niet bij toeval. Europese kooplui probeerden bewust begeerten bij de indianen aan te wakkeren om hen te bewegen op de pelsdieren te jagen die de Europese markt verlangde. In 1690 rapporteerde de Engelse natuurvorser dominee John Banister dat de indianen in het gebied van de Hudson Baai door kooplui met succes waren verleid om 'tal van dingen te willen die ze voorheen niet wilden omdat ze die nooit hadden gehad, maar die dankzij de handel nu hoogstnoodzakelijk voor hen zijn'. Twintig jaar later merkte de reiziger Robert Beverley op: 'De Europeanen hebben de indianen luxe gebracht en deze heeft hun behoeften vermenigvuldigd en hun verlangen gewekt naar honderden dingen waarvan ze nog nooit hadden gedroomd.'

Helaas bleken die honderden dingen, hoe vurig ook gewenst, de indianen niet veel gelukkiger te maken. Wel werkten ze beslist harder. Tussen 1739 en 1759 werden door de tweeduizend krijgers van de Cherokee-stam naar schatting een en een kwart miljoen

herten gedood om aan de Europese vraag te voldoen. In diezelfde tijd verkochten de Montagnais-indianen van de noordoever van de St Lawrence-rivier jaarlijks tussen de twaalf- en vijftienduizend pelzen aan Franse en Britse kooplieden in Tadoussac. Maar het geluk groeide niet mee met de omvang van de handel. Het zelfmoordcijfer en het alcoholisme stegen, gemeenschappen versplinterden, partijen kibbelden onderling over de Europese buit. De stamhoofden hadden Rousseau niet nodig om in te zien wat er was gebeurd, maar onbewust onderschreven ze wel zijn analyse. De indianen werden opgeroepen zich te ontworstelen aan de afhankelijkheid van de Europese 'luxe'. Rond 1760 probeerden de Delawares in West-Pennsylvania en de Ohio-vallei naar de leefwijze van hun voorouders terug te keren. Er klonken profetieën dat de stammen zouden worden weggevaagd als ze hun afhankelijkheid van de handel niet zouden afwennen. Maar het was al te laat. Psychologisch verschilden de indianen niet van andere mensen en ze bezweken voor de gemakkelijke verlokkingen van de prullaria van de moderne beschaving en luisterden niet meer naar de zachte stemmen die spraken over de bescheiden genoegens van de gemeenschap en de schoonheid van de verlaten canyons bij zonsondergang.

7.

De voorstanders van een commerciële maatschappij hebben sympathisanten met de indianen - en ieder ander die mocht klagen over de verderfelijke gevolgen van een moderne economie - altijd één antwoord gegeven: dat niemand de indianen dwong om halskettingen van Venetiaans glas, ijsbeitels, vuurwapens, ketels, kralen, schoffels en spiegels te kopen. Niemand belette hen om in tenten te wonen of bewoog hen houten huizen met veranda's en wijnkelders te willen bezitten. De indianen lieten uit eigen beweging een sober, eenvoudig leven achter zich - en misschien was dat wel een teken dat dit leven toch niet zo prettig was als het wordt voorgesteld.

Dit verweer is te vergelijken met dat van hedendaagse reclamebureaus en krantenredacties die stellen dat zij niet verantwoordelijk zijn voor de aanwakking van misplaatste bemoeienis met het leven van beroemdheden, veranderingen in de mode of het bezit van nieuwe producten. Bepaalde mediakanalen verstrekken gewoon informatie over deze onderwerpen aan iedereen die mogelijk belangstelling heeft - terwijl veel meer mensen, zo luidt de suggestie, juist spontaan zullen verkiezen om de armen te helpen, te mediteren, Edward Gibbons *Decline and Fall* te lezen of zich te bezinnen op de korte tijd die nog rest voordat ze zelf uitsterven.

Deze reactie werpt licht op de sterke nadruk die Rousseau wenste te leggen - hoe weinig stichtelijk dit ook mag zijn geweest - op de moeite die mensen hebben om zelf te beslissen wat belangrijk is, hun neiging om zich door anderen te laten leiden in de richting van hun gedachten en de dingen waaraan ze waarde moeten hechten om gelukkig te zijn, vooral als die sturing is gekoppeld aan het gezag van een krant of de visuele verlokkingen van een reclamebord.

Het grappige is dat juist reclamebureaus en krantenredacties zelf meestal de eerste zijn om de effectiviteit van hun eigen inbreng te bagatelliseren. Ze zullen beklemtonen dat de bevolking onafhankelijk genoeg denkt om niet te al zeer te worden beïnvloed door de verhalen die zij de wereld voorschotelen, of zich lang te laten bedotten door de lokroep van de reclameborden die ze zo kunstzinnig hebben ontworpen.

Helaas zijn ze te bescheiden. Niets is zo tekenend voor hun zelfonderschatting als een overzicht van de snelheid waarmee iets wat eerst een mogelijkheid is door genoeg aandrang een noodzaak gaat lijken.

Neem deze tabel:

Percentage Noord-Amerikanen dat onderstaande artikelen tot levensbehoefte verklaart

|                          | 1970 | 2000 |
|--------------------------|------|------|
| Tweede auto              | 20   | 59   |
| Tweede televisie         | 3    | 45   |
| Meer dan één telefoon    | 2    | 78   |
| Auto met airconditioning | 11   | 65   |
| Huis met airconditioning | 22   | 70   |
| Afwasmachine             | 8    | 44   |

De kritiek op de consumptiemaatschappij richt zich niet alleen op de gebreken en tekortkomingen van producten (iets wat al snel wordt overdreven, want alleen een zuurpruim weet bijvoorbeeld niet de schoonheid van een kasjmier trui of een auto-dashboard tijdens een nachtelijke rit over de snelweg te waarderen), maar ook - iets redelijker misschien - op het vertekende beeld van onze behoeften dat ontstaat door de wijze waarop deze producten ons worden gepresenteerd. Ze lijken soms onmisbaar en gezegend met uitzonderlijke vermogens om ons geluk te schenken, omdat wij niet alleen hun ware identiteit niet doorzien, maar ook niet begrijpen hoe wij zelf functioneren.

Een autoreclame zal bijvoorbeeld zorgvuldig voorbijgaan aan die aspecten van onze psychologie, en van het eigendomsproces in het algemeen, die onze blijdschap over het aanstaande bezit van het aangeprezen voertuig zouden kunnen bederven of in elk geval verminderen. Ze zal geen melding maken van onze neiging iets niet meer te waarderen als we het een tijdje hebben. Misschien is de snelste manier om iets te vergeten wel om het te kopen - zoals de snelste manier om onze waardering voor iemand te verliezen misschien wel is om met hem of haar te trouwen. We zijn geneigd te geloven dat bepaalde verworvenheden en bezittingen ons een blijvende voldoening zullen waarborgen. We laten ons wijsmaken dat we de steile rotswand van het geluk beklimmen en dan belanden op een breed, hoog plateau waarop we verder leven; we worden niet gewaarschuwd dat we kort na het bereiken van de top weer naar beneden worden geroepen, naar nieuwe laaglanden van onrust en verlangen.

8.

De kern van het filosofische verwijt aan het moderne commerciële ideaal is dat het zich schuldig maakt aan een reusachtige verdraaiing van prioriteiten en een proces van materiële accumulatie tot hoogste goed verheft, terwijl dit maar een van de vele factoren zou moeten zijn die de richting van ons leven bepalen, als onderdeel van een authentiekere, breder gedefinieerde opvatting van onszelf.

Verbolgen over deze verdraaiing van prioriteiten verweet John Ruskin de negentiende-eeuwse Britten (in de Verenigde Staten was hij nooit geweest) dat ze de grootste geldwolven uit de wereldgeschiedenis waren. Altijd loerde hun zorg, schreef hij, over wie wat waarvandaan had ('De heersende godin is al met al misschien het beste te omschrijven als de "Godin van de Welstand"). Ze schaamden zich voor hun gebrek aan rijkdom en waren jaloers op de rijkdom van anderen.

Maar Ruskin deed een bekentenis. Anders dan verwacht, was ook hij van rijkdom bezeten. De gedachte rijk te worden spookte hem van ontbijt tot avondeten door het hoofd, erkende hij. Maar hij speelde alleen sarcastisch met een dubbelzinnigheid in het woord 'rijkdom' om krachtiger te beklemtonen hoe ver zijn landgenoten zijns inziens van het rechte pad waren afgedwaald. Want volgens het woordenboek heeft rijkdom niet alleen, en historisch zelfs niet in de eerste plaats, de betekenis van grote sommen gelds. Het betekent een overvloed aan alles, van vlinders tot boeken tot glimlachjes. Ruskin hechtte belang aan rijkdom, hij was er zelfs bezeten van. Maar hij dacht daarbij wel aan een ongewoon soort rijkdom: hij wilde rijk zijn aan goedheid, nieuwsgierigheid, gevoeligheid, bescheidenheid, godsvrucht en intelligentie - een reeks deugden die hij

eenvoudig 'het leven' noemd. In *Unto This Last* riep hij ons daarom op ons normale geldelijke idee van rijkdom te laten varen ten gunste van een opvatting die steunde op 'het leven' en volgens welke niet meer automatisch de kooplui en grondbezitters de rijkste mensen van het land zouden zijn, maar degenen die de sterkste verwondering onder de nachtelijke sterrenhemel voelden of die het beste andermans leed wisten te duiden en te verlichten. 'Er is geen rijkdom dan het leven,' declameerde hij, 'het leven, met al zijn vermogens tot liefde, tot vreugde en tot bewondering. Het rijkst is het land dat de meeste nobele en gelukkige mensen voortbrengt; het rijkst is de mens die zijn eigen levenstaken tot het uiterste heeft vervolmaakt en nu, persoonlijk en dankzij zijn bezittingen, de breedste heilzame invloed op het leven van anderen heeft [...] Velen die gewoonlijk als rijk worden beschouwd, zijn in werkelijkheid niet rijker dan de sloten van hun eigen kluis, omdat ze van nature en voor eeuwig niet tot rijkdom in staat zijn.'

Ruskin verkondigde de eenvoudige, kinderlijke waarheden van de profeten - en als mensen het niet uitproestten (de *Saturday Review* noemde Ruskin een 'gekke gouvernante' en zijn stelling 'opgeblazen hysterie', volstreekte onzin' en 'ondraaglijk gewauwel'), luisterden ze. In 1906 namen de eerste zevenentwintig Labour-vertegenwoordigers zitting in het Parlement van Groot-Brittannië en hun werd gevraagd welk boek hen het krachtigst had aangezet om door middel van de politiek naar sociale rechtvaardigheid te streven. Zeventien van hen noemden Ruskins *Unto This Last*. Dertien jaar later, in een lezing bij de honderdste geboortedag van Ruskin, stelde George Bernard Shaw dat in vergelijking tot het werk van Ruskin het gescheld van Vladimir Lenin en de aanklachten van Karl Marx wel de gemeenplaatsen van een dorpsonderwijzer leken (al beschreef Ruskin, die graag etikettenplakkers mocht plagen, zichzelf als 'een felle Tory van de oude stempel - oftewel à la Walter Scott, en Homerus'). 'Ik heb in mijn leven enkele uiterst revolutionaire figuren leren kennen,' ging Shaw verder, 'en als ik vroeg: "Wie heeft je op dit revolutionaire spoor gezet? Was dat Marx?" dan antwoordde een vrij groot aantal van hen zonder omhaal: "Nee, dat was Ruskin.'" Ruskin-aanhangers zijn misschien wel de meest radicale tegenstanders van de huidige staat van onze samenleving. De politieke boodschap van Ruskin aan de beschaafde mensen van zijn tijd, de klasse waartoe hij zelf behoorde, begon en eindigde met het simpele oordeel: 'Jullie zijn een stel dieven.'

In die opvatting stond Ruskin niet alleen. Er waren in de negentiende eeuw nog anderen die afwisselend in verontwaardigde en weemoedige toonaarden eenzelfde kritiek spuiden op de wijze waarop geld hét criterium voor aanzien scheen te zijn geworden, iets om mee te wapperen ten teken van aantoonbare goedheid en niet alleen maar als een onderdeel - en misschien niet eens het belangrijkste - van een geslaagd leven. 'Mensen zijn altijd geneigd rijkdom als een kostbaar doel op zichzelf te beschouwen en in elk geval hebben ze die neiging nog nooit zo gehad als op het ogenblik in Engeland,' klaagde Matthew Arnold in *Culture and Anarchy* (1869). 'Nog nooit hebben mensen iets sterker geloofd dan negen van de tien Engelsen vandaag de dag, en wel dat onze grootheid en ons welzijn worden bewezen door het feit dat we zo rijk zijn.' Evenals Ruskin zeven jaar voor hem drukte Arnold de onderdanen van 's werelds allerontwikkeldste industrieland op het hart welvaart als niet meer te zien dan een van de vele instrumenten om geluk te bereiken, een hoedanigheid die hij op zijn eigen manier omschreef (opnieuw tot geschater van critici bij de *Daily Telegraph*) als 'een innerlijke geestelijke bezigheid, met kenmerken als een verhoogde zoetheid, een verhoogd licht, een verhoogde levensverwachting en een verhoogd inlevingsvermogen'.

Thomas Carlyle sloot zich hierbij aan, zij het grimmiger. In *Midas* (1843) stelde hij de vraag: 'Die geslaagde industrie van Engeland met haar overvloedige rijkdom [...] wie van ons heeft zij verrijkt? [...] We hebben de grootste weelde in ons leven, maar zijn vergeten daarin ook nog te leven. Velen eten verfijndere gerechten, drinken duurdere likeuren, maar in welke zin zijn zij daarmee nu gezegender? Zijn ze beter, mooier, sterker, moediger? Zijn ze zelfs maar "gelukkiger", zoals dat heet? Kijken ze met voldoening naar

meer dingen en menselijke gezichten op Gods aarde, kijken meer dingen en menselijke gezichten met voldoening naar hen? Welnee [...] Wij zijn overal geheel vergeten dat contante betaling niet de enige betrekking tussen mensen is.'

Carlyle was niet blind voor de voordelen van het moderne bedrijfsleven. Hij vond zelfs dat boekhouden aantrekkelijke kanten had ('dubbelboekhouden is een bewonderenswaardige manier van boekhouden en legt een aantal zaken op nauwkeurige wijze vast'). Maar net als Arnold en Ruskin en menig maatschappijcriticus voor en na hem, kon hij niet instemmen met een leefwijze waarin dat wat hij 'Mammon-verering' noemde in de plaats leek te zijn gekomen van het streven naar 'gezegendheid' en 'voldoening' op 'Gods Aarde'.

9.

In onze maatschappijen zal altijd geld of een statusstelsel bestaan. Hoe onplezierig ook de onrust mag zijn die hieruit voortvloeit, we kunnen ons moeilijk een goed leven indenken dat het geheel zonder stelt, want de angst dat we kunnen mislukken en ons in andermans ogen te schande maken is niet meer dan een logisch gevolg van onze ambities, een voorkeur voor de ene reeks uitkomsten boven de andere en eerbied voor personen naast onszelf.

Maar onze behoefte aan succes mag dan vaststaan, we behouden wel de keuze waar we deze behoefte vervullen, het staat ons vrij om te waarborgen dat onze zorgen over oneer en armoede voornamelijk verbonden zijn met een publiek waarvan wij de oordeelvorming zowel begrijpen als eerbiedigen. De filosofie streeft niet naar afschaffing van hiërarchie; ze probeert nieuwe vormen van hiërarchie te vestigen op grond van waardenstelsels die niet worden erkend door en zich afzetten tegen die van de huidige meerderheid. Met behoud van een stevige greep op het onderscheid tussen succes en mislukking, goed en slecht, beschamend en eervol, probeert ze ons tot een ander besef te brengen van dat wat met recht onder deze gewichtige hoofdjes mag worden ondergebracht.

Daarbij is het nuttig om legitimiteit te verlenen aan hen die in elke generatie niet in staat of bereid zullen zijn zich plichtsgetrouw te schikken in de heersende opvattingen over succes, maar die het misschien toch verdienen anders dan onder het lompe etiket idealist of dromer te worden gerangschikt. De filosofie kan ons een reeks overtuigende en troostende verzekeringen geven dat er meer dan één manier is om te slagen in het leven.

Vertaling: Rien Verhoef