



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

## **In de schaduw van John Stuart Mill. Een negentiende- eeuwse polemiek over vrijheid, burgerschap en moraal**

Waard, Marco de

### **Citation**

Waard, M. de. (2004). In de schaduw van John Stuart Mill. Een negentiende-eeuwse polemiek over vrijheid, burgerschap en moraal. *Leidschrift : De Geschiedenis Van Het Politieke Denken*, 19(December), 107-125. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/72755>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/72755>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

# In de schaduw van John Stuart Mill. Een negentiende-eeuwse polemiek over vrijheid, burgerschap en moraal

*Marvo de Waard*

De intellectuele historicus die zich bezighoudt met het Engelse liberalisme doet er goed aan in deze traditie niet één, maar tenminste twee rode lijnen te onderscheiden.<sup>1</sup> De eerste, meest in het oog lopende rode lijn bestaat uit de interpretatie dat we in vrijheid zijn geboren en zelf het beste kunnen uitmaken hoe we ons leven inrichten. Het liberalisme is in deze interpretatie een politieke filosofie die vertrouwt op onze rationele capaciteiten en die de menselijke natuur en de samenleving begrijpt in termen van weloverwogen (eigen)belangen, al dan niet zelf opgelegde verbintenissen en consensus. De tweede rode lijn bestond van oudsher uit de interpretatie dat de mens geboren is in een staat van onderworpenheid aan de protestantse God. Deze interpretatie waarborgde een zekere mate van politieke vrijheid door zowel individu als volk in een kritische houding tegenover het wereldlijk gezag te plaatsen, maar speelde dit alleen klaar door gediensdigheid aan een bovenwereldlijk gezag te vooronderstellen. De menselijke natuur en de samenleving werden binnen deze interpretatie dus toch vooral in termen van plichtsbef en een voorgeschreven moraal begrepen. De autonome rede en het goddelijk gezag, eigenbelang en ondergeschiktheid: het zijn de ‘twee werelden’ die de Britse liberale traditie gedurende lange tijd op een dynamische manier in zich verenigde en zonder welke de Britse liberale cultuur daarom maar moeilijk kan worden begrepen.<sup>2</sup>

Terwijl de eerste lijn ons echter nog altijd als heel ‘modern’ voorkomt, onderging de lijn van plichtsbef en morele gehoorzaamheid ingrijpende wijzigingen toen in de negentiende eeuw de secularisering inzette. Wie deze negentiende-eeuwse ontwikkelingen nauw beziet kan zelfs de indruk krijgen dat de eerste lijn op een gegeven ogenblik geheel het

---

<sup>1</sup> Conform Anglo-Amerikaans gebruik spreek ik hier niet van ‘ideeëngeschiedenis’ (het verouderde *history of ideas*), maar van ‘intellectuele geschiedenis’ (*intellectual history*). Voor een overzicht van de ontwikkeling van dit vakgebied, zie: Stefan Collini, ‘General introduction’ in: S. Collini, R. Whatmore en B. Young ed., *History, religion, and culture: British intellectual history, 1750-1950* (Cambridge 2000) 1-21.

<sup>2</sup> Eldon J. Eisenach, *Two worlds of liberalism: religion and politics in Hobbes, Locke, and Mill* (Chicago 1981) 1-11.

primaat kreeg terwijl de tweede uit het zicht verdween. Waarom vond deze intellectuele accentverschuiving plaats? Wat waren de termen waarin negentiende-eeuwse liberalen zelf hun tweekoppige traditie herinterpreteerden?

In de late achttiende en vroege negentiende eeuw verhieven filosofen als Jeremy Bentham, James Mill en John Austin het eigenbelang van het individu tot een dragend principe in hun politieke theorieën. De doctrine die zij ontwikkelden, en die later bekend kwam te staan als het ‘utilitarisme’ of, zoals men hier te lande zei, de ‘nuttigheidsleer’,<sup>3</sup> stelde dat al ons handelen was terug te voeren op slechts twee drijfveren: angst en plezier. Het lag in de menselijk natuur besloten angst te mijden en plezier te zoeken, en het uiteindelijke doel van de samenleving was daarom ‘the greatest happiness of the greatest number’ te realiseren. Bentham meende dat men burgers de vrijheid moest laten om hun geluk te beproeven volgens een individuele ‘felicific calculus’. Hierdoor zou de samenleving tevens in staat zijn om geluk te bieden aan een zo groot mogelijk aantal mensen.<sup>4</sup> De utilitaristen onderkenden echter niet dat het plezier van de één niet noodzakelijkerwijs samenviel met dat van de ander. Bovendien deden zij geen uitspraken over de aard van dit ‘plezier’, dat zij gelijkstelden aan ‘het nuttige’ en ‘het goede’ maar waaraan zij geen concrete invulling gaven. Het deed er niet toe of burgers romans lasen of stichtende werken, hun heil in de drank zochten of in de kunst: utilitaristen bemoeiden zich alleen met de staatsinrichting en met sociale hervormingen die buiten de boot gevallen burgers, zoals armen en criminelen, weer in het gareel moesten helpen. De utilitaristen speelden daarom een belangrijke rol bij de ontwikkeling van vakgebieden als de leer van het staatsbestuur en wat we nu de criminologie noemen. In zuiver morele kwesties waren zij echter minder geïnteresseerd.<sup>5</sup>

Gedurende de tweede helft van de negentiende eeuw vond onder druk van maatschappelijke veranderingen een kentering in dit denken plaats. Een in 1867 ingevoerde kieswet vergrootte het Britse electoraat aanzienlijk. Hierdoor werden aan het eerder bezongen principe van individuele keuzevrijheid radicale politieke consequenties verbonden. Bovendien seculariseerde de samenleving in hoog tempo en boette het theologische

---

<sup>3</sup> Een vroeg voorbeeld van dit woordgebruik biedt de titel van: Tjeerd Cannegieter, *De nuttigheidsleer van John Stuart Mill en prof. van der Wijck* (Groningen 1876).

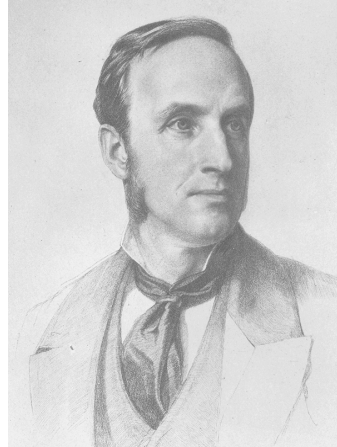
<sup>4</sup> John Plamenatz, *The English Utilitarians* (Oxford 1949) 59-84.

<sup>5</sup> S. Collini, D. Winch en J. Burrow, *That noble science of politics: a study in nineteenth-century intellectual history* (Cambridge 1983) 93-126.

raamwerk waarin morele kwesties voordien waren begrepen veel aan betekenis in. In politieke commentaren stonden nu niet langer armen en ordeverstoorers centraal, maar de doorsnee burgers die de middenklasse vormden.<sup>6</sup> Liberale intellectuelen realiseerden zich in deze situatie dat een politieke theorie die het eigenbelang vooropstelde ernstig tekortschoot en mogelijk slechts bijdroeg aan de atomisering van de massa en de vervlakking van het publieke debat. In navolging van de Franse criticus van vroege moderne democratieën als de Amerikaanse, Alexis de Tocqueville (1805-1859), meenden zij deze ‘atomisering’ en ‘vervlakking’ reeds overal om zich heen waar te nemen. De opgave waarvoor deze liberale intellectuelen zich gesteld zagen, was daarom het bewerkstelligen van een ‘ethisch reveil’ in een samenleving waarin het bovenwereldlijk gezag geen vanzelfsprekende leidraad meer was. Het traditionele utilitarisme, geformuleerd in een tijd waarin definities van het ‘goede’ en ‘nuttige’ nog op autoritaire wijze aan het ontspoorde individu konden worden opgelegd, bood hierbij weinig houvast.<sup>7</sup>



James Fitzjames Stephen (1829-1894)



John Morley (1838-1923)<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Voor een recente cultuurhistorische studie over ‘1867’, zie: C. Hall, K. McClelland en J. Rendall, *Defining the Victorian nation: class, race, gender and the British Reform Act of 1867* (Cambridge 2000).

<sup>7</sup> Het is niet verwonderlijk dat Andrew Pyle, die onlangs vier delen met bronteksten over het utilitarisme samenstelde, daarbij het zwaartepunt in de periode 1852-1875 legt. Deze zeventien jaren bestrijken maar liefst de helft van de uitgave, namelijk het tweede en derde deel. Zie: A. Pyle ed., *Utilitarianism, 1800-1900*, 4 dln. (Londen 1998).

<sup>8</sup> Met toestemming overgenomen uit: N. Berry, *Articles of faith. The story of British intellectual journalism* (Londen 2002) en F.W. Hirst, *Early life and letters of John Morley* (Londen 1927).

Op deze manier kwamen de twee rode lijnen van het Engelse liberalisme in een nieuw spanningsveld tezamen – een spanningsveld dat zelden zo scherp in kaart gebracht werd als in de discussie die in de jaren 1870 woedde over de intellectuele nalatenschap van John Stuart Mill (1806-1873), en die ik daarom in dit essay zal bespreken. Naar aanleiding van Mills overlijden en het verschijnen van de eerste postume publicaties,<sup>9</sup> kruisten twee jonge liberalen de degens over het vrijheidsbegrip van de controversiële denker. Zowel James Fitzjames Stephen (1829-1894) als John Morley (1838-1923) deelde Mills analyse dat Groot-Brittannië in een staat van moreel verval dreigde te geraken en dat de burger tot meer individuele verantwoordelijkheid moest worden aangezet. Over de wijze waarop zo'n ethisch reveil kon worden gerealiseerd, verschilden zij echter van mening. Stephen geloofde, als orthodoxe utilitarist, dat een zekere mate van dwang noodzakelijk was in elke samenleving en dat ook altijd zou blijven; Morley meende, als Mills persoonlijke discipel, dat een uitbreiding van het domein van individuele vrijheden juist een onmisbare voorwaarde was voor een goed functionerende publieke opinie en uiteindelijk voor maatschappelijke vooruitgang.<sup>10</sup> In de argumenten die beiden aandroegen voor hun standpunt kwamen de meest 'constructivistische' kanten van het Victoriaanse liberalisme naar voren, daar beide schrijvers een theorie voor ogen stond die zich ingrijpend bemoeide met de psychologische basis waarop het maatschappelijke functioneren van het individu was terug te voeren. Opmerkelijk genoeg werd, zoals we zullen zien, het liberalisme aan weerszijden van de polemiek over Mills utilitaristisch revisionisme geherdefinieerd in termen van een geloof.

---

<sup>9</sup> Zijn *Autobiography* (Londen 1873) en de *Three essays on religion: Nature, The utility of religion, and Theism* (Londen 1874).

<sup>10</sup> Hoewel J.F. Stephen zichzelf liberaal noemde, lijdt het geen twijfel dat hij hedentendage als conservatief zou worden beschouwd. De scheidslijnen tussen 'liberaal' en 'conservatief' lagen in de tweede helft van de negentiende eeuw echter anders dan nu, net zoals de scheidslijnen tussen 'Whig' en 'Tory' in de eerste helft. In tegenstelling tot wat men in Nederland nog wel eens wil denken raakte de aristocratische term 'Whig' overigens in de vroege twintigste eeuw reeds in onbruik, na de toetreding van de middenklasse tot de gelederen van de Liberal Party in de jaren 1880 en 1890 en de oprichting van een Labour Party in 1900. Zie J.W. Burrow, *Whigs and Liberals: continuity and change in English political thought* (Oxford 1988).

### Mills vrijheidsgeloof: *On liberty* (1859)

Zoals bleek uit de beschouwingen die verschenen naar aanleiding van Mills dood op 7 mei 1873, waren het anno 1873 vooral de *System of logic* (1843) en de *Principles of political economy* (1848) waarop de reputatie van de filosoof was gebaseerd en niet zijn latere werken, die tegenwoordig ons beeld van Mill bepalen.<sup>11</sup> Door zijn vader, James Mill, was John Stuart van jongs af aan klaargestoomd voor de rol van wegbereider voor het utilitarisme. Al vroeg zag hij echter de beperkingen van deze rationalistische leer in, toen hij een mentale crisis beleefde die hij later roerend zou beschrijven.<sup>12</sup> De eerste tekenen van zijn afvalligheid waren te lezen in het essay 'Bentham' uit 1838, waarin hij zijn voorganger beschreef als een emotioneel 'incomplete' mens die het ontbrak aan verbeeldingskracht, inlevingsvermogen en ontvankelijkheid voor de lessen van de geschiedenis.<sup>13</sup> In later werk brak Mill tevens met Benthams neutrale houding tegenover de verschillende vormen van 'pleasure'. In zijn *Utilitarianism* (1863) schreef hij dat het beter was 'to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.'<sup>14</sup> In tegenstelling tot Bentham maakt Mill dus wel een kwalitatief onderscheid tussen de verschillende 'pleasures'. De rangorde moest volgens hem worden bepaald door de mate waarin het plezier geestelijk dan wel lichamelijk was. Mills 'kwalitatief hedonisme' riep daarmee de vraag op hoe men tot waardeoordelen en daarvan afgeleide stelregels kon komen waarmee het ene plezier boven het andere kon worden gesteld.<sup>15</sup> Zo bood zijn werk een stimulans voor een vergaand moralisme.

Hoewel Mill het 'nuttigheidsprincipe' met de mond bleef belijden, streefde hij het tevens voorbij in *On liberty* (1859). In dit werk poneerde hij het morele principe dat uitsluitend zelfbescherming, van een individu of

---

<sup>11</sup> De Victoriaanse receptie van Mill stond daarmee haaks op de twintigste-eeuwse receptie: S. Collini, 'From dangerous partisan to national possession: John Stuart Mill in English culture, 1873-1933' in: Idem, *Public moralists: political thought and intellectual life in Britain, 1850-1930* (Oxford 1991) 311-341, aldaar 320.

<sup>12</sup> J.S. Mill, *Autobiography*, hoofdstuk V; vgl.: Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill: a biography* (Cambridge 2004).

<sup>13</sup> J.S. Mill, *Mill on Bentham and Coleridge*. F. R. Leavis ed. (Londen 1950) 39-98.

<sup>14</sup> J.S. Mill, 'Utilitarianism' in: *Utilitarianism; On liberty; Representative government*. H.B. Acton ed. (Londen 1972) 10.

<sup>15</sup> De discussie woedt nog altijd voort. Zie voor een kritisch overzicht: Wendy Donner, 'Mill's utilitarianism' in: John Skurowski ed., *The Cambridge companion to Mill* (Cambridge 1998) 255-292.

collectief, een legitieme reden was om een ander in zijn of haar vrijheid van handelen aan te tasten. Men mocht bijvoorbeeld iemand ervan weerhouden een buurman te slaan, maar iemand die zichzelf pijn wilde doen mocht men daarvan niet legitiem weerhouden. Door op deze manier het een domein van absolute individuele soevereiniteit te poneren, trachtte Mill niet alleen om burgers waakzaam te maken tegen vrijheidsbeperking door de wetgever. Zijn principe van absolute individuele soevereiniteit was vooral gericht tegen de tirannie van een allesoverheersende publieke opinie, die hij omschreef als ‘a social tyranny more formidable than many kinds of political oppression, since (...) it leaves fewer means of escape, penetrating more deeply into the details of life, and enslaving the soul itself.’<sup>16</sup> In een tijd van toenemende standaardisering van smaken en opinies wilde Mill ‘the inward domain of consciousness’ van burgers juist vergroten door hen onder andere volledige vrijheid van ontwikkeling, meningsuiting en vereniging met gelijkgestemden te bieden.<sup>17</sup> Een dergelijke verruiming van vrijheden was niet alleen ‘nuttig’ in utilitaristische zin. Vrijheid van discussie was weliswaar ‘nuttig’ omdat het mogelijk tot waarheidsvinding kon leiden, maar voor Mill was individualisme bovenal een doel op zich. ‘Individuality’ was, blijkens de titel van een controversieel hoofdstuk, simpelweg ‘one of the elements of well-being.’

Het was vanwege dit axiomatische geloof in de kracht van individualiteit dat tijdgenoten meenden ‘that the transformed Utilitarianism of Mr. Mill was Transcendentalism speaking a new dialect.’<sup>18</sup> Toen Mill schreef dat ‘[it] really is of importance, not only what men do, but also what manner of men they are that do it’,<sup>19</sup> deed hij immers een beroep op het menselijk vermogen tot introspectie en zelfkennis. Alleen beschaafde burgers die de blik naar binnen konden richten, zouden het klaarspelen om met een eigen mening naar buiten te treden, gevestigde ideeën ter discussie te stellen en zo de publieke sfeer te verrijken. In dit licht valt de uitspraak van John Morley te verstaan dat ‘[the] essay on Liberty is in fact one of the most aristocratic books ever written.’<sup>20</sup> Mill was een tussenfiguur tussen de door hem bewonderde Wilhelm von Humboldt vóór hem en de Britse

---

<sup>16</sup> J.S. Mill, *On liberty and other writings*. Stefan Collini ed. (Cambridge 1989) 8.

<sup>17</sup> Mill, *On liberty*, 13, 15.

<sup>18</sup> ‘Henry Holbeach’ (pseudoniem van W.B. Rands), ‘Mr. Mill’s Autobiography and Mr. Fitzjames Stephen on ‘Liberty’’, *St. Paul’s Magazine* 13 (1873) 686-701, aldaar 699.

<sup>19</sup> Mill, *On liberty*, 59.

<sup>20</sup> J. Morley, ‘Mr. Mill’s doctrine of liberty’, *Fortnightly Review* 14 (1873) 234-256. Herdrukt in: *Nineteenth-Century Essays*. Peter Stansky ed. (Chicago 1970) 111-138, aldaar 125.

idealisten uit de late negentiende eeuw na hem, die in beide gevallen een soortgelijke theorie van individuele zelfontplooiing formuleerden. Ook Mill stond een ideaal van zelfontwikkeling en persoonlijke vervolmaking voor ogen, zozeer zelfs dat zijn werk de maatschappelijke orde op het tweede plan leek te stellen en niet vrij was van een zeker elitair elan. Niet voor niets zeiden zijn critici dat zijn nieuwe morele principe excentriciteit en maatschappelijke onaangepastheid in de hand zou werken wanneer het een richtsnoer zou worden voor wetgeving en beleid.<sup>21</sup>

Veel kritiek op Mills revisionisme kwam overigens uit eigen kamp. Orthodoxe utilitaristen keerden zich tegen zijn vrijheidsideaal omdat het niet op empirische waarneming was gestoeld. Liberale politici als W.E. Gladstone vonden Mill verdacht vanwege zijn persoonlijke levenswijze en opvattingen, zoals zijn onorthodoxe relatie met een getrouwde vrouw en zijn enthousiasme voor malthusiaanse geboortebeperving. Toen in 1874 de *Three essays on religion* verschenen, waarin Mill tot verrassing van vriend en vijand het bestaan van een ‘Supreme Being’ niet uitsloot, joeg hij postuum bovendien veel vrijdenkers tegen zich in het harnas die zich lang hadden gespiegeld aan zijn voorbeeld.<sup>22</sup> In *Utilitarianism* en *On liberty* had Mill zich nog ten doel gesteld om de ontmanteling van het traditionele christendom te bespoedigen, en er een filosofie voor in de plaats te stellen die wel een ‘seculiere religie’ genoemd is of een ‘Religie van de Mensheid.’ De christelijke filosofie zag de gang naar de hemel en het ontlopen van de hel als uiteindelijk motief voor al het maatschappelijk handelen en bevorderde dus in essentie calculaties op basis van eigenbelang. Volgens Mill bood zijn eigen filosofie daarentegen de grootste kans op persoonlijke vervolmaking door middel van plichtsvervulling jegens ieders naaste. Mills filosofie deed daarmee een beroep op de altruïstische sentimenten waarin volgens hem de sleutel tot morele vooruitgang lag besloten.<sup>23</sup> Na dit verlichte project om een *regnum hominis* te creëren waarin de mens de mens centraal stelt, namen Mills postume vaagheden over religie zijn laatste rationalistische medestanders tegen hem in en werd de behoefte om de balans van Mills leven en werk op te maken des te dwingender.

---

<sup>21</sup> Mill, *On liberty*, 64-68, alwaar Mill ‘originality’ en ‘eccentricity’ een positieve connotatie geeft.

<sup>22</sup> Voor inzicht in de discussie die Mills postuum gepubliceerde geschriften over religie losmaakten, zie de uitgebreide collectie van eigentijdse reacties die is verzameld in: Alan P.F. Sell ed., *Mill and religion: contemporary responses to Three essays on religion* (Bristol 1997).

<sup>23</sup> Joseph Hamburger, ‘Religion and *On liberty*’ in: Michael Laine ed., *A cultivated mind: essays on J.S. Mill presented to John M. Robson* (Toronto 1991) 139-181.

### Kritiek op Mills vrijheidsgeloof: James Fitzjames Stephen (1872-1873)

De discussie over Mills intellectuele nalatenschap nam reeds een vlucht kort vóór zijn dood toen, tussen november 1872 en januari 1873, zijn revisionisme werd aangevallen in het gezaghebbende weekblad *Pall Mall Gazette*. De auteur, de jurist James Fitzjames Stephen, was een oudere broer van de historicus en essayist Leslie Stephen. Hij schreef niet alleen als ‘an orthodox adherent of the earlier school’, die zijn Bentham en Austin en het vroege werk van J.S. Mill goed had gelezen, maar ook als een aanhanger van Hobbes en diens inzicht dat de samenleving vanuit een ‘state of nature’ was ontstaan waarin zij telkens dreigde terug te vallen wanneer de maatschappelijke orde werd bedreigd.<sup>24</sup> Stephens kritiek op Mill kwam voort uit een rijkdom aan praktische ervaring. Zoals hij zijn lezers vaak in herinnering bracht schreef hij zijn stukken op de boot waarmee hij terugkeerde uit India. Daar had hij drie jaar lang als jurist gediend in de Raad van State van de Britse Gouverneur-Generaal, waar hij tal van liberale wetswijzigingen had weten door te drukken.<sup>25</sup>

In zijn stukken, die later in boekvorm verschenen onder de satirisch bedoelde titel *Liberty, equality, fraternity*, stelde Stephen dat Mills nieuwe morele principe dat alleen zelfbescherming het recht gaf anderen in hun vrijheid aan te tasten logisch gezien onhoudbaar was.<sup>26</sup> Allereerst stelde hij, met een variant op het bekende utilitaristische beginsel, dat het individu slechts twee soorten motieven kende: hoop en angst. Volgens Stephen werden handelingen die gemotiveerd waren door hoop doorgaans gezien als ‘vrij’ of ‘vrijwillig’. Handelingen die door angst werden gemotiveerd werden gezien als ‘onvrij’. Het was echter onzin, meende Stephen, om te veronderstellen dat er zoiets als absolute vrijheid of autonomie bestond. De motivering voor ons handelen bleef afhankelijk van psychologische effecten die ieder moreel systeem, zij het een religieuze doctrine of een wetssysteem, onvermijdelijk teweegbracht en waar geen mens zich aan kon onttrekken. Het strikte onderscheid dat Mill maakte tussen individu en maatschappij en tussen ‘self-regarding’ en ‘other-regarding actions’ deed daarom geen recht

---

<sup>24</sup> Dat er een nauwe affiniteit bestond tussen Stephens filosofische leermeesters wordt aangetoond in: James E. Crimmins, ‘Bentham and Hobbes: an issue of influence’, *Journal of the History of Ideas* 63 (2002) 677-696.

<sup>25</sup> Leslie Stephen, *The life of Sir James Fitzjames Stephen, Bart., K.C.S.I., A judge of the High Court of Justice* (tweede druk; Londen 1895) 308. Over J.F. Stephens werk in India: K.J.M. Smith, *James Fitzjames Stephen: portrait of a Victorian rationalist* (Cambridge 1988) 123-159.

<sup>26</sup> James Fitzjames Stephen, *Liberty, equality, fraternity* (1873). R.J. White ed. (Cambridge 1967).

aan de complexe realiteit van alledag. Mill vertrouwde erop dat een moreel ontwikkeld mens zichzelf ervan kon weerhouden om schade te berokkenen aan een ander door middel van toepassing van ‘interne sancties’ zoals trots en schaamte. Volgens Stephen getuigde het idee dat de ‘externe sancties’ van God en gebod overbodig waren van een wereldvreemd optimisme.<sup>27</sup>

In de woorden van Leslie Stephen, die een biografie schreef over zijn broer, was het Fitzjames’ grootste zorg ‘that Mill’s theory would unmoralise the state.’<sup>28</sup> Mills nieuwe morele principe zou in de praktijk de moraal uit het maatschappelijk leven laten verdwijnen. De idee van ‘negatieve vrijheid’ – vrijheid van bemoeienis door derden – bracht hem er immers toe algemene regels vast te willen leggen waarmee het werkterrein van de staat bij voorbaat aan banden zou worden gelegd, omdat de staat deze vrijheid anders niet voldoende zou respecteren. Inderdaad viel er in *On liberty* bijvoorbeeld te lezen dat de oplegging van de zondagsrust in principe alleen met totalitaire argumenten kon worden verdedigd en dat een maatregel als deze slechts in gradatie verschilde van religieuze vervolgingen.<sup>29</sup> Het wantrouwen jegens de staat dat uit deze redenering sprak was een overtuigde volgeling van Bentham een gruwel, want de oude utilitarist had dwang goedgekeurd zolang het doel dat ermee kon worden bereikt ‘goed’ was. Wanneer dwang diende te worden toegepast was in de orthodoxe nuttigheidsleer slechts een kwestie van gepastheid (‘expediency’), die van geval tot geval moest worden beoordeeld. Zelfbescherming was zeker niet de enige reden om burgers in hun vrijheid te beperken. Stephen onderscheidde tenminste drie, in zijn ogen, legitieme en noodzakelijke vormen van dwang met een ander doel dan zelfbescherming: dwang mocht worden toegepast om religies te grondvesten en in stand te houden, om de moraal in een maatschappij te beschermen en om bestaande instituties en bestuurspraktijken, wanneer nodig, te veranderen. De ontkenning van de verregaande kracht van morele systemen hield volgens hem een miskenning in van de menselijke natuur.<sup>30</sup>

Stephens eigen politieke overtuiging kwam uit deze aanval helder naar voren. Kerk en wet waren de enige middelen om morele sancties te stellen en uit te voeren. Het was maar beter dit tijdig te beseffen. Zoals hij zelf schreef:

---

<sup>27</sup> Mill stelde ‘interne’ tegenover ‘externe’ sancties in ‘Utilitarianism’, 27-35.

<sup>28</sup> L. Stephen, *The life of Sir James Fitzjames Stephen*, 333.

<sup>29</sup> Mill, *On liberty*, 90-91.

<sup>30</sup> J.F. Stephen, *Liberty, equality, fraternity*, 61.

[M]orality is and must be a prohibitive system, one of the main objects of which is to impose upon every one a standard of conduct and of sentiment to which few persons would conform if it were not for the constraint thus put upon them (...) [Both] religion and morality are and always must be essentially coercive systems.<sup>31</sup>

Zoals terecht is opgemerkt hanteerde Stephen een wel erg vaag begrip van ‘coercion’, en wisselde de betekenis van die term in zijn boek voortdurend.<sup>32</sup> ‘Coercion’ behelsde zowel ‘force’ als ‘persuasion’ en het was onduidelijk of hij het verschil daartussen wel in acht nam.<sup>33</sup> Een ander probleem was dat hij zijn stelling dat geen samenleving zonder religie kon zover doortrok dat hij de theocratie als de beste staatsvorm leek te beschouwen. Deze positie viel wel erg uit de toon in de jaren 1870, toen radicale liberalen als John Morley en Joseph Chamberlain juist tegen kerkelijk onderwijs ageerden en voor neutraal staatsonderwijs pleitten. Stephens studie was uiteindelijk toch het sterkst als een kritische ontleding van Mills vrijheidsgedachte, en van de verwante begrippen ‘equality’ en ‘fraternity’, die tevens opgeld deden in het liberale discours van die tijd. Stephens boek ontleent de status van klassieker dan ook vooral aan de kritiek op Mill die erin vervat is.<sup>34</sup>

### Tegen de ‘Benthamite bully’: reacties in de *Fortnightly Review* (1873)

Stephens kritiek op *On liberty* viel in het Victoriaanse Engeland in goede aarde en ook zijn pleidooi voor dwang vond er positieve weerklank. Hoe idiosyncratisch zijn verdediging van de rol van religie in de samenleving ook was, het maakte het mogelijk hem als een pleitbezorger van de gevestigde religieuze orde af te schilderen en als een verdediger van krachtig, zelfverzekerd en pragmatisch bestuur. Bovendien was zijn door Bentham

---

<sup>31</sup> Stephen, *Liberty, equality, fraternity*, 59, 62.

<sup>32</sup> L. Stephen, *The life of Sir James Fitzjames Stephen*, 331: ‘His “coercion” really includes an appeal to all the motives which make peace and order preferable to war and anarchy. But it is (...) a defect in the book that he does not clearly explain the phrase, and that it slips almost unconsciously into the harsher sense’. Zie ook pagina 332: ‘If coercion be taken to include enlightenment, persuasion, appeals to sympathy and sentiment, and to imagination, it implies an ultimate social groundwork very different from that usually suggested by the word.’

<sup>33</sup> Vgl. J.F. Stephen, *Liberty, equality, fraternity* 128-130.

<sup>34</sup> Julia Stapleton, ‘James Fitzjames Stephen: liberalism, patriotism, and English liberty’, *Victorian Studies* 41 (1998) 243-263.

geïnspireerde analyseertrant, die bestond uit logische ontledingen waarmee denkfouten en drogredenen konden worden ondergraven, erg aansprekend. Liberale iconen als John Mill, Auguste Comte en anderen beriepen zich volgens Stephen op loze abstracties. Sprekend over bijvoorbeeld 'de mensheid', die in hun beider filosofieën het onderwerp werd van een ware cult, hadden zij het over 'simply I writ large.' In vergelijking met de sektarische sfeer die sommige Britse vrijdenkers omgaf, leek Stephen dus een verdediger van nuchterheid en gezond verstand.<sup>35</sup> Zijn succes werd door radicalen echter wantrouwend gevolgd en de roep om een tegengeluid nam toe toen de *Pall Mall Gazette* na zijn kritiek op Mill ook stukken over het Britse bestuur van Ierland begon te plaatsen waarin voor een harde hand werd gepleit. Stephens aanval op Mill leek zo een legitimatie in te houden van autoritair overheidsoptreden dat de rechten van burgers, bijvoorbeeld het recht op 'trial by jury', onbeperkt opschortte met een voortdurend beroep op een noodtoestand.

De meest aangewezen plaats voor een tegenoffensief was de *Fortnightly Review*, geleid door de radicale liberaal John Morley. Reeds in 1865, toen Morley een nog onbekende broodschrijver was, had Mill hem in zijn kring opgenomen na met waardering een anoniem stuk van hem te hebben gelezen. Als hoofdredacteur van de *Fortnightly* ontwikkelde Morley zich snel tot een autoriteit. Onder zijn leiding (1867-1882) ontwikkelde het blad zich tot een ware bijbel van het Victoriaanse rationalisme. Niet alleen Mill, maar ook Herbert Spencer, T.H. Huxley, en vele andere klinkende namen schreven regelmatig voor de *Fortnightly*. Morley zelf werd berucht omdat hij, in een serie biografieën over Franse Verlichtingsdenkers, 'god' met een kleine 'g' spelde en 'Humanity' met een hoofdletter. Dit was een teken van de eigenzinnigheid die karakteristiek was voor het blad.<sup>36</sup> Morleys eerste zet was de leider van de Engelse comtisten, Frederic Harrison, om een reactie te vragen. Harrison was een pleitbezorger van de seculiere religie die door de Franse socioloog Auguste Comte in het leven was geroepen en die in Engeland een kleine, maar invloedrijke, groep volgelingen had.<sup>37</sup> In hun onderlinge correspondentie ruiden Morley en Harrison elkaar op tegen

---

<sup>35</sup> J.F. Stephen vergat voor het gemak dat Mill zelf zich tegen Comte had gekeerd: J.S. Mill, *Auguste Comte and positivism* (Londen 1865).

<sup>36</sup> Er is geen biografie over John Morley. De twee studies die een biografie het dichtst benaderen zijn: F.W. Hirst, *Early Life & Letters of John Morley*, 2 dln. (Londen 1927); en D.A. Hamer, *John Morley: liberal intellectual in politics* (Oxford 1968).

<sup>37</sup> Voor een overzichtswerk van het Engelse comtisme, zie: T.R. Wright, *The Religion of Humanity: the impact of comtean positivism on Victorian Britain* (Cambridge 1986).

de 'blood and iron of [the] Benthamite bully' die ze in Stephen zagen.<sup>38</sup> Het resultaat was dat Harrison een artikel schreef waarin hij Stephen van een perverse obsessie met de thema's hel en verdoemenis beschuldigde. De schoonheid van het christendom, zei Harrison, was de zorg en naastenliefde die het predikte.<sup>39</sup> In Stephens systeem werd de oude doctrine echter slechts een middel waarmee de onwelvoeglijke burger eeuwige verdoemenis in het vooruitzicht kon worden gesteld. Met zijn 'preaching of Hell from his new edition of Bentham' reduceerde Stephen de oude leer tot 'Calvinism *minus* Christianity', tot geloof in de erfzonde zonder geloof in de verlossing.<sup>40</sup> Volgens Harrison bracht Stephen alle deugdzaamheid terug tot goeddoen uit angst, en dit was schadelijk voor het moreel besef in de samenleving. Stephens geloof was een 'Religion of Inhumanity' die, net als het protestantisme, eigenbelang en egoïsme alleen maar aanwakkerde door de morele sancties die het stelde in termen van persoonlijk gewin of verlies te vatten. Harrison prees het comtisme aan als alternatief, want Comte's systeem was er juist op gericht de altruïstische sentimenten van de burger te bevorderen. Alleen wanneer deze het wonnen van de egoïstische 'passies' kon maatschappelijke vooruitgang worden veiliggesteld.

Een meer uitgewerkte reactie kwam van John Morley zelf. Op basis van *On liberty* gaf hij toe dat Mills onderscheid tussen 'self-regarding' en 'other-regarding actions' nogal onduidelijk was.<sup>41</sup> Hij was het met Stephen eens dat handelingen die uitsluitend 'self-regarding' waren niet bestonden en dat ieder handelen zowel een persoonlijk als een sociaal aspect had. Morley meende echter dat Mills zo kunstmatige onderscheid niettemin voortkwam uit een utilitaristische redenering. Morley stelde dat de erkenning van een autonoom domein waarin individuen volledige bescherming genoten en vrijelijk hun eigen smaak en voorkeuren konden volgen nuttig was om 'the play of motives' in de menselijke geest niet bij voorbaat in te perken. Het erkennen van 'self-regarding acts' als een categorie op zichzelf, hoewel onlogisch, bevorderde rationeel en zelfstandig gedrag en hielp het individu

---

<sup>38</sup> J. Morley aan F. Harrison, 20 april 1873; Frederic Harrison Papers, HARRISON 1/80, London School of Economics.

<sup>39</sup> Zie ook Mills verheerlijking van Jezus Christus als een toonbeeld van de nieuwe mens waarnaar zijn 'religie van de mensheid' de weg zou wijzen: 'Utilitarianism', 17-18.

<sup>40</sup> F. Harrison, 'The Religion of Inhumanity', *Fortnightly Review*, 13 (1873) 677-699, aldaar 677, 680-681.

<sup>41</sup> Morley, 'Mr. Mill's doctrine of liberty', 116-117.

daardoor om ‘character’ te verwerven.<sup>42</sup> Morley steunde, met andere woorden, Mills idee dat vrijheid een middel was om het doel van ‘improvement’ te bereiken. Hij zag Mills nieuwe morele principe als een noodzakelijk correctief nu de Engelse democratie en massacultuur steeds meer ruimte dreigden te geven aan een ‘tyranny of the majority’, een als dwingende norm ervaren publieke opinie die burgers hun intellectuele onafhankelijkheid ontnam. Individuen die zich de grote mate van vrijheid realiseerden die zij genoten binnen hun eigen onaantastbare sfeer, zouden zich vrij voelen van deze ‘tyranny of the majority’ en als verantwoordelijke burgers hun eigen individuele meningen en inzichten ontwikkelen.

### ‘Mill’s representative on earth’: John Morleys *On compromise* (1874)

De reacties van Morley en Harrison op de kritiek die Stephen had geuit verschenen slechts enkele maanden na Mills overlijden. Zij verschenen dus gelijktijdig met de golf aan necrologieën en beschouwingen over Mill in 1873.<sup>43</sup> Ook daarna ontbrak het Morley niet aan aanleiding om de discussie voort te zetten. In de laatste jaren van zijn leven had Mill nog uitsluitend voor Morleys *Fortnightly Review* geschreven. Aan het einde van zijn *Autobiography* had hij Morley aangeprezen als ‘my friend’ en aan hem de fakkel van zijn rationalisme overgedragen. Bovendien betrok Mills aangenomen dochter, Helen Taylor, Morley in het beheer van de literaire nalatenschap.<sup>44</sup> In deze rol kon hij Mills reputatie helpen bevorderen en bewaken. Toen hij zich in de loop van de jaren 1870 tevens begon in te zetten voor een nieuwe, radicale politiek, werd hij in veler ogen ‘Mill’s representative on earth.’<sup>45</sup> Door toe te geven dat Mills vrijheidsprincipe logischerwijs tekortschoot, had Morley echter ook terrein prijsgegeven. Hij voelde zich daarom geroepen om dieper in te gaan op de inconsistenties in

---

<sup>42</sup> Morley, ‘Mr. Mill’s doctrine of liberty’, 116-120. Het citaat is afkomstig uit de uitgebreidere versie van dezelfde passage in J. Morley, *On compromise*, John Powell ed. (Edinburgh 1997) 170-171.

<sup>43</sup> Voor andere stukken, zie: H. Spencer e.a., *John Stuart Mill: his life and work. Memorial volume* (New York 1873).

<sup>44</sup> Helen Taylor regelde de publicatie van Mills briefwisseling met Auguste Comte dankzij Morleys bemiddeling. Ook stond ze hem toe de *Chapters on socialism* te publiceren in de *Fortnightly Review* voor 1879. Zie hun onderlinge correspondentie in de Mill-Taylor collectie, London School of Economics, band V, folio’s 191-261.

<sup>45</sup> Collini, ‘From dangerous partisan to national possession’, 103.

het werk van zijn leermeester, waar Stephen de aandacht op had gevestigd. Hij wilde duidelijk maken dat hij, deze inconsistenties ten spijt, Mills conclusies niet kon opgeven.

Morleys traktaat *On compromise* is in veel opzichten een vervolg op *On liberty*.<sup>46</sup> Morley deelde met Mill een sombere analyse van de publieke sfeer en de moraal in Engeland. Zoals we reeds hebben gezien, had Mill in *On liberty* de nadruk gelegd op het autonome domein van de individuele vrijheid. Morleys aandacht was nu gericht op de praktijk van alledag waarin burgers, publiekelijk en in de privésfeer, te vaak en te gemakkelijk compromissen sloten waarbij zij hun gewetensplicht op de tweede plaats stelden. Morley had met *On compromise* het volgende doel voor ogen: 'to seek one or two of the most general principles which ought to regulate the practice of compliance, and to suggest some of the bearings which they may have in their application to certain difficulties in modern matters of conduct.'<sup>47</sup> Het principe dat hij het meest benadrukte was dat de waarheid boven alles ging: 'It makes all the difference in the world whether we put Truth in the first place or in the second place.'<sup>48</sup> Morley richtte zijn pijlen daarom op de dwaalgedachte die hij als 'the utility of error' kenschetste. Hij bekritiseerde de houding van diegenen die, ondanks bewijs van het tegendeel, toch volhielden dat een bepaalde leer (bijvoorbeeld over het bestaan van de hel) gehandhaafd moest blijven omdat deze maatschappelijk 'nut' zou hebben. Wanneer 'levende' doctrines ongefundeerde dogma's werden, zo schreef hij, ontstond er ruimte voor schijnheiligheid in de omgang met al diegenen die oprecht een geloof belijden. Deze schijnheiligheid leidde tot 'the division of a society into two great castes, the one with a religion of the spirit, the other with a religion of the letter', en dit was destructief voor de morele gezondheid van een gemeenschap. 'Error' kon onder geen beding heilzaam en positief zijn: 'erroneous opinion or belief, in itself and as such, can never be useful.'<sup>49</sup>

*On compromise* verwees slechts een enkele maal naar Fitzjames Stephen. Het was echter duidelijk dat het deels in reactie op diens werk geschreven was. Stephen was immers bij uitstek iemand die een 'dual doctrine' aanhing, een doctrine die de waarheid op de tweede plaats stelde

---

<sup>46</sup> Morley, *On compromise* (1874; tweede editie 1877) Powell ed. (Edinburgh 1997).

<sup>47</sup> Morley, *On compromise*, 52.

<sup>48</sup> Ibidem, 42. Morley ontleende dit motto voor zijn traktaat aan de liberale theoloog en econoom Richard Whately (1787–1863).

<sup>49</sup> Ibidem, 71-72, 74-75.

en predikte wat sociaal wenselijk werd geacht. Zoals we al zagen, verdedigde Stephen de rol van de kerk in de samenleving uitsluitend omdat burgers volgens hem zonder hun godsdienst ook hun morele ruggengraat zouden verliezen. De ‘waarheid’ van het geloof stond voor hem op het tweede plan. Morleys aanval kan echter ook worden gelezen als een reactie op Mills postume werk. In zijn *Three essays on religion* had Mill immers de idee van een ‘Supreme Being’ opgeworpen om de burger niet de laatste hoop op een hiernamaals te ontnemen, aldus een gebrek aan vertrouwen tentoonspreidend in de realiseerbaarheid van de *regnum hominis* die hij zo lang met zoveel vuur had bepleit.<sup>50</sup> Tenslotte ageerde Morley ook tegen mensen die een geloofsovertuiging meenden te mogen verdedigen om de simpele reden dat ze er door geboorte en omgeving nu eenmaal mee bekend en vergroeid waren. Een voorbeeld hiervan was de ‘Savoyard Vicar’ uit Rousseaus *Émile*. Volgens Morley was deze ‘Savoyard Vicar’ een verkeerd voorbeeld van integriteit en waarheidsliefde, omdat hij niet zelfstandig dacht en omdat hij met een vals beroep op individuele oprechtheid wetten wilde ontlenen aan wat niets meer dan een toevallige lotsbeschikking was.<sup>51</sup>

Als verzet tegen de inconsistentie en hypocrisie van al deze ‘dual doctrines’ schreef Morley in hoofdstukken als ‘Intellectual responsibility’ en ‘Religious conformity’ juist voor de gewone man, bijvoorbeeld voor iemand die zich in een huwelijk bevond met een partner die een ander geloof beleeft of voor iemand die als atheïst voor de vraag stond hoe hij zijn kinderen de benodigde morele sensibiliteit kon bijbrengen zonder daarbij op verouderde geloofsformules terug te vallen. Telkens benadrukte Morley dat ‘The search for truth is its own reward’ en stelde hij dat trouw aan de individueel gevonden waarheid boven alles ging. *On compromise* versterkte zo het geloof in de individuele privésfeer waarvan Mill het bestaan had gepeoneerd. Het versterkte het bewustzijn van de ‘inner citadel’, in Isaiah Berlins woorden, waarin individuen een ‘negatieve vrijheid’ genieten die hen onaantastbaar maakt voor maatschappelijke instanties en voor druk van buitenaf.<sup>52</sup>

Naast de problematiek van ethisch handelen was er een tweede kwestie uit *Liberty, equality, fraternity* die Morley aanvatte, namelijk het probleem van autoriteit. Stephen had immers voor een sterke staat gepleit

---

<sup>50</sup> J. Morley, ‘Mr. Mill’s three essays on religion’ in: *Nineteenth-Century Essays*, 164-223.

<sup>51</sup> Morley, *On compromise*, 110-111. Een jaar eerder had Morley de ‘Savoyard Vicar’ reeds uitvoerig bekritiseerd in zijn intellectuele biografie over Rousseau: J. Morley, *Rousseau II* (Londen 1873) 254-281.

<sup>52</sup> Zie Isaiah Berlins inaugurale rede ‘Two concepts of liberty’ (1957), meest recentelijk herdrukt in: I. Berlin, *Liberty*. Henry Hardy ed. (Oxford 2002) 166-217, aldaar 182.

terwijl Morley, in navolging van Comte, het als de belangrijkste les van de Franse Revolutie zag dat intellectuele en politieke macht strikt gescheiden moesten blijven.<sup>53</sup> Het was hier dat zijn ‘religie der rechtschapenheid’ op grenzen stuitte. Naarmate Morley meer aandacht besteedde aan de politiek bepleitte hij steeds meer een terugrijpen op de geschiedenis als leidraad. Terwijl Morley op de eerste bladzijde van zijn traktaat verklaarde de praktische voorwaarden te willen onderzoeken waaronder het recht op vrij denken en handelen kon worden beoefend – ‘[the] right of thinking freely and acting independently, of using our minds without excessive awe of authority, and shaping our lives without unquestioning obedience to custom’ – werd tegen het slot wel degelijk de criteria voor moreel integer handelen in precedentes, tradities en ‘vooroordelen’ gezocht en werd er opgeroepen tot gematigdheid en wantrouwen jegens revolutionaire sentimenten. Morley kwam zo dicht in de buurt van een conservatieve, burkeaanse filosofie die radicale hervormingen afremde of zelfs blokkeerde in plaats van aanmoedigde.<sup>54</sup>

Voor twintigste-eeuwse critici zijn deze inconsistenties een reden geweest om Morleys traktaat onoprecht te noemen en Morley een filosofie van ‘gradualism’ in de schoenen te schuiven met slechts een vernis van revolutionaire retoriek.<sup>55</sup> Zulke kritiek miskent echter dat *On compromise* van grote invloed was op tenminste twee generaties Britse politici en intellectuelen, en hen wel degelijk steunde in soms zeer radicale stellingnames. Het bleef een halve eeuw in druk en vormde samen met *On liberty* een van de meest aansprekende werken die jonge liberalen het besef bijbracht dat hun intellectuele verantwoordelijkheid in eerste instantie henzelf en niet anderen gold.<sup>56</sup> Dat een gewetensbezwaarde anno 1915 aan

---

<sup>53</sup> Voor een studie die het comtisme in de context van politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in Victoriaans Engeland plaatst, zie: Christopher Kent, *Brains and numbers: elitism, comtism, and democracy in mid-Victorian England* (Toronto 1978). Kent besteedt veel aandacht aan John Morley en de ontwikkeling van diens politieke ideeën (117-135).

<sup>54</sup> Vergelijk John Morleys beide studies over Burke: *Edmund Burke: a historical study* (Londen 1867); en *Burke* (Londen 1879).

<sup>55</sup> Vgl.: Allan Bullock en Maurice Shock, ‘Introduction’ in: A. Bullock en M. Shock ed., *The liberal tradition: from Fox to Keynes* (Londen 1956) xxxvi.

<sup>56</sup> Bijvoorbeeld Viscount Samuel, die over zijn jaren als Oxford ‘undergraduate’ in 1889-1893 schreef: ‘If I were asked to name one book which had affected my life more than any other I should choose John Morley’s *Compromise*.’ Zie: Viscount Samuel, *Memoirs* (Londen 1945) 16. Een andere adept was de latere hoofdredacteur van *The Economist*, F.W. Hirst, wiens memoires een hoofdstuk over Morley bevatten: F.W. Hirst, *In the golden days* (Londen 1947) 155-229.

Morley vroeg of hij het juist achtte dat hij, een jonge man, zich niet als soldaat voor de dienst aanmeldde terwijl het nationaal belang daarom vroeg, is wat dat betreft karakteristiek. Evenzo karakteristiek was Morleys antwoord: 'If you believe that to bear arms is wrong, I hardly see that other people's conscience can outweigh your own.'<sup>57</sup> De moderne cultus van volk en vaderland was aan een ware individualist niet besteed.

## Conclusie

Mills beginsel dat anderen alleen uit zelfbescherming in hun soevereiniteit mochten worden aangetast was logisch onhoudbaar gebleken, maar kreeg betekenis in het kader van een reconstructie van de moraal op seculiere grondslag. Mill stond een 'Religion of Humanity' voor ogen waarin de verzaking van individueel eigenbelang ten gunste van het belang van anderen en van de samenleving als geheel kon worden gepresenteerd als een nieuwe zingevende formule. Fitzjames Stephen, anderzijds, geloofde niet dat de moraal in een nieuwe jas kon worden gestoken en redeneerde 'that all organized religions, all moral systems, and all political institutions, are so many forms of coercion for purposes extending beyond self-protection, and that they have done great good.'<sup>58</sup> Stephen was een sombere pessimist die van de menselijke natuur weinig goeds verwachtte. Hoewel hij persoonlijk niet gelovig was hield hij toch vast aan de protestantse religie, omdat hij geen andere manier zag om de samenleving van morele autoriteit te voorzien.<sup>59</sup> Zijn orthodoxe utilitarisme stoorde zich daarbij niet aan de overtuiging van radicale liberalen dat de vooruitgang een dergelijke religiositeit tot een anachronisme maakte. Integendeel, Stephen was van de vooruitgangsgedachte allesbehalve overtuigd en zag in het liberale geloof in de 'verbeterbaarheid' van de mens slechts een wereldvreemd optimisme. John Morley, tenslotte, was consequenter dan Mill in zijn redenering dat het nieuwe vrijheidsdenken niet uitsluitend op de ethische doctrine van het utilitarisme kon worden teruggevoerd. In *On compromise* verdiepte hij niet de theoretische basis voor Mills leer, maar beperkte hij zich tot een

---

<sup>57</sup> J. Morley aan W. Davies, 18 november 1915 (kopie); John Morley Papers, Bodleian Library, Oxford.

<sup>58</sup> Stephen, *Liberty, equality, fraternity*, 61.

<sup>59</sup> James C. Livingston, 'The religious creed and criticism of Sir James Fitzjames Stephen', *Victorian Studies* 17-3 (1974) 279-300.

hooggestemde lofzang op de individueel doorleefde ‘waarheid’. Net als Mill presenteerde Morley zijn ‘religie der rechtschapenheid’ daarbij in termen van expliciete afwijzing van het christendom. Hij was tolerant voor diegenen die geloofden uit overtuiging, maar dwong eenzelfde tolerantie af voor degenen die net als hijzelf de vooruitgang van wetenschap, moraal en samenleving als enig ‘geloof’ erkenden. ‘It is certainly not less possible to disbelieve religiously than to believe religiously’, schreef hij, en zo verschaftte hij zijn atheïstisch humanisme een waardigheid die in zijn eigen ogen voor die van de oude kerkvaders niet onderdeed.<sup>60</sup>

Al met al speelde het liberalisme dat in dit essay is besproken sterk in op het gevoel en de emoties. Het erkende dat de emoties het primaat hadden boven de rede, en stelde dat zij moesten worden beheerst en bedwongen wilde de samenleving niet in chaos ontaarden. Het Victoriaanse liberalisme bemoeide zich dan ook ingrijpend met de emotionele basis van het individuele leven en onderzocht de morele drijfveren van maatschappelijk handelen voortdurend in ethisch-psychologische termen.<sup>61</sup> Negentiende-eeuwse rationalisten en positivisten creëerden daarmee zeker geen cultuur van ‘assaults’ op de gevestigde religieuze orde, zoals conservatieve historici menen, maar juist het tegengestelde.<sup>62</sup> Hun cultuur trachtte de moraal te reconstrueren op basis van een religieuze blauwdruk en zag zichzelf daarbij als de natuurlijke opvolger zowel van de oude christelijke religie waaruit de westerse moraal zich had ontwikkeld, als van de Verlichtingsdenkers die met de metafysische basis van die moraal hadden afgerekend. Aan de ene kant moest dit liberalisme zich daarbij herbezinnen op het eigen potentieel tot moreel leiderschap. Anderzijds moest het de kwesties van dwang en overreding aanvatten die het soms liever leek te schuwen. De polemiek tussen Stephen en Morley laat zien dat het niet altijd gemakkelijk was een balans tussen deze twee noden te vinden. Hun beider pogingen om met Mills vrijheidsleer in het reine te komen, suggereren dat

---

<sup>60</sup> Morley, *On compromise*, 129.

<sup>61</sup> De gangbare term voor het vakgebied waarnaar deze term verwijst was ‘moral psychology’, een tak van wetenschap die door vele liberalen werd bedreven, inclusief door politieke denkers als James en John Stuart Mill. Enkele hoofdwerken van dit vakgebied waren: James Mill, *An analysis of the phenomena of the human mind*, 2 dln. (London 1829); en Alexander Bain, *On the study of character* (London 1861).

<sup>62</sup> Maurice Cowling, *Religion and public doctrine in modern England. Volume II: Assaults* (Cambridge 1985). Voor een conservatieve analyse die Morley beschuldigt van een ‘politics of destruction’, zie: Jeffrey Paul Von Arx, *Progress and pessimism: religion, politics, and history in late nineteenth-century Britain* (Cambridge, Mass. 1985) 124-172.

de ‘twee werelden’ van het Engelse liberalisme ook in de late negentiende eeuw nog altijd niet los van elkaar konden worden gedacht.