



Het project van Charles Taylor

Over authenticiteit en de oorsprong van het moderne 'morele zelf'

Paul Smeyers en Willem Lemmens

Sinds kort worden door het Overlegcentrum voor Christelijke ethiek 'Middaggengesprekken' gehouden over actuele ethische onderwerpen. Tijdens het eerste 'Middaggengesprek' werd gediscussieerd over 'De ethiek van de arbeid'. Tijdens het tweede hadden Willem Lemmens en Paul Smeyers het over het werk van de filosoof Charles Taylor.

Taylor is geen onbekende meer voor mensen die zich inlaten met de studie en het onderwijs over ethiek. Zijn diagnose van 'de malaise van de moderniteit' biedt immers een accuraat beeld van de morele crisis die onze samenleving schijnt door te maken. Het is daarom dat we de lezer willen informeren over twee van Taylors meest bekende werken, met name zijn vrij toegankelijke *The Ethics of Authenticity*¹, dat onlangs in het Nederlands is verschenen als *De malaise van de moderniteit* en de fundamentele studie *Sources of the Self*. De eerste bespreking is van de hand van Paul Smeyers, de tweede is van Willem Lemmens.

1. DE MALAISE VAN DE MODERNITEIT²

In *De malaise van de moderniteit* bespreekt de Canadese filosoof Charles Taylor wat door velen wordt aangeduid als het hart van de 'moderne' malaise: de optie voor 'authenticiteit' of 'zelfontplooiing'. Taylor is er zich van bewust dat de aandacht voor het 'zelf', de waarden die betrekking hebben op de uitbouw van een goede samenleving, in de schaduw stelt. Toch is hij minder dan anderen geneigd om om die reden de aandacht voor 'zelfontplooiing' te bekritisieren. Op een evenwichtige manier begrepen, wijst het ideaal van zelfontplooiing immers in de richting van een meer verantwoordelijke vorm van leven.

Volgens Taylor betreft de gerichtheid op authenticiteit een streven naar een voller en gedifferentieerder bestaan.

De drie problemen van de moderniteit

Taylors studie vangt aan met de omschrijving van drie problemen die verband houden met de 'moderniteit': (1) het verdwijnen van de morele horizonen, (2) het dominant worden van de instrumentele rede en (3) het verlies aan vrijheid.

1. De moderne vrijheid werd gewonnen door afstand te nemen van de oude morele horizonen. Deze morele horizonen bestonden uit hiërarchisch gestructureerde wereldbeelden die een bepaalde orde binnen de samenleving legitimeerden. De morele horizonen gaven betekenis aan de wereld en de sociale activiteiten. Alles had zijn plaats en de riten en de normen van de samenleving verwezen naar een werkelijkheid die het louter instrumentele oversteeg. De invloed van deze heersende ordening bracht echter ook een beperking van de vrijheid met zich mee.

Toen zich de ontluistering van de werkelijkheid doorzette en het magisch karakter van de wereld wegebe, verloren de morele horizonen hun evident karakter. Dit ging gepaard met het wegvallen van gemeenschappelijke doelstellingen en gaf voor velen aanleiding om zich meer te concentreren op de inrichting van het persoonlijke leven. Steeds meer mensen gingen slechts streven naar 'petits et vulgaires plaisirs' (De Tocqueville) of naar 'a pitiable comfort' (Nietzsche). Dit is meteen de schaduwzijde van de meer individualistisch geworden samenleving, met name een vervlakking en beperking van het zelf, gekenmerkt door betekenisverarming en sociaal isolement. Het is met betrekking tot deze schaduwzij-



de van de moderniteit dat kritiek werd geformuleerd op wat men de permissieve samenleving, of 'de cultuur van het narcisme' heeft genoemd.

2. Het verlies van de magische dimensie ging, volgens Taylor, ook gepaard met het dominant worden van de instrumentele rede: de economische optimalisering van de middelen om bepaalde doelen te bereiken; het streven naar maximale efficiëntie; het zoeken naar de beste kosten-baten-verhouding. In zekere zin betekende dit een bevrijding, maar het betekende evenzeer dat men het risico ging lopen dat de instrumentele rede het leven volledig zou gaan bepalen. De criteria op basis waarvan we ons leven onafhankelijk van elke nutsbetrachting dienen in te richten, raakten immers in de verdrukking. Met het groter belang van de instrumentele rede, is ook de dominante plaats van de technologie verbonden. Zelfs het politieke bestel wordt door de instrumentele rede diepgaand getekend.

3. Er is derhalve een verlies aan vrijheid merkbaar. Dat uit zich ook in het feit dat steeds meer individuen zich op zichzelf terugplooiën. Ze verkiezen thuis te blijven en alleen te genieten, tenminste zolang de Staat de middelen daartoe in voldoende mate ter beschikking stelt. Daar dit type van Staat slechts kan bestreden worden door een participatie waartoe men niet geneigd is, en die zonder anderen weinig uithaalt, komt men in een vicieuze cirkel terecht.

Tegenover deze drie problemen stelt Taylor dat het individualisme, naast bron van zorg, ook één van de fijnste realisaties van de moderne beschaving is. We leven in een wereld, zo stelt hij, waar de mensen zelf het recht hebben te kiezen hoe ze willen leven, waar de mensen zelf gewetensvol kunnen beslissen welke overtuigingen ze er op na willen houden en hoe ze hun leven op allerlei wijzen vorm zullen geven, iets wat buiten de mogelijkheid van hun voorouders lag. Deze rechten worden stilaan overal in de wetgeving opgenomen en beschermd en heel weinigen willen hierop terugkomen. Taylor erkent dat de instrumentele rede vaak functioneert als

een onpersoonlijk mechanisme in bij voorbeeld het markt-model, maar hij deelt de fatalistische overtuiging dat de menselijke vrijheid tot nul zou gereduceerd zijn, niet. Hij houdt vol dat de instrumentele rede en de fragmentatie op het politiek niveau kan tegengegaan worden.

Dit is Taylors positie van waaruit zijn perspectieven op de toekomst van de moderne samenlevingen begrepen kunnen worden. Voor hij op deze perspectieven ingaat, duidt hij aan wat hij bedoelt met de cultuur van de authenticiteit.

De cultuur van de authenticiteit

Taylor verwijst bij de aanvang van het tweede hoofdstuk naar het boek van Allan Bloom: *The Closing of the American Mind*. Bloom verwijst de hedendaagse jeugd een bepaald type van relativisme, door Bloom 'soft relativism' genoemd: een relativisme dat gedragen wordt door de overtuiging 'dat iedereen zijn eigen waarden heeft en dat daarover niet kan geargumenteed worden'. Dat over waarden niet gediscussieerd kan worden, was volgens Taylor niet zozeer een epistemologisch vraagstuk maar een moreel vraagstuk: het betreft de veronderstelling dat men de anderen niet mag uitdagen. Wat hun waarden zijn is hun zaak, een keuze die gerespecteerd moet worden. Dit relativisme is volgens Taylor de uitloper van een bepaald type van individualisme dat gedragen wordt door de gedachte dat iedereen het recht heeft een wijze van leven te ontwikkelen die gegrond is in een persoonlijke opvatting over wat belangrijk en waardevol is. Mensen worden vervolgens opgeroepen om 'trouw te zijn aan zichzelf', hun eigen zelfrealisatie na te streven. En alhoewel sommigen altijd al wel aan hun carrière voorrang hebben gegeven boven hun relaties met degenen om wie ze geven, lijken velen zich hier toe nu 'geroepen te voelen', en te vinden dat ze dat moeten doen, te vinden dat hun leven in zekere zin verloren zou zijn indien ze hier niet op zouden ingaan.

Door het aanvaarden van een dergelijk indi-



vidualisme als ideaal steunt men een bepaald type van liberalisme dat als neutraal gekenmerkt kan worden. Als men ervan uitgaat dat het goede leven door iedereen zelf bepaald dient te worden, verdwijnt de discussie over het goede leven meteen op de achtergrond. Dit doorgedreven individualisme wordt nog versterkt door een moreel subjectivisme dat gedragen wordt door de overtuiging dat het morele niet gegrond is in de rede of in de aard van de dingen, maar berust op een 'er zich door aangetrokken voelen'.

Opnieuw wijst Taylor erop dat alhoewel hij het met veel van de kritiek op de positie van de zelfrealisatie eens is, hij op grond hiervan authenticiteit als waarde niet afwijst. Het morele ideaal achter de idee van zelfontplooiing is immers 'trouw zijn aan zichzelf'.

Het streven naar 'authenticiteit' berust volgens Taylor niet op een soort optie voor een middenpositie tussen het streven naar individuele vrijheid enerzijds en het opnemen van een verantwoord burgerschap anderzijds. Het houdt veeleer verband met een relatief nieuwe ethiek die vooreerst in het verlengde ligt van de achttiende-eeuwse notie 'moral sense': een intuïtief gevoel over goed en kwaad waarmee menselijke wezens toegerust zouden zijn. Dit perspectief was in de achttiende eeuw vrij origineel, omdat voordien alleen werd uitgegaan van de gedachte dat weten wat juist en fout is neerkomt op het berekenen van de gevolgen met betrekking tot de goddelijke beloning of straf. De nieuwe moraliteit berustte op het beantwoorden aan een stem van binnenin. Een tweede component van deze nieuwe 'authenticiteitsmoraal' houdt verband met de tendens om zich 'onafhankelijk' op te stellen. Onafhankelijk zijn werd gaandeweg beschouwd als datgene wat men moet bereiken om volledig ontwikkelde menselijke wezens te worden. Een van de eminente verdedigers van deze idee was J.-J. Rousseau. Volgens Rousseau wordt de 'stem' van binnenin dikwijls verstomd door de passies die het resultaat zijn van onze afhankelijkheid ten aanzien van anderen, die als belangrijkste gestalte

de 'amour propre' of trots heeft. De morele redding wordt verwacht van het herwinnen van een authentiek moreel contact met zichzelf, met wat Rousseau 'le sentiment de l'existence' noemt. Het wordt gepaard aan de idee dat ik vrij ben wanneer ik voor mezelf beslis wat mij aangaat, eerder dan dat ik mij door mijn omgeving laat bepalen. Tenslotte ging er ook een belangrijke invloed op het authenticiteitsideaal uit van Herder, die stelde dat elk van ons op een originele manier mens is. Elkeen moet een leven leiden dat niet een pure imitatie is van het leven van de anderen.

Het morele redeneren

Kan er met degenen die ondergedompeld zijn in de hedendaagse cultuur van zelfontplooiing nog gesproken worden? Is het werkelijk waar dat over waarden niet gediscussieerd kan worden? Volgens Taylor is er wel degelijk een basis voor dialoog en hij wijst hierbij op het *de facto* 'interagerende' karakter van het menselijk bestaan. Mensen groeien niet op in een vacuüm. De menselijke geest is niet 'monologisch' maar dialogaal en dat tekent niet alleen zijn ontstaan, maar zijn of haar ganse leven. Zo wordt onze persoonlijke identiteit gevormd in dialoog met, maar soms ook in strijd met significante anderen. Zelfs wanneer we uit deze relaties groeien, zullen we ons nooit volledig kunnen bevrijden van degenen die ons liefgehad en verzorgd hebben. In die zin is Taylors visie tegengesteld aan het oordeel van hen die menen dat we een zo groot mogelijke controle over onszelf dienen te verwerven en dat anderen ons leven niet zouden mogen bepalen. Het monologisch ideaal vergeet, zo stelt Taylor, dat we de goede dingen van het leven vooral waarderen wanneer we ervan kunnen genieten met hen die we liefhebben. Bepaalde zaken worden precies dan voor ons toegankelijk. Onze identiteit vormt de achtergrond waartegenover onze smaak en verlangens, opinies en aspiraties betekenis krijgen. Het zou derhalve fout zijn de relatie met anderen te beschouwen als een beperking waarvan men zich moet bevrijden.



De narcistische vormen van de hedendaagse cultuur miskennen deze dialogale dimensie van onze identiteit. Precies hier ligt het radicale verschil van Taylors visie met het 'soft relativism', waar de dingen geen betekenis hebben uit zichzelf, maar slechts omdat er 'vrijelijk' betekenis aan 'gegeven' wordt. Ook de positie van degene die zegt 'ik voel dit zo of zo aan' is voor Taylor onaanvaardbaar. "Ik zou niet weten welke betekenis ik moet hechten aan de uitspraak van iemand die zegt aldus iets te voelen," stelt hij. Bovendien kan dit nooit een voldoende grond zijn om respect te hebben voor een bepaalde positie. Een bepaald gevoel kan immers niet bepalen wat betekenisvol is. Taylor concludeert daarom dat het 'soft relativism' zichzelf vernietigt. Betekenis onderstelt een achtergrond, een zinshorizon die in de bepaling van onszelf niet onderdrukt of ontkend kan worden. In de mate dat men de persoonlijke keuze loskoppelt van een zinshorizon, zal men deze keuze ook niet meer kunnen rechtvaardigen.

In het zich concentreren op zelfrealisatie, tegengesteld aan de eisen van de samenleving en van de natuur en door zich buiten te sluiten van de geschiedenis of de solidariteitsbanden, streeft het zelf zichzelf voorbij. Deze narcistische vormen zijn inderdaad triviaal en hol, vlak en beperkt, zoals Bloom stelt, niet omdat ze behoren tot de cultuur van de authenticiteit, maar eerder omdat ze tegen de eisen van de authenticiteit zelf ingaan. Alleen als ik leef in een wereld waarin waarde wordt gehecht aan de eisen van de natuur, de behoeften van de medemensen, de plichten van de burger, de roep van God of om het even wat de orde van het zelf overstijgt, kan ik een identiteit uitmaken die niet triviaal is.

Als de gemeenschap waarin de persoon binnentreedt slechts een instrumentele betekenis heeft, dan wordt politiek burgerschap en de zin voor plicht en de loyaliteit ten aanzien van een politieke gemeenschap, marginaal. Op het meer persoonlijke vlak bewerkstelligt het narcisme een visie waarin relaties ondergeschikt zijn aan per-

soonlijke vervulling, wat met zich meebrengt dat men zich nergens meer onvoorwaardelijk voor zal willen engageren.

Het verlangen naar erkenning

Vanuit de hedendaagse cultuur van de authenticiteit zal men twee accenten leggen op wat erkenning uitmaakt. (1) Erkenning houdt verband met de notie van universele rechten: iedereen heeft het recht en de bekwaamheid om zichzelf te zijn — een morele positie die ook voorondersteld is in het 'soft relativism'. (2) Het tweede accent betreft het belang dat men hecht aan relaties in de intieme sfeer. Deze worden gezien als de belangrijkste plaats van zelfontdekking en -exploratie en als de belangrijkste vorm van zelfrealisatie. Dit ligt in het verlengde, aldus Taylor, van de cultuur die het centrum van het goede leven niet plaatst in iets hogers, maar in het dagelijkse leven.

Nu zouden er volgens Taylor twee historische verschuivingen zijn die tot deze dubbele accentuering van de erkenning hebben geleid. Voor eerst is er het ineensinken van de sociale hiërarchieën die de basis waren van het concept 'eer', dat essentieel met ongelijkheid verbonden was. Daartegenover ontwikkelde zich de moderne notie van waardigheid in een universalistische en egalitaristische betekenis. Men spreekt over de waardigheid van elk menselijk wezen of van elke burger. De erkenning is in belang toegenomen omdat ze samengaat met het ideaal van authenticiteit. Vroeger was de identiteit sterk bepaald door de sociale positie en alhoewel de democratische samenleving hieraan geen einde heeft gemaakt — mensen kunnen zich nog steeds door sociale rollen bepalen — ondermijnde ze toch de oude invulling door een formulering als die van Herder. De ontdekking van de hoogst originele oorspronkelijke manier van zijn kan uiteraard niet sociaal bepaald gebeuren, maar moet inwendig gegenereerd worden. Het gaat er dus niet om, stelt Taylor, dat de afhankelijkheid van anderen tevoorschijn is gekomen met de periode van de



authenticiteit. Een bepaalde vorm van afhankelijkheid was er altijd. Een sociale vorm van identiteit was door zijn eigen aard zelf afhankelijk van de samenleving. Maar vroeger verscheen identiteit nooit als een probleem, vermits sociale erkenning ingebouwd was in de sociaal bepaalde identiteit die gebaseerd was op door iedereen aanvaarde sociale categorieën. Precies dat is met de 'van binnenuit gegenereerde persoonlijke identiteit' niet het geval; daar moet de erkenning gewonnen worden, een proces dat ook kan mislukken. Wat dus met de moderne periode tevoorschijn is gekomen, is niet de behoefte aan erkenning, maar de voorwaarde waaronder ze kan mislukken, waardoor ze voor de eerste keer als zodanig als *behoefte* erkend wordt. Anders gesteld, erkenning en identiteit werden vroeger niet gethematiseerd.

Het belang van de erkenning in de een of de andere vorm is nu universeel aanvaard. Op het meer persoonlijke vlak zijn we er ons allen van bewust dat onze identiteit gevormd en verkeerd gevormd kan worden in relatie met betekenisvolle anderen. Het is daarom ook niet verrassend dat vanuit de cultuur van de authenticiteit relaties gezien worden als de sleutelplaatsen van zelfontdekking en zelfbevestiging.

Op sociaal en politiek vlak is het thema van de gelijke erkenning eveneens voortdurend aanwezig. In de discussies over racisme, feminisme, multiculturalisme vindt men daarenboven de stelling dat het onthouden van erkenning een vorm van onderdrukking is.

Louter instrumentele relaties en het subjectivisme

Taylor stelt zich de vraag of in een leven dat gericht is op zelfrealisatie onze relaties louter instrumenteel kunnen zijn. Vanuit het perspectief van de samenleving lijkt het antwoord, althans op het eerste gezicht, bevestigend. Om de erkenning van de verschillen te waarborgen lijkt het immers voldoende om bepaalde principes van procedurele rechtvaardigheid te aanvaarden. Het is niet nodig dat we een sterke band tussen de burgers van een

samenleving erkennen. Men zou zelfs het tegenovergestelde kunnen beweren: een samenleving die gebaseerd is op een inhoudelijke opvatting over het goede, bevoordeelt het leven van sommigen (degenen die het hiermee eens zijn) en onthoudt gelijke erkenning aan anderen die iets anders nastreven. Deze vooronderstelling lijkt het neutrale liberalisme te dragen.

Volgens Taylor schieten deze neutraal liberale vooronderstellingen echter tekort. Echt erkennen van het verschil impliceert de gelijke waarde van verschillende wijzen van zijn aanvaarden. Wanneer men erkent dat kiezen op zich niet voldoende is, dan moet nagegaan worden wat de grond is van deze gelijkheid van waarden. Hiertoe zullen reeds bepaalde criteria 'als gedeeld' aanvaard moeten worden.

Kunnen we ook persoonlijke relaties als instrumenteel en voorlopig zien in het licht van onze zelfrealisatie? Hier is het antwoord makkelijker, zo stelt Taylor. Dit is vanzelfsprekend niet het geval, indien ze onze realiteit, dit is identiteit, gaan vormen. Het idee dat men op deze wijze een zelfrealisatie kan zoeken blijkt illusoir, analoog aan een kiezen dat de horizon die deze keuze moet dragen, ontkent.

Met deze thematiek is volgens Taylor ook de verglijding tot het subjectivisme binnen de moderne industriële samenlevingen verbonden. Mede door de toegenomen mobiliteit en door de stads-cultuur hebben intense interindividuele relaties plaats moeten maken voor meer onpersoonlijke en toevallige contacten. Zo ontstond een sociaal atomisme dat werd versterkt door het belang dat onze technocratische samenleving hecht aan de instrumentele rede. Taylor onderscheidt naast de op het zelf gecentreerde wijze van zelfrealisatie, de beweging van de zogenaamde hoge cultuur naar een vorm van nihilisme die aanwezig is bij Nietzsche, en 'le poète maudit', Baudelaire, maar ook bij postmoderne auteurs zoals Derrida en Foucault. Deze auteurs deconstrueren samen met de notie 'zelf' het ideaal van de authenticiteit. In het deconstructivisme ontkent men dat op ernstige



vragen een antwoord kan gegeven worden, zo stelt Taylor, en reduceert men elk antwoord tot een uitoefening van macht. In een wereld die geen normen meer oplegt vindt het individu zich almachtig en vrij, klaar om slechts te 'spelen' of zich over te geven aan een esthetica van het zelf. De genoemde vormen zijn het resultaat van een opvatting over authenticiteit als de persoonlijke realisatie van een eigen wijze van zijn. Deze vorm van 'expressivisme' is volgens Taylor analoog aan de idee van artistieke creatie: ook de kunstenaar wil niet langer een imitatie, *mimèsis*, van de werkelijkheid bieden.

Zijn we opgesloten in een ijzeren kooi?

De moderne autonomie en vrijheid is gericht op het zelf, en het ideaal van authenticiteit vereist dat we meer onszelf ontdekken en articuleren. Aan deze bewering zijn er twee belangrijke facetten: de eerste betreft de wijze, de andere de inhoud. Authenticiteit is duidelijk zelf-referentieel, het betreft de oriëntatie van de betrokkene. Dit impliceert niet, zo stelt Taylor, dat dit ook geldt op het niveau van de inhoud: authenticiteit veronderstelt niet dat mijn doelen een uitdrukking moeten zijn van mijn verlangens. Indien authenticiteit betekent trouw zijn aan het echte zelf, en aldus een herwinnen is van iemands 'sentiment de l'existence', dan kan dit wellicht slechts bereikt worden indien dit 'sentiment' ons verbindt met een breder geheel.

Met betrekking tot de dominantie van de instrumentele rede wijst Taylor op twee posities die tegenover elkaar staan: enerzijds zijn er degenen die terug willen keren naar de situatie van het romantisch ideaal van de natuurlijke wereld; anderzijds zijn er diegenen die denken dat de technologische ontwikkeling alle problemen zal oplossen. Daartegenover merkt hij op dat in een samenleving waarvan de economie onderworpen is aan marktmechanismen, een instrumentele rationaliteit wellicht in belangrijke mate onvermijdelijk is. Toch meent hij dat men aan de in-

strumentele rede weerstand kan bieden. We zitten zijns inziens niet in een ijzeren kooi, er blijft een reëel moment van keuze, zoals bij voorbeeld gebleken is met kwesties in verband met het milieu.

Taylor argumenteert tegen de fragmentatie van de samenleving om in te gaan tegen de tendens dat mensen minder en minder in staat zijn zich achter een gemeenschappelijk doel te stellen en dat ook uit te voeren. Mensen voelen zich nog steeds verbonden met elkaar, maar het betreft, zo meent Taylor, slechts specifieke projecten. Toch kan een samenleving die zich aldus ontwikkelt nog democratisch zijn. Ze benadrukt meer en meer de rechten van eenieder, wat zich onder andere laat afleiden uit de toename van het aantal zaken dat voor de rechtbank gebracht wordt. Ook is er een sterke mobilisatie van de publieke opinie te bespeuren rondom bepaalde actiepunten, veelal door een of enkele individuen in gang gezet. Omdat ook dit verschillend blijft van het nastreven van een gemeenschappelijk geheel, suggereert Taylor, om de strijd tegen de fragmentatie te winnen, een decentralisatie gedragen door een 'charter of rights'.

P.S.

*

Taylor's boek *De malaise van de moderniteit* is de neerslag van een serie voordrachten voor de Canadese radio. Omwille van het brede publiek waarvoor deze voordrachten waren bestemd, werd deze bundel een helder en toegankelijk boek. Wie echter meer wil vernemen over de achtergrond van Taylor's filosofie of wie wil nagaan waarop Taylor's visie op de crisis in de samenleving berust, dient zich te buigen over het omvangrijker en fundamenteeler werk, *Sources of the Self*. Wie dit boek leest, verneemt niet alleen iets meer over de historische context van de vorming van de moderne authenticiteits-moraal, maar maakt ook kennis met Taylor's epistemologische vooronderstellingen. In zekere zin moet *De malaise van de moderniteit* worden geïnterpreteerd vanuit wat in *Sources of the Self* werd ontwikkeld. Het ligt dus



voor de hand ook aan dit werk de nodige aandacht te schenken.

II. SOURCES OF THE SELF³

Het uitgangspunt van *Sources of the Self* is de vaststelling dat het zelfverstaan van de (post)moderne mens een crisis doormaakt, een crisis die zich uit in een diep verankerd gevoel van spirituele en morele desoriëntatie. Dit gegeven heeft iets paradoxaals. Want, hoewel de mens nog nooit zo onzeker is geweest over zijn identiteit, werd nog nooit zoveel aandacht besteed aan zelf-reflectie.⁴ In *Sources of the Self* wordt een poging ondernomen om niet alleen de dynamiek en betekenis van deze crisis in kaart te brengen, maar ook om de historische oorsprong ervan te reconstrueren. *Sources of the Self* is bedoeld als een symptoom-analyse van wat men de 'malaise van de moderniteit' kan noemen, en als een kritiek van de liberaal-individualistische ideologie, die daarvan een uitdrukking is. Omdat volgens Taylor het centraal worden van de zelf-reflectie en de crisis van de moderne identiteit hun oorsprong hebben in de filosofie van de 17de en 18de eeuw, is *Sources of the Self* niet alleen een evaluatiestudie maar ook een historische studie naar de wortels van het moderne zelf.

Taylor verdedigt in *Sources of the Self* echter ook een bepaalde filosofische vooronderstelling. Hij is er namelijk van overtuigd dat de constitutie van de identiteit van het zelf een *morele oriëntatie* impliceert, een oriëntatie op 'het goede'. In *Sources of the Self* wordt daarom een niet-naturalistische, hermeneutische theorie van het *morele* zelf ontwikkeld.

Het hermeneutisch perspectief op het morele 'zelf'

In de lijn van zijn vroegere essays concipieert Taylor in deel 1 van *Sources of the Self* de mens als een zichzelf interpreterend, sociaal 'dier'.⁵ De mens zou pas tot betekenisvol handelen en den-

ken in staat zijn voor zover hij deel uitmaakt van een cultureel betekenisstelsel dat zijn individualiteit overstijgt. Deze vooronderstelling weerspiegelt Taylors hermeneutisch concept van filosofiebeoefening. Volgens Taylor ontsnapt ook de filosoof niet aan de socio-culturele interpretatieve dimensie die het denken, handelen en voelen van elk individu determineert. Er is naar zijn mening geen ander standpunt denkbaar dan het op-betekenis-betrokken, dit is *hermeneutisch* standpunt, wil men zich over iets menselijks uitspreken.

Welbepaalde wetenschappers gaan ervan uit dat men abstractie kan maken van de interpretatieve, sociaal-culturele context waarin men zich bevindt wanneer ze allerlei menselijke fenomenen bestuderen. Vanuit dit scientistische standpunt kan men echter geen rekenschap geven van *wat het betekent* om als historisch, talig individu in het concrete handelen, denken en voelen zichzelf en de ander te percipiëren als economische of culturele actoren, als 'morele' of 'amorele' personen, als wezens met een bepaalde levensgeschiedenis of als leden van een historisch-culturele entiteit.

Deel 1 van *Sources of the Self* bevat de tot nu toe meest uitgewerkte weergave van Taylors hermeneutische theorie van het zelf en de moraliteit. De centrale gedachte van dit deel is op het eerste gezicht eenvoudig: de orde waarin het zichzelf interpreterende dier 'de mens' noodzakelijk leeft is niet alleen een talige, culturele orde, maar ook, en even noodzakelijk, een *morele* orde. Omdat de mens noodzakelijk in een morele orde leeft, verhoudt hij zich tot een idee van het 'goede'. En voor zover deze idee van het goede richting geeft aan de reflexieve en interpretatieve praktijk van elk menselijk individu, bepaalt deze idee mede de identiteit van dit individu. Meer zelfs; de idee van het goede is een soort brandpunt van de betekenishorizon waarin het menselijke leven zich afspeelt, en verwijst als zodanig naar een metafysische articulatie van de verhouding tussen zelf, moraliteit en werkelijkheid.

Het is niet mogelijk om in kort bestek de



subtiliteit en de vele perspectieven van Taylors hermeneutiek van het zelf te behandelen. Laat me echter drie krachtlijnen toelichten.

1. Volgens Taylor leven mensen steeds als min of meer reflexieve zelden in een betekenis kader van niet-natuurlijke, morele distincties. Zij leven, in een web van 'sterke evaluaties' (*strong evaluations*), die samen een betekenis horizon vormen voor het individuele en sociale leven. Deze evaluaties zijn noodzakelijk 'moreel' in brede zin, omdat zij onderscheidingen aanbrengen die aan handelingen, karakters, en maatschappelijke instituties de kwaliteiten van goed/kwaad, verheven/minderwaardig, lovenswaardig/afkeurenswaardig, bewonderenswaardig/verachtelijk, enzovoort, toeschrijven. Nu verdedigt men in de hoofdstroom van de hedendaagse, Angelsaksische moraal filosofie en liberale, politieke filosofie doorgaans de gedachte dat deze onderscheidingen een imaginair en puur subjectief karakter hebben. Zij zouden als het ware de uitdrukking vormen van projecties en quasi-instinctieve reacties, die bij de mens als natuurlijk-biologisch wezen in specifieke omstandigheden worden opgewekt. Van deze reacties en de eraan beantwoordende causale omstandigheden zou het principieel mogelijk moeten zijn een puur objectieve, wetenschappelijke verklaring te geven: zo zou moraliteit een functie kunnen zijn van het amorele streven naar eigenbelang en zelfbehoud, of van het biologisch proces van selectieve adaptatie. Volgens Taylor berust de gedachte dat de moreel-interpretatieve dimensie van het mens-zijn kan worden gereduceerd tot de natuurlijke dimensie echter op een miskenning van het hermeneutische karakter van de menselijke conditie. De morele distincties die mensen maken zijn immers nooit enkel en alleen gebaseerd op 'natuurlijke instincten' en gevoelens. Zeker, er beantwoordt een intuïtief-sensitief aspect aan *alle* morele reacties in het maatschappelijke en individuele leven. Maar zonder een articulatie van betekenis, overtuiging en redelijke verantwoording zouden deze reacties niet-intelligibel en 'leeg' zijn.

Vanuit dit perspectief heeft de amorele natura-

list, die alle menselijke streven herleidt tot een zucht naar zelfbevestiging en 'power' (in de zin van Hobbes), niet begrepen waar het in de morele conversatie van een cultuur eigenlijk om gaat.

2. Het onvermijdelijk karakter van het leven-in-een-betekenis kader wordt nog verduidelijkt als we de notie van morele evaluatie verbinden met de vraag naar de identiteitsconstitutie van het zelf. Omdat men steeds leeft in een sociaal-interpretatieve ruimte van evaluaties en waarden moet men zich, als individu, zo stelt Taylor, steeds als een *zelf* oriënteren in een 'morele ruimte'. Dit betekent dat men de eigen evaluatieve activiteit moet integreren in een levensverhaal, en zich tegenover andere individuen moet verhouden als wezens met een identiteit-doorheen-de-tijd en eigen morele identificaties. Nu is de mate waarin deze zelf-oriëntatie een reflexief, introspectief karakter vertoont van cultuur tot cultuur en van individu tot individu sterk verschillend. Taylor ontkent dit niet. Maar de eis van lokalisering van individuen als morele personen in een symbolisch kader is voor hem een transcendentiaal aspect van de hermeneutische conditie. Bovendien is in de westerse cultuur het centraal worden van het 'zelf' als plaats van morele betekenisgeving en oriëntatie, een verworvenheid met verstrekkende consequenties.

Taylor onderscheidt meer specifiek drie assen van morele oriëntatie waarop zich het zelf situeert en waarop zich bijgevolg de morele conversatie ent volgens de sterke evaluaties. Het zelf moet (1) zich situeren tegenover de ander volgens de eis van wederzijds respect; (2) het moet zich noodzakelijk verhouden tot de vraag welke waarden zijn leven tot een betekenisvol, tot een goed leven maken; en (3) het zelf kan zich tenslotte niet onttrekken aan de vraag aan welk distinctief embleem hij zijn persoonlijke waardigheid ontleent, wat hem, met andere woorden, tot een uniek lid van de menselijke gemeenschap maakt. De waardeoordelen die zich volgens het patroon van deze oriëntaties vormen doorheen de sociale praktijk en de morele conversatie, maken samen



de morele orde binnen een cultuur uit. Op grond van het noodzakelijk individu-betrokken karakter van de morele oriëntatie verschaft de lokalisering doorheen-de-tijd en volgens het patroon van de drie assen aan het individu een identiteit: het individu wordt een zelf met een naam, een gezicht, een min of meer geïntegreerd levensverhaal.

3. Tenslotte wordt volgens Taylor de eis van morele oriëntatie noodzakelijk gekenmerkt door wat men zou kunnen typeren als een 'metafysische verzuchting'. Deze verzuchting tekent de eis van morele oriëntatie voor zover de wijze waarop men waarden en goederen integreert in het eigen levensverhaal, het waarmerk van een zekere persoonlijke weerklank (*personal resonance*) kan krijgen. De identificatie met waarden en goederen wordt dan opgevat vanuit een meer geïntegreerd contact met een 'morele bron', die aan deze waarden en goederen een absolute dimensie, een transcendent karakter verleent. De noodzaak van dit 'surplus' van de morele oriëntatie komt volgens Taylor tot uiting in het feit dat het leven in een betekenskader van waarden en goederen noodzakelijk met zich meebrengt dat de mens zich impliciet of expliciet *steeds* verhoudt tot een meer omvattende, metafysische *morele ontologie*, die als een soort 'Best Account' van het feitelijke, morele leven fungeert. Ook hier geldt weer dat deze ontologie van cultuur tot cultuur kan verschillen, wat niet wegneemt dat de menselijke soort *zonder* zo'n ontologie niet zou kunnen leven.

Post-moderne denkers zullen wellicht intuïtief deze gedachte als oninteressant of zelfs gevaarlijk en verwerpelijk afwijzen (vaak zonder precies te kunnen aangeven waarom zij zo allergisch reageren op termen als 'ontologie', 'metafysisch', enzovoort). Niettemin lijkt juist hier *het meest centrale aspect* van *Sources of the Self* op te lichten. Het is immers duidelijk dat Taylor precies om de eigenheid van deze metafysische verzuchting en (nood aan) persoonlijke weerklank uit te drukken, overgaat tot de introductie van concepten als

'morele bron', 'hyper-goederen' (*hyper-Goods*) en 'constitutieve goederen' (*constitutive Goods*), en zeer uitdrukkelijk spreekt over de 'spirituele dimensie' van het morele zelf en de moraliteit in het algemeen. Nochtans moet de aandachtige lezer van *Sources of the Self* ook toegeven dat het doorheen het hele werk nooit helemaal duidelijk wordt wat *uiteindelijk* de consequenties zijn van deze gedachte voor de hermeneutiek van het zelf en de moraliteit: is elke ethiek noodzakelijk afhankelijk van de (een) metafysiek? Of omgekeerd? Heeft elke zingevende ontologie een eigen legitimiteit voor zover ze de mens *à la carte* een 'cosy universe' schildert? En hoe verhoudt de notie van een morele ontologie zich tot het altijd precaire karakter van de hermeneutische basisstructuur van het menselijke leven?

De malaise van de moderniteit

De gedachte dat, gegeven de noodzaak van het leven binnen een betekenis horizon, iedere cultuur impliciet of expliciet een 'morele ontologie' in zich draagt, wordt door de hoofdstroom van de hedendaagse, Angelsaksische moraal- en politieke filosofie irrelevant geacht voor de uitbouw van een volwaardige morele en politieke theorie. Eén van de belangrijkste politieke filosofen van na de Tweede Wereldoorlog, John Rawls, bouwt zijn procedurale, morele theorie van de rechtvaardigheid op vanuit de gedachte dat een volwaardige morele theorie niet zozeer een substantieel concept van het goede leven moet articuleren. Veel-er moet een goede politieke theorie, vertrekkend van het feitelijk waardenpluralisme en het recht op zelfbeschikking van alle individuen, tot een zo goed mogelijke verdeling en legitimatie komen van de rechten en vrijheden, van waaruit ieder individu zich binnen de grenzen van de rechtsstaat volgens zijn eigen notie van het 'goede leven' kan ontplooien.⁶

Nu wordt Taylor vaak geassocieerd met communitaristische auteurs zoals MacIntyre, Walzer en Sandel, die op dit concept van moraal- en



politieke filosofie fundamentele kritieken hebben geformuleerd. Volgens deze denkers hebben liberale filosofen à la Rawls, Nozick en Dworkin geen oog voor het complexe verband tussen individuele moraliteit en publieke moraliteit, en zouden zij, vanuit het centraal stellen van de notie van 'Right' en 'Freedom' voorbij gaan aan het steeds geïncarneerde, traditie-gebonden karakter van de morele praxis en conversatie van een cultuur. Bovendien zouden zij abstractie maken van het feit dat zij doorheen hun zogezegd puur proceduraal en rechten-gecentreerd concept van morele reflectie in feite een hele resem typisch westers-liberale waarden als *conditio sine qua non* van hun morele theorie vooropstellen. Zo zijn de morele 'zelden' van de liberale, politieke filosofie zonder meer voorstander van een maatschappij die het cultureel pluralisme en individualisme als een goed opvat. Tevens zal binnen de liberale traditie de rationele autonomie en handelingsbekwaamheid van het zelf en het recht op onbelemmerde zelfontplooiing als een goed gesacraliseerd worden. En tenslotte zal binnen deze traditie de politiek opgevat worden als een democratisch bemiddelde, waardenvrije procedure van belangenbeheer op basis van het majoriteitsbeginsel. De politieke filosofie krijgt dan de opdracht om deze niet verder beargumenteerde en gearticuleerde voorkeur voor de democratische rechtsstaat een theoretische procedurale legitimatie te verschaffen.⁷

Maar precies voor zover de liberale ideologie *zelf* een aantal goederen en waarden als betekenisvol en moreel relevant vooropstelt, en tegelijk beweert geen theorie van het goede leven als zodanig voor te staan, steunt zij op een interne spanningsverhouding, een paradox die, zo meent Taylor, minstens om verheldering vraagt. De in *Sources of the Self* en *De malaise van de moderniteit* gearticuleerde kritiek op het liberaal-proceduraal concept van morele en politieke reflectie moet daarom goed begrepen worden. Taylor stemt voor een groot deel in met de waarden en goederen die binnen de liberale ideologie centraal

worden gesteld; vrijheid, recht op zelfontplooiing, politieke democratie zijn waarden die als een verworvenheid van onze cultuur kunnen worden beschouwd en waarvan de waarde vanuit de reflexieve vergelijking met andere culturen en de cultuur van pre-moderniteit als gewettigd en redelijk kan erkend worden. Maar Taylor verwijt aan de liberale ideologie dat zij te weinig oog heeft voor het historisch-culturele karakter van deze waarden en dat zij te exclusief de aandacht toespitst op één dimensie van de morele oriëntatie van het zelf, met name de oriëntatie van het zelf volgens de eis van wederzijds respect (voorgaand de 'eerste as van morele oriëntatie' genoemd). De liberale ideologie claimt, anders gezegd, dat de waarden van vrijheid, autonomie en recht op zelfontplooiing *enkel en alleen* moeten begrepen worden als een middel om als monadische zelden, volgens welbepaalde publieke regels, zo onafhankelijk en onbelemmerd mogelijk 'samen' te leven. Maar zo verdwijnt, althans volgens Taylor, ook het vermogen van het morele zelf om waarden als vrijheid, democratie, zelfontplooiing, recht op zelfverwerkelijking, enzovoort, in hun *oorspronkelijke*, zingevende en betekenisgevende dimensie te *begrijpen*. Deze waarden kunnen vanuit de liberale levenshouding niet meer gezien worden als goederen met een intrinsieke betekenis, welke steeds opnieuw dient gearticuleerd en geïnterpreteerd te worden overeenkomstig het complexe karakter van de hermeneutische basisstructuur van het menselijke leven. Nochtans kan men pas vanuit zo'n bredere, hermeneutische articulatie gaan inzien hoe de waarden van het liberalisme bijdragen tot de vorming van een echte morele identiteit volgens de drie assen van morele oriëntatie: niet alleen de uitwendige verhouding van wederzijds respect wordt dan in rekening gebracht, maar ook de vraag naar het goede-leven-binnen-een-betekenis-horizon, en de vraag naar het omvattend verhaal op grond waarvan deze waarden als bron van identificatie voor een volwaardig zelf kunnen gaan fungeren. De vraag is natuurlijk in hoeverre de integratie van het liberale denken



in een narratieve, communautaire ethische conversatie niet feitelijk zal bijdragen tot een veel grondiger herziening en heroriëntering van het westerse ethos, dan sommige communitaristische auteurs (niet alleen Taylor, maar ook Walzer) lijken te suggereren. En als dat niet het geval is, zou het dan niet kunnen dat 'communitaristen' en 'libertariërs' in feite twee uiteenlopende stijlen van legitimatie zijn van eenzelfde ideologie, namelijk het westers, op de Verlichting en de Romantiek teruggaand liberaal-democratisch denken? Dit zou in elk geval het debat tussen beide stijlen herleiden tot niet veel meer dan een academische aangelegenheid.

Volgens Taylor is de eenzijdigheid en het misleidend ahistorische en contextloze karakter van de liberale politiek-filosofische theorie echter geen puur academische aangelegenheid. In dit tekort van het denken weerspiegelt zich ook een tekort dat als reëel en existentieel wordt ervaren door het westerse, liberale individu (of tenminste de kritische instantiatie daarvan). Een belangrijk objectief van *Sources of the Self* betreft daarom, zoals reeds gezegd, de cultuur-filosofische symptoom-analyse van de 'malaise van de moderniteit'.⁸ Met dit beeld typeert Taylor een grondervaring, die volgens hem voor de hedendaagse, reflexief ingestelde westerling in mindere of meerdere mate herkenbaar moet zijn en waarvan de voorgaand geschetste liberale politieke filosofie een soort emanatie vormt. Van deze malaise leest hij de symptomen af in, onder meer, de ambivalente ervaring van de 'grandeur' en 'misère' van de technologische en wetenschappelijke vooruitgang, de identiteitscrisis en existentiële ontworteling van de hedendaagse mens die in de moderne kunst tot uiting komt, de verdwijning van elk groot zingevend verhaal in de toonaangevende intellectuele tradities van deze tijd, de nivellering van waarden op politiek en maatschappelijk vlak, enzovoort.

In *De malaise van de moderniteit* onderscheidt Taylor meer systematisch drie tendensen, die tekenend kunnen geacht worden voor deze grond-

ervaring: het om zich heen grijpend individualisme, het toenemend impact van de instrumentele rede op de organisatie van het samenleven, en de teloorgang van een authentieke politieke praxis. Het is duidelijk dat deze drie tendensen van de 'malaise van de moderniteit' zeer nauw geïntegreerd zijn in het liberaal concept van politieke filosofie, dat door figuren als Rawls, Nozick en Dworkin wordt verdedigd. Precies in hun concept van morele en politieke reflectie wordt immers bij uitstek uitgegaan van een aantal methodologische vooronderstellingen, die een weerspiegeling zijn van de waarde van het individualisme, het instrumenteel concept van rationaliteit en een 'contextloos' concept van het politieke. Maar in hun niet verder beargumenteerde adaptatie van deze vooronderstellingen blijven de liberale filosofen, aldus Taylor, blind voor de historische wortels van hun eigen morele waarden en voor de 'malaise' die, vanuit hermeneutisch oogpunt, met de *feitelijke* beleving van deze waarden op maatschappelijk en individueel vlak samenhangt.

De wortels van de moderne identiteit

In de delen 2 tot 5 van *Sources of the Self* poogt Taylor dan de wortels van deze malaise, en de idee-historische oorsprong van de liberale, politieke filosofie te reconstrueren doorheen de hermeneutiek van de moderne identiteit. Uitgaande van het in deel 1 verworven inzicht in het constitutieve karakter van het zelf voor de morele conversatie van een cultuur, zoekt Taylor een antwoord op minstens drie vragen; (1) Hoe komt het dat in de moderniteit het statuut van het zelf zo centraal is geworden in de morele reflectie? (2) Op welke wijze heeft deze evolutie bijgedragen tot de desoriëntering en crisis van het hedendaagse zelf? (3) Wat zijn de belangrijkste bronnen van de moderne (i.e. 'onze') identiteit? Een accuraat overzicht geven van Taylors behandeling van deze vragen is zelfs in het bestek van enkele bladzijden ondoenbaar.⁹ Ik beperk mij tot een aantal grote krachtlijnen.



1. Taylors hermeneutiek van het zelf en de moraliteit steunt duidelijk, zoals ik aangaf, op de gedachte dat het zelf en de nood aan morele oriëntatie inherent is aan de menselijke interactie als zodanig. Niettemin is met de Copernicaanse revolutie en de geleidelijke onttovering van het wereldbeeld (Weber) sinds de 17de en 18de eeuw meer dan ooit tevoren de notie van het zelf als plaats en medium van de morele identificatie op de voorgrond getreden. Het Aristotelisch-teleologisch wereldbeeld verloor immers zijn legitimiteit en daarmee ging ook de gedachte teloor dat de moraliteit als een soort objectieve realiteit 'in de natuur' van de mens en in de alles-bestierende Logos was ingebakken. Onder invloed van het laat-scholastiek nominalisme werd daarenboven (de kennis van) de Natuur radicaal gescheiden van (de kennis van) het Transcendente, waardoor de mens als het ware 'op zichzelf' werd teruggevoerd en in de eigen subjectiviteit op zoek diende te gaan naar de 'bron' van zijn morele attitudes en overtuigingen. Taylor onderscheidt drie types van morele ontologieën die aan dit nieuw concept van de moraliteit invulling hebben trachten te geven: binnen elk van deze ontologieën is duidelijk het centraal worden van het zelf een primordiaal gegeven.

Ten eerste werd de bron van de moraliteit door sommige filosofen van de moderne tijd gezocht in de cognitieve capaciteit van het zelf. Hier kon zowel een rationalistisch concept van de Rede (Descartes) als een meer empirisch ideaal van de wetenschap (Locke) als bron van de moraliteit vooropgesteld worden. Zowel bij Descartes en Locke zien we zo het ideaal ontstaan van het 'afstandelijke zelf', dat puur op basis van rationele controle en procedurale afweging van 'regels' zich tot zijn morele intuïties en identificaties verhoudt. Een tweede type van morele ontologie zocht de bron van de moraliteit niet in de rede, maar in het gevoel. Toonaangevend was in dit perspectief de *moral sense*-traditie van Shaftesbury en Hutcheson. Ook hier werd de bron van het morele gezocht in het zelf: de morele sensibiteit

was voor de *moral sense*-filosofen een aangeboren gevoeligheid voor de schoonheid van de deugd en het geluk van anderen. Een derde type van morele ontologie ontstond eerst met de Romantiek. Toonaangevend was hier de figuur van Rousseau, die op zijn beurt mensen als Herder, Goethe en Hegel beïnvloedde. De morele ontologieën die uit het romantisch expressivisme voortvloeiden, lagen aan de oorsprong van het ideaal van zelfverwerkelijking en vrijheid dat tot op vandaag zo'n grote invloed heeft op het morele en praktische leven. Ook hier werd het zelf als bron van morele identificatie vooropgesteld; het is echter niet de calculerende rede of het gevoel, maar het vermogen tot verbeelding en radicale zelf-creatie dat als bindend goed van het morele leven ging fungeren.

2. Volgens Taylor liggen deze drie types van morele oriëntatie aan de oorsprong van de moderne identiteit. 'Onze' betekenis horizon is als het ware opgebouwd uit de brokstukken van waarden en goederen die vanuit deze morele verhalen tot ons zijn gekomen. Maar wat maakt nu dat in de moderniteit de wending naar het zelf ook een langzaam onvermijdelijk geworden desoriëntering van het zelf heeft meegebracht? Men kan moeilijk zeggen dat Taylor hierop in *Sources of the Self* een sluitend antwoord geeft (wat overigens zonder meer aanmatigend zou zijn). Wel toont hij aan hoe de malaise van de moderniteit kan gelezen worden als de pervertering en het ontspreken van de waarden die precies uit het rationalistisch-wetenschappelijk ideaal van procedurale zelf-controle, het sensitief ideaal van morele affectiviteit, en het romantisch expressivisme zijn voortgekomen.

Zo vormt het centraal worden van de Rede of de wetenschap als bron van de moraliteit duidelijk een voorafschaduw van het toenemend individualisme en de ongebondenheid van het moderne zelf. Het zelf wordt steeds meer geacht autonoom, los van traditie, cultuur en opvoeding, als zichzelf-constituerende bron van morele deliberatie en identificatie te kunnen fungeren. Het centraal worden van de affectiviteit en de morele



sensibiliteit impliceert dan weer een toenemende valorisatie van wat Taylor het 'gewone leven' (*ordinary life*) noemt. Deze op zich ook authentieke tendens leidde tot de uitwas van het utilitarisme en liberalisme, waarbij alleen nog de bemiddeling van het genot als object van morele reflectie werd gezien. De ethische oriëntatie verkreeg zo een strikt hedonistisch en prudentieel karakter: het vermijden van pijn en het bevorderen van de genieting van de individuele affecties werd tot goed gevaloriseerd, zonder oog voor de meer spirituele dimensies van de ethiek. De toenemende aandacht voor het romantisch individualisme, tenslotte, leidde tot de uitwas van het narcistisch individualisme en relativisme, dat zo sterk is doorgedrongen in het levensgevoel van het hedendaagse, westerse zelf. Taylor benadrukt dat het ideaal van zelfontplooiing en -creatie een goed is. Maar tegelijk kan vanuit dit ideaal het imaginair project ontstaan van een totale zelfontplooiing, los van elke betekenishorizon en het oordeel van de ander, zonder de minste binding aan een noodzakelijk collectief gevaloriseerd goed.

3. Op grond van de historische reconstructie van de moderne identiteit zijn we nu in staat, zo stelt Taylor in het erg 'open' besluit van *Sources of the Self*, de desoriëntering en ontworteling van het hedendaagse zelf beter te begrijpen. Deze desoriëntering heeft minstens gedeeltelijk te maken met het onvermogen om nog een harmonische, geïntegreerde morele ontologie te ontwikkelen van de 'morele bronnen' van de moderne identiteit. Met name valt het op dat de grote idealen van de Verlichting en de Romantiek langzaam zijn uitgehold en als conflictueus worden ervaren. Zo lijkt voor het moderne levensgevoel de integratie van de waarde van het hedendaagse leven en de individuele affectiviteit moeilijk verzoenbaar met een burgerlijk humanisme à la Rousseau, laat staan met een universeel georiënteerde bekommernis om het lijden van de mensheid. Tevens wordt een sterk antagonisme ervaren tussen de waarde van de zelf-creatie

(waarvan de schrijver en de kunstenaar zo'n beetje het prototype zijn) en de waarde van het gemeenschapsleven.

Maar wat levert de minutieuze en erudiete hermeneutiek van de moderne identiteit dan meer op dan een accuraat zelf-portret van het moderne zelf en een beter inzicht in de 'malaise' waarin dit zelf onvermijdelijk lijkt te delen? Ook Taylor stelt zich die vraag.¹⁰ Maar, zo voegt hij daaraan toe in de daarop volgende bladzijden, dit zelf-verstaan is wel een voorwaarde om ook oog te krijgen voor de mogelijkheid van een rijker, niet zelfbesloten en niet relativistisch ethos.

Besluit

Sources of the Self heeft, vooral in de Angelsaksische wereld, heel wat reacties en kritieken uitgelokt.¹¹ Dit kan moeilijk verwonderen, gegeven het ambitieuze en veelgelaagde opzet van het boek. Enigszins abstraherend kan men drie steeds terugkerende stellingen onderscheiden in deze kritieken: (1) Taylors hermeneutiek van het zelf (en de moraliteit) zou te intellectualistisch en moralistisch zijn; (2) Taylor zou er niet in slagen de gedachte hard te maken dat een morele ontologie noodzakelijk als transcendente voorwaarde van de morele evaluatie en oriëntatie van het zelf fungeert; (3) Taylor zou een niet-gefundeerde terugkeer naar een christelijk (op Kierkegaard en Dostojewski gebaseerd) ethos voorstaan.

Dit laatste verwijt snijdt geen hout. Taylor zegt inderdaad bij herhaling een persoonlijke intuïtie te koesteren ten gunste van een christelijk ethos, als meest adequate uitdrukking van het transcendente karakter van de idee van het goede. Hij zegt echter evenzeer de uitwerking van zo'n ethos niet te willen leveren met *Sources of the Self*. Over de hele lijn is *Sources of the Self* overigens uiterst genuanceerd in de reconstructie van het eigen concept van het 'goede', dat door de verschillende moraalfilosofische tradities van de moderniteit wordt voorgestaan.

De kritiek van intellectualisme en moralisme



daarentegen is niet geheel onterecht. Taylor stelt al te vaak 'het morele zelf' voor als een sterk cognitief en reflexief begaafd individu, dat in zijn morele oriëntatie en praktijk steunt op een zeer ingewikkeld netwerk van betekenissen, overtuigingen en identificaties. Dit netwerk zou als een permanente betekenishorizon het individuele leven vorm geven en er een diepe, appellerende dimensie aan verlenen. Empirisch lijkt deze vooronderstelling hoogst implausibel: ook morele identificaties hebben in het dagelijkse leven veelal een wat opaak, niet bereflecteerd karakter. Bovendien zijn zeker niet alle morele identificaties van een cultuur of een individu op harmonische wijze geïntegreerd of zelfs integreerbaar in een morele ontologie. Men zou zich zelfs kunnen afvragen of de weerbarstigheid van de ethische identificaties niet essentieel steunt op het noodzakelijk weerbarstige en ondoordringbare karakter van *het ethische als zodanig*.

Dit brengt ons bij de meest fundamentele kritiek op Taylors project, een kritiek die de wellicht essentiële intuïtie van *Sources of the Self* betreft. Zoals ik aangaf, gaat Taylor ervan uit dat met de nood aan morele oriëntatie noodzakelijk een 'metafysische verzuchting' is verweven. Het leven gericht op een betekenishorizon zou dan impliceren dat het zelf steeds ook gericht is op een morele ontologie, die als een soort ultieme verklaring zou fungeren van het feitelijke morele leven. Wat bedoelt Taylor eigenlijk met deze gedachte? Indien dit betekent dat vanuit hermeneutisch standpunt het steeds mogelijk is om, vertrekkend van een feitelijke set van morele identificaties van een individu of cultuur, een aantal betekenisverbanden en meer fundamentele waarden en goederen op het spoor te komen, die niet als zodanig door dit contingente zelf of zijn

cultuur gearticuleerd worden, dan lijkt deze gedachte plausibel en juist te zijn. Niettemin lijkt het al veel minder plausibel dat een doorgedreven hermeneutiek noodzakelijk zal stoten op een ultieme betekenis of overtuiging die een niet arbitraire en noodzakelijke band tussen een ultiem Goed en het feitelijke morele leven onthult. Een dergelijk absoluut platonisme werd zelfs door Plato, als ik het goed voorheb, niet verdedigd: over (de idee van) het Ultieme Goede kunnen wij slechts in metaforen spreken. Taylors concept van de noodzaak van een morele ontologie is daarom *zeker* onjuist indien hij hiermee de gedachte zou verdedigen dat er een strikt noodzakelijk verband is tussen de waarheid van een metafysische overtuiging en het feitelijke morele handelen. Het is niet omdat de atheïst ontkent dat er een niet-natuurlijk transcendent telos is ingeschreven in de kosmos, dat hij niet overtuigd kan zijn van het absolute en onvoorwaardelijke karakter van een aantal basisnoties van moraliteit. En omgekeerd is het metafysisch postulaat van het geloof in een ultieme, zingevende orde (in welke religieuze zin dan ook) *zeker geen voldoende voorwaarde* voor een juist en goed moreel leven. Wèl lijkt het zo te zijn dat Taylor terecht de liberale pluralist à la Rorty verwijt dat men niet consistent de relativiteit van alle waarden (dus ook de eigen waarden) kan bepleiten op ironiserend-cognitief niveau, en tegelijkertijd zich moreel engageren en identificeren met een concept van het goede leven. Of dit de enige intuïtie is die Taylor met zijn verwijzing naar de noodzaak van een morele ontologie heeft willen hard maken, kan men, gegeven de wat ambigue en tentatieve stijl van *Sources of the Self*, niet zonder meer uit de specifieke argumentatie opmaken.

W.L.

Noten

1. *The Ethics of Authenticity*. Harvard MA, University Press, 1991, een werk dat ook is verschenen als *The Malaise of Modernity*. Donn Mills, Stoddart Publishing, 1991.

2. *De malaise van de moderniteit*. Kampen, Kok-Agora — Kapellen, Pelckmans, 1994, 130 p., 545 Bfr.



3. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1989 (zevende druk 1994), p. XII-601.
4. Ik heb elders Taylors project diepgaander geanalyseerd vanuit deze 'paradox' van het moderne zelf-verstaan. (Taylor gebruikt zelf evenwel niet het begrip van 'paradox'.) Cf. 'Zelf en gemeenschap: de paradox van de moderne identiteit volgens Charles Taylor' in *Tijdschrift voor filosofie*, 56(1994)1, p. 117-133. Overigens is de voorliggende bespreking van Taylors project sterk opgebouwd vanuit deze kritische studie.
5. Cf. 'Self-Interpreting Animals' in *Philosophical Papers. Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 43-76.
6. John RAWLS, *A Theory of Justice*. Oxford, University Press, 1972.
7. De twee belangrijkste recente publikaties over de legitimiteit van de liberaal-democratische rechtsstaat zijn: Jürgen HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, 1992; John RAWLS, *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1993. Voor een interessante bespreking van het (niet zo toegankelijke) boek van Rawls, cf.: Geert DEMUJINCK, 'Het politieke liberalisme van John Rawls' in *Tmesis* 5, p. 129-139.
8. In *Sources of the Self* spreekt Taylor niet als zodanig over de 'malaise van de moderniteit'. Hij refereert wel aan Pascal, wanneer hij het heeft over de 'grandeur' en de 'misère' van de moderniteit, cf. *Sources of the Self*, p. X.
9. Ik bespreek uitvoeriger de historische reconstructie van de moderne identiteit in *Sources of the Self* in mijn kritische studie 'Zelf en gemeenschap', *art. cit.*
10. *Sources of the Self*, p. 498.
11. Representatief voor de teneur van deze kritieken is het artikel van Melissa LANE, 'God or Orienteering? A Critical Study of Taylor's *Sources of the Self*' in *Ratio* 5(1992)1, p. 46-56. Erg verhelderend is ook de volgende dubbele kritiek op Taylor en het antwoord van de auteur: David BRAYBROOKE, 'Inward and Outward with the Modern Self'; Ronald DE SOUSA, 'Bashing the Enlightenment. A Discussion of Charles Taylor's *Sources of the Self*'; Charles TAYLOR, 'Reply to Braybrooke and de Sousa' in *Dialogue* 33(1994), p. 101-131.