

# **Authenticiteit**

**Verlost Charles Taylor ons uit de Malaise van de Moderniteit?**

**Mirjam Poolster**

**Faculteit der Wijsbegeerte  
Erasmus Universiteit Rotterdam**

Bachelor thesis (10 ec)  
Studentnummer: 326678  
Afstudeerrichting: Wijsgerige Antropologie  
Leerstoelgroep: Filosofie van Mens & Cultuur  
Begeleider: Dr. A.W. Prins  
Adviseur: Prof. dr. J.A. van Ruler  
Aantal woorden: 12390  
Datum: december 2013



## Inhoudsopgave

Inleiding .....	5
Deel 1 .....	7
1.1 Drie Malaises .....	7
1.2 De onduidelijkheid van het Debat .....	9
1.3 De Bronnen van Authenticiteit .....	11
1.4 Onontkoombare Horizonten .....	12
1.5 De Behoeftte aan erkenning .....	13
1.6 De Verschuiving naar het subjectivisme .....	15
1.7 La Lotta Continua .....	17
1.8 Subtielere talen .....	18
1.9 Een ijzeren kooi? .....	20
1.10 Tegen Fragmentatie .....	22
Deel II .....	23
Inleiding: terug naar de Romantiek? .....	23
2.1 Emotie en Rationaliteit .....	23
2.2 Sociale vaardigheden, emotie en rationaliteit .....	24
2.2.3 Moraliteit als sociale vaardigheid .....	24
2.3 Evolutie en Cognitie of Emotionele Honden met een Rationele staart .....	25
2.4 Patroonherkenning en redeneren .....	26
2.5 Emotie is een informatieverwerkend proces .....	27
2.6 Nudgen en rationaliteit .....	27
Deel III .....	29
Persoonlijke gezichtspunten .....	29
Literatuur: .....	31



## Inleiding

De wereld is bezig te veranderen in een digitaal dorp. Natiestaten en allianties raken met de dag meer bij elkaar betrokken en worden voor het behalen en behouden van een algemeen geaccepteerde levensstandaard steeds meer afhankelijk van elkaar. Het mag duidelijk zijn dat het van groot belang is dat de burens binnen het zich ontwikkelende digitale dorp zichzelf en elkaar kennen en begrijpen. Volgens Taylor is dat echter geenszins het geval. Met name het Westen heeft hier een beslissende slag te maken. Taylor schrijft: "We zien onvoldoende in op welke manier het Westen zich heeft ontwikkeld tijdens de periode die we in het Westen 'De Moderniteit' zijn gaan noemen en we zien niet dat die ontwikkelingswijze in de rest van de wereld niet plaatsvindt. We kunnen de verschillen pas echt begrijpen wanneer we beter begrijpen wat er in onze beschaving gebeurd is"<sup>1</sup>.

Dat Taylor die verschillen wil proberen te doorgronden laat zich deels verklaren door zijn achtergrond. Als jongste zoon van een Franstalige moeder en Engelstalige vader groeit hij op in een tweetalig gezin in Quebec en raakt hij al vroeg vertrouwd met taal- en cultuurverschillen. Taylor noemt die tweetaligheid zelfs fundamenteel voor de ontwikkeling van zijn eigen denken. Ook het feit dat de familie waarin Taylor opgroeide politiek actief betrokken was - zijn Franssprekende grootvader Beaubien was senator - is van grote invloed geweest op Taylors eigen opvattingen en de manier waarop hij meent dat die opvattingen praktisch toepasbaar zouden moeten zijn.<sup>2</sup>

In 1991 wordt Charles Taylor gevraagd de prestigieuze Massey Lectures te verzorgen.<sup>3</sup> De neerslag van die lezingen verschijnt in boekvorm onder de titel *The Malaise of Modernity*.<sup>4</sup> Een jaar later verschijnt het boek in de VS onder de meer aansprekende en optimistische titel *The Ethics of Authenticity*. De problemen die Taylor in het boek adresseert zijn nu, tweeëntwintig jaar later, nog verrassend actueel.

Taylor vertrekt vanuit een mensbeeld waarin de mens als een wezen wordt beschouwd dat probeert het eigen leven als zinvol te ervaren. Taylor heeft een groot vertrouwen in de menselijke redelijkheid, maar hij benadrukt, dat de mens uitsluitend zinvolle betekenis vindt binnen de dialoog die hij als lichamelijk gesitueerd wezen met anderen aangaat. Eerst in die combinatie kan zoiets ontstaan als Authenticiteit. In *De Malaise van de Moderniteit* adresseert Taylor drie fundamentele problemen in de moderne samenleving: ontaard individualisme, het primaat van de instrumentele rede en de atrofie van de democratie. Volgens Taylor kunnen wij ons tegen deze problemen op drie onderling samenhangende wijzen teweerstellen. 1) Ophouden met denken in termen van tegenstellingen, 2) inzien

---

<sup>1</sup> <http://www.mcgill.ca/about/history/mcgill-pioneers/taylor> (geraadpleegd op 27-6-2013)

<sup>2</sup> <http://www.cbc.ca/ideas/massey-archives/1991/11/11/massey-lectures-1991-the-malaise-of-modernity/> (geraadpleegd op: 27-06-2013)

<sup>3</sup> De Massey lectures zijn een jaarlijkse serie van vijf lezingen waarin een toonaangevende wetenschapper of publieke figuur zich uitsprekt over op dat moment prangende kwesties. Taylors voorgangers waren o.m. Martin Luther King (1967), Willy Brandt (1981) en Noam Chomski (1988). <http://www.cbc.ca/ideas/masseys/pastlectures.html> (geraadpleegd op 29-11-2013)

<sup>4</sup> Het boek verscheen in 2002 in Nederlandse vertaling: *De Malaise van de Moderniteit*. In deze scriptie wordt verwezen naar deze vertaling als: MM.

welke bronnen ten grondslag liggen aan het ideaal van authenticiteit en 3) het opnieuw ontwikkelen van democratisch elan.

Hoewel ik sympathie voel voor Taylors visie, al was het maar omdat ik me met hem verwant voel vanwege zijn meertaligheid ( ik groeide op in een Nederlands-Duits gezin) en het feit dat hij vanwege zijn vroege kennismaking met verschillende culturen een open houding behoudt voor andermans waardesystemen, is zijn wat naïeve nadruk op het lichamenlijk gesitueerd zijn m.i. een onvoldoende waarborg voor het dialogische karakter en de redelijkheid van de mens. In een sterk globaliserende en digitaliserende wereld waarin de nadruk meer en meer komt te liggen op efficiëntie en kostenbesparing is een beroep op de waardesystemen die vanuit de Romantiek aan ons zijn overgeleverd waarschijnlijk onvoldoende overtuigend om onze dagelijkse praktijken te hervormen.

Jonathan Haidt deelt Taylors visie op de mens als lichamenlijk gesitueerd, sociaal wezen. Haidt meent bovendien net als Taylor dat de geldende moraal tot stand komt binnen de groep waarvan het individu lid is. Maar Haidt verschilt met Taylor van mening waar het de oplossing betreft van problemen die de moderniteit met zich meebrengt. Hij pleit ervoor om praktijkaanpassingen te bereiken door niet zozeer een beroep te doen op het menselijke redeneervermogen, maar door emoties en passies aan te spreken. Volgens Haidt is wat wij beschouwen als een rationele verklaring voor een moreel oordeel vaak een post hoc redenering waarmee wij onze morele oordelen en intuïties legitimeren. De neurowetenschap leert dat onze emoties lichamenlijke processen zijn, die een belangrijke rol vervullen in onze besluitvorming; een rol die volgens Haidt zo groot is dat emoties in feite cognitieve processen zijn.

Wanneer we aannemen wat Taylor stelt en de mens inderdaad een sociaal-morele horizon nodig heeft die zijn keuzemogelijkheden inkadert, dan is heel goed voorstelbaar dat de keuzearchitectuur een grote rol speelt bij het bepalen van de richting van die keuze. Wanneer authenticiteit, zoals Taylor claimt, inderdaad vooronderstelt dat een individu is ingebed in een sociaal weefsel, zodat dit individu kan bepalen welk standpunt het inneemt ten opzichte van zijn morele horizon, dan volgt daaruit niet noodzakelijk dat die standpuntbepaling geschiedt op grond van rationele argumenten. In dat geval is de benadering van Haidt of de 'Nudge'-theorie die Thaler & Sunstein bepleiten ook een prima optie. En precies daar gaat wat wij geleerd hebben onder authenticiteit te verstaan, verloren.

Deze thesis onderzoekt op kritische wijze of Taylors opvatting van authenticiteit die tot stand komt via eisen van buiten het 'zelf' leidt tot een meer verantwoordelijke manier van leven door het individu. Daartoe zal het werk van Jonathan Haidt worden besproken als een mogelijke weerlegging van Taylors claim, en wordt bovendien ingegaan op de Nudge-theorie van Thaler & Sunstein.

Deel I van deze thesis biedt een samenvatting van de centrale inzichten van Taylors Malaise van de Moderniteit, in Deel II volgt een kritische bespreking van Taylor. De scriptie wordt afgesloten met een aantal eigen gezichtspunten (Deel III).

# Deel I

## 1.1 Drie Malaises

Als opgemerkt, wil Taylor in de *Malaise van de Moderniteit* drie problemen van de moderniteit beschrijven. Volgens Taylor worden deze problemen binnen de hedendaagse debatten onvoldoende onderkend en bovendien vertekend weergegeven (MM,15). Omdat hij vanwege de beperkte ruimte van de Massey Lectures niet elk van de problemen uitgebreid kan analyseren, bespreekt hij voornamelijk de problematiek van het doorgeschoten individualisme, in de hoop dat zijn analyse kan dienen als voorbeeld voor de analyse en oplossing van twee andere grote problemen die hij signaleert. Als tweede probleem benoemt hij het primaat van de technische rede dat we kunnen opvatten als een denken dat zich vooral baseert op de relatie tussen gestelde doelen en de daarvoor gebruikte middelen. Dit type denken waardeert vooral efficiëntie positief en gaat uit van economische rationaliteit. Het derde probleem dient zich aan als gevolg van de eerste twee problemen en bestaat in het verlies van politieke betrokkenheid van de burger, waarmee het risico ontstaat dat de burger zich uiteindelijk zal gedragen als de consument van een overheid die de Staats-BV bestuurt als een bevoogdende supermacht (MM, 23).

Volgens Taylor is de mens dus een wezen dat probeert zijn leven als betekenisvol te ervaren. Doorheen de geschiedenis wordt dat wat als betekenisgevend beschouwd kan worden echter op verschillende wijzen ingevuld. Waar in vroeger tijden de betekenis van een mensenleven werd ontleend aan de sociale en zelfs kosmische orde, waarbij vaststond hoe en wat een mens kon zijn en op welke manier zijn levenspraktijken dienden te worden ingevuld, worden sinds het tijdperk van de moderniteit mensen niet langer ondergeschikt gemaakt aan de eisen van een als onaantastbaar heilig beschouwde rangorde. De Romantiek heeft ons als belangrijke verandering het 'ideaal' van authenticiteit opgeleverd, omdat er ruimte ontstond voor wat we nu individuele zelfverwerkelijking noemen. Natuurlijk is deze ruimte voor zelfverwerkelijking te beschouwen als vooruitgang ten opzichte van de oude hiërarchische samenlevingen, maar tegelijkertijd lijkt het hedendaagse neoliberale consumentisme alleen nog ruimte te bieden aan instrumentele betekenissen en daarmee lijkt zich *betekenisverlies* aan te dienen.

Taylor wil met zijn boek een antwoord formuleren op de veel gehoorde kritiek dat de hedendaagse samenleving ondanks haar nog altijd voortdurende ontwikkeling iets belangrijks is kwijtgeraakt. Waar Alan Bloom in *The Closing of the American Mind* beschrijft hoe het Amerikaanse hoger onderwijs sinds de grote crisis van de vorige eeuw inhoudelijk aan kwaliteit inboet doordat relativisme, egocentrisme en politieke correctheid hoogtij vieren<sup>5</sup>, en anderen dit verlies al zien intreden bij de opkomst van de 17<sup>e</sup> eeuwse verlichting die de moderniteit inluidt<sup>6</sup>, presenteert Taylor in dit boek een visie waarmee hij hoopt een

---

<sup>5</sup> Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*, (1987), Simon & Schuster, New York.

<sup>6</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialectik der Aufklärung*, (1969), [http://www.offene-uni.de/archiv/textz/textz\\_phil/dialektik\\_aufklaerung.pdf](http://www.offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf)

bijdrage te kunnen leveren aan het begrijpen van de ontevredenheid met de moderniteit, juist omdat hij meent dat wij de problemen ondanks hun overbekendheid vaak verkeerd begrijpen en we onjuiste opvattingen ontwikkelen over wat een oplossing voor deze problemen zou kunnen zijn. (MM, 15)

Taylor ziet het moderne individualisme, dat de mens het recht en de ruimte geeft zelf te bepalen op welke manier hij zijn leven vormgeeft en welke (al dan niet religieuze) overtuigingen hij wil aanhangen, als een belangrijke vrucht van de moderne beschaving. Maar deze moderne individuele vrijheid is volgens Taylor gepaard gegaan met de teloorgang van oude morele horizonten. Voorafgaand aan de moderniteit beschouwden mensen zichzelf als onderdeel van een de mens overstijgend, hiërarchisch geordend geheel, een kosmische of door God geïnstalleerde zijnsorde waarin de taken en rollen in een mensenleven vast waren gelegd. Binnen die ordening werd de individuele vrijheid ingekaderd en beperkt door de plaats en positie die een mens binnen die ordening was toegefallen. De moderne individualistische mens daarentegen is gehouden de betekenis van zijn leven in zichzelf te ontdekken. Waar ooit de sociale ordeningen en rituelen een uitdrukking waren van de zijnsorde en de plaats die men binnen die hiërarchische orde innam de ruimte voor betekenisverwerving bepaalde, liggen voor de moderne mens de kaders niet langer vast, al blijft hij binnen die ruimte altijd een positie innemen om te kunnen bepalen wie en wat hij is. Dit laatste thema staat centraal in Taylors *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, dat twee jaar voor *The Malaise of Modernity* verscheen.

Volgens Taylor speelt de 'instrumentele rede' een steeds dominantere rol, omdat de gevestigde samenlevingsstructuur niet langer als heilig wordt beschouwd waardoor die structuur haar betekenisgevende functie heeft verloren. Doordat de sociale ordeningen en handelingsvoorschriften niet langer worden gefundeerd in de kosmische orde der dingen of Gods wil, maar op (mens)wetenschappelijke verklaringen, ontstaat er ruimte voor een individu dat geheel op zichzelf is gericht en de hem omringende dingen gebruikt als middel tot een doel. Dit 'verloren gaan van het sacrale' noemde Max Weber de 'Onttovering van de wereld'.<sup>7</sup> Op het moment dat de kosmische ordening - die haar eigen ontologische en ethische implicaties met zich meebrengt - niet langer wordt beschouwd als de juiste ordening en de mens zichzelf ten doel gaat stellen de natuur te beheersen, wordt de instrumentele rede dominant. Ontegengelijk heeft dit streven naar maximale efficiëntie ons bevrijd van allerlei beperkingen: we optimaliseren de economische middelen om bepaalde doelen te verwezenlijken en zoeken naar de beste kosten/batenverhouding. Natuurlijk is efficiëntie een belangrijke verworvenheid. Maar wanneer de maatstaf voor handelingen en opvattingen transformeert van kwaliteiten die we vanwege hun inhoud waarderen naar het waarderen op grond van efficiëntie, ontstaat het risico dat we de inhoudelijke kwaliteiten van handelingen en opvattingen niet langer kunnen onderscheiden (MM, 19). Voorbeelden hiervan zijn: hoe de moderne eis tot economische groei gebruikt wordt als rechtvaardiging voor de ongelijke verdeling van middelen, artsen die kwalen behandelen en uit het oog verliezen wat die behandeling betekent voor de mens die de

---

<sup>7</sup> M. Weber, *Schriften 1894-1922*, Dirk Kaesler (Hrsg.), (2002), Kröner, Stuttgart.



behandeling ondergaat, financiële prikkels die de burger moeten stimuleren om gezonder te gaan leven, of het ongeluk met de kerncentrale in Fukushima dat laat zien hoe de opvatting van efficiëntie als een op zichzelf staande kwaliteit (kernenergie is zeer efficiënt) kan leiden tot ernstige milieuschade. Door deze transformatie van intrinsieke kwaliteit naar efficiëntie als maatstaf vrezen sommigen dat het instrumentele denken het menselijk leven volledig zal gaan bepalen.

Naarmate deze instrumentele benadering de voorkeursvorm van rationaliteit in onze samenleving wordt, zien we hoe ook de technologie een steeds prominenter plaats inneemt binnen het moderne leven en uiteindelijk beïnvloedt de instrumentele rede zelfs het functioneren van ons politieke bestel. Volgens Max Weber zit de moderne samenleving, omdat zij de instituties van de markt, de staat en bureaucratie hanteert, gevangen in een 'ijzeren kooi'. Taylor meent echter dat een dergelijke noodlotstheorie overdreven is; de mens heeft altijd de mogelijkheid om de werkwijzen van instituties te veranderen zonder overigens de samenlevingsstructuur middels revoluties omver te hoeven werpen. (MM, 21)

Het derde probleem: de atrofie van de democratie, ontstaat doordat de combinatie van enerzijds de nadruk op individuele vrijheid en anderzijds het primaat van de instrumentele rede het democratische proces fnuikt (MM, 22). In zo'n moderne samenleving verwerven de individuen niet méér vrijheid, maar groeit veeleer het risico dat zij aan vrijheid inboeten. Voor burgers die het belangeloze beschouwen als niet-rationeel zijn er immers nauwelijks redenen om deel te nemen aan politieke instituties. Wie opgroeit binnen de nadruk op efficiëntie en leert dat zelfverwerkelijking de hoogste waarde is, zal vooral zijn voordeel doen met wat de samenleving te bieden heeft, zeker zolang de staat de middelen daarvoor verschaft (MM, 23). Wanneer zich binnen een samenleving onvoldoende democratische initiatieven ontwikkelen kan die staat ontaarden in een bevoogdende supermacht en verliezen haar burgers als gevolg daarvan een deel van hun vrijheid. Deze ontarding van de staat kan volgens Taylor alleen voorkomen worden door precies de participatie waartoe de individualistische burger niet geneigd is, en die bovendien alleen door samenwerking effectief kan zijn. Zo kan de moderne nadruk op individuele vrijheid uiteindelijk leiden tot individuele en algemene onvrijheid. Taylor pleit daarom, met een beroep op Tocqueville, voor een krachtige politieke cultuur die burgerparticipatie op verschillende overheidsniveaus positief waardeert (MM, 23).

Met nadruk kiest Taylor geen positie binnen het kamp van de voor- of tegenstanders van het individualisme in de moderniteit. Tevens meent hij dat wij de voordelen niet kunnen uitruilen tegen de nadelen. Hij wil vooral beschrijven hoe we de moderne ontwikkelingen in de meest veelbelovende richting kunnen sturen en voorkomen dat zij verworden tot de ontaarde vorm (MM, 24, 25).

## **1.2 De onduidelijkheid van het Debat**

Binnen het hedendaagse individualisme-debat fungeert een aantal opvattingen als vertroebelende factor doordat zij ofwel de positieve kanten, ofwel de negatieve kanten van het individualisme benadrukken. Taylor pleit echter niet vóór of tegen het individualisme, maar wil vooral het 'ideaal van authenticiteit' opnieuw verwoorden, door het te vrijwaren van enkele vigerende misconcepties.

De eerste vertroebelende factor is het hedendaags populaire (zacht)relativisme of subjectivisme, waartegen bijvoorbeeld Allan Bloom bezwaar heeft aangetekend. Dit relativisme behelst een misplaatste poging tot wederzijds respect, die elke discussie over wat het *goede leven* inhoudt naar het politieke debat verwijst, hetgeen leidt tot een vervlakking van elke vorm van ethiek.<sup>8</sup> Allan Blooms bezwaren tegen de hedendaagse cultuur van zelfverwerkelijking ontstaan, aldus Taylor, doordat Bloom alleen de *ontaarde* vorm ziet van het krachtige morele ideaal jezelf trouw te blijven (MM, 28).

Nu onze hedendaagse tolerantiecultuur niet (langer) voorschrijft welke manieren van zelfontplooiing wenselijk zijn, al worden de meer authentieke manieren van leven als beslist van hogere waarde beschouwd dan andere, kan iedereen zijn eigen individuele authenticiteit uitdrukken en geldt geen enkele uitdrukkingsvorm als wenselijker dan een andere. Maar wie authenticiteit op deze manier omarmt komt uiteindelijk uit bij een zacht relativisme waarbinnen geen enkel ideaal verdedigbaar zou zijn. Zo'n standpunt is met zichzelf in tegenspraak, omdat ieder ideaal de mens oproept tot iets van hogere waarde. Bovendien is dit relativisme zelf uiteindelijk gebaseerd op een ideaal, nl. haar oproep de gelijkwaardigheid van ieder mens te erkennen (MM, 30).

Ook het neutraliteitsliberalisme – dat voorschrijft dat de overheid ten opzichte van haar burgers strikt neutraal moet blijven omtrent wat die burgers als *het goede leven* dienen te beschouwen – beroept zich op het ideaal van authenticiteit. Neutraliteitsliberalisme is populair onder zowel relativisten als tegenstanders van het relativisme, maar het maakt iedere discussie over wat het goede leven *inhoudt* onmogelijk (MM, 30).

Moreel subjectivisme maakt een gesprek over wat het goede leven inhoudt onmogelijk, omdat het vooronderstelt dat morele standpunten worden ingenomen op grond van niet meer dan een zekere 'aantrekkelijkheid' en niet gebaseerd zijn op de rede (MM, 31). Ook de opvatting dat de rede zelf een morele norm bevat is een vertroebelende factor voor een gesprek over het ideaal van authenticiteit. Zulke denkers (waaronder Immanuel Kant en Peter Singer) menen dat de menselijke natuur intrinsiek een morele norm bevat en beschouwen het ideaal van authenticiteit als een afwijking van die natuurlijk aanwezige norm. Zij hebben dus geen enkele reden het ideaal van authenticiteit te verwoorden omdat zij het ideaal van authenticiteit beschouwen als een afwijking van die natuurlijk aanwezige norm.

Als laatste vertroebelende factor bespreekt Taylor de verklaringwijze die de sociale wetenschappen met elkaar delen. Omdat wetenschap een moreel neutrale verklaring vereist en de sociale wetenschappen hun wetenschappelijke status in stand willen houden, verklaren zij hun onderzoeksgebieden door middel van de instrumentele rede.

Als gevolg van deze factoren blijft volgens Taylor onduidelijk waarom het gaat als we spreken over het *morele ideaal van authenticiteit*. Critici van de hedendaagse individualistische cultuur zijn geneigd het ideaal te kleineren, of te reduceren tot 'alles kunnen doen wat je wilt', terwijl de voorstanders ervan vaag blijven over wat het volgens

---

<sup>8</sup> A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, (1987), Simon & Schuster, New York.

hen dan wel betekent (MM, 33, 34). Taylor verwerpt daarom de standpunten van zowel de voor- als tegenstanders van het hedendaagse individualisme en pleit ervoor het ideaal van authenticiteit los te weken uit de ontstane perverteringen en authenticiteit in ere te herstellen als een *moreel* ideaal, waardoor ook onze sociale praktijken zich kunnen herstellen. Taylor poneert drie vooronderstellingen waarmee hij de discussie wil afbakenen: (1) authenticiteit is een geldig ideaal (waarmee hij het relativistische standpunt uitsluit); (2) wij kunnen rationeel spreken over idealen en hun overeenstemming met praktijke (waarmee het moreel subjectivisme wordt gepareerd); (3) deze discussie is zinvol; de moderne samenleving zit - in tegenstelling tot wat Weber beweerde - niet gevangen in een onontkoombaar systeem (MM, 35, 36).

### 1.3 De Bronnen van Authenticiteit

Taylor ziet de ethiek van authenticiteit ontstaan in de late 18<sup>e</sup> eeuw als een product van de Romantiek. Maar de ontwikkelingsgeschiedenis ervan begint bij het cartesiaans dualisme. Volgens Descartes' subjectiviteitsbegrip bestaat de mens uit een lichamelijke en een denkende substantie en denkt dit dualistische wezen niet alleen voor zichzelf maar is het bovendien zelf verantwoordelijk voor de oordelen die het velt. Dit cartesiaanse denken zingt de menselijke rede los van haar lichamelijke en laat een 'innerlijke diepte' ontstaan, die later de Romantiek zou hernemen en uitwerken. Na Descartes creëert Locke ruimte voor het politieke individualisme met een denken dat het individualisme laat prevaleren boven de sociale plichten (MM, 37) en ook Kants beschrijving van de mens als een wezen dat de rede als intrinsiek redenerend moreel zintuig gebruikt, bouwt voort op deze opvatting van een ontkoppelde rede binnen het subject (zie ook: *Bronnen van het zelf*).

Hoewel de Romantiek kritisch staat tegenover zo'n losgekoppelde rationaliteit, ontwikkelt het ideaal van authenticiteit zich binnen de ethiek en wel vanuit de moreel-besef-theorie, die stelt dat de mens een intrinsiek moreel zintuig bezit. Waar eerdere visies de morele stem - het geweten - zagen als een manier om in contact te treden met het goede of Goddelijke dat zich buiten de mens zelf bevond, is deze bron van het goede sinds de Romantiek niet langer extern gesitueerd; maar ligt zij in ons innerlijk (MM, 38).

Rousseau, als belangrijkste schrijver van dit nieuwe inzicht, schrijft voor dat wij de stem van onze innerlijke natuur, 'le sentiment de l' existence', moeten volgen. Bij Rousseau ontstaat ook het idee van 'vrijheid als zelfbeschikking'. Omdat de beschaving de mens corrumpeert, vereist het goede leven dat de mens voor zichzelf beslist, zonder inmenging van externe zeden, gewoonten of vooroordelen (MM, 39). Maar autonomie en authenticiteit zijn geen volgens Taylor niet synoniem; ze verwijzen niet naar hetzelfde, al worden de twee begrippen vaak met elkaar verward. Het goede uitsluitend in jezelf kunnen vinden is veelmeer het idee van de morele en politieke autonomie zoals Kant, Hegel en Marx dat ontwikkelden (MM, 39,40).

Herder (1744-1803) brengt het *ideaal van authenticiteit* voor het eerst expliciet onder woorden met zijn formulering dat 'Elke persoon zijn of haar eigen maat bezit' op grond waarvan hij moet leven (MM, 40). Ieder van ons bezit een eigen, unieke stem die ons iets speciaals te zeggen heeft. Vanaf dat moment ontstaat de idee dat het individu een

mislukt leven heeft geleefd wanneer hij niet leeft naar het model dat alleen binnen zijn eigen *ik* te vinden is. Maar leven naar een model vereist ook dat dit model wordt uitgedrukt. Door zichzelf uit te drukken realiseert de mens zijn eigen originele, volstrekt individuele vermogen en daarmee wordt ook de taal (breed opgevat) een noodzakelijke voorwaarde om een authentiek individu te kunnen zijn.

Volgens Taylor vormt dit *ideaal* de morele achtergrond van de cultuur van authenticiteit, zelfs van de geperverteerde vormen. Dit ideaal geeft, volgens Taylor, “inhoud aan het idee van ‘je eigen gang gaan’ of ‘je eigen bestemming vinden’”, dat een kenmerk is van het moderne zelf (MM, 41).

#### 1.4 Onontkoombare Horizonen

Over ‘authenticiteit als ideaal’ kunnen we, volgens Taylor, alleen discussiëren wanneer de discussiepartners uitgaan van een wederzijds geaccepteerde morele horizon. Zelfs de narcistische vormen van de authenticiteitscultuur - zoals het genoemde (zacht) relativisme - baseren zich op een principe van authenticiteit dat nooit geheel los staat van zo’n gedeelde morele horizon. Immers, ook hedendaagse (zacht)relativisten proberen hun eigen leven zo goed mogelijk vorm te geven. Zelfs wanneer zij beweren dat hun keuze er één is uit een oneindig aantal mogelijkheden, hanteren zij de achterliggende idee dat zij proberen *zichzelf* te verwerklijken. Volgens Taylor spreken (zacht) relativisten zichzelf tegen wanneer zij beweren dat over morele waarden geen redelijke discussie mogelijk is. Om deze kwestie te verhelderen stelt Taylor twee vragen:

1. Onder welke voorwaarden kan het menselijk leven het ideaal van authenticiteit realiseren?
2. Waar vraagt het ideaal van authenticiteit, mits goed begrepen, echt om? (MM, 42).

Als antwoord op deze vragen wijst Taylor op het dialogische karakter van het menselijk leven. Onze identiteit komt tot stand en wordt onderhouden door onze zorg voor en interacties met ‘betekenisvolle anderen’. Taylor laat vervolgens zien dat zelfontplooiing zonder rekening te houden met de eisen die gepaard gaan met onze banden met anderen of eisen die voortkomen uit iets meer of iets anders dan menselijke verlangens of aspiraties, het onmogelijk maken authenticiteit te realiseren (MM, 45,46).

Met betrekking tot eisen die voortkomen uit iets anders dan individuele verlangens stelt Taylor dat authenticiteit vereist dat ieder van ons zijn eigen unieke en belangrijke kenmerken ontwikkelt die niet willekeurig gekozen, maar *belangrijk* zijn. Om belangrijk te kunnen zijn moet een keuze een relatie hebben met iets dat meer gewicht heeft dan de loutere keuzemogelijkheid. De culturele, religieuze, traditionele, achtergrond waartegen dingen belangrijk worden, is precies wat Taylor de morele horizon noemt. Wanneer wij onszelf als betekenisvol willen definiëren kunnen we die morele horizon niet ontkennen (MM, 47). Wanneer bijvoorbeeld in de narcistische redeneervorm homoseksualiteit wordt gerechtvaardigd, gebeurt dit vanuit een redenering waarin de individuele seksuele

geaardheid volstrekt onbelangrijk wordt. Feitelijk bereikt men dan het tegendeel van de gelijkwaardigheid die men nastreeft tussen heteroseksuelen en homoseksuelen. Het verschil tussen homo- en heteroseksualiteit benoemen als onbelangrijk zou neerkomen op niet meer dan dat ieder mens vrij moet zijn in zijn/haar partnerkeuze. Dan zou de keuzemogelijkheid zelf betekenisverlenend zijn. Maar de morele horizon laat zien dat er wel degelijk een betekenisverschil is tussen kiezen voor blondines of brunettes en seksueel aangetrokken zijn tot iemand van hetzelfde geslacht (MM, 47,48). Wie meent dat het menselijk leven betekenis krijgt op grond van het kiezen zelf, beschouwt authenticiteit als een vorm van vrije zelfbeschikking, maar wie kiest wat hij belangrijk vindt, kiest altijd binnen de kaders van zijn morele horizon. Taylor schrijft: "Authenticiteit kan niet worden verdedigd op manieren die betekenis-horizonten laten bezwijken [...] Horizonten zijn gegeven" (MM, 47,48). De manier die we kiezen om onszelf te verwerkelijken kan niet focussen op onbelangrijke voorkeuren: "Welke onderwerpen belangrijk zijn, bepaal ik niet. Als ik dat deed, zou geen enkele kwestie werkelijk betekenisvol zijn. Maar dan zou het ideaal van de zelfkeuze als moreel ideaal onmogelijk zijn" (MM, 49). Dat betekent dat authenticiteit niet 'de vijand' is van eisen die opkomen van buiten het zelf; authenticiteit *veronderstelt* zulke eisen (MM, 51).

Barry Schwartz ondersteunt Taylors visie en laat in zijn boek *The Paradox of Choice. Why less is more*, zien dat keuzemogelijkheden zonder voorafgaande voorwaarden leiden tot ontevredenheid met het resultaat van iedere gemaakte keuze. Oneindige keuzemogelijkheid leidt tot keuzestress die het de mens onmogelijk maakt naar tevredenheid een keuze te maken.<sup>9</sup> Maar tegelijkertijd laat de redenering dat 'eisen die van buiten het 'zelf' opkomen', noodzakelijk zijn voor authenticiteit, in weerwil van Taylors bedoeling ook ruimte voor de theorie die Jonathan Haidt ontvouwt in zijn artikel *The Emotional Dog and its Rational Tail*,<sup>10</sup> waarop ik in Deel II terug zal komen.

## 1.5 De Behoeftte aan erkenning

De hedendaagse authenticiteitscultuur vergist zich wanneer zij uitsluitend zuiver persoonlijke zelfverwerkelijking aanmoedigt en de opvatting ondersteunt dat alle relaties ondergeschikt zijn aan de zelfverwerkelijking van de betrokkenen. Indien 'authentiek zijn' betekent dat de mens een individu is dat het vermogen tot liefhebben intact kan houden zonder dat dit vermogen zich in langdurige relaties hoeft te manifesteren, wordt het ideaal van authenticiteit verkeerd begrepen (MM, 53). Wanneer langdurige relationele banden zoals die tussen huwelijkspartners of de band tussen ouders en kinderen hun onvoorwaardelijkheid verliezen, veranderen zij inhoudelijk van betekenis; anders zou er geen verschil meer zijn tussen de relatie met een huwelijkspartner en een kortstondige romance of one night stand. Wie alle onderlinge relaties instrumenteel maakt, degenereert zelfverwerkelijking tot een geperverteerde individualismevorm. Voor het vormen van een identiteit is erkenning van de eigen authentieke identiteit noodzakelijk en daarmee het erkennen van de verschillen tussen ene individu en het andere (MM, 54, 56).

---

<sup>9</sup> <http://www.harpercollinsebooks.ca>

<sup>10</sup> Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, 27-51 Part I, 2: The Intuitive Dog and Its Rational Tail (2012), Allen Lane, London.

De historische ontwikkeling van het begrip authenticiteit laat zien dat er verschillende vormen van individualisme zijn: het cartesiaans individualisme vereist dat elke persoon de dingen voor zichzelf bepaalt door zijn rede te gebruiken; Lockes politieke individualisme beschouwt de persoonlijke verlangens en verplichtingen als meer fundamenteel dan sociale behoeften of verplichtingen, en voor het romantische individualisme gaat individuele zelfverwerkelijking vooraf aan menselijke relaties. Maar een samenleving baseren op het principe van het individualisme vereist tevens een sociale ethiek. Anders zou er van samenleven geen sprake meer zijn. Waar authenticiteit een kenmerk is van het individualisme, bepleit iedere individualismevorm ook een ermee samenhangend samenlevingsmodel. Mede daarom hebben grote individualistische filosofen maatschappijmodellen ontworpen, zoals we zien in Locke's sociale contracttheorie en Rousseau's idee van de volkssoevereiniteit (MM p. 53).

In de premoderne hiërarchieën baseerde men de samenleving nog op de ongelijkheid van mensen en verwierven individuen eer en erkenning op basis van de positie die zij innamen binnen het sociale weefsel. Deze oude ongelijkheidskaders boden mogelijkheden voor 'eervol gedrag'; terwijl in onze moderne wereld 'de zelfverklaarde menselijke waardigheid' de rol heeft overgenomen die de 'eer' destijds vervulde. De manieren waarop een individu eer en erkenning kan behalen zijn veranderd als gevolg van de opvatting dat ieder mens een algemene menselijke waardigheid bezit en de moderne ruimte voor sociale mobiliteit. De moderne mens kan zijn identiteit niet langer ontlenen aan zijn sociale positie en kan de voor zijn identiteitsvorming noodzakelijke erkenning alleen nog verkrijgen door zijn eigen vorm van authenticiteit uit te drukken en die uitdrukkingen met anderen uit te wisselen. Deze moderne uitwisseling leidt, in tegenstelling tot de erkenning die het gevolg was van de sociale positie in de hiërarchische samenleving, niet *noodzakelijk* tot eer of erkenning. Daarnaast kent de moderniteit een groter gewicht toe aan het *gewone leven*, waardoor (intieme) relaties de plek worden waar de individu het 'zelf' kan ontdekken en laten bevestigen (MM, 54 (vgl. ook *Bronnen van het zelf*, pp. 291-309).

De huidige zelfverwerkelijgingscultuur predikt het universele recht om als individu jezelf te mogen zijn, wat leidt tot zacht relativisme (MM, 53). Wanneer alles aan elkaar gelijkwaardig is, zoals het zacht relativisme stelt, dan wordt kwalitatief onderscheid onmogelijk en vergt gelijkwaardigheid alleen nog procedurele rechtvaardigheid. 'Goed met elkaar samenleven' betekent in dat geval dat de protocollen garanderen dat iedere individu gelijke kansen heeft om tot zelfverwerkelijking te komen (MM, 53).

Dat komt ook tot uitdrukking in de moderne democratie die gelijke politieke erkenning voor iedereen ondersteunt. Er zijn zelfs voorvechters van gelijke rechten voor minderheidsgroeperingen die het onthouden van die erkenning beschouwen als een vorm van onderdrukking. Maar mensen erkennen als gelijkwaardig vereist meer dan hun verschillende leefstijlen als gelijkwaardig beschouwen. De verschillen tussen mensen kunnen immers alleen gelijkwaardig zijn wanneer die mensen zelf een absolute waarde bezitten. Anders zou de roep om erkenning van minderheden impliceren dat iedereen waardeloos is.

Om de verschillen te erkennen en te kunnen bepalen of iemand eer en/of erkenning verdient, is er net als voor het maken van gewichtige keuzes een gedeelde betekenis-horizon nodig (MM, 60). Er moet dus inhoudelijke overeenstemming bestaan over wat van waarde is, omdat het principe van gelijkwaardigheid anders verwordt tot niet meer dan het handhaven van procedures en protocollen.

Louter procedurele rechtvaardigheid schiet altijd tekort voor het erkennen van gelijkwaardigheid; zonder inhoudelijke waarden blijft het onmogelijk de verschillen tussen de als gelijkwaardig beschouwde individuen/groepen te erkennen. De huidige zelfverwerkelijgingscultuur legt grote nadruk op intieme relaties en precies binnen die relaties kan identiteitsvorming op basis van erkenning plaatsvinden. Dus kunnen louter instrumentele relaties met geen mogelijkheid volstaan voor een samenleving die authenticiteit erkent als ideaal aangezien duurzame intieme relaties de mogelijksvoorwaarde zijn voor identiteitsvorming (MM, 60). Geen enkel mens kan op louter instrumentele relaties een bevredigend gevoel voor eigenwaarde bouwen of daarop een identiteit vormen die het verdient door anderen als gelijk gewaardeerd te worden. Wie streeft naar zelfverwerkelijking doet in zeker zin aan zelfonderzoek, want hij moet weten wie hij is. Wie dit zelfonderzoek voltrekt via seriële monogamie is niet bezig zijn identiteit te laten bevestigen door betekenisvolle anderen en zo zijn authenticiteit te ontdekken, maar maakt zichzelf belachelijk (MM, 61).

## **1.6 De Verschuiving naar het subjectivisme**

Taylor is geen tegenstander van het individualisme, maar meent dat het hedendaagse narcistische individualisme afwijkt van haar eigen nobele idealen. We kunnen zien hoe het 17<sup>e</sup> eeuwse ideaal van het individualisme inmiddels in de alledaagse menselijke praktijk is opgenomen. Mede doordat sociale veranderingen en filosofie elkaar wederzijds beïnvloeden lijkt zelfverwerkelijking zonder rekening te houden met externe verplichtingen de enig mogelijke zienswijze te zijn. Deze wederzijdse beïnvloeding maakt het ideaal van authenticiteit inderdaad gevoelig voor negatieve veranderingen. Hoewel hiervoor geen simpele verklaringen zijn, is ook voor Taylor evident dat denkwijzen en sociaal-culturele veranderingen elkaar wederzijds versterken waardoor de verschillende vormen van modern individualisme onontkoombaar lijken te worden (MM, 67).

De egocentrische vormen van authenticiteit leggen de mogelijkheden voor zelfverwerkelijking louter in het individu en leiden uiteindelijk tot een sociaal atomisme waarbij iedere sociale relatie louter instrumenteel wordt (MM, 60). Het hedendaagse stadsleven is dusdanig mobiel en anoniem dat die verschuiving naar atomisme wordt versterkt en we zien dan ook hoe onze relaties met winkeliers, bedrijven en collega's inderdaad steeds onpersoonlijker worden (MM, 65). Bovendien legt onze technocratische, bureaucratisch georganiseerde samenleving het primaat bij de instrumentele rede die zowel dit atomisme als onze neiging tot antropocentrisme versterkt.

Maar het ideaal van authenticiteit bezit ook interne redenen waardoor het gevoelig wordt voor een verschuiving in de richting van een soort nihilisme dat iedere betekenis-horizon ontkent en uiteindelijk het antropocentrisme versterkt. Taylor licht dit toe aan de hand van Derrida en Foucault, die een meta-theorie ontwikkelden waarin zij zowel

het ideaal van authenticiteit als het 'zelf' deconstrueren. Als het klopt dat alle waarden gecreëerd zijn, zoals die theorie beweert, dan staat de handelende persoon in een onbeperkte macht en vrijheid tegenover een wereld/samenleving die geen enkele norm oplegt. Het expressivistische aspect van het moderne individualisme laat zien hoe zelfontdekking verbonden is met artistieke creativiteit. Wanneer het uitgangspunt wordt dat de mens alleen kan ontdekken wat het betekent *jezelf te zijn door het uit te drukken* wordt creatieve *poiesis* een vereiste (MM, 68,69). Mede als gevolg daarvan gaat men de moraal beschouwen als een obstakel voor zelfverwerkelijking. Moraal wordt een vorm van sociaal conformisme terwijl authenticiteit zich juist verzet tegen van buitenaf komende regels (MM, 69,70). In de kunst ontwikkelt authenticiteit zich tot een waardevol doel in zichzelf en raakt authenticiteit losgezongen van de moraal (MM, 71,72). Waar esthetische heilheid verlangenbevrediging impliceert, impliceert deugdzaamheid daarentegen het onderdrukken van verlangens en neemt zelfverwerkelijking een positie in die lijnrecht tegenover de goede zeden staat. De kunst laat oude uitdrukkingvormen als realisme en naturalisme los ten gunste van het uitdrukken van de eigen innerlijke expressie. Maar authenticiteit bestaat volgens Taylor in een set van eisen: enerzijds set A, bestaande uit (a) creativiteit en ontdekking, (b) originaliteit (c) verzet tegen de regels en conventies; en anderzijds set B: (a) openheid voor betekenis-horizonten en (b) zelfdefiniëring in dialoog (MM, 72, 73).

Hoewel deze eisen misschien met elkaar op gespannen voet staan, onderschrijven zelfs Derrida en Foucault het ideaal van authenticiteit als achtergrond, zoals we kunnen zien aan hun opvatting van taal als creatieve, zelfconstituerende kracht. Zij leggen daarop echter zoveel nadruk dat ze de openheid voor betekenis-horizonten vergeten. Zij onderstrepen het verzet, maar laten de 'zelfdefiniëring in dialoog' buiten beschouwing. Wie originaliteit en verzet boven zelfdefiniëring in dialoog stelt, ervaart echter dat hij in vrijheid over zichzelf beschikt en vrije zelfbeschikking was altijd al nauw verbonden met de ethiek van authenticiteit (MM, 73). Wanneer authenticiteit gelijkgesteld wordt met vrijheid in de vorm van loutere zelfbeschikking, leidt dit tot een antropocentrisme dat geen enkele grens erkent. Dan verdwijnt iedere betekenis-horizont en gaat de inhoudelijke betekenis van elke keuze verloren. Wanneer alleen 'het kiezen' zelf nog betekenis-verlenend is, wordt het idee van vrije zelfbeschikking voor de mens als betekenis-zoekend wezen buitengewoon aantrekkelijk maar ontstaat er tegelijkertijd een conflict tussen het ideaal van authenticiteit en de ermee verbonden ethiek van erkenning.

Het probleem met Taylors visie is dat wie de A-set onderschrijft niet snel geneigd zal zijn om de zinvolle dialoog aan te gaan en/of anderen te erkennen. De bereidheid om ook de B-set mee te wegen, vergt een al gegeven betekenis-horizon. In onze (post) moderne samenleving lijkt, zoals Taylor zelf ook signaleert, de technische rede het primaat te hebben verkregen, en fungeert efficiëntie als waardengevend kader. Wij zullen zien hoe er hier ruimte ontstaat voor denkers als Jonathan Haidt en Thaler en Sunstein.



## 1.7 La Lotta Continua

Ondanks de inherente spanning van de authenticiteitscultuur en haar neiging om te ontaarden in hyperindividualisme, wil Taylor het ideaal van authenticiteit hernemen opdat de praktische uitwerking ervan verbeterd kan worden (MM, 76). In plaats van te strijden voor één van de opvattingen van authenticiteit moeten we anderen ervan overtuigen dat authentieke zelfontplooiing onvoorwaardelijke relaties en morele eisen vereist die van *buiten* het zelf komen. Taylor baseert zijn positie op drie vooronderstellingen:

- (1) authenticiteit is een waardig ideaal;
- (2) het is mogelijk om te redeneren over wat het ideaal van authenticiteit vereist;
- (3) redeneren en argumenteren kunnen een verschil maken (MM, 77).

Taylor zoekt naar een gedaante van authenticiteit als een meer zelfverantwoordelijke manier van leven, die 'een rijkere vorm van bestaan mogelijk maakt' (MM, 78). Hij licht toe: "Dat iedereen in onze cultuur de kracht voelt van dit ideaal getuigt van de wijdverbreide invloed, al geeft dit niet aan dat het ook intrinsieke waarde bezit" (MM, 79).

We zien bijvoorbeeld hoe in migrantengezinnen problemen ontstaan doordat kinderen die in de westerse cultuur geworteld zijn geraakt het recht claimen op zelfverwerkelijking en daardoor in conflict komen met hun ouders die meer belang hechten aan de hiërarchische cultuur uit het land van herkomst (MM, 79). Dit toont aan dat de cultuur van authenticiteit zo stevig verankerd ligt in de moderne westerse cultuur dat het dwaasheid lijkt een poging te doen deze authenticiteitscultuur door iets anders te vervangen. Veel beter is het om het ideaal te omhelzen en vervolgens in de best mogelijke vorm in praktijk te brengen (MM, 80).

Het toenemend individualisme beschouwt Taylor niet als een reden voor wanhoop, maar veeleer als een uitdrukking van de spanning die voortkomt uit de het feit dat de mensheid het ideaal belangrijk vindt, maar er tegelijkertijd niet in slaagt te beantwoorden aan de eisen die het stelt (MM, 81). Het ideaal brengt met zich mee dat de mens meer verantwoordelijk voor zichzelf wordt, en dat kan zowel positieve als negatieve gevolgen hebben. Belangrijker is dat in een *vrije* samenleving nooit een *door één bepaalde groep* gewenst ideaal tot stand zal komen, omdat geen enkele ideologie kan garanderen dat de epifenomenen van de tegengestelde ideologie kunnen worden uitgeroeid. In iedere vrije samenleving zal altijd een strijd plaatsvinden tussen wat we hoge en lage vrijheid zijn gaan noemen. En precies het feit dat die strijd nooit definitief gewonnen wordt (door wie dan ook) maakt cultuurpessimisme overbodig (MM, 82).

Omdat Taylor meent dat overdreven cultuuroptimisme - net als de cultuurkritiek - voortkomt uit een verwrongen perspectief op het ideaal van authenticiteit, zoekt hij nadrukkelijk niet naar een tussenpositie tussen cultuuroptimisten en cultuurcritici. Het innemen van polariserende standpunten leidt er alleen maar toe dat het probleem van authenticiteit niet goed begrepen wordt, dus zoekt Taylor naar een andere, nieuwe positie. Zijn boek is geen poging duidelijk te maken welke tendens op enig moment de boventoon

voert, maar wil duidelijk maken dat de strijd zal blijven voortduren en dat de uitkomst van die strijd op voorhand niet vastligt (MM, 83).

De critici die zich baseren op een - zogenoemde neutrale - wetenschappelijke wereldbeschouwing en de critici die zich baseren op meer traditionele ethische standpunten werken als het ware samen met de moderne en verontwaardigde voorstanders van een hogere cultuur in hun aanval op de moderne zelfverwerkelijking. Hoewel samenwerkingsverbanden zouden kunnen bijdragen aan een oplossing is dat hier niet het geval omdat deze alliantie er vooral toe leidt dat het ideaal gelijkgesteld wordt aan zijn lagere uitdrukkingsvormen. Precies de rijkdom van het ideaal van authenticiteit dreigt verloren te gaan onder het gewicht van deze aanvallen op de hedendaagse individualistische zelfverwerkelijkingscultuur (MM, 84).

## 1.8 Subtielere talen

Volgens Taylor verdoezelt de polarisering van standpunten zowel het ideaal van authenticiteit als het belangrijke onderscheid tussen de aspecten *vorm* - dat iemand handelt verwijst naar 'een zelf'- en *inhoud* - de manier waarop iemand handelt hoeft niet noodzakelijk naar 'een zelf' te verwijzen - van het subject. Door de moderne subjectivering ontdekt het subject zijn identiteit evenzeer als het die vormgeeft in de wijze van uitdrukken. Nu tradities en/of (kosmische) wetten niet langer de vorm van handelen voorschrijven moet het subject om authentiek te zijn zelf kiezen op welke wijze hij handelt en daarmee zijn authenticiteit tot uitdrukking brengt. Waar de vorm van het handelen verwijst naar het 'zelf' van de handelende persoon', geldt dat niet noodzakelijk voor de inhoud van dit handelen- en wordt de inhoud van wat de persoon doet medebepaald door van buitenaf komende eisen. Het ideaal van authenticiteit wil zeggen dat we alleen zelfverwerkelijking kunnen bereiken, mits we een doel nastreven dat precies *buiten* ons 'zelf' ligt. Wanneer deze twee typen zelfverwijzing met elkaar verward worden ontstaat volgens Taylor het extreem subjectivisme.

Zo zien we bijvoorbeeld in de kunst hoe meer subtiele talen nodig worden wanneer in de moderniteit de nadruk verschuift van *mimesis* naar creëren. Voorafgaand aan de moderniteit konden kunstenaars algemeen aanvaarde referentiepunten gebruiken, zoals de geaccepteerde doctrines, symbolen en mythen, maar vanaf de moderniteit verwijst dit type symbolen naar wat ze voor de persoon van de kunstenaar betekenen, in plaats van naar de algemeen aanvaarde achtergrond. Taylor licht dit toe aan de hand van Rilke's engelen in *De Elegiën van Duino*. "Wat nooit kan worden hersteld is de publieke opvatting dat engelen een deel zijn van een mens- onafhankelijke ontische orde, dat hun engelenaard geheel los staat van de menselijke articulatie, en dat zij daarom toegankelijk zijn via beschrijvende talen (theologie, filosofie) die heel anders zijn dan die van de gearticuleerde gevoeligheid" (MM, 90).

De moderne poëzie verwoordt dus meer dan alleen de persoonlijke ervaring van de dichter. Rilke probeert nog altijd iets te zeggen over de menselijke situatie, en spreekt over meer dan uitsluitend zijn eigen gevoelens. Naarmate de betekenis van de samenleving gebaseerd op een publiek gedefinieerde rangorde verloren gaat, groeit de behoefte aan sterkere en meer innerlijke verbindingen. Zo beschouwd moet de moderne poëzie zowel

een autonome poëtische werkelijkheid vormen als de kosmische orde (de inhoud) formuleren. De postromantische poëzie verwoordt iets waarvoor de adequate woorden nog ontbreken en de verschillende artistieke talen veranderen wanneer er in de kunst niet langer slecht één orde wordt uitgedrukt.

Hoewel de gevoeligheid van zowel de kunstenaar als die van zijn publiek veranderen, wortelen beide in de gebruikte, gedeelde taal. De kunstenaar en zijn publiek komen tot een wederzijds verstaan wanneer die gevoeligheden op een vergelijkbare manier resoneren. In de kunst kunnen we zien op welke manier de vorm gesubjectiveerd kan worden zonder dat ook de inhoud noodzakelijk gesubjectiveerd wordt. De taal van de kunst gebruikt een algemene vorm en toch verwoordt de kunst met die algemene vorm ook de persoonlijke dimensie. Het is volgen Taylor belangrijk deze twee verschillende typen subjectivering duidelijk van elkaar te onderscheiden, omdat wanneer we de vorm en de inhoud van individualiteit met elkaar verwarren, individualiteit verwordt tot een subjectivisme dat authenticiteit verwacht met zelfbeschikking.

Nu de mens niet langer geloof hecht aan de 'orde van het zijn' wordt het belangrijk dat wij onszelf nog altijd beschouwen als deel van een groter geheel; een ons individuele zelf overstijgende orde die aanspraken op ons kan doen gelden. We moeten dringend weer gevoelig worden voor de plek die wij binnen onze betekenis-horizonten innemen (MM, 94 zie ook *Bronnen van het Zelf*, pp. 69,70).

De instrumentele rede en de ideologie van egocentrische zelfverwerkelijking leiden tot zulke sterke subjectivistische vooronderstellingen dat die onszelf overstijgende orde nauwelijks meer ter sprake gebracht kan worden. Maar wij zullen, bijvoorbeeld op het terrein van de ecologie, moeten leren dat dat het om meer gaat dan antropocentrische belangen te wegen; we moeten gehoor geven aan de intuïtie dat de planeet (terecht) een beroep op ons doet (MM, 93).

Dit soort intuïties kunnen we alleen onderzoeken via een taal die het persoonlijke kan uitdrukken. Zo'n taal strikt subjectivistisch noemen verwacht de vormaspecten met de inhoud van subjectivering en de *morele* gevolgen van deze verwarring zouden zowel de voorstanders als de tegenstanders van de moderne subjectivering op prijs stellen. Ook hier zien we hoe de voor- en tegenstanders samen de platte opvatting van ethiek in stand houden (MM, 94).

Wanneer onderzoek buiten het 'zelf' onmogelijk wordt, vervallen we in antropocentrisme, maar misschien kunnen we het feit dat we niet langer deel uitmaken van een vooraf gedefinieerde orde compenseren via onze innerlijk ervaren verbondenheid met een groter geheel. Aangezien we dit soort intuïties alleen kunnen onderzoeken via onze persoonlijk resonerende taal, kunnen we die taal niet niet-subjectief gebruiken en dus is het volgens Taylor heel goed mogelijk dat de moderne poëzie deze verbondenheid met het grotere geheel tot uitdrukking brengt, precies in haar persoonlijke taalgebruik (MM, 94).

## 1.9 Een ijzeren kooi?

De debatten omtrent de problemen die de moderniteit met zich meebrengt verlopen vaak vanuit extreme standpunten, zoals we ook kunnen zien in het debat over de gevaren van de overheersing door de instrumentele rede en de opmars van technologie. Waar de tegenstanders technologie beschouwen als een achteruitgang die ons loszingt van ons eigen innerlijk en van elkaar, meent het andere kamp dat de technologie ons oplossingen zal leveren voor alle menselijke problemen. Hoe dit tot contradicties kan leiden zien we in bijvoorbeeld de strijd van conservatieve Amerikanen tegen abortus en voor het behoud van oude waarden, terwijl ze tegelijkertijd pleiten voor een economische politiek die oude sociale gemeenschappen bedreigt, atomisme bevordert en op economische gronden een oud stadje zou kunnen laten wegvagen. Aan de andere kant van het spectrum zien we hoe mensen die de natuur hoog waarderen actie voeren om een stuk bos te redden, en tegelijkertijd pleiten voor een extremer type hyperindividualisme dan het kapitalisme bepleit. Zowel links als rechts maakt dus bezwaar tegen elementen van de uit de moderniteit overerfde cultuur (MM, 97, 98)

Volgens Taylor vergt het goed begrijpen van technologie en instrumentele rationaliteit een benadering die vergelijkbaar is met zijn benadering van authenticiteit. De technologische, instrumentele samenleving stamt uit rijkere morele bronnen. Hier woedt de strijd tussen betere en slechtere vormen van technologie en instrumentele rede op een manier die volgens Taylor vergelijkbaar is met de strijd tussen de hogere en lagere vormen van authenticiteit (MM, 98).

Taylor kiest opnieuw geen positie voor of tegen de instrumentele rede en haar bestuurlijke gedaante, de bureaucratie, omdat hij meent dat onze moderne samenleving haar publieke zaken wel moet beheren volgens de principes van een bureaucratische rationaliteit. Hoewel hij zich realiseert dat sommige vormen van rationeel handelen tot atomisme kunnen leiden en ondanks dat een status verwerven die moreel te rechtvaardigen is, meent hij dat er voor de mens toch een keuzemogelijkheid overblijft.

Volgens Taylor zitten we op grond van het feit dat we deel uitmaken van de moderne samenleving nog niet gevangen in een Weberiaanse 'ijzeren kooi'. Als Weber gelijk zou hebben, zouden de stormachtige ontwikkelingen van de technologie en bureaucratie ons onvermijdelijk voortstuwen en zou het gesprek over de richting die een samenleving zou moeten kiezen iedere zin verliezen. Maar omdat cultuur, denken en technologie elkaar wederzijds beïnvloeden op een manier die veel complexer is dan Weber inschatte, zijn we weliswaar niet helemaal vrij, maar is onze vrijheid in elk geval groter dan nul (MM, 100).

Aangezien wij beschikken over een historische en existentiële speelruimte, kunnen wij zicht hebben op de morele bronnen waaruit onze huidige samenleving is ontstaan. Taylor ziet in dat er sprake kan zijn van langzaam afglijden en erkent dat één van die bronnen bestaat in de institutionele inrichting van onze samenleving die ons door haar nadruk op 'vrijheid opgevat als vrije zelfbeschikking' laat denken dat vrije zelfbeschikking vooral bestaat in technologische overheersing van de natuur (MM, 103). Ook het feit dat wij wiskundige redenering zijn gaan gebruiken op daarvoor ongeschikte terreinen - zoals de sociologie en de politicologie - heeft geleid tot een hegemonie van de instrumentele rede.

Maar wij kunnen inzien dat de belangrijkste historische oorzaak van dit alles het 'ideaal van de belangeloze rede' is dat zijn intrede deed met de veranderende visie op de menselijke ontologie in het denken van Descartes. Vanaf Descartes raakt de mens losgezongen van zijn lichamelijke omdat hij meent dat de mens een 'belangeloos redenerend' wezen *is*. Dit schept ruimte voor het idee dat de fysieke wereld door de belangeloze rede beheerst kan worden en aangezien technologie wordt verondersteld belangeloos te functioneren wordt het gebruik ervan aantrekkelijker.

Taylor roept ons op de historische en morele bronnen te onderzoeken waaruit dit overwicht van de instrumentele rede is ontstaan. De eerste morele bron is onze waardering van rationaliteit, vrijheid en autonomie. We neigen ertoe de instrumentele rede het primaat te geven omdat dit past bij het idee van vrije zelfbeschikking en de mens door de instrumentele rede te gebruiken kan beantwoorden aan het morele ideaal van de autonome, zelfverantwoordelijke en rationele mens. Een tweede bron is de groeiende waardering voor de waarde van het gewone, dagelijkse leven en de wens om het lijden van de mensheid te verlichten. Zo beschrijft het Baconiaanse nutsdenken dat wordt neergezet in *Het Nieuwe Atlantis* een utopische maatschappij, waarin men de wetenschap benut om de natuur te overheersen en op die manier de best mogelijke samenleving te bewerkstelligen. Deze visie was naast een epistemologische ook een morele visie en deze visie wordt in onze tijd nog altijd breed ondersteund (MM, 106).

De instrumentele rede baseert zich op de belangeloze rede en ontspringt daarmee aan een morele bron. Deze morele bron wordt zichtbaar wanneer we los van ons eigenbelang in actie komen als natuurrampen en vergelijkbare ellende onschuldige mensen treffen. In deze actie drukt de belangeloze rede zich uit. Wie uitsluitend de technologische beheersing benadrukt, verraadt het morele ideaal van de belangeloze rede op een manier die vergelijkbaar is met de manier waarop de kritiek op het individualisme het ideaal van authenticiteit verraadt. In dat geval ontwaarden de morele idealen in extreem individualisme (atomisme) en materialisme en consumentisme.

Maar ook hier kan volgens Taylor een mogelijke oplossing zijn dat we het weer eens worden over de voorwaarden waaronder een menselijk leven het ideaal van de belangeloze rede kan realiseren en wat het betekent wanneer dit ideaal ook werkelijk gerealiseerd is.

De belangeloze rede geeft - zoals ieder ideaal - geen kloppend beeld van de werkelijke mens (MM, 107). De mens is een narratief wezen dat zijn eigen levensverhaal interpreteert. Dat verhaal speelt zich af op de tijdsvlakken van verleden, heden en toekomst. Taylor denkt dat wanneer wij erin slagen een ethiek van welwillendheid toe te passen, een ethiek die de mens begrijpt als een lichamelijk, dialogisch en tijdsgebonden wezen in plaats van als louter belangeloze instrumentele rede, dat deze ethiek de technologie zal inkaderen (MM, 108). Hoewel volgens Taylor de strijd hier gaat om de verschillende kadreringen, behoudt de mensheid altijd een keuzemogelijkheid en is de keuze voor technologische overheersing geen noodzakelijke keuze.

## 1.10 Tegen Fragmentatie

In het slothoofdstuk van *De Malaise van de Moderniteit* bespreekt Taylor als derde malaise de atrofie van de democratie die zich voordoet als logisch gevolg van het hyper-individualisme en het primaat van de technische rede. Deze atrofie van de democratie draagt het risico in zich dat burgers zich neerleggen bij een staat die optreedt als een bevoogdende supermacht. Om dit 'zachte despotisme' te voorkomen moeten verschillende belangrijke factoren binnen de moderne samenleving met elkaar in balans gebracht worden zodat zij elkaar wederzijds in toom houden. (MM, 111)

Hoewel elke moderne industriële samenleving marktmechanismen nodig heeft – zoals de ineenstorting van de Sovjet-Unie en de hedendaagse ontwikkelingen in China duidelijk maken – vormt een onbeperkte vrije markt een bedreiging voor het ideaal van menselijke vrijheid; een onbeperkte marktwerking laat immers ruimte voor ongelijkheid en uitbuiting (MM, 110).

Wanneer we een hegemonie van de instrumentele rede willen voorkomen, dan moeten de instituties van onze technologische samenleving – de markt en de staat - *moreel* worden ingekaderd. Zo'n morele inkadering zou de wederzijdse invloed van marktwerking en bureaucratie op elkaar kunnen afzwakken en zou bovendien de bevoordeling van zowel atomisme als instrumentalisme kunnen verminderen (MM, 111,112).

Wanneer individuele rechten hun invloed op de collectieve voorzieningen verliezen, zal het democratisch initiatief afbrokkelen en ontstaat een gefragmenteerde samenleving (MM, 113). Dit risico van fragmentatie groeit naarmate de burger zich t.o.v. de staat als weerloos ervaart. Wanneer daarnaast de verbintenissen tussen burgers onderling losser worden kan het ondernemen van een gezamenlijk initiatief een hopeloze zaak lijken. Zo'n samenleving is niet noodzakelijk een tirannie en kan nog altijd democratisch functioneren, zoals blijkt in bijvoorbeeld Amerika, waar de juridische rechtsstaat het primaat heeft en de rechtszaak *Brown versus board of education* leidde tot afschaffen van de wettelijke rassenscheiding en de zaak *Roe versus Wade* uiteindelijk nieuwe abortuswetgeving tot stand bracht. Hoewel in dit soort samenlevingen nog steeds wordt gelobbyd en men campagnes voert om de publieke opinie te beïnvloeden, brengt zo'n vooral juridisch georganiseerde samenleving grote problemen met zich mee (MM, 114, 115). Ondanks de toepassing van het neutraliteitsliberalisme in zo'n juridisch georganiseerde samenleving, brengt zij haar deelnemers in een positie van *alles of niets*; en wanneer het sluiten van compromissen zo goed als onmogelijk wordt, zullen de leden van zo'n samenleving elkaar begrijpen als instrumenteel (MM, 116).

Wanneer de leden van een samenleving elkaar vooral als instrumenteel opvatten kan men nauwelijks nog draagvlak vinden voor gemeenschappelijke politieke doelen die een eventueel offer vergen van individuele burgers of minderheden en raakt de samenleving gefragmenteerd (MM, 117). Om te voorkomen dat de samenleving versplinterd raakt zullen we moeten voorkomen dat de democratie afglijdt naar een bevoogdende supermacht. Een niet-gefragmenteerde samenleving kan echter alleen tot stand gebracht worden door nieuwe en succesvolle democratische initiatieven. Bovendien vergt de daarvoor noodzakelijke nieuwe en effectieve inkadering van de technologie gezamenlijke politieke actie. (MM, 118,119).

Omdat het atomisme en de instrumentaliteit niet alleen een probleem vormen voor de politieke samenleving, maar tevens geperverteerde vormen zijn van het ideaal van authenticiteit, meent Taylor dat een nieuwe morele inkadering van zowel het moderne individualisme, de technologie als de democratie een oplossing kan bieden (MM, 120).

## Deel II

### ***Inleiding: Terug naar de Romantiek?***

Taylor formuleert als doel van *De Malaise van de Moderniteit* “te beschrijven hoe we de moderne ontwikkelingen in de meest veelbelovende richting kunnen sturen en voorkomen dat zij verworden tot de ontaarde vorm.” (MM, 25). Met deze combinatie van de formulering ‘meest veelbelovend’ en ‘zonder de ontaarde vorm’, lijkt zelfs Taylor niet los te kunnen komen van een denken in termen van efficiëntie, die de instrumentele rede kenmerkt en die Taylor zelf beschouwt als één van de fundamentele problemen van de moderniteit. Tegelijkertijd lijkt Taylor te denken dat we kunnen terugkeren naar het modernisme van de Romantiek en afstand kunnen doen van de meer egocentrische vormen van modernisme, die we kunnen vinden in weemoedige moderne poëzie, zoals die van Rilke. Precies deze weemoed is echter de essentie van de Romantiek. Het lijkt mij onwaarschijnlijk dat we ooit terug kunnen keren naar het modernisme van dit tijdperk. En zelfs als we dat wel zouden kunnen, is het onwaarschijnlijk dat de ervaringen uit het verleden ons ervan kunnen weerhouden opnieuw te vervallen tot de egocentrische situatie waarin wij ons nu bevinden. Dat is het kritische uitgangspunt van dit tweede deel van deze scriptie.

### **2.1 Emotie en Rationaliteit**

Een heroriëntatie lijkt inderdaad noodzakelijk, maar de alledaagse postmoderne cultuur biedt daarvoor weinig perspectieven. Om zo’n heroriëntatie succesvol te laten verlopen, zijn samenlevingsgroepen nodig die zich baseren op gemeenschappelijk aanvaarde waarden. In onze digitaliserende en globaliserende wereld met haar voorkeur voor en roep om efficiëntie, economie en techniek lijkt weinig ruimte voor andere waarden dan de waarden die stammen uit het instrumentele, wetenschappelijke paradigma. Het lijkt erop dat in het Westen de kleine gemeenschappen die zich baseren op ideologieën, of die nu christelijk, islamitisch, ecologisch of wat dan ook zijn, bij deze heroriëntatie een cruciale rol zullen moeten spelen. Dan dient zich de vraag aan of de afstand tussen deze kleine gemeenschappen en het merendeel van de leden van de globaliserende samenleving ooit kan worden overbrugd en de mensheid in staat zal zijn een gemeenschappelijk aanvaarde morele horizon te vormen die zich niet baseert op het moderne instrumentele denken.

Voor een antwoord op die vraag heb ik een aantal artikelen uit het boek *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion?*,<sup>11</sup> van Jonathan

---

<sup>11</sup> Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, 3-27 Part I, 1: Where Does Morality Come From? (2012), Allen Lane, London.

Haidt bestudeerd, omdat daarin op nuchtere wijze verslag wordt gedaan van het ontstaan van moraliteit en de manier waarop morele oordelen worden gevormd.

## **2.2 Sociale vaardigheden, emotie en rationaliteit**

Haidt stelt dat het vellen van een moreel oordeel in feite niet meer is dan een persoon die de claim uitspreekt dat iemand – de persoon zelf of een ander individu – juist, of verkeerd handelde. Mensen vellen zo'n oordeel om aan hun gesprek- of samenlevingspartners duidelijk te maken dat deze in dit oordeel zouden moeten delen en bevestigen daarmee hun deelname aan het groepsleven. Een moreel oordeel vellen is volgens Haidt een cognitieve aangelegenheid van een ultrasociaal dier dat zich verbonden wil weten met de sociale groep waarbinnen het is opgegroeid.

### **2.2.1 Moraliteit als sociale vaardigheid**

In het eerste hoofdstuk van *The Righteous Mind* (hierna: TRM) beschrijft Haidt zijn onderzoek naar de manier waarop kinderen leren wat wel en wat niet valt binnen het bereik van de moraliteit. Dit onderzoek maakt duidelijk dat moraliteit inhoudelijk verschilt per samenleving en samenlevingsvorm. Zelfs binnen één en dezelfde samenlevingsvorm blijken verschillende invullingen van wat wel en niet als moreel beschouwd wordt werkzaam te zijn.

Het psychologisch rationalisme stelt, in navolging van Piaget, dat kinderen moraliteit ontdekken op een manier die vergelijkbaar is met de manier waarop zij kennis verwerven. Naarmate kinderen opgroeien, bereiken zij een steeds verder ontwikkeld cognitief stadium dat hen in staat stelt steeds ingewikkelder problemen op te lossen; zowel in, bijvoorbeeld, de wiskunde en ruimtelijk inzicht als binnen de ontwikkeling van hun empathische vaardigheden (TRM, 7,8).

Daarnaast hangt het bereik van het morele domein sterk samen met de organisatievorm van een samenleving. In samenlevingen die individualistisch georganiseerd zijn (zoals de moderne Westerse), is de moraliteit minder 'dik' en worden handelingen die geen nadeel creëren voor een individu vaker beschouwd als het overtreden van een conventie dan in socio-centralistische samenlevingen die de behoeften van de groep boven die van het individu stellen (TRM, 14,15). De manier waarop we worden opgevoed en het sociale weefsel waarbinnen we opgroeien blijkt de maatstaf te vormen voor welke kwesties we moreel aanvaardbaar achten. Haidts onderzoek laat zien hoe taboeschendingen in hoger opgeleide groepen minder snel als moreel vergrijp worden aangemerkt dan in groepen die lager zijn opgeleid; hoger opgeleiden blijken taboeschendingen vaker te kwalificeren als het schenden van een gewoonte dan als een moreel vergrijp (TRM, 21,22).

Wanneer Haidts redenering klopt, dan is Taylors morele horizon de mogelijksvoorwaarde voor de post hoc redenering waarmee de mens poogt zijn groepsgenoten deelgenoot te laten zijn in de morele waardering van een handeling. Eisen die 'van buitenaf komen' zoals Taylor voor het ideaal van authenticiteit noodzakelijk acht, blijken gevormd door gewoonte en inculturatie; het zijn sociale aanpassingen aan wat de



binnen de morele horizon vallende groepsleden acceptabel achten. Deze neiging tot sociale aanpassing laat dus uitsluitend ruimte voor het waarderen van individuele autonomie voor zover die binnen de sociale groep al gewaardeerd wordt (TRM, 17). In dat geval wordt inderdaad moeilijk in te zien wat nog een steekhoudend argument kan zijn voor de intrinsieke waarde van de autonomie van het individu die volgens Taylor in tegenspraak is met het ideaal van authenticiteit.

### **2.3 Evolutie en Cognitie of Emotionele Honden met een Rationele staart**

Het venijn zit echter in de staart van de hond die Haidt in het tweede hoofdstuk van *The Righteous Mind* ten tonele voert. In dit deel laat hij zien dat de in het eerste hoofdstuk gepresenteerde rationalistische visie tekort schiet om het al sinds de oudheid geconstateerde conflict tussen het menselijk verlangen en de rede te beschrijven. De rationalistische waan die al sinds Plato opgeld doet, heeft de rede op een voetstuk gezet en meent dat de rede de passies moet regeren. De filosofie had zoveel waardering voor het redeneren dat zij niet helder kon nadenken over de relatie tussen de rede en de passies, totdat Hume dit beeld doorbrak (TRM, 28,29).

In 1975 publiceert E. Wilson een boek waarin hij onderzoekt hoe de evolutie zowel de uiterlijke verschijning als het gedrag van dieren vormgeeft. Die opvatting was als zodanig niet controversieel. Wèl controversieel was Wilsons suggestie dat de moraalfilosofen een denkfout maakten met hun rechtvaardigingen voor morele intuïties, omdat de evolutie deze veel beter kon verklaren. Wilson voorspelde zelfs dat het ethische onderzoeksproject gebiologiseerd zou worden (TMR, 32).

Jonathan Haidt begrijpt de mens, net als Taylor en Wilson, als een lichamelijk, sociaal en tijdgebonden wezen. Ook voor Haidt is de mens een wezen dat zijn morele bronnen vindt binnen het sociale weefsel. Maar Haidt hanteert daarbij de metafoor van 'de emotionele hond en zijn rationele staart', die een aan Taylor tegengestelde opvatting suggereert omtrent het redeneren over morele idealen. Het belang van deze metafoor kan moeilijk worden onderschat. Volgens Haidt is de mens in wezen een 'emotionele hond', die uitsluitend rationeel communiceert via de staart (honden gebruiken hun staart om hun emoties te communiceren), en is ons emotionele lichaam de oorzaak van die al dan niet kwispelende staart (TMR, 48). Taylors bewering dat het begrijpen van de mens als een lichamelijk gesitueerd wezen zou leiden tot een beter begrip van het ideaal van authenticiteit en daardoor tot een meer verantwoordelijke manier van leven, wordt door deze opvatting weersproken.

Haidt pleit op grond van dezelfde lichamelijke gesitueerdheid voor een diametraal tegenovergestelde praktijk om menselijk gedrag te beïnvloeden. Waar Taylor pleit voor meer onderlinge verbinding en het gebruik van de rede, pleit Haidt voor het bespelen van de emoties en morele intuïties op een manier die vergelijkbaar is met de praktijk van 'nudgen', zoals o.m. is besproken in het werk van Thaler en Sunstein<sup>12</sup>, waarop ik later teru

---

<sup>12</sup> Richard H. Thaler, Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*. (2008), Yale University Press, New Haven.

zal komen. De mens is een lichamelijk wezen, zo lichamelijk zelfs dat menselijke emoties te beschouwen zijn als een cognitievorm die in de hersenen een fysieke verandering teweegbrengen, die ons in staat stelt passend te reageren op een situatie (TRM, 44).

Haidts beschrijvende theorie van morele oordelen baseert zich ook op de resultaten van de neurowetenschap (zoals Damasio's beschrijving van het geval Phineas Gage) om aan te tonen dat het ventro-mediale deel van de prefrontale cortex onze morele intuïties herbergt.

## 2.4 Patroonherkenning en redeneren

Haidt beschrijft de manier waarop de mens gebruik maakt van twee verschillende soorten cognitie middels de metafoor van de ruiters en de olifant. De ruiters staan hierbij model voor de gecontroleerde processen, inclusief 'redeneren-waarom' we iets vinden of doen. De olifant verwijst naar de automatische processen, inclusief emotie, intuïtie en alle vormen van 'patroonherkenning' die de mens zich in de loop van de evolutionaire ontwikkeling eigen heeft gemaakt. Volgens Haidt zijn het vooral de automatische processen die de menselijke geest besturen.

Emoties ressorteren onder deze automatische processen, maar dat maakt ze niet dom. Integendeel, zij vormen een cruciale factor voor het menselijk beslissingsvermogen, zoals Damasio's onderzoek bij patiënten met een hersenbeschadiging heeft laten zien.<sup>13</sup> Damasio merkte een ongebruikelijk symptomenpatroon op bij patiënten die leden onder hersenschade aan de ventro-mediale cortex in het brein. Hun emotionaliteit daalde naar bijna nul en ze ervoeren geen gevoelens meer, terwijl hun kennis over wat goed en kwaad was intact bleef. Damasio's interpretatie luidt, dat onderbuikgevoelens en lichamelijke reacties noodzakelijk zijn om rationeel te denken en dat het getroffen hersendeel de taak had om deze onderbuikgevoelens met bewuste deliberaties te integreren (TRM, 33). Wanneer het getroffen gebied uitgeschakeld was, bleek iedere optie even goed als elke andere en was de patiënt niet langer in staat een keuze te maken (TRM, 34). In deze situatie is het rationeel afwegen en beredeneren van de opties de enig overgebleven mogelijkheid.

Emoties spelen dus een belangrijke rol in de menselijke oordeelsvorming zoals ook Haidts onderzoek naar de reacties op maatschappelijke taboes duidelijk maakt. Uit een reeks van gedachte-experimenten omtrent maatschappelijke taboes (incest, kannibalisme, bestialiteit, enz.) blijkt dat zijn onderzoekssubjecten uitkomen in wat hij 'moreel dumbfounding' noemt. Moreel dumbfounding is de term voor het idee dat in sommige ethische discussies een punt bereikt wordt waar mensen als onderbouwing voor een morele intuïtie alleen nog maar kunnen aanvoeren dat een handeling gewoon 'fout' is (TRM, 36). Deze 'morele intuïtie' is wel een soort cognitie, maar beslist geen vorm van redeneren'. Redeneren doen mensen, aldus Haidt, post hoc; waarmee hij wil zeggen dat we in eerste instantie een intuïtie ervaren die we vervolgens proberen te rationaliseren.

Morele intuïtie is volgens Haidt dus het gevolg van inculturatie en gewenning die de mens tijdens een kritische periode van geestelijke ontwikkeling doormaakt. Moraal

---

<sup>13</sup> A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human brain*, (2005), Penguin group, US

beschouwt hij als "een evolutionaire aanpassing van een intens sociale soort die beter omschreven kan worden met het woord 'ontwikkeld' dan met het woord "(aan)geleerd" (TRM, 26).

## 2.5 Emotie is een informatieverwerkend proces

Een studie van Margolis naar de relatie tussen objectieve feiten en politieke opvattingen suggereert dat er twee heel verschillende soorten cognitieve processen werkzaam zijn wanneer we oordelen en problemen oplossen. Waar oordelen een cognitief proces is dat we kunnen beschrijven als 'zien dat'; een proces dat gebruik maakt van de patroonherkenning die zelfs de simpelste breinen al miljoenen jaren uitvoeren, is 'redeneren waarom' het proces van beschrijven hoe we denken tot dit oordeel te zijn gekomen. Dit laatste proces doet zich alleen voor bij wezens die over taal beschikken en zichzelf tegenover anderen moeten kunnen verklaren. Rechtvaardigen is in tegenstelling tot 'zien- dat' geen automatisch proces, maar *bewust*, en kan gemakkelijk door andere cognitieve taken worden verstoord. (TRM, 42, 43)

Omdat cognitie verwijst naar informatie-verwerking en emoties een vorm van informatieverwerking zijn, is het contrasteren van cognitie met emotie ongeveer even zinloos als het contrasteren van regen met het weer. Mensen redeneren *en* hebben morele intuïties (inclusief morele emoties). Toen het menselijk brein tijdens het evolutionair proces taal en redeneervermogen ontwikkelde ontstond er geen nieuwe hersenbedrading die de teugels overhandigde aan de onervaren ruiters, maar ontwikkelde de ruiters ( het op taal gebaseerde redeneren) zich op deze manier omdat het voor de olifant iets nuttigs deed (TRM. 45, 46).

De filosofie houdt zich al heel lang bezig met de relatie tussen de rede en de passies. Waar Plato meende dat de rede de heerser is en dat ook moet zijn, fungeert de rede volgens Hume (en kan de rede ook niet anders) als dienaar van de passies. Haidt kiest zijn positie aan de zijde van Hume, al past hij het model enigszins aan door de intuïtie te beschouwen als een razendsnel cognitief proces dat de primaire oorzaak is van morele oordelen; de rede is als secundair cognitief proces de dienaar van de intuïties; en daarmee is de ruiters er primair om de olifant te dienen (TRM, 47, 48). Wanneer we menselijk gedrag willen beïnvloeden of hen van mening willen laten veranderen is het aldus Haidt veel effectiever om de olifant aan te spreken of het pad van de olifant zo in te richten dat hij de gewenste reactie geeft. En daarmee ligt de weg wagenwijd open voor de Nudge-theorie van Thaler & Sunstein.

## 2.6 Nudge en rationaliteit

In hun boek *Nudge*<sup>14</sup> (hierna: N) pleiten Thaler & Sunstein voor een bewuste herinrichting van de keuzeomgeving op zo'n manier dat die keuzeomgeving de gewenste keuzes bevordert. Een 'nudge' betekent hier dus een duwtje in de goede / gewenste richting. Voortschrijdend wetenschappelijk inzicht heeft, zo menen Thaler & Sunstein, aangetoond

---

<sup>14</sup> R. Thaler & C. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness* (2008), Yale University Press.

dat de meeste mensen systematisch irrationeel kiezen. Hiermee geven ze aan dat mensen niet *economisch* rationeel kiezen en bijvoorbeeld telkens weer de voorkeur geven aan een kleiner korte-termijnvoordeel boven een groter lange-termijnvoordeel. Aangezien iedere omgeving invloed heeft op de keus die mensen maken, is het moreel te rechtvaardigen dat de overheid nudges inzet om burgers zodanig te sturen dat zij keuzes maken die deze burgers zelf ook als juist zouden definiëren wanneer zij rationeel zouden redeneren (N, 82). Een nudge is dus geen wet; het laat de mogelijkheid van een andere keuze – tegen redelijke kosten – open en is daarmee dus geen wettelijk dwangmiddel en laat in de juridisch georganiseerde samenleving zoals de VS voldoende ruimte voor individuele keuzevrijheid. Nudgen is een pregnant voorbeeld van Taylors opvatting van een overheid die zich opstelt als paternalistische bevoogdende supermacht. Thaler & Sunstein beweren echter dat de keuzevrijheid gewaarborgd blijft binnen wat zij ‘Libertarian Paternalism’ noemen (N, 252).

De nudge is het meest effectief wanneer de persoon op wie de nudge gericht is onbewust blijft van de nudge die hem moet aanzetten tot gewenst gedrag. Zijn gedrag hoeft dus niet overeen te komen met zijn eigen preferenties, maar wanneer gedrag niet overeenstemt met de eigen preferenties beschouwen we het als irrationeel. Zelfs wanneer zijn handelen wel overeenstemt met de eigen preferenties, dan is het gebaseerd op niet meer dan de stimulus respons reactie die Haidt beschrijft als ‘de patroonherkenning van de olifant’. In dat geval vormt een door anderen bewust aangebrachte stimulus de drijfveer voor de handeling. Zo beschouwd, bevordert nudgen de coherentie tussen handelingen en voorkeuren niet, maar verhindert die en maakt daarmee authentiek handelen op grond van zelfsturing onmogelijk.

Hier zien we een interessante paradox ontstaan in het denken over het ideaal van authenticiteit. Taylor stelt, dat de mens een dialogisch en lichamelijk wezen is dat zijn leven als betekenisvol probeert te ervaren. Dit doet de mens door zichzelf uit te drukken op een manier die zijn handelen in overeenstemming laat zijn met de positie die hij inneemt ten opzichte van zijn morele horizon. Deze morele horizon komt tot stand door eisen die van buiten de individuele persoon komen. Zoals eerder bij de beschrijving van Taylor werd aangegeven, vereist het ideaal van authenticiteit dat horizonten gegeven zijn. Met inachtneming van deze twee premissen, lijkt het bewust sturen van de keuzearchitectuur aan de ene kant een aanslag op het ideaal van authenticiteit, omdat nudgen met zich mee kan brengen dat niet de eigen (authentieke) drijfveren tot uitdrukking worden gebracht. Aan de andere kant lijkt het juist een geldige onderbouwing te zijn van de voorwaarde dat het ideaal *altijd* van buitenaf komende eisen vooronderstelt. Keuzearchitecturen zijn evenals horizonten gegeven en daarmee lijkt een neutrale keuzearchitectuur voor de lichamelijk gesitueerde mens inderdaad onmogelijk te zijn.

Taylors opvattingen vertonen een voorkeur voor redeneren (die ik als filosofiestudent met hem deel). Toch lijkt het zo te zijn dat precies de nadruk op geldig argumenteren – die filosofen delen met andere wetenschappers – ruimte schept voor de opvatting dat het ontbreken van een neutrale keuzearchitectuur een valide argument vormt om keuzearchitecturen zodanig te beïnvloeden dat autonoom kiezen en daarmee uitdrukking geven aan het ideaal van authenticiteit onmogelijk wordt.

## Deel III

### Persoonlijke gezichtspunten

Voordat wij het ideaal van authenticiteit kunnen opvatten als een waardig ideaal moet het zich ontwikkelen binnen een bijpassende context van waarden. Die context is volgens Taylor ontstaan binnen de Europese Romantische traditie. Maar in een steeds wetenschappelijker wordende wereld is het niet zo zeker dat de in de Romantiek ontstane waardenhiërarchie haar eigen opvatting van authenticiteit nog kan verdedigen. Voordat wij een ideaal als waardig accepteren, moet de achtergrond waartegen dit ideaal als waardig of onwaardig beoordeeld wordt voor ons (post)moderneren begrijpelijk en overtuigend zijn. Voor mensen die functioneren binnen de wetenschappelijke betekenishorizon, waarbinnen de mens beschouwd wordt als een natuurlijk organisme dat gedetermineerd wordt door een evolutionair proces en/of door zijn sociale factoren, kan de nadruk op het romantische ideaal van authenticiteit ook beschouwd worden als een tijdelijke toestand die inmiddels toe is aan vervanging door nieuwe inzichten, zoals die van Haidt en Thaler & Sunstein.

We kunnen uiteraard redeneren over wat idealen vereisen. Maar het ideaal van authenticiteit zonder voorafgaande waardenachtergrond gaat uit van de waarde van het ideaal zonder meer. Taylor laat zien hoe de vulgaire varianten van dit ideaal in tegenspraak zijn met de door idealistische filosofieën ontwikkelde *hogere* vormen en doet een beroep op de inherente stuwkracht van dit ideaal en de eisen die het stelt. Daarmee lijkt hij ervan uit te gaan dat louter logisch redeneren bewijst dat de gedegeneerde vormen van authenticiteit het niet waard zijn om aan te hangen. Maar dat geeft geen antwoord op de vraag op grond van welke waarde we kunnen bepalen wat wel of niet waardig is om dienst te doen als ideale authenticiteit. Zonder die voorafgaande waardenachtergrond worden de praktische consequenties van Taylors argument minder zeker in het licht van de toestand waarin de moderne westerse cultuur zich bevindt. Aangezien de gedegeneerde vormen van het ideaal inmiddels stevig hebben postgevat, in zowel ons denken als in onze praktijken, lijkt het onwaarschijnlijk dat alleen een nieuwe visie op wat authenticiteit als ideaal inhoudt ook tot praktische veranderingen in de westerse samenleving zal leiden. Hiervoor zullen zoals Taylor zelf zegt, ook nieuwe praktijken nodig zijn die zijn filosofie kunnen versterken.

Hoezeer ik me ook persoonlijk ook aangetrokken voel tot de visie die Taylor geeft, lijkt de kans daarop mij klein. Onze westerse samenleving is doortrokken van een denken dat voornamelijk ruimte biedt aan sciëntisme en efficiëntieberekening. Ook de vluchtige banden die de grootschalige internettoegang met zich meebrengt, leiden niet tot de vorming van grotere groepen die langdurig gewicht in de besluitvormingsschaal kunnen leggen. We zien op het internet kortdurende (samenwerkings)verbanden ontstaan en wie nu een actie wil voeren voor een *beter* wereld (hoe dit *beter* ook gedefinieerd wordt) vindt de daarvoor benodigde aanhang alleen wanneer hij argumenten geeft die aansluiten op het wetenschappelijk paradigma. We zien hoe zowel Greenpeace als hun tegenstanders zich

uitputten in wetenschappelijke rapporten die hun standpunten communiceren om op die manier aanhang te verkrijgen. Ook hier lijken achteraf geconstrueerde argumenten een vooringenomen positie te moeten onderbouwen. Dus gaat de strijd inderdaad door, maar of een nieuwe articulering van authenticiteit als ideaal ook gaat bijdragen aan praktische veranderingen is zeer twijfelachtig.

De mens begrijpen als lichamelijk en dialogisch wezen leidt in elk geval niet automatisch of noodzakelijk tot een ethiek van welwillendheid, dat maken de boeken van Jonathan Haidt en Thaler & Sunstein wel duidelijk. Aangezien de strijd tussen de verschillende inkaderingsmogelijkheden verloopt in nauwe samenhang met de politieke strijd over de sociale organisatie van de samenleving en de praktijk van nudgen inmiddels heeft aangetoond effectief te zijn – al ben ik van mening dat het risico op irrationeel gedrag door deze communicatietechniek in te zetten eerder zal toe- dan afnemen – zullen bestuurders en hun communicatie-strategen zo’n krachtig sturingsmiddel dat bovendien aan het zicht van de ‘genudgde’ mens onttrokken wordt, niet snel opgeven. Haidts sociaal-intuitionistische model legt het primaat bij de emotie en dat heeft zelfs praktische effecten op politieke intuïties. Haidt pleit ervoor mensen van mening te laten veranderen door de communicatie te richten op het emotionele deel. Dat blijkt verassend effectief. Persoonlijk vind ik de mogelijkheid van vrije meningsvorming misschien nog wel van groter belang dan de mogelijkheid van vrije meningsuiting, maar misschien pas ik wel veel beter in een kleine ideologisch gebaseerde woongroep, dan in de grote digitaliserende wereld.

## Literatuur:

Adorno T. , Horkheimer M., *Dialectik der Aufklärung* (1969), [http://www.offene-uni.de/archiv/textz/textz\\_phil/dialektik\\_aufklaerung.pdf](http://www.offene-uni.de/archiv/textz/textz_phil/dialektik_aufklaerung.pdf)

Bloom, A., *The Closing of the American Mind* (1987), Simon & Schuster, New York.

Damasio, A., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human brain* (2005), Penguin Group USA.

Foucault, M., *De Geschiedenis van de Waanzin* (1995), Boom, Meppel.

Haidt, J., *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion* (2012), Allen Lane, London.

Schwartz, B., *The Paradox of Choice. Why More Is Less* (2005)  
<http://www.harpercollinsebooks.ca>

Taylor, C., *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit* (2007) Lemniscaat, Rotterdam.

Taylor C., *De Malaise van de Moderniteit* (2002) Kok Agora, Kampen.

Thaler, R. & Sunstein, C., *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness* (2008), Yale University Press, New Haven.

Weber M., *Schriften 1894-1922*, Dirk Kaesler Hrsg), (2002), Kröner , Stuttgart.