Universiteit Leiden
The Netherlands

Motives, preferences and choices: A framework for testing their consistency in survey research

Veen, R.J. van der; Pellikaan, H.

Citation
Veen, R. J. van der, & Pellikaan, H. (1994). Motives, preferences and choices: A framework for testing their consistency in survey research. *Acta Politica*, *29: 1994*(4), 477-506. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/3450185

Version:	Publisher's Version
License:	Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/3450185

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

BIJLAGE I: Subjectgewichten voor de gevonden Indscal-ruimte (figuur 1)

ELECTORAAT	DIM 1	DIM 2
Agalev	0.64	0.75
CVP	0.79	0.59
PVV	0.82	0.55
SP	0.78	0.60
Vlaams Blok	0.84	0.49
VU	0.60	0.78
Rossem	0.83	0.53
klein links	0.85	0.51
Blanco/ongeldig	0.61	0.78
OVERALL	0.57	0.40

Literatuur

Charles Taylor over individualisme, politiek en de onvermijdelijkheid van de moraal

Hans Blokland[1]

1. Inleiding

Het publieke cultuurpolitieke debat heeft de laatste tijd sterk aan betekenis gewonnen. In dit debat staan vragen centraal over, onder meer, bestaande en gewenste vormen van individualisme, politiek en de moraal. Concepten als vrijheid, atomisme, calculisme, normvervaging, consumentisme, burgerschap en sociale vernieuwing worden hierbij veelvuldig gebruikt. Omdat er echter zelden sprake is van een fundamentele reflectie op deze 'wezenlijk betwiste' concepten dreigt geregeld een spraakverwarring en, wat Paul Kalma noemde, een 'vertrutting' van de politiek (1993: 50): een 'tante Truus'-gemopper over jongeren die, in de woorden van voormalig CDA-lijsttrekker Elco Brinkman, maar wat 'op terrasjes rondhangen'.

Ook in de politicologie houdt men zich vanzelfsprekend met de genoemde vragen bezig, vanzelfsprekend omdat in de politieke filosofie traditioneel de vragen gesteld worden naar het Goede leven van de mens en naar de juiste maatschappelijke orde om dit leven mogelijk te maken. Het cultuurpolitieke debat heeft hier, onder meer, een vertaling gekregen in de strijd tussen liberalen en communautairen ('communitarians'). Communautaire denkers als Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer en Alasdair MacIntyre verwijten de liberalen geen of te weinig oog te hebben voor het belang voor het individu van het lidmaatschap van een gemeenschap of een culturele traditie. Will Kymlicka, die het liberalisme via het denken van met name John Rawls en Ronald Dworkin tegen deze aantijging verdedigt[2], onderscheidt hierbij drie kritieken (1989: 1-2).

In de eerste plaats stellen communautairen als Sandel dat liberalen de mate overschatten waarin mensen zich kunnen losmaken van hun sociale achtergrond en daarmee hun vermogen om autonome keuzen te maken. Critici als Taylor betogen, in de tweede plaats, dat liberalen, ook al schatten zij dit vermogen juist in, blind zijn voor het gegeven dat dit alleen ontwikkeld en uitgeoefend kan worden in een specifieke sociale en culturele context. Liberale uitgangspunten over individuele rechten en over de neutraliteit van de

staat inzake concepties van het Goede leven zijn bovendien strijdig met de maatregelen die noodzakelijk zijn om deze onontbeerlijke context te waarborgen. In de derde plaats, tenslotte, zijn er marxisten en feministen die van mening zijn dat liberalen door het benadrukken van individuele rechten confligerende en instrumentele relaties onderstellen en bevorderen.

Eén van de contexten waarin het debat tussen liberalen en communautairen zich afspeelt, wordt gevormd door de vraag of culturele minderheden speciale, collectieve rechten toegekend behoren te worden om hun identiteit te beschermen. Binnen het liberalisme gaat men er in het algemeen vanuit dat de staat neutraal dient te staan ten opzichte van concepties van het Goede leven en alle burgers dezelfde rechten behoort te verlenen. Het idee van collectieve rechten lijkt hiermee in strijd: een specifieke manier van leven wordt hier bevoordeeld en onderscheid wordt gemaakt naar cultuur, etniciteit of geslacht. De wijze waarop dit probleem wordt benaderd, illustreert de afwijkende visies van liberalen en communautairen op de relatie tussen individu en gemeenschap.

In dit artikel zal worden ingegaan op de ideeën die de Canadese politiek filosoof Charles Taylor over deze, vandaag snel in belang en in de belangstelling groeiende, onderwerpen heeft geformuleerd. Taylor (1931) kan worden beschouwd als een van de meest vooraanstaande denkers van onze tijd. Zijn, mede door zijn katholieke achtergrond geïnspireerde, interesse beslaat onder meer vraagstukken van relativisme, individualisme, instrumentalisme, neutralisme en collectieve rechten. Hij publiceerde op het gebied van de psychologie, de kennis- en wetenschapsleer, de taalfilosofie, de geschiedenis van het denken en, uiteraard, de sociale en politieke theorie.[3] Daarbij heeft hij zich zowel door de Angelsaksische als door de continentale filosofische tradities laten inspireren. Deze betrekkelijk zeldzame combinatie, alsmede zijn niet minder zeldzame verschillende disciplines en paradigma's overlappende eruditie, zijn mede verklarend voor Taylors bijzondere positie in de tegenwoordige sociale en politieke theorie.

Taylor was onder meer hoogleraar in de sociale en politieke theorie aan de universiteit van Oxford en is tegenwoordig hoogleraar in de filosofie en politieke wetenschap aan de McGill universiteit in Canada. Bemoeienis met de practische politiek heeft Taylor, in goede politicologische traditie, nimmer geschuwd. Zo was hij één van de grondleggers van de Britse Nieuw Links-beweging en kandideerde hij in Canada, als lid van de Nieuwe Democratische Partij, voor het federale parlement. Recentelijk werd hij benoemd in de 'Conseil de la Langue Francaise' van zijn geboortestaat en culturele gemeenschap Quebec.

In twee recente publicaties, zijn magnum opus *Sources of the Self* (1989) en *The ethics of authenticity* (1991), gaat Taylor uitgebreid in op, onder meer, de onvermijdelijke samenhang tussen iemands identiteit en zijn normatieve opvattingen, de historische ontwikkeling van wat de westerse mens als zijn identiteit beschouwt, de invulling die vandaag doorgaans wordt gegeven aan individualisme en vrijheid, de toenemende maatschappelijke betekenis van de instrumentele rationaliteit en het belang van politieke participatie, burgerschap en sociale cohesie.

Met *The ethics of authenticity*, dat inmiddels ook in een Nederlandse vertaling is verschenen, heeft Taylor zich nadrukkelijk willen mengen in het publieke cultuurpolitieke debat. Taylor heeft hierin meer moeite gedaan een gestructureerd, helder betoog op te zetten dan voor hem gebruikelijk is. Voor de opbouw van het volgende exposé zal deze beschouwing als uitgangspunt worden genomen. Als additionele illustratie van een practische politieke vertaling van zijn denkbeelden zal tevens worden ingegaan op zijn *Multiculturalism and 'the politics of recognition'* (1992). Dit boek heeft onder meer de vragen als onderwerp wat het belang is van culturele identiteit, op welke wijze deze identiteit door de staat erkend of gerespecteerd kan of moet worden en of culturele minderheden, zoals de franstalige inwoners van Quebec, aanspraak kunnen maken op speciale collectieve rechten die hun culturele identiteit waarborgen tegen het getal van de meerderheid.

The ethics of authenticity werd oorspronkelijk gepubliceerd onder de titel *The malaise of modernity*. Volgens Taylor valt er namelijk in de hedendaagse westerse wereld een wijdverbreid gevoel te bespeuren van malaise, van neergang, van een verlies van oude waarden en zekerheden. Dit gevoel wordt door hem herleid tot een drietal bronnen van zorg, die kunnen worden aangeduid met, respectievelijk, 'individualisme', 'instrumentele rationaliteit' en 'politiek atomisme' (1991: 10) Aan het eerste thema besteedt Taylor de meeste aandacht. De tegenwoordige invulling van het individualisme kenmerkt zich volgens hem in hoge mate door atomisme en relativisme. Men erkent onvoldoende dat men slechts in voortdurende interactie met anderen tot een autonome persoonlijkheid kan uitgroeien en dat men slechts door het betrekken van, deels door een culturele traditie aangereikte, morele posities zijn identiteit kan definiëren. De tweede bron van zorg betreft de opkomst van de instrumentele rationaliteit en de afneming van het vermogen om het leven zin, betekenis en richting te geven op basis van substantieel-rationele overwegingen. Het derde thema, tenslotte, heeft betrekking op de politieke gevolgen van het huidige individualisme en het primaat van de instrumentele rationaliteit: het onvermogen om op basis van substantieel-rationele programma's burgers te mobiliseren gezamenlijk richting te geven aan hun samenleven.

Deze drie thema's zullen achtereenvolgens worden behandeld. Daarna wordt kort ingegaan op het vraagstuk van het al dan niet erkennen en waarborgen van culturele identiteiten. Besloten wordt met een kritiek op hoofdpunten.

2. Narcisme of authenticiteit

Het individualisme wordt vandaag door velen beschouwd als één van de belangrijkste verworvenheden van onze westerse beschaving. Tegelijkertijd wordt vaak tevens geconstateerd dat deze moderne vorm van vrijheid eerst mogelijk is geworden door betekenisvolle traditionele verbanden te slechten.

Vroeger, stelt Taylor, zagen mensen zichzelf als een onderdeel van een kosmische orde, een orde waarin ook de bestaande morele en sociale verbanden een vaste plaats hadden. Hoewel deze verbanden de mensen in hun vrijheid beperkten, gaven zij ook zin, betekenis en eenheid aan hun leven. Met hun, wat Max Weber 'onttovering' noemde, ging, zo wordt gevreesd, tevens iets anders verloren. Uiteenlopende denkers als Tocqueville, Nietzsche en Kierkegaard meenden dat de secularisatie het bestaan vervlakte en verarmde omdat mensen geen hoger doel meer voor ogen konden hebben dat het individuele oversteeg. Deze vervlakking of doelloosheid ging, volgens hen, gepaard met een vernauwing: mensen concentreerden zich meer en meer op het particuliere bestaan en hadden steeds minder belangstelling voor het gemeenschappelijke of het publieke.

Ook vandaag klinkt deze zorg weer door: kritieken op wat wordt beschouwd als de vrijblijvende, overtolerante samenleving ('the permissive society'), het ik-tijdperk en het narcisme borduren in de visie van Taylor goedbeschouwd op hetzelfde thema voort (1991: 4). Allan Bloom, Daniel Bell en Christopher Lasch zijn vooraanstaande vertolkers van deze kritiek: zij veroordelen het, naar hun gevoel, wijdverbreide egocentrisme en relativisme en de daarmee gepaard gaande desinteresse in, of zelfs onwetendheid van, (politieke, historische, religieuze) zaken die het individuele overstijgen.

Bloom had het in zijn *The closing of the American mind* met name gemunt op het weke en vage relativisme dat, volgens hem, kenmerkend is voor het denken van de tegenwoordige Amerikaanse studenten. Dit houdt in Blooms lezing ongeveer in dat iedereen zijn eigen waarden heeft en dat het onmogelijk is om zinvol over deze persoonlijke, betrekkelijk willekeurige, voorkeuren te redetwisten. Het gaat hierbij niet alleen om een epistemologisch, maar ook om een ethisch a priori: niemand heeft het recht om de invulling die een ander aan zijn leven geeft, te bekritiseren. Dit is zijn of haar keuze en deze behoort gerespecteerd te worden. Ten grondslag aan dit relativisme ligt een vorm van individualisme: een ieder heeft recht op een persoonlijke vorm van zelfbepaling en zelfontwikkeling, en de inhoud hiervan is gebaseerd op de eigen, zelfstandig vastgestelde, unieke waarden en kwaliteiten.

Taylor kan gedeeltelijk meegaan met de bezwaren tegen de huidige invulling van het individualisme. De betrokken critici gooien echter volgens

hem het kind met het badwater weg. Zij begrijpen niet dat achter deze invulling een ethisch ideaal verscholen gaat dat de moeite waard is om te worden verdedigd. Met name Bloom, schrijft Taylor, 'doesn't seem to recognize that there is a powerful moral ideal at work here, however debased and travestied its expression might be. The moral ideal behind self-fulfilment is that of being true to oneself, in a specifically modern understanding of that term.' (1991: 15) Dit moderne ideaal van waarachtigheid, van trouw-zijn aan zichzelf, betitelt Taylor, in navolging van Lionel Trilling (1969), als 'authenticiteit'.

Om een aantal redenen, waarop straks wordt ingegaan, blijven opvattingen over het Goede leven volgens Taylor vandaag veelal onuitgesproken en onbeargumenteerd. Dit geldt ook voor het authenticiteitsideaal. Niettemin ligt het ten grondslag aan de interpretatie die het individualisme tegenwoordig wordt gegeven. Om deze laatste 'authenticiteitscultuur' zinvol te kunnen bekritiseren, moet het oorspronkelijke ideaal derhalve worden 'teruggevonden': geanalyseerd moet worden welke uitgangspunten en verwachtingen er oorspronkelijk aan ten grondslag lagen. Zijn articulatie heeft tevens een moreel doel omdat zij mensen die zich impliciet door een afgeleide, ontspoorde vorm laten inspireren, de mogelijkheid geeft zijn volle kracht te onderkennen en 'to live up to it in a fuller and more integral fashion.' (1991: 22; cf. 1989: 96, 516) De vraag is hierbij voor Taylor overigens niet hoeveel kosten (egocentrisme, atomisme) van het individualisme men moet accepteren om de baten ('vrijheid') te kunnen genieten. Het gaat er om zijn mogelijkheden maximaal te benutten en tegelijkertijd te voorkomen dat wordt afgegleden naar zijn geperverteerde vormen (1991: 12, 23, 72-73).

2.1. De bronnen van het authenticiteitsideaal

Ver hoeft deze zoektocht naar de oorspronkelijke betekenis van het idee van authenticiteit niet te gaan (1991: 25-31; 1992: 28-32). Dit idee is namelijk betrekkelijk modern. Het bouwt voort op eerdere vormen van individualisme, zoals die van Descartes en Locke, maar zet zich hier tegelijkertijd tegen af. Taylor meent dat een mogelijk begin van de notie van authenticiteit ligt in de achttiende-eeuwse, Romantische opvatting dat mensen zijn toegerust met een aangeboren moreel besef, een intuïtief gevoel voor goed en slecht. Het verschil tussen goed en slecht kon men niet leren kennen, zoals de verlichtingsfilosofen stelden, door de gevolgen van een bepaalde opvatting of handeling te calculeren, maar door ons gevoel, een stem 'diep in ons', te volgen.

Het contact houden met het innerlijk krijgt vervolgens in de geschiedenis van het denken een zelfstandige waarde, die meer en meer los komt te staan

van de moraliteit. Rousseau is een van de eerste en belangrijkste filosofen die deze omslag in onze cultuur, waarin het innerlijk van het subject centraal komt te staan, heeft verwoord. Mensen moeten een authentiek contact met een innerlijke, natuurlijke stem herstellen, een stem die geregeld wordt overschreeuwd door de passies, om in morele zin gered te worden.

Een verdere ontwikkeling van de idee van authenticiteit treedt op wanneer zij wordt verbonden met de notie van *originaliteit* of *oorspronkelijkheid*. Deze ontwikkeling wordt met name verwoord door Herder, die stelt dat ieder mens een eigen, unieke persoonlijkheid bezit. Luisteren naar zijn innerlijke stem is belangrijk omdat men alleen zo trouw kan zijn aan zijn identiteit en dus waarachtig kan zijn. Ieder individu heeft een unieke manier van mens-zijn en wanneer het zijn leven op een andere, door anderen opgedrongen wijze zou inrichten, dan verwerkelijkt het zich niet. Slechts het individu is in staat zijn originaliteit te ontdekken en te articuleren, een activiteit waarbij het zichzelf definieert.

Dit idee van contact houden met, recht doen aan, onze 'identiteit' of originaliteit vormt volgens Taylor uiteindelijk de achtergrond van het tegenwoordige authenticiteitsideaal en van het streven naar 'zelfverwerkelijking' of 'zelfontplooiing' waarin dit ideaal doorgaans is ingebed (1991: 29; 1992: 31). Zijn realisatie biedt de mogelijkheid tot een rijker en voller bestaan omdat dit bestaan meer overeen zou komen met onze identiteit en in hogere mate door ons gedefinieerd zou zijn: 'It allows us to live (potentially) a fuller and more differentiated life, because more fully appropriated as our own.' (1991: 74).

2.2. Het dialogisch wezen van de mens

Taylor wil vervolgens demonstreren dat de invulling die het individualisme volgens hem vandaag krijgt, strijdig is met het oorspronkelijke, zuivere authenticiteitsideaal en met de condities van zijn verwerkelijking. Het gaat dan vooral om het egocentrisme en het hiermee samenhangende relativisme die het hedendaagse individualisme zouden kenmerken. Er worden in deze authenticiteitscultuur geen waarden erkend die de wensen en verlangens van een specifiek individu overstijgen. Daarnaast worden onze banden met anderen genegeerd.

Taylor wijst allereerst op het 'dialogisch' karakter van de menselijke identiteit. Wij worden volwaardige, zelfbewuste menselijke wezens door ons een rijk scala van uitdrukkingstalen eigen te maken. Taal moet hierbij in de ruimste zin van het woord worden opgevat: het gaat om alle expressiemiddelen waarmee wij onze identiteit definiëren, inclusief de 'talen' van de liefde, het gebaar en de kunst. Het verwerven van taal en daarmee het definiëren van de eigen identiteit gaat een leven lang door en geschiedt altijd in samenspraak met, wat George Herbert Mead noemde, 'betekenisvolle anderen'. Deze samenspraak blijft dus niet beperkt tot een fase waarin men uitdrukkingstalen leert, waarna men zijn eigen weg gaat. Mensen worden weliswaar geacht hun meningen en opvattingen in solitaire reflectie te ontwikkelen. Maar, schrijft Taylor, 'this is not how things work with important issues, such as the definition of our identity. We define this always in dialogue with, sometimes in struggle against, the identities our significant others want to recognize in us.' (1991: 33) De conversatie gaat verder, ook wanneer de betrokkenen (ouders, familieleden, vrienden, docenten, huwelijkspartners, et cetera) inmiddels uit ons leven zijn verdwenen. Ook de kunstenaar, die in de dominante 'monologische' traditie wordt gezien als het voorbeeld van iemand die zijn identiteit volledig onafhankelijk definieert, is in zijn kunst gericht op communicatie *met anderen*: op vakgenoten op wier werk hij reageert en op toekomstig publiek dat hij wenst te overtuigen van een bepaalde interpretatie van de werkelijkheid.

2.3. Tégen het atomisme

Wat betekent het dialogisch karakter van de individuele identiteit voor de inrichting van de Goede maatschappij? Dit thema behandelt Taylor vooral in zijn essay *Atomism* (1979; zie ook: Blokland 1991: 129 e.v.) De moderne interpretatie van het individualisme gaat, naar de opvatting van Taylor, gepaard met een marktliberale, atomistische visie op het samenleven. Ten grondslag aan deze visie ligt volgens Taylor de overtuiging dat het individu 'self-sufficient' is, dat het de samenleving niet nodig heeft om als mens tot wasdom te komen en te functioneren. Als ideaaltypische representanten van deze atomistische denkwijze noemt Taylor Hobbes, Locke en Nozick. Deze denkers gaan in zijn lezing uit van het primaat van de rechten van het individu en achten het samen leven slechts waardevol omdat het de mens in staat stelt bepaalde particuliere doeleinden te realiseren. Buiten de plichten met welke het individu (contractueel) heeft ingestemd, heeft het geen verplichtingen ten opzichte van de samenleving. Ontkend wordt dus ieder '... principle of belonging or obligation, i.e., a principle which states our obligation as men to belong to or to sustain society.' (Taylor 1979: 40)

Binnen de vigerende atomistische variant van het liberalisme staan, kortom, respect voor (de vrijheid van) het individu en voor zijn rechten centraal. Wat men volgens Taylor echter werkelijk respecteert is niet, zoals doorgaans binnen het liberalisme wordt gesteld, dat mensen van elkaar verschillen, maar dat mensen kwaliteiten bezitten die deze verschillen als het ware veroorzaken. Gezien het dialogisch karakter van de mens, gezien het feit dus dat

deze kwaliteiten door interactie met anderen tot ontwikkeling moeten worden gebracht, kan men bij een werkelijk respect voor deze kwaliteiten niet volstaan met het erkennen van de gelijkwaardigheid van de verschillende identiteiten die hierop worden gebouwd. Men zal daarentegen een actieve bijdrage moeten leveren aan hun ontwikkeling. Dit valt niet te verenigen met een instrumentele, atomistische houding ten opzichte van anderen en ten opzichte van de samenleving.

2.4. Kwalitatieve onderscheidingen

De tweede reden waarom de tegenwoordige invulling van het individualisme een verwerkelijking van het oorspronkelijke authenticiteitsideaal onmogelijk maakt, betreft haar relativisme. Dit frustreert een betekenisvolle definitie van de identiteit. Taylor stelt namelijk dat wanneer mensen zichzelf op een significante wijze willen definiëren dit noodzakelijkerwijze moet gebeuren tegen een achtergrond van 'kwalitatieve onderscheidingen' of 'sterke evaluaties'.[4] Deze laatste noties spelen een cruciale rol in Taylors denken.

Van zwakke evaluatie is volgens Taylor sprake wanneer men de verschillende verlangens die men op een bepaald moment heeft, tegen elkaar afweegt, zonder dat daarbij de wenselijkheid van deze verlangens zelf ter discussie staat. Het gegeven dat ze op een bepaald moment bestaan, is voldoende reden om ze als 'goed' of 'juist' te beschouwen. Bij sterke evaluatie worden de verlangens echter wél kritisch gewaardeerd, de reflectie is 'kwalitatief'. Taylor schrijft:

> In this kind of case, our desires are classified in such categories as higher and lower, virtuous and vicious, more and less fulfilling, more and less refined, profound and superficial, noble and base. They are judged as belonging to qualitatively different modes of life... (1985: 16)

Deze onderscheidingen zijn voorts, 'not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged.' (1989: 4) Er zijn hier volgens Taylor morele intuïties bij betrokken waarvan de werking dermate diep, krachtig en universeel is, dat men geneigd is deze te vergelijken met instincten. Iedereen heeft bijvoorbeeld de intuïtie dat men iemand die in gevaar verkeert, behoort te helpen. Waar deze intuïties vandaan komen, wordt doorgaans in de filosofie in het midden gelaten. Het is voldoende om empirisch te constateren dat ze er zijn (cf. Jahanbegloo 1992: 108-114). De katholiek Taylor gelooft dat ze zijn ingegeven door een Goddelijke autoriteit.[5]

De betreffende intuïties krijgen wel een afwijkende *vertaling* in verschillende culturen. Deze wordt bepaald door onze opvattingen over waarom

mensen ons respect verdienen. Dit kan bijvoorbeeld zijn omdat wij mensen als Gods schepselen beschouwen of als rationele wezens die in staat zijn tot zelfbepaling.

Onze morele reacties in het domein van de sterke evaluaties hebben dus als het ware twee facetten: enerzijds een 'instinct' en anderzijds een rationele articulatie hiervan, een bepaalde ontologie van de mens. In Taylors woorden:

> On the one side, they are almost like instincts, comparable to our love of sweet things ... or our fear of falling; on the other, they seem to involve claims ... about the nature and status of human beings. From this second side, a moral reaction is an assent to, an affirmation of, a given ontology of the human. (1989: 5)

In het moderne naturalistische denken blijft deze ontologie volgens Taylor doorgaans onbesproken. Opvattingen op dit terrein beschouwt men in het kader van de ethiek als misbaar of irrelevant, men is, zoals gesteld, geneigd zich tevreden te stellen met de intuïties. In de opinie van Taylor is het gevolg hiervan echter, dat men geen redelijk debat meer kan voeren over moraliteit.

Wij komen hier later op terug, eerst keren wij terug naar de sterke evaluaties. Het zijn in de ogen van Taylor juist deze evaluaties die kenmerkend zijn voor de mens.[6] Mensen definiëren zichzelf tegen een achtergrond van kwalitatieve onderscheidingen. Deze these werkt Taylor vooral uit in zijn, reeds aangehaalde, magnum opus *Sources of the Self*. De vraag 'wie ben ik?' wordt volgens Taylor beantwoord door wat voor ons van cruciale betekenis is, door waar wij staan in een 'morele ruimte': 'To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary.' (1989: 28; cf. 1991: 37-38) Mensen in een identiteitscrisis lijden aan desorintatie, zij verkeren in onzekerheid over het antwoord op de vraag welke keuzemogelijkheden in hun leven betekenisvol of triviaal zijn, welke waarde zij aan de opties moeten toekennen.[7] Kwalitatieve onderscheidingen vormen een noodzakelijk onderdeel van het kader waarbinnen, of de horizon waartegen, ons leven eenheid, zin en betekenis krijgt. '(S)tepping outside these limits' schrijft Taylor, 'would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is undamaged human personhood.' (1989: 27) Het bezitten van een morele oriëntatie is, kortom, een voorwaarde voor het kunnen functioneren als mens, het is geen 'metaphysical view we can put on or off.' (1989: 99)[8]

2.5. Het leven als één verhaal

In de visie van Taylor is het niet alleen een noodzaak voor, maar ook één van de meest wezenlijke behoeften van mensen 'to be connected to, or in contact with, what they see as good, or of crucial importance, or of fundamental value.' (1989: 42) Wij willen niet alleen weten wat de juiste kwalitatieve onderscheidingen zijn, maar ook hoe ons leven zich verhoudt tot het desbetreffende morele kader. Omdat ons leven in de tijd verloopt, zal vervolgens onvermijdelijk de vraag opkomen of wij op de goede weg zijn: 'Since we cannot do without an orientation to the good, and since we cannot be indifferent to our place relative to this good, and since this place is something that must always change and become, the issue of the direction of our lives must arise for us.' (1989: 47). Het narratieve karakter van het menselijk bestaan wordt hierdoor onmiskenbaar: wij begrijpen ons leven in een verhaal. Om een besef te ontwikkelen van hun identiteit, moeten mensen een notie hebben van waar zij vandaan komen en waar zij naar toe gaan.

In het debat over het antwoord op de vraag of het leven als een eenheid moet worden begrepen[9], neemt Taylor derhalve afstand van theoretici als Parfit. Deze ontkennen dat iemands identiteit wordt gedefinieerd in termen van zijn hele leven. In hun optiek is men op zijn twintigste iemand anders dan op zijn veertigste. Volgens Taylor is dit een misverstand. Net als Locke en Hume zien de betrokkenen identiteit ten onrechte als een lege abstractie met als enige kenmerk 'zelfbewustzijn'. Een identiteit kan echter niet in neutrale termen worden beschouwd, zij bestaat slechts in een kader van kwalitatieve onderscheidingen. Mensen definiëren zichzelf door de richting van hun *hele* leven te bepalen ten opzichte van wat zij als waardevol of als het Goede beschouwen. Mensen kunnen natuurlijk veranderen, maar deze verandering zal dan altijd een plaats en een betekenis krijgen in een heel verhaal. Taylor resumeert:

> We want our lives to have meaning, or weight, or substance, or to grow towards some fulness.... But this means our *whole* lives. If necessary, we want the future to redeem the past, to make it part of a life story which has sense or purpose, to take it up in a meaningful unity. (1989: 50-51)

2.6. Relativisme

Zoals werd gesteld, wil Taylor demonstreren dat de tegenwoordige invulling van het individualisme strijdig is met het oorspronkelijke authenticiteitsideaal en met de condities van zijn verwerkelijking. Het gaat dan vooral om het egocentrisme en het hiermee samenhangende relativisme die het hedendaagse individualisme volgens Taylor kenmerken. Hij wees allereerst op

het dialogisch karakter van de menselijke identiteit. Dit karakter is onverenigbaar met egocentrisme en atomisme. Daarnaast benadrukte hij dat het relativisme strijdig is met het gegeven, dat mensen eerst een identiteit kunnen vaststellen dankzij een achtergrond van wezenlijke kwalitatieve onderscheidingen.

Deze laatste achtergrond noemt Taylor een 'horizon'. Wanneer mensen zichzelf op een significante wijze willen definiren, dan kunnen zij het bestaan hiervan niet ontkennen of veronachtzamen. Precies dit laatste gebeurt echter volgens Taylor in de huidige tijd. Alle keuzen worden van evenveel waarde geacht, met als gevolg dat alle opties hun significantie verliezen.[10] De vigerende vormen van zelfverwerkelijking staan zichzelf dan ook in de weg: zij trachten het betreffende ideaal te realiseren in oppositie tegen de standaarden die worden aangereikt en de vragen die worden gesteld door de samenleving, de traditie, de natuur, de gemeenschap. De noodzakelijke condities voor de realisering van authenticiteit worden hiermee ondermijnd. Taylor schrijft:

> ... I can define my identity only against the background of things that matter. But to bracket out history, nature, society, the demands of solidarity, everything but what I find in myself, would be to eliminate all candidates for what matters... Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands. (1991: 40-41)

Wil zelfverwerkelijking niet uitlopen op leegheid dan moet er, kortom, een aantal zaken zijn die het ik overstijgen: 'A total and fully consistent subjectivism would tend towards emptiness: nothing would count as a fulfilment in a world in which literally nothing was important but self-fulfilment.' (1989: 507)

2.7. Ontsporingen

Wat kan er de verklaring van zijn, dat het authenticiteitsideaal zo vatbaar is voor een afglijden naar vormen van narcisme, subjectivisme of nihilisme? Taylor wijst vooral op een reden die inherent is aan dit ideaal. Zoals wij zagen, wordt hier van een ieder verwacht dat hij zelfstandig zijn identiteit ontdekt of ontwikkelt door expressie te geven van wat uniek aan hem is. Dit kan per definitie niet met behulp van bestaande standaarden. Authenticiteit vereist immers oorspronkelijkheid. Binnen deze opvatting, door Taylor getypeerd als 'expressivism', wordt het definiren van de eigen persoonlijkheid derhalve al snel in tegenspraak gezien met de eisen van de moraliteit of de cultuur. Deze worden vereenzelvigd met verstikkend sociaal conformisme (1989: 506-513; 1991: 65). Net als schoonheid wordt authenticiteit vervol-

gens als een doel op zich gezien, waarbij de moraliteit vooral als een obstakel fungeert. Culten van immoraliteit, instinctieve driften en gewelddadigheid zijn hieruit voortgevloeid. De kritiek van Nietzsche en latere postmoderne schrijvers als Derrida en Foucault op 'alle waarden' kan het antropocentrisme, kortom, slechts bevorderen, omdat zij het individu alleen laat in een wereld zonder standaarden. Het moet hierdoor wel een gevoel krijgen van onbeperkte macht en vrijheid, schrijft Taylor, 'ready to enjoy "free play", or to indulge in an aesthetics of the self.' (1991: 61)

De ontsporing treedt dus op omdat niet het juiste midden wordt gehouden tussen de tegenstrijdige eisen die door de notie van authenticiteit worden gesteld. Taylor schrijft:

> ... we can say that authenticity (A) involves (i) creation and construction as well as discovery, (ii) originality, and frequently (iii) opposition to the rules of society and even potentially to what we recognize as morality. But it is also true ... that it (B) requires (i) openness to horizons of significance (for otherwise the creation loses the background that can save it from insignificance) and (ii) a self-definition in dialogue.' (1991: 66)

De aanhangers van de tegenwoordig modieuze postmodernistische 'deconstructie-theorieën' benadrukken volgens Taylor (Ai), maar vergeten volledig (Bi). Evenzo zijn zij gebiologeerd door de extreme varianten van (Aiii) en veronachtzamen zij (Bii).

2.8. Het Goede of het rechtvaardige

Het belang dat Taylor hecht aan kwalitatieve onderscheidingen, impliceert dat hij zich uitdrukkelijk wenst bezig te houden met de *inhoud* van het Goede leven. Volgens hem is het debat hierover binnen de tegenwoordige filosofie en wetenschap volledig verstomd. Er is een sterke tendentie 'to focus on what it is right to do rather than on what it is good to be, on defining the content of obligation rather than the nature of the good life.'[11] (1989: 3) De sterke evaluaties waarop Taylor zich richt, krijgen hierin geen plaats. Hun relevantie wordt zelfs ontkend.

Voor deze uitsluiting zijn volgens Taylor verscheidene metafysische, epistemologische en ethische redenen (1989: 80-89; 1991: 17-23). Hij noemt onder meer het volgens hem wijdverbreide ethisch subjectivisme, dat inhoudt dat morele opvattingen niet door de rede, maar door 'het gevoel' worden bepaald en gerechtvaardigd. Het heeft dus geen zin expliciet over waarden te argumenteren. Een andere factor is volgens hem het heersende behaviourisme in de mens- en maatschappijwetenschappen. Dit brengt met zich mee dat men bij voorkeur *waarneembare* variabelen hanteert om menselijk gedrag te verklaren. Morele drijfveren vallen hier nauwelijks onder. Een specifieke oorzaak van het verborgen karakter van het authenticiteitsideaal is volgens Taylor een innerlijke tegenstrijdigheid. Het nastreven van dit ideaal brengt met zich mee, dat men niet-authentieke leefwijzen inferieur acht en dat sommige leefwijzen dus de voorkeur verdienen boven andere. Deze implicatie confligeert echter met de tolerantie en het relativisme van de 'authenticiteitscultuur' (1991: 17). Derhalve prefereert men te zwijgen over het ideaal.

De belangrijkste reden voor het uitsluiten van sterke evaluaties is naar Taylors mening echter de moderne notie van (negatieve) vrijheid, die zich vanaf de zeventiende eeuw heeft ontwikkeld. Hierin staat de onafhankelijkheid van het individu ten opzichte van externe autoriteiten centraal. Waarden vinden hun oorsprong in de wil van het individu en niet in een kosmische of sociale orde buiten hem. De maatschappelijke contracttheorieën van Locke en Grotius zijn volgens Taylor van dit uitgangspunt een eerste uitdrukking: een politieke orde is pas rechtvaardig wanneer de burgers ermee hebben ingestemd. Een andere vertaling is het utilitarisme. Binnen deze theorie is elk individu de beste beoordelaar van zijn geluk, iedere vorm van paternalisme wordt verworpen. Een hedendaagse vertaling is het liberale idee van 'neutraliteit': een liberale staat behoort een neutraal standpunt in te nemen aangaande het antwoord op de vraag wat een goed of juist leven vormt. Het is aan de individuele burgers om hierop een antwoord te formuleren en dit verdient evenveel respect van een onpartijdige overheid als andere antwoorden.

Te zamen brengen de pleitbezorgers van dit soort moderne vrijheidstheorieën volgens Taylor het idee van kwalitatieve onderscheidingen in discrediet. Zij pogen denkmodellen te ontwikkelen waarin deze onderscheidingen worden buitengesloten. Aldus concentreert men zich vandaag op 'the principles, or injunctions, or standards which guide *action*, while visions of the good are altogether neglected.' (1989: 84) Rationaliteit op het gebied van de moraal, de practische rede, wordt niet langer substantieel, maar *procedureel* gedefinieerd: men heeft correct geredeneerd wanneer men een bepaalde methode, procedure of stijl heeft gevolgd, niet wanneer men op een inhoudelijk 'goede' conclusie is uitgekomen. Wanneer men het primaat wil toekennen aan de verlangens of de 'wil' van het individu en tegelijkertijd de praktische rede in ere wenst te houden, dan kan men volgens Taylor ook niets anders doen dan deze uitsluitend in procedurele termen definiëren (1989: 86).

Het gevolg van het zich verzetten tegen kwalitatieve onderscheidingen en van het beperken van de practische rede tot procedurele rationaliteit is, in de opvatting van Taylor, dat de moderne moraalfilosofie, 'has no way of capturing the background understanding surrounding any conviction that

we ought to act in this or that way – the understanding of the strong good involved.' De betrokkenen 'leave us with nothing to say to someone who asks why he should be moral.' (1989: 87) Hun procedurele theorieën worden weliswaar gemotiveerd door krachtige idealen als vrijheid, altruïsme en universalisme, maar deze krijgen zelf geen plaats in de betreffende stelsels. De verdelende rechtvaardigheidstheorie van John Rawls is hiervan volgens Taylor een voorbeeld: de door hem afgeleide beginselen worden uiteindelijk acceptabel en overtuigend geacht *omdat* zij overeenkomen met de reeds bij ons levende morele intuïties. Maar, vraagt Taylor zich af, waarom dan geen poging ondernomen om deze intuïties direct te formuleren? Hij acht het hoogst merkwaardig dat deze theorie 'keeps its most basic insights inarticulate...' (1989: 89)

2.9. Articulatie van het Goede

Waarom zouden wij 'het Goede' articuleren? Kunnen wij ons niet tevreden stellen met onze gedeelde morele intuïties dienaangaande en van daaruit verder redeneren en met elkaar in debat gaan? Taylor meent dus van niet. In de eerste plaats komt een visie op het Goede eerst werkelijk voor mensen beschikbaar wanneer deze op een of andere wijze wordt gearticuleerd. Een dergelijk verwoording brengt ons dichter bij onze morele bronnen en versterkt hun werking:

> Moral sources empower. To come closer to them, to have a clearer view of them, to grasp what they involve, is for those who recognize them to be moved to love or respect them, and through this love/respect to be better enabled to live up to them. And articulation can bring them closer. (1989: 96; cf: 1991: 22)

Ook wanneer men met het humanisme veronderstelt dat er geen goed existeert buiten het individu om, dat het 'hogere' slechts bestaat uit 'facing a disenchanted universe with courage and lucidity', kan er nog steeds volgens Taylor gesproken worden van een morele bron: 'There is a constitutive reality, namely, humans as beings capable of this courageous disengagement. And our sense of admiration and awe for these capacities is what empowers us to live up to them.' (1989: 94)

Een tweede belangrijke reden tot articulatie betreft de in onze cultuur bestaande verdeeldheid en onzekerheid over de morele bronnen van onze gezamenlijke waarden (Taylor noemt in dit verband universele rechtvaardigheid en weldadigheid of goedertierenheid, vrijheid, zelfbeschikking, gelijkheid en het voorkomen van lijden (1989: 495)). Dit is een probleem omdat deze gedeelde morele imperatieven veel van ons vragen, zo veel dat het vaak moeilijk is er aan te voldoen. De neiging bestaat dan ook deze vragen vooral

als dwingende verplichtingen te ervaren waar wij uit schuldgevoel of zelfvoldoening aan tegemoet komen. Op de lange termijn worden deze imperatieven hierdoor ondergraven:

> High standards need strong sources... If morality can only be powered negatively, where there can be no such thing as benefice powered by an affirmation of the recipient as a being of value, then pity is destructive to the giver and degrading to the receiver, and the ethic of benevolence may indeed be indefensible. (1989: 516)

Een ander gevolg kan volgens Taylor zijn dat ons gevoel van tekortschieten wordt geprojecteerd op buitenstaanders: *zij* zijn er de oorzaak van dat wij niet aan onze morele imperatieven voldoen en zij dienen hiervoor te boeten of te worden verwijderd.

Uiteraard, stelt Taylor, is de ene articulatie van onze morele bronnen zuiverder, krachtiger en overtuigender dan de andere. Vooral van verhalen gaat een grote kracht uit, hetgeen overeenkomt met onze behoefte ons leven narratief te beschouwen. Mensen verbinden daarbij hun persoonlijk verhaal gaarne aan een groter geschiedspatroon waarin een goed wordt gerealiseerd. Gedacht kan hier worden aan de traditionele *Heilsgeschichte* van het christendom, de Vooruitgang, de Marxistische revolutie en de traditie van een nationale culturele identiteit (1989: 97).

De articulatie kan geschieden via grote epifanische werken op het gebied van de kunsten en de letteren, de filosofie en de kritiek. Taylor wenst geen onderscheid te maken tussen het vermogen van werken op deze verschillende terreinen 'iets' bij ons te laten resoneren. Het gaat erom 'languages of personal resonance' te ontwikkelen en wij kunnen het ons daarbij niet permitteren de taal van de kunsten en de letteren als te subjectief terzijde te schuiven: 'We either explore this area with such language or not at all.'[12] (1989: 512)

Een pregnante vraag is voor Taylor in dit verband of mensen met een naturalistisch wereldbeeld over voldoende krachtige bronnen en articulatiewijzen beschikken om hun morele imperatieven trouw te blijven. Taylor, die zoals reeds werd opgemerkt zelf religieus is geïnspireerd (1989: 517, 521), vreest van niet. Hij vraagt zich af of naturalisten die pogen het geloof uit hun wereldbeeld te bannen, niet tegelijkertijd parasiteren op de religieuze (articulaties van de) morele bronnen die de gemeenschappelijke waarden voeden en kracht bij zetten. Taylor schrijft: '... I do think naturalist humanism defective in these respects – or, perhaps better put, that great as the power of naturalist sources might be, the potential of a certain theistic perspective is incomparably greater.' (1989: 518) Wanneer, zoals doorgaans binnen het naturalisme gebeurt, het respect en de weldadigheid (benevolence) ten aanzien van individuen worden gebaseerd op de bewonderingswaardige vermogens van de mens, hoe sterk, vraagt Taylor zich af, zijn dan deze gevoelens ten

aanzien van '... the irremediably broken, such as the mentally handicapped, those dying without dignity, fetuses with genetic defects?' (1989: 517)

3. Instrumentele of substantiële rationaliteit

De tegenwoordige invulling van het individualisme vormde een eerste thema in het gevoel van malaise dat volgens Taylor vandaag in brede kring te bespeuren valt. De tweede in onze westerse cultuur wijdverbreide zorg die door hem wordt behandeld, betreft het toenemende belang van de *instrumentele of functionele rationaliteit*. Bij deze vorm van denken worden de doeleinden als gegeven beschouwd en wordt vooral onderzocht hoe deze met zo weinig mogelijk middelen gerealiseerd kunnen worden. Deze vorm van rationaliteit verdringt zijn *substantiële* tegenhanger, waarbinnen de reflectie op waarden en doeleinden centraal staat.

Net als de opkomst van het individualisme hangt de toenemende betekenis van de instrumentele rede samen met de onttovering van de werkelijkheid. Zodra onze omgeving in het algemeen en de maatschappelijke structuren, arrangementen en handelswijzen in het bijzonder niet langer als een onderdeel van een kosmische, of in ieder geval gecanoniseerde, orde worden beschouwd, komen zij open te staan voor beïnvloeding, manipulatie en verandering door de mens. Het doel hierbij kan bijvoorbeeld het geluk en het welzijn van individuen zijn en de voor de hand liggende maatstaf de instrumentele rationaliteit. Na het wegvallen van gemeenschappelijke (rechtvaardigingen van) waarden trachten mensen elkaar dus meer en meer te vinden in kwantitative, quasi-waardevrije maatstaven als doeltreffendheid en doelmatigheid.

De angst is nu, schrijft Taylor, dat de waarden en doeleinden die ons leven een intrinsieke zin en betekenis zouden moeten verlenen, worden weggedrukt door overwegingen van optimale doel-middelen relaties. Er dreigt een situatie te ontstaan waarin doeleinden meer en meer als gegeven of als subjectief en willekeurig (en daarom niet te beargumenteren) worden beschouwd en waarin in toenemende mate slechts wordt onderzocht hoe deze met zo weinig mogelijk middelen gerealiseerd kunnen worden. De nadruk op de instrumentele rationaliteit heeft daarbij iets onafwendbaars. De huidige maatschappelijke structuren en processen lijken het individu vaak te noodzaken tot deze vorm van denken. Mensen lijken gevangen in wat Max Weber betitelde als een 'ijzeren kooi'. Zo kan een manager van een bedrijf in een vrije economie zich door de markt gedwongen zien zich meer door doelmatigheidsoverwegingen te laten leiden dan hemzelf juist lijkt. Evenzo kan een ambtenaar zich in zijn vrijheid beperkt voelen door bureaucratische regels, die hem standaardbeslissingen voorschrijven welke losstaan van de

concrete, altijd waardengeladen context waarin hij opereert.

Burgers die door dit soort maatschappelijke structuren en processen worden gedwongen tot voornamelijk instrumenteel-rationele keuzen, zijn sterk in hun politieke vrijheid beperkt om gezamenlijk, op basis van gedeelde concepties van het Goede leven en de Goede samenleving, richting te geven aan hun leven. Structuren als de bureaucratie en de markt kan men echter vandaag alleen afwijzen, indien men zich maatschappelijk wil marginaliseren. Dit wil echter niet zeggen dat men het rationaliseringsproces slechts lijdzaam kan ondergaan. Taylor zet zich af tegen dit soort fatalisme. Er dient in zijn optiek een middenweg te worden gevonden tussen kritiekloze aanvaarding en wanhopige verwerping. Daartoe moeten ook hier de ethische drijfveren worden teruggevonden, die oorspronkelijk achter de ontwikkeling van de technologische samenleving lagen. De rationalisering wordt uitsluitend onvermijdelijk in een verdeelde en gefragmenteerde samenleving. Deze verdeeldheid kan mede worden opgeheven door een beter besef van de morele bronnen van onze beschaving (1991: 101).

De opkomst van de instrumentele rede en de techniek wordt volgens Taylor mede verklaard door de verbreiding van het zelfbepalingsideaal: wij zijn vrij wanneer wij de eigen bestaanscondities kunnen scheppen, wanneer wij de krachten kunnen beheersen die ons leven bepalen. Een morele drijfveer achter de wens de condities te beheersen was daarnaast het verlichten van het menselijk bestaan. Francis Bacon bekritiseerde reeds in de zeventiende eeuw de traditionele wetenschappen omdat deze volgens hem niets in deze zin hadden bijgedragen. Met succes verdedigde hij in plaats daarvan een wetenschapsmodel waarin niet waarheid, maar vooral *bruikbaarheid* centraal stond. Aan de opkomst van de moderne wetenschap lag dus naast een epistemologie, ook een moreel project ten grondslag. De technologie moet derhalve niet alleen in het kader worden gezien van beheersing, benadrukt Taylor, maar ook 'in the moral frame of the ethic of practical benevolence, which is also one of the sources in our culture from which instrumental reason has acquired its salient importance for us.' (1991: 106)

4. Atomisme of burgerschap

Het streven het individualisme en de instrumentele rede tot rede te brengen, tilt de discussie op het niveau van de politiek: een derde bron van hedendaagse zorg betreft volgens Taylor de politieke gevolgen van het toenemende individualisme en het primaat van de instrumentele rationaliteit.

Burgers die door maatschappelijke structuren en processen worden geforceerd tot voornamelijk instrumenteel-rationele keuzen, zijn, zoals reeds werd opgemerkt, sterk in hun politieke vrijheid beperkt om collectief rich-

ting te geven aan hun leven. Deze vrijheidsbeperking kan echter ook op een andere manier optreden: binnen een samenleving die uiteen is gevallen in privédomeinen, zullen slechts weinigen (willen en kunnen) participeren in de politieke besluitvorming. Hierdoor dreigt wat Tocqueville 'een tirannie met een fluwelen handschoen' noemde.

De fragmentatie van de samenleving is onder meer het gevolg van het wegvallen van een gezamenlijk beleden wereldbeeld met vaste normen en waarden, de toegenomen arbeidsdeling, de urbanisatie en de opkomst van een individualistische ideologie. Hierdoor voelen mensen zich steeds minder met elkaar en met een publieke zaak verbonden en zijn zij in afnemende mate bereid en in staat om een gezamenlijk politiek project te realiseren. In plaats daarvan steken de burgers hun politieke energie vooral in de behartiging van deelbelangen. Als gevolg hiervan ontwikkelt zich het gevoel dat het electoraat als geheel machteloos is ten opzichte van de staat en dat het tamelijk naïef en utopisch is te veronderstellen dat het via de politiek het eigen lot in handen kan nemen. En dus proberen de burgers dit ook niet meer. Hierdoor beleven zij ook niet meer de gezamenlijke ervaring van het politieke handelen, waardoor het gevoel van hulpeloosheid wordt bevestigd en noties van algemeen belang geen kans krijgen zich te ontwikkelen. Taylor schrijft:

> Already failing sympathy with others is further weakened by the lack of a common experience of action, and a sense of hopelessness makes it seem a waste of time to try. But that, of course, *makes* it hopeless, and a vicious circle is joined. (Taylor 1991: 113)

Uiteindelijk dreigt de situatie waarvoor Tocqueville reeds waarschuwde: een sociaal-politiek systeem waarin alleenstaande, geatomiseerde individuen worden geconfronteerd met een anonieme, alomtegenwoordige en ongecontroleerde bureaucratische staat.

Een samenleving die deze kant is opgegaan kan in een bepaald opzicht nog steeds een sterk democratisch karakter hebben: zij kan egalitair zijn en vol van activiteiten waarin autoriteiten worden aangevochten. Zoals waar valt te nemen in de Verenigde Staten, krijgt de politiek echter een andere vorm. Een overtuiging die men blijft delen, is dat de samenleving is georganiseerd om individuele rechten te verdedigen. Twee politieke activiteiten komen vervolgens in het middelpunt te staan (Taylor 1991: 115).

Ten eerste het juridische gevecht. Zaken die normaal door de wetgever, na een inhoudelijk debat, besloten (zouden moeten) worden, worden nu rechterlijk beslist. Ten tweede wordt de energie vooral besteed aan particuliere belangenbehartiging. Dit krijgt vaak gestalte in de juridische strijd, maar ook in lobbyen, mobilisatie van de publieke opinie en selectieve interventies in verkiezingscampagnes. Al deze activiteiten doen geen tirannie vermoeden. De politiek als collectieve wilsuiting, als de mobilisatie van democratische meerderheden op basis van een politiek program, is echter uit beeld verdwenen (1991: 115). Hierdoor wordt het steeds moeilijker het sociale atomisme en het primaat van de instrumentele rede te bestrijden. Het verliezen van de capaciteit om effectieve politieke meerderheden te formeren, typeert Taylor als: 'to lose paddle in mid-river.' (1991: 117-118)

Sociale fragmentatie kan in de optiek van Taylor vooral worden bestreden door gezamenlijk politiek handelen. Dit kan het politiek zelfvertrouwen en de identificatie met de politieke gemeenschap versterken. Een van de belangrijkste bronnen van het gevoel van machteloosheid is volgens Taylor, dat mensen geregeerd worden door grootschalige, gecentraliseerde, bureaucratische staten. Decentralisatie is dan ook gewenst om dit gevoel tegen te gaan. Vooral de overdracht van macht aan eenheden die reeds in de beleving van hun leden als een gemeenschap fungeren, verdient volgens hem de voorkeur (Taylor 1991: 119). Hij sluit hierbij aan bij ideeën die hun oorsprong hebben in het werk van klassieke sociologen als Tocqueville, Durkheim of, recenter, Etzioni en die thans in Nederland vigeren in de discussies over onder meer sociale vernieuwing, decentralisatie en burgerschap.

5. Casus: de culturele identiteit van minderheden en hun rechten

Als additionele illustratie van een politieke vertaling van Taylors denkbeelden zal tot slot kort worden ingegaan op zijn *Multiculturalism and 'the politics of recognition'* (1992). Dit essay, in één bundel gepubliceerd met reacties van Amy Gutmann, Steven Rockefeller, Michael Walzer en Susan Wolf, heeft onder meer de vragen als onderwerp wat het belang is voor individuen van het bezitten van een culturele identiteit en of culturele minderheden aanspraak kunnen maken op speciale collectieve rechten opdat zij hun culturele identiteit kunnen beschermen tegen de druk van de meerderheid. Op de achtergrond speelt hier de fundamentele kwestie of de staat neutraal behoort te staan (en *kan* staan) ten opzichte van de invulling die zijn burgers geven aan het Goede leven. Binnen het liberalisme is het gebruikelijk om deze vraag bevestigend te beantwoorden. De staat dient slechts universele behoeften of primaire goederen te garanderen en neutraal te staan tegenover verschillende culturele, sexuele of etnische identiteiten. Om deze reden verwerpen liberalen doorgaans minderheidsrechten: deze zouden discrimineren tussen verschillende identiteiten en derhalve een specifieke conceptie van het Goede leven bevoordelen. De vraag is echter of de menselijke behoefte aan een stabiele culturele context niet ook een primair goed betreft. Indien het antwoord instemmend is, is een volgende vraag of wij ook een

oordeel over de *inhoud* van de betreffende cultuur mogen of moeten vellen. Dient men bijvoorbeeld racistische of sexistische opvattingen binnen een bepaalde culturele traditie te respecteren?

Taylor laat in zijn essay allereerst zien dat de moderne preoccupatie met identiteit en erkenning het gevolg is van twee historische veranderingen (1992: 26-32). De eerste is de ineenstorting van traditionele sociale hiërarchieën. Gedurende dit proces werd het concept 'eer' (honor), dat sociale ongelijkheid impliceert omdat dit per definitie niet aan een ieder verleend kan worden, vervangen door het concept 'waardigheid' dat op een ieder van toepassing is en dat dus past bij een democratische samenleving. De tweede verandering betreft de, reeds ter sprake gekomen, opkomst vanaf het einde van de achttiende eeuw van het authenticiteitsideaal.

Het verband tussen identiteit en erkenning wordt verklaard door het dialogisch karakter van het menselijk leven. Zoals gesteld, ontwikkelen mensen zich volgens Taylor slechts tot volwaardige, autonome persoonlijkheden in samenspraak met betekenisvolle anderen. De erkenning van anderen is noodzakelijk om tot een eigen identiteit te komen. In een traditionele hiërarchische maatschappij werd erkenning nooit als een probleem ervaren omdat mensen een identiteit kregen toegewezen op basis van hun sociale positie. Wanneer echter deze maatschappij wegvalt en het idee groeit dat een identiteit zelfstandig, 'van binnenuit', op oorspronkelijke wijze moet worden verworven, wordt erkenning een probleem. De vorming van een bevredigende identiteit kan immers door een gebrek hieraan mislukken (1992: 34).

Het belang van erkenning wordt volgens Taylor inmiddels algemeen ingezien, zowel op individueel, als op politiek niveau. Zo kan het niet voor volwaardig houden van een bepaalde, door haar cultuur, geslacht of etniciteit te onderscheiden, groep mensen worden beschouwd als een vorm van onderdrukking die ook grote schade kan toebrengen aan de persoonlijke identiteit omdat noties van inferioriteit geïnternaliseerd kunnen worden (1992: 36).

In de praktijk is de 'politics of recognition' op twee confligerende manieren vertaald. In de eerste plaats in een 'politics of universalism': een ieder is gelijk voor de wet en heeft dus dezelfde rechten en plichten. Deze interpretatie is gebaseerd op het Kantiaanse uitgangspunt dat elk individu ons respect waardig is omdat een ieder het vermogen heeft zijn leven op basis van eigen doeleinden richting te geven. De waardigheid van het individu is dus gebaseerd op zijn potentie een eigen visie op het Goede leven te definiëren en niet op het geven van de *juiste* definitie. Liberalen als Rawls en Dworkin trekken hieruit de conclusie dat de staat neutraal moet zijn omdat niet een ieders vermogen tot autonomie gelijk wordt gerespecteerd wanneer een specifieke visie op het Goede leven wordt bevoordeeld.

In de tweede plaats is de 'politics of recognition' vertaald in een 'politics of difference': mensen hebben dankzij het lidmaatschap van een bepaalde culturele traditie een unieke identiteit en deze moet in haar uniciteit worden gerespecteerd. Canadese indianen en Franstalige inwoners van Quebec verlangen dat de staat een doel bevoordeelt, in het laatste geval het voortbestaan van de Franse cultuur, dat alleen gezamenlijk kan worden nagestreefd. In de praktijk heeft zich dit vertaald in speciale minderheidsrechten zoals de verplichting Franstalig onderwijs te volgen in Quebec (zie voor een overzicht van collectieve rechten van Canadese indianen en Franstaligen: Kymlicka 1989).

Deze twee interpretaties zijn niet met elkaar te verenigen. Taylor pleit voor een derde weg. Deze bestaat uit een liberalisme dat openlijk is gebaseerd op een visie op het Goede leven, een visie waarin het lidmaatschap van en het overleven van een culturele gemeenschap een belangrijke waarde vormt en waarin tegelijkertijd een aantal universele, immer onschendbare rechten wordt onderscheiden. Tot hoever er speciale rechten worden verleend om (elementen van) een culturele traditie van een bepaalde gemeenschap te helpen overleven, moet geval voor geval worden beoordeeld. Dit moet niet geschieden op een liberaal-procedurele wijze, maar door een inhoudelijke waardering van de betreffende (elementen van een) culturele traditie (1992: 61; cf. Walzer 1992: 99 e.v.).[13]

Taylor zet zich in dit verband nadrukkelijk af tegen een, volgens hem steeds meer verbreide, cultuurrelativistische interpretatie van de 'politics of difference'. Binnen deze interpretatie is iedere cultuur of identiteit per definitie even waardevol en boven kritiek verheven. Het gaat hier niet meer om het *vermogen* om een eigen cultuur of identiteit te creëren dat moet worden gerespecteerd, maar om de *producten* die dit vermogen voortbrengt. Taylor wenst echter niet bij voorbaat uit te gaan van de gelijkwaardigheid van culturen en hun voortbrengselen (cf. Taylor 1982). Hij wil deze gelijkwaardigheid als een uitgangspunt aanvaarden om een serieuze studie van andere culturen mogelijk te maken. Immers:

> It is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time ... are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject. (1992: 73)

Dit uitgangspunt kan echter worden gefalsificeerd: 'The validity of the claim has to be demonstrated concretely in the actual study of the culture.' (1992: 67)

Door deze studie van andere culturen dient zich, wat Gadamer noemt, een 'fusion of horizons' te ontwikkelen. Men moet zich een bredere hori-

zon van waarden eigen maken opdat men beseft dat de eigen cultuur er één is onder vele. Daarenboven dient men een nieuw vocabulaire te scheppen waarmee de verschillende culturen kunnen worden vergeleken en ten opzichte van elkaar kunnen worden gewaardeerd. Er bij voorbaat vanuit gaan dat alle voortbrengselen van een bepaalde cultuur waardevol zijn, is volgens Taylor een vorm van minzaamheid waar de betrokkenen bepaald niet op zitten te wachten: 'Objectively, such an act involves contempt for the latter's intelligence. To be an object of such an act of respect demeans.' (1992: 70) Mensen verlangen waarachtig, oprecht respect op basis van hun prestaties, niet op basis van een a priori. Een ander probleem met dit a priori van gelijkwaardigheid is volgens Taylor dat het maatstaven vóóronderstelt op basis waarvan wij tot deze gelijkwaardigheid hebben kunnen besluiten. Deze maatstaven kunnen echter slechts die van onze westerse beschaving zijn. Impliciet worden andere culturen derhalve op deze wijze onze categorieën opgedrongen (1992: 71).

6. Conclusie

Het is ondoenlijk om in dit korte bestek recht te doen aan de rijkdom van het denken van Taylor, laat staan om het hier op al zijn merites te beoordelen. Gepoogd is vooral een aantal fundamentele ideeën van Taylor te presenteren. In het volgende wordt volstaan met enige kritische kanttekeningen bij drie centrale thema's: de empirische houdbaarheid van zijn visie op de mens en op de tegenwoordige invulling van het individualisme, zijn opvattingen over het mens- en maatschappijbeeld van het liberalisme, en zijn ideeën over het neutralisme van de liberale staat.

6.1. Empirische ondersteuning

In zijn algemeenheid kan worden gesteld dat Taylor zich, in tegenspraak met zijn eigen wetenschapstheoretische uitgangspunten, te veel opstelt als filosoof en te weinig als beoefenaar der mens- en maatschappijwetenschappen. Zo onderneemt hij nauwelijks moeite zijn mensbeeld te confronteren met psychologische en sociologische inzichten (cf. Rosenberg 1990: 92-93). Taylor denkt dat mensen intuïtief contact hebben met en streven naar het Goede en hij bekritiseert de tegenwoordige filosofen omdat zij zich louter bezighouden met procedures en 'the right'. Judith Shklar stelt echter terecht dat Taylor zelf niet anders doet en ten onrechte geen moeite onderneemt om (empirisch) te onderzoeken of gewone mensen inderdaad door de betreffende intuïties zijn verlicht:

> When Taylor tries to offer examples of our intuitions they, too, turn out to be 'right' rather than 'good' oriented, notably mutual respect and recognition of the integrity of other lives. He, in fact, imputes intuitions to us that are not grounded in any effort to describe or analyze the most prevalent actual opinions and conduct of Europeans in our horrible century. If his criticisms were not so unrelently based on 'our' intuitions, it would not matter that he only discusses philosophical and literary images of the self with only an occasional and superficial remark about the views of ordinary people. However, since shared intuitions about morality are his reason for rejecting utilitarianism, naturalism, and individualism, he is committed to trying harder to prove that he is offering more than a personal guess. Failing to do so ... leads him to impute attitudes to the obdurate which they simply do not hold or to accuse them of false consciousness. (Shklar 1991: 108).

Relevante empirische vragen zijn in dit verband onder meer of mensen feitelijk willen weten hoe hun leven zich verhoudt tot een bepaalde morele horizon en of mensen hun leven daadwerkelijk ervaren als één verhaal met een portee. Hoewel Taylor ruimte laat voor verandering dreigt hij mensen met deze laatste vooronderstelling bovendien in een keurslijf te persen van een levensplanconceptie, een keurslijf dat nog strakker wordt wanneer hij suggereert dat de morele intuties die aan onze identiteit ten grondslag liggen, reeds vastliggen. Taylor onderkent wellicht te weinig dat tal van waarden en doeleinden die men in het leven kan koesteren en nastreven onvermijdelijk en onoplosbaar met elkaar confligeren en dat het dus inherent is aan de menselijke conditie dat er, veelal moeizame, keuzen gemaakt moeten worden en dat deze keuzen (in de loop der jaren) niet altijd even consistent blijken te zijn. De katholiek Taylor denkt in termen van harmonie. Mogelijk bestaat deze, maar de vraag is of dit uitgangspunt ook strookt met de ervaringen in het hier en nu van de meeste mensen. In het echte leven wordt er door de meesten onder ons heel wat meer geschipperd, gedraaid en geknoeid, dan Taylors mensvisie doet vermoeden. Waarschijnlijk heeft hij te veel een ideaalbeeld van de 'gebildete' westerse intellectueel voor ogen, een beeld dat niet wordt gecorrigeerd wanneer men zich in zijn studie van de westerse identiteit vooral baseerd op teksten uit de filosofie en de letteren. Het moge echter zo zijn dat het door hem geschilderde beeld van de mens geen accurate beschrijving biedt van de gemiddelde sterveling, daarmee is natuurlijk nog niet bewezen dat dit beeld niet nastrevenswaardig is. Mensen die in het leven staan als 'impossibly shallow characters' dienen ook als zodanig te worden geoormerkt. Taylor levert hier een rechtvaardiging voor.

Verder presenteert Taylor nauwelijks empirische ondersteuning – hoe moeilijk deze ook is te verkrijgen – voor de stelling dat de hedendaagse invulling van het individualisme zich vooral kenmerkt door relativisme, atomisme en baatzuchtigheid. Er zijn vandaag tal van auteurs die deze stelling poneren, en dit zal ook geen toeval zijn, maar het volstaat niet voor een grondige cultuurkritiek wanneer deze auteurs bij wijze van adstructie vooral naar elkaar verwijzen.

6.2. Individuele vrijheid, relativisme en de standaarden van een gemeenschap

Volgens Taylor staat het relativisme een verwerkelijking van het authenticiteitsideaal in de weg, omdat mensen eerst een identiteit kunnen vaststellen tegen een achtergrond van kwalitatieve onderscheidingen (zie paragraaf 2.6). Volledige vrijheid waarbij alles ter discussie staat, beschouwt Taylor als 'leeg' omdat in dat geval niets meer de moeite waard zou zijn om voor te kiezen. Vrijheid zal bovendien altijd 'situated' zijn: men is door persoonlijke relaties verbonden en daardoor *gebonden* aan anderen en men is een onderdeel van een culturele traditie die kwalitatieve standaarden aanreikt.

De vraag is echter hoe dwingend of onontkoombaar het laatste geschiedt. Communautaire denkers gaan hierin verder dan liberalen. Liberalen gaan er in hogere mate vanuit dat mensen zich van de vigerende waarden van hun culturele gemeenschap kunnen losmaken en zelfstandig kunnen beslissen deze al dan niet over te nemen. Hierin ligt mede het belang van negatieve vrijheid. In antwoord op Taylors kritiek dat liberalen van een empirisch onhoudbaar 'abstract' mensbeeld uitgaan, stelt Kymlicka bijvoorbeeld dat zij zich het individu slechts los van een morele horizon of doeleinden *voorstellen* 'in the sense that no end or goal is exempt from possible re-examination' (Kymlicka 1989: 52) Wil dit laatste op een zinvolle manier mogelijk zijn, dan is het noodzakelijk het individu los te kunnen zien van zijn huidige voorkeuren. Cummunautairen dreigen individuen, kortom, niet alleen het product, maar ook het slachtoffer van hun cultuur te laten worden.

Dit alles neemt echter niet weg dat er inderdaad altijd een uitgangspunt als 'gegeven' genomen moet worden, omdat men anders geen maatstaf bezit op basis waarvan men de voor het kiezen tussen waarden noodzakelijke afwegingen kan maken (Kymlicka 1989: 51; Blokland 1991: 84-87). Taylor benadrukt vooral deze noodzakelijkheid van het bezitten van een uitgangspunt en kiest niet voor één specifieke culturele traditie. Sterker, hij is er een voorstander van de morele horizon, door studie van andere tradities, zo breed mogelijk te maken. Dit confligeert niet met het denken van liberalen als J.S.Mill, Rawls, Dworkin en Kymlicka (zie noot 13).

6.3. Prioriteit van het recht en het neutralisme van de liberale staat

Liberalen benadrukken volgens Taylor het vermogen van mensen tot het maken van keuzen, maar hebben er onvoldoende oog voor dat dit vermogen slechts ontwikkeld en gebruikt kan worden in een specifieke sociale en culturele context. Wordt dit laatste aanvaard, dan moeten liberalen hun *primacy-of-rights*-benadering laten vallen: mensen hebben niet alleen rechten, maar ook plichten ten opzichte van hun medemensen en de gemeenschap. De 'politics of neutrality' van het liberalisme dient daarbij te worden vervangen door een 'politics of the common good' (zie de paragrafen 2.3 en 2.8).

Met Kymlicka kan men hier echter tegen inbrengen dat ook liberalen streven naar een 'common good', namelijk een samenleving waarin individuen de (reële) mogelijkheid hebben om zelfstandig te kiezen tussen verschillende concepties van het Goede leven. Liberalen als Rawls, Dworkin en John Stuart Mill ontkennen daarbij niet het bestaan van een morele verplichting voor het individu de sociale en culturele condities te bevorderen waarin mensen deze keuzen kunnen maken (Kymlicka 1989: 78-9).

Het is in dit verband tegenstrijdig dat Taylor, enerzijds, liberalen verwijt een 'politics of neutral concern' en een 'priority of the right' aan te hangen en, anderzijds, terecht constateert dat dit epistemologisch onmogelijk is (1992: 62). Waarom dan niet dieper gegraven naar de normatieve uitgangspunten van het liberalisme?

Een voorbeeld van een verdediging van dit 'priority of the right'-beginsel levert Charles Larmore in zijn bespreking van *Sources of the Self*. Hij schrijft: 'It is the vivid awareness that reasonable people tend naturally to disagree about matters of ultimate significance and that we must thus look to a common morality, as free as possible from controversial assumptions. This outlook is not the same as skepticism. It is the expectation that, even when we have good reasons for our view of the meaning of life, reasonable people will disagree, plus the conviction that nonetheless we can find a decent way of living together.' (Larmore 1991: 160-1) Uiteraard ligt aan dit standpunt en aan de veronderstelde 'common morality' een heel stelsel van betwistbare ontologische, epistemologische en ethische uitgangspunten ten grondslag en vanzelfsprekend kan men niet neutraal staan tegenover ideenstelsels die deze uitgangspunten verwerpen.

Het laatste wordt bevestigd door Steven Rockeveller, die in zijn commentaar op Taylor, aan de hand van de ideeën van Dewey, uiteenzet waaruit het mens- en maatschappijbeeld van het liberalisme ongeveer uit bestaat (1992: 91-2). Liberalen zien, in zijn definitie, het Goede leven als een proces van voortdurende individuele groei. De maatschappij moet zo worden ingericht dat deze groei wordt bevorderd. Liberalen zijn tegen onwetendheid, vooroordeel en ondoordachte traditie en vertrouwen erop dat kennis en inzicht mensen vrij maken. Vrije communicatie is hiervoor onontbeerlijk. Absolute waarheden worden verworpen, zonder te vervallen in relativisme. Culturele tradities die niet open zijn, geen speurtocht toestaan naar alternatieve waarheden, behoeven derhalve voor liberalen niet behouden te blijven en beschermd te worden door minderheidsrechten.

Ook John Rawls, op wie Taylor evenzo zijn pijlen richt, ontkent (in zijn latere werk) dat het liberale idee inzake de prioriteit van het recht impliceert dat opvattingen over het Goede volledig buiten beeld blijven. Oorspronkelijk verzette Rawls zich uitdrukkelijk tegen 'perfectionisten' die een uitgesproken mening over het Goede leven hebben en plaatste daar een 'dunne' theorie over het Goede leven tegenover. Mensen dienen te beschikken over een minimum aan primaire goederen om zelf in staat te zijn een definitie van het Goede leven te formuleren en omdat mensen altijd van mening kunnen veranderen, moeten ze beschikken over negatieve vrijheidsrechten om op deze definitie terug te kunnen komen (1971: 25). Kymlicka (1989: 35) stelt hier terecht tegenover dat het hier niet zo zeer gaat om een tegenstelling tussen voorstanders van theorieën over 'het recht' en over 'het Goede'. Het gaat slechts om een meningsverschil over wat 'het Goede' inhoudt. Het standpunt van Rawls in een later artikel lijkt hiermee in overeenstemming. Hij verwerpt hier de idee 'that a liberal conception of justice cannot use any ideas of the good except those that are purely instrumental; or that if it uses noninstrumental ideas of the good, they must be viewed as a matter of individual choice, in which case the political conception as a whole is arbitrarily biased in favor of individualism.' Het recht en het Goede zijn volgens hem juist complementair: 'justice draws the limit, the good shows the point.'(Rawls 1988: 251-2) Het recht stelt, kortom, grenzen aan levenswijzen en het Goede bepaalt welke levenswijzen acceptabel en nastrevenswaardig zijn. Zo gezien is het hele onderscheid tussen een 'politics of the common good' en een 'politics of neutral concern' of tussen een 'priority of the right' en een 'priority of the Good' onhoudbaar en is Taylors aanval op het standpunt van de liberalen in deze overbodig.

Noten

1. De auteur dankt drs. Talja Potters en twee anonieme recensenten van *Acta Politica* voor hun commentaar op een eerdere versie van dit artikel. Uiteraard blijft alleen hij verantwoordelijk voor de inhoud.

2. Kymlicka onderzoekt overigens in zijn *Liberalism, community, and culture* wat liberalen *zouden kunnen* antwoorden in reactie op cummunautaire kritiek en niet wat zij feitelijk hebben betoogd (Kymlicka 1989: 10). Het gaat te ver om dit op deze plaats te adstrueren, maar het beeld dat hij uiteindelijk schetst van het liberalisme kan naar mijn indruk accurater als sociaal-democratisch worden getypeerd.

3. Tweeëntwintig van zijn (zeer) verspreid gepubliceerde essays op deze terreinen werden in 1985 gebundeld onder de titel *Human agency and language: Philosophical papers*, New York, Cambridge University Press, 2 delen. Zie voor een, naar aanleiding van deze bundels geschreven, kritiek op Taylors 'anti-naturalistische', hermeneutische wetenschapsopvatting en taalfilosofie, alsmede zijn reactie hierop: De Sousa (1988), Davis (1988) en Taylor (1988). In hetzelfde nummer van het *Canadian Journal of Philosophy* staat een

'Critical Notice' van Annette Baier (p.589-94) over Taylors 'sexism', 'theological anthropology', 'socialism' en 'synthesis of Rousseau, Kant, Hegel, Foucault, Habermas, Heidegger'.

4. Taylor bouwt hier voort op de these van de Amerikaanse filosoof Harry Frankfurt (1971), dat een wezen eerst een mens of persoon genoemd kan worden wanneer hij in staat is afstand van zichzelf te nemen, zijn eigen verlangens en doeleinden te evalueren en hierbij 'tweede-orde wensen' (wensen over wensen) te vormen. Taylor maakt hierbij echter, in tegenstelling tot Frankfurt, een onderscheid tussen 'zwakke' en 'sterke' evaluatie.

5. Zie voor een behandeling van de naturalistische en noumenalistische rechtvaardiging van waarden, en de rol van intuïties hierin: De Valk (1989)

6. '.. if evaluation of desires is essential to our notion of the self, it is strong and not just weak evaluation which is in question.' (1976: 287)

7. Dit is ook, stelt Taylor, wat bedoeld wordt wanneer wij aan bepaalde mensen 'diepgang' toeschrijven: iemand is volgens ons oppervlakkig 'when we feel that he is insensitive, unaware, or unconcerned about issues touching the quality of his life which seem to us basic or important. He lives on the surface because he seeks to fulfill desires without being touched by the 'deeper' issues, what these desires express and sustain in the way of modes of life; or his concern with such issues seems to us to touch on trivial or unimportant questions. The complete Utilitarian would be an impossibly shallow character.' (1976: 288)

8. Zijn pleitbezorgers mogen anders beweren, maar ook het utilitarisme kan niet zonder. Een utilitarist, schrijft Taylor, 'doesn't lack a framework. On the contrary, he has a strong commitment to a certain ideal of rationality and benevolence.. The utilitarian lives within a moral horizon which cannot be explicated by his own moral theory.' (1989: 31) Hij en andere naturalisten definiëren (in theorie) een bestaan als 'normaal' dat in onze cultuur voor 'deeply disturbed' en 'pathological' (1989: 31; cf. 1976: 288) doorgaat en hun uitgangspunten moeten derhalve wel onjuist zijn.

9. Deze vraag is vooral relevant met betrekking tot het paternalismeprobleem: mogen wij op de korte termijn in het leven van anderen ingrijpen om hun welzijn op de lange termijn te bevorderen? In termen van het zogenaamde 'emancipatiedilemma' luidt de vraag of wij in het heden iemands negatieve vrijheid mogen inperken om zijn positieve vrijheid in de toekomst te vergroten. (cf. Blokland 1991: hoofdstuk 5)

10. In een aantal gevallen wordt het maken van keuzen *op zichzelf* als de waarde beschouwd, niet de inhoud van de keuzen. Het idee van authenticiteit is hier gebaseerd op dat van zelfbepaling. Het moge echter belangrijk zijn, stelt Taylor, dat men voor of in zijn leven kiest, dergelijke keuzen worden eerst betekenisvol wanneer, opnieuw, sommige opties waardevoller zijn dan andere: is dit niet het geval, dan is het hele idee van zelfbepaling of 'kiezen' betekenisloos of onbeduidend (1991: 39).

11. Dit zien wij onder meer bij het paternalismeprobleem: bijkans alle auteurs die over dit onderwerp hebben geschreven, trachten (tevergeefs) de situatie te ontwijken waarin zij zouden moeten argumenteren, dat een bepaalde manier van leven te prefereren valt boven een andere en derhalve door paternalistische interventies afgedwongen of veiliggesteld mag worden. In al deze gevallen wordt gepoogd een strikt *procedurele* rechtvaardiging van paternalisme te ontwikkelen. (zie: Blokland 1991: hoofdstuk 5)

12. Er is in dit verband een opmerkelijke overeenkomst tussen Taylor en de pragmatist met postmodernistische trekken Rorty: beiden willen het Goede onder woorden brengen opdat het ons zo sterk mogelijk kan motiveren en beiden zien in deze een belangrijke

rol weggelegd voor de kunsten en de literatuur. Taylor ziet op dit gebied echter ook een taak en een mogelijkheid voor de filosofie, Rorty goedbeschouwd niet meer. Zie onder meer: Rorty (1989).

13. Overigens is dit een conclusie waar Kymlicka, die een liberale in plaats van een communautaire verdediging van minderheidsrechten poogt te formuleren, geen moeite mee zal hebben. Liberalen, schrijft hij, 'should be concerned with the fate of cultural structures, not because they have some moral value of their own, but because it's only through having a rich and secure cultural structure that people can become aware, in a vivid way, of the options available to them, and intelligently examine their value.' (Kymlicka 1989: 165) In ieder specifiek geval zal moeten worden afgewogen in welke mate de betreffende culturele traditie inderdaad bijdraagt aan het vergroten van de horizon van betekenisvolle waarden waar het betrokken individu uit kan kiezen (Kymlicka 1989: 168, 197-199). Ook Taylor kiest niet voor één specifieke horizon, hij benadrukt slechts dat mensen niet zonder kunnen en pleit ervoor deze horizon zo breed mogelijk te laten zijn. Dit is niet strijdig met het liberalisme van, bijvoorbeeld, John Stuart Mill, Rawls, Dworkin en Kymlicka.

Literatuur

Blokland, H.T. (1991), *Vrijheid, autonomie, emancipatie: Een politiekfilosofische en cultuurpolitieke beschouwing*. Delft: Eburon.

Blokland, H.T. (1995), *Wegen der vrijheid: vrijheid, emancipatie en cultuur in de Westerse wereld*. Amsterdam: Boom (in druk).

Davis, S. (1988), 'Charles Taylor on expression and subject-related properties'. *Canadian Journal of Philosophy* 18/3, p. 431-458.

Douglass, R.B., G.M. Mara, en H.S. Richardson (red.) (1990), *Liberalism and the good*. New York: Routledge.

Frankfurt, H.G. (1971), 'Freedom of the will and the concept of a person', *The Journal of Philosophy* 68/1.

Jahanbegloo, R. (1992), *Conversations with Isaiah Berlin*. Londen: Peter Halban.

Kalma, P. (1993), 'De nieuwe gelijkheid', in: *Socialisme & Democratie* 50/2.

Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, community and culture*. Oxford: Clarendon.

Larmore, Ch. (1991), 'Book review: Taylor, *The Ethics of Authenticity*'. *Ethics* 102/1.

Rawls, J. (1971), *A theory of justice*. Cambridge (Mass.): Belknap.

Rawls, J. (1988), 'The priority of right and ideas of the good'. *Philosophy & Public Affairs* 17.

Rorty, R. (1989), *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenberg, M. (1990), 'Book review: Taylor, *Sources of the Self*'. *Society*, 27/3.

Sandel, M. (1982), *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shklar, J. (1991), 'Book review: Taylor, *Sources of the Self*'. *Political Theory* 19/1.

Sousa, R. de (1988), 'Seizing the hedgehog by the nail: Taylor on the self and agency'. *Canadian Journal of Philosophy* 18/3, p. 431-458.

Taylor, Ch. (1976), 'Responsibility for self'. In: A.O. Rorty (red.), *The identities of persons*. Berkeley: University of California Press.

Taylor, Ch. (1977), 'What is human agency?' In: Ch. Taylor (1985), *Human agency and language: Philosophical papers*. Deel 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Ch. (1979), 'Atomism'. In: A. Kontos (red.) *Powers, possessions and freedom: Essays in honour of C.B. Macpherson*. Toronto: Toronto University Press.

Taylor, Ch. (1982), 'Rationality'. In: M. Hollis en S. Lukes (red.), *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.

Taylor, Ch. (1985), *Human agency and language: Philosophical papers*. New York: Cambridge University Press.

Taylor, Ch. (1988), 'Reply to de Sousa and Davies'. *Canadian Journal of Philosophy* 18/3, p. 431-458.

Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self: The making of the modern identity*. Cambridge (Australië): Cambridge University Press.

Taylor, Ch. (1991), *The ethics of authenticity*. Cambridge (Mass.) en Londen: Harvard University Press.

Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and 'the politics of recognition': An Essay by Charles Taylor, with commentary by Amy Gutmann (ed.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, and Susan Wolf*. Princeton: Princeton University Press.

Trilling, L. (1969), *Sincerity and authenticity*. New York: Norton.

Valk, J.M.M. de (1989), 'Ex oriente exemplum: Over de herontdekking van waarden'. In: I.N. Bulhof (red.), *Deugden in onze tijd: Over de mogelijkheid van een eigentijdse deugdenethiek*. Baarn: Ambo.

Walzer, M. (1983), *Spheres of justice: A defence of pluralism and equality*. Oxford: Blackwell.

Boekbesprekingen

Rudy B. Andeweg and Galen A. Irwin, **Dutch Government and Politics**, Hampshire, MacMillan, 1993.

'The aim of the book is to combine a detailed and up-to-date analysis of Dutch politics with a comparative perspective in a form accessible to both a Dutch and a non-Dutch speaking readership', aldus de auteurs in het voorwoord van dit boek. De Leidse hoogleraren Politicologie Andeweg en Irwin zijn in hun analyse niet over één nacht ijs gegaan. Zo begint het eerste hoofdstuk (The Country and the People) met het geografisch ontstaan van het Nederlandse grondgebied, om via de rendierjagers, de eerste golven van immigratie rond 100 AD, de Romeinen, de Germanen en de Middeleeuwen bij de Spaanse overheersing en de Opstand te belanden. Het hoofdstuk vervolgt met paragrafen over de recente geschiedenis, de Nederlandse bevolking (religie, sociale klassen) en de structuur van de Nederlandse economie. Een eerste, geografisch, historisch, sociaal en economisch beeld is dan geschetst.

Het tweede hoofdstuk behandelt Nederland als een land van minderheden. Hierin komt het verzuilde Nederland en de theorie van Lijphart aan bod, maar ook alternatieve interpretaties (neo-marxisme, Daalder) passeren (kort) de revue. Het hoofdstuk sluit af met een paragraaf over ontzuiling en de consequenties daarvan.

Politieke partijen en het Nederlandse partijsysteem staan centraal in hoofdstuk 3. De auteurs beschrijven de geschiedenis van de politieke stromingen aan de hand van de meest relevante historische figuren (Kuyper, Domela Nieuwenhuis, Thorbecke, Oud en Wiegel). Wel is het merkwaardig dat in de paragraaf 'Other parties' niet de naam van Van Mierlo valt bij de oprichting van D'66 (de eerste Nederlandse politicus op de voorpagina van de New York Times!). Hierdoor komt een opmerking in een later hoofdstuk 'in 1989 Hans van Mierlo helped revive the fortunes of D66' (p.106) uit de lucht vallen. Aardig is het uitstapje naar de (multi-) dimensionaliteit in het partijsysteem, gebaseerd op eigen onderzoek van de auteurs onder politieke partijleden in 1986. Door de leden te vragen zichzelf op een links-rechts dimensie te plaatsen, volgt het bekende rijtje CPN-PSP-PPR-EVP-PvdA-D66-CDA-VVD-GPV-RPF-SGP. Door daarna de standpunten van de partijen op de issues Inkomensverschillen en Euthanasie in beeld te brengen wordt ook direct de multi-dimensionaliteit in het partijlandschap geïntroduceerd.