

ROSHNEE OSSEWAARDE-LOWTOO

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*

CHARLES TAYLOR, *SOURCES OF THE SELF: THE MAKING OF THE MODERN IDENTITY*

Sources of the Self provides an alternative, cultural approach to the naturalist or materialist conception of modernity and of the modern self. Taylor thereby breaks an unhealthy silence on that which moves moderns to be modern. He fears that modern westerners are stifling because they have suppressed the sources of their selves and of their modern ideals. His intellectual endeavour therefore consists mainly in retrieving and articulating repressed constitutive goods. God's love or grace, nature and human dignity are the sources that he recovers.

De titel *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* vat kort en krachtig het betoog samen dat vervolgens in vijf delen van het boek uitgewerkt wordt.¹ Het omvangrijke werk biedt een verdiepte visie op de moderne mens en cultuur (moderniteit), bedoeld als alternatief voor de filosofische aanvechtingen van het menselijke zelf in de analytische en (post)hermeneutische filosofie. Tegen de materialistische benaderingen van de moderniteit verdedigt Taylor een moderne cultuur die is ontstaan uit morele c.q. spirituele aspiraties en tevens berust op deze aspiraties. Op indrukwekkende wijze schildert Taylor deze rijkdom aan menselijke motivaties, alsmede de bronnen die deze motivaties voeden. Dit doet hij middels een 'historiografie van mentaliteiten', wat vooral opgraven en herontdekken inhoudt. Daarmee treedt Taylor in de voetsporen van Montesquieu, Tocqueville en Hegel. *Sources of the Self*,

¹ C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (MA) 1989. De Nederlandstalige editie is door Lemniscaat uitgeven: Charles Taylor, *Bronnen van het Zelf: De Ontstaansgeschiedenis van de Moderne Identiteit*, Rotterdam 2007. Ik heb gebruik gemaakt van de Engelstalige editie.

veelvuldig aangehaald door filosofen en theologen, vormt de basis waar *A Secular Age* (2007) verder op voortbouwt.

Volgens Taylor is de moderne mens een *self*, een wezen met innerlijke diepten, dat in staat is tot ‘radicale reflexiviteit’, zelfverkenning, zelfbeheersing, persoonlijk engagement en verantwoordelijkheid. Dit moderne zelfbeeld en zelfbegrip is de vrucht van een bijna mysterieus samenbrengen van morele en/of spirituele aspiraties, ideeën en praktijken door de eeuwen heen. Bepaalde ideeën of beelden, zo beweert Taylor, hebben hun stempel op de geschiedenis gedrukt omdat zij een bijzondere aantrekkingskracht op mensen hebben gehad. Lang niet iedereen zal deze ‘culturele’ benadering van de moderniteit en van de moderne mens kunnen beamen. Een tegenovergestelde visie vinden wij terug bij Michel Foucault voor wie de persoonlijke en maatschappelijke geschiedenissen door brute krachten worden gemaakt. Ideeën, voor zover zij enige invloed hebben, zijn de instrumenten van machtsdriften. Het gaat Taylor echter niet alleen om de juiste interpretatie van de westerse moderne cultuur. Hij maakt zich zorgen dat wij moderne westerlingen aan het verstikken zijn omdat wij de morele en/of spirituele bronnen van persoonlijke volheid, dat wil zeggen: de bronnen die een persoon vormen, hebben verbannen.

Deze vergetelheid is aan het ‘naturalistische temperament’ te verwijten (p. 19). Wij hebben hier met een culturele ‘mentaliteit’ en niet meer met slechts een filosofische stroming te maken. *Sources of the Self* beoogt de vergeten bronnen te hervinden en ze voor ons weer toegankelijk – ofwel levend – te maken. Drie bronnen graaft Taylor op uit het intellectuele erfgoed en de sociale verbeelding van het Westen: Gods liefde of genade (die hij de ‘theïstische bron’ noemt), de natuur en ons eigen vermogen (de rede en de wil). Het streven naar universele rechtvaardigheid en welzijn, stelt Taylor, vindt zijn oorsprong in de joods-christelijke traditie. De mens wordt daarin door Gods genade bijgestaan. Met de moderniteit ontstaat de mogelijkheid om universele rechtvaardigheid en welzijn te willen buiten een ‘theïstisch kader’ (p. 410). Dit betekent, zo redeneert Taylor, dat iets anders de rol van de genade moet spelen – want de mens is geen automaat maar een spiritueel wezen dat van binnenuit bewogen, gevormd en omgevormd moet worden. Zijn historiografie van de moderne cultuur laat zien dat de natuur en het besef van de eigen waardigheid deze rol overnemen.

In deze bespreking van *Sources of the Self*, zal ik me tot enkele rode draden door het werk beperken. Deel I legt het filosofische fundament voor de rest van het boek. Hier werkt Taylor zijn these uit die, naar eigen zeggen,

door sommigen als ‘waaninnig en verkeerd’ gezien zou kunnen worden.² Zijn stelling houdt in dat de mens een wezen is dat zich in een morele ruimte bevindt en dat vragen betreffende het goede leven stelt. ‘Waaninnig’ is deze visie tegen de achtergrond van een hardnekkig naturalisme. In delen II–IV buigt Taylor zich over drie facetten van de moderne identiteit, te weten: de moderne innerlijkheid en daar nauw mee samenhangend de notie dat wij ‘zelve’ zijn; het beamen van het ‘gewone leven’; en de natuur als een innerlijke morele bron. Deze laatste mogelijkheid ontstaat na het verscheuren – ofwel de differentiatie – van de oorspronkelijke theïstische horizont. De (menselijke) natuur en menselijke waardigheid – voornamelijk begrepen als de onthechte rede – worden op een bepaald moment concurrenten van de theïstische bron.

Deel V is een ongebruikelijk filosofisch geschrift, dat ook felle kritiek heeft geoogst. Zo is Taylor er bijvoorbeeld van beschuldigd dat hij zijn toevlucht zoekt bij ‘epifanische kunstwerken’ om zijn filosofische visies te uiten.³ In dit onderdeel behandelt hij diverse intellectuele stromingen in de negentiende en twintigste eeuwen, die in een context van de ‘crisis van het geloof’, het sciëntisme en de heerschappij van de instrumentele rede zijn ontstaan. Schopenhauer, Nietzsche, de anti-Romanticus Baudelaire en de post-Schopenhaueriaan Rilke zijn onder degenen die aan bod komen. De enigszins ongeduldige lezer die een strakke lijn mist zal er baat bij hebben om goed te letten op Taylors nadruk op de ‘transfigurerende’ rol van allerlei kunstwerken en literaire werken. De idee dat de mens zich kan transformeren en eigenlijk *moet* veranderen – in de zin van moreel groeien – is niet alleen een joods-christelijk erfgoed, maar is ook kenmerkend voor de moderne (westerse) cultuur.

Een historiografie van mentaliteiten

Taylors benadering van de moderne mens en de moderniteit wijkt af van de meer ‘sociologische’ benadering die vooral op processen, structuren, praktijken, instituties en organisaties let. Dergelijke aspecten kunnen wel typerend zijn voor de moderniteit, geeft Taylor toe, maar zij kunnen ons niet zeggen *wie* wij moderne mensen zijn. De vraag die Taylor probeert te beantwoorden

² C. Taylor, ‘Prof. Charles Taylor 2007 Templeton Prize Laureate’, New York 2007, 9. http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf. Geraadpleegd op 16 augustus 2015.

³ F. A. Olafson, ‘Comments on Sources of the Self by Charles Taylor’, *Philosophy and Phenomenological Research* 54/1 (1994), 195–196.

is niet: ‘Wat heeft de moderne identiteit teweeggebracht?’ maar de vraag: ‘Waar ligt de aantrekkingskracht van de moderne identiteit?’ (p. 203). *Waarom* ben ik modern? Taylor verzet zich fel tegen de materialistische benadering van de mens en haar cultuur/beschaving. De moderniteit is niet het eindproduct van noodzakelijke processen noch de zuivere natuurlijke kern die overblijft wanneer allerlei ballast en (bij)geloof overboord gegooid worden. De moderne mens is modern omdat zij een moderne ontologie van de mens beaamt, namelijk, het beeld van de mens als een wezen dat zich moreel kan transformeren (p. 367). Het moderne geloof in de vooruitgang is een zijtak van deze moderne ontologie. De onderdrukking van deze ontologie heeft voor een ‘spirituele crisis’ van onze moderne beschaving gezorgd.

Een groot deel van Taylors intellectuele onderneming bestaat uit het herontdekken en articuleren van de *idées-forces* die de moderne mens blijven bewegen (p. 203). Hij legt geen rechte lijnige en causale relatie tussen ideeën en de geschiedenis, dat zou een vorm van ‘vulgair Hegelianisme’ zijn (p. 204). Zijn benadering is niet slechts historisch. In hoofdstuk 12, ‘*A Digression on Historical Explanation*’, legt hij expliciet uit wat hij verstaat onder zijn historiografie van ‘mentaliteiten’ (p. 104). De term ‘mentaliteit’ geeft, net als ‘temperament’, weer dat het niet om expliciete, ‘empirische’ ideeën en doctrines, of zelfs processen gaat. Taylors ‘uiteenzetting van identiteit’ kan als fenomenologisch worden beschouwd. Maar het is meer dan dat, want zijn werk is een ‘verkenning van de grenzen die voorstelbaar zijn in een menselijk leven, een verkenning van zijn “transcendentale voorwaarden”’ (p. 32). In die zin deinst hij niet terug voor wat velen als metafysische of religieuze abracadabra zullen beschouwen.

Een dergelijke verkenning is noodzakelijk omdat er te veel valse grenzen zijn die de moderne mens beletten om te ademen, om een antwoord te kunnen geven aan zijn volle roeping. Deze grenzen zijn voornamelijk kentheoretisch. Zij zijn vaak tegenstrijdig met de wijzen waarop wij ons leven begrijpen. Het slaat toch nergens op, merkt Taylor op, dat wij deze grenzen moeten accepteren als zij een leven voorschrijven dat ‘onbegrijpelijk en pathologisch’ is voor de mens (p. 32). Pathologisch wordt onze toestand als wij overtuigd zijn dat wij zonder kaders leven en horen te leven. Hier moet worden benadrukt dat een mens wel van kaders kan veranderen, een andere hiërarchie van idealen kan gaan omarmen. Maar de voorwaarde hiervoor is wel dat men zich van deze impliciete kaders bewust is en deze expliciet durft te articuleren. Dit betekent dat Taylor verborgen veronderstellingen en kaders niet alleen ‘ontmaskert’ – ‘deconstrueert’ – maar ze vooral herontdekt, omdat zij niet noodzakelijkerwijs slecht zijn. Daarin onderscheidt hij zich van wat hij de neo-Nietzscheanen noemt. Deze begaan de naturalistische fout wanneer zij

beweren dat een mens zonder een kader, dat wil zeggen, zonder een (levens)-verhaal kan leven (p. 99).

Geen zelf zonder het Goede

De moraal wordt meestal geassocieerd met het onderscheid tussen goed en kwaad, en vaak met plichten en het naleven van normen. Taylor wil echter de vraagstukken omtrent de bron van onze waardigheid en de volheid van ons leven in de moraalfilosofie terugbrengen. Sterker nog, volgens hem leeft elke mens de antwoorden op deze vragen, want het is kenmerkend voor de mens dat zij noodzakelijkerwijs met een notie van het goede leeft (p. 97). Dit betekent dat zij een kwalitatief onderscheid maakt tussen verschillende levenswijzen. Een dergelijk onderscheid hoeft niet bewust, louter rationeel of individueel te zijn. Het kan deels voorgegeven zijn, binnen een gezin, een gemeenschap of een maatschappij. Tegenover het naturalisme en de sociobiologische benadering verdedigt Taylor de idee dat een moreel leven een antwoord is op de vragen ‘wie ben ik?’ en ‘wat is een vol, zinvol leven?’ Onze morele keuzes, zo benadrukt hij, kunnen niet verklaard worden aan de hand van emoties en instincten. Het morele leven is geen instinctmatige zaak, maar betreft het beamen van een specifieke ontologie van de mens. Voorbeelden hiervan zijn: mensen als Gods schepselen en als strategische, rationele actoren (p. 5). Het krijgersethos, het ethos van rationele (zelf)beheersing, het ethos van de omvorming van de wil en het expressivisme zijn de belangrijkste kaders die vandaag de dag nog steeds aantrekkingskracht hebben (p. 22). Zij botsen ook in zekere mate met elkaar want kwalitatieve onderscheidingen zijn inherent aan deze morele kaders.

Een menselijk *self* is een moderne variant van de ziel, in de Platoonse zin van het woord, welke inhoudt dat de ziel onvermijdelijk georiënteerd is op het Goede. Deze laatste dimensie probeert Taylor te herstellen door te benadrukken dat het menselijke zelf slechts een zelf is omdat en wanneer het zelf zich in een morele ruimte bevindt. Het zelf is gevormd door zijn toewijdingen aan de idealen die meegegeven zijn met het kader. Daarom kan, zo stelt Taylor, het zelf niet gelijkgesteld worden met het rationeel (cognitief) vermogen of het bewustzijn. Het zelf verschilt van het gevoel of besef van zichzelf dat de chimpansee blijkbaar heeft, maar ook van het Freudiaanse Ego (pp. 32–33). De chimpansee noch het Ego stelt zich de vraag wie hij is of wat het goede leven is. Een zelf is een wezen met ‘innerlijke diepten’ en daarom niet een object (zoals een orgaan) dat ‘objectief’, zonder persoonlijke betrokkenheid, bestudeerd kan worden. En het kan niet beschreven worden los van zijn omgeving en van anderen. Daarom is volgens Taylor een zelf altijd een zelf met en

tussen andere zelve(n) (p. 35). Dit brengt hij in tegen de tendens om het zelf als een afgebakend en afgesloten geheel (atoom) te beschouwen.

Een belangrijk inzicht van Taylor – één dat hij met Nietzsche deelt – is dat het verwerpen van kwalitatieve onderscheidingen en het nivelleren van alle menselijke doeleinden gemotiveerd wordt door een kader (een hiërarchie van waarden/idealen) waarbij een bepaald goed wordt verkozen boven een ander. Taylor beweert dat dit goed het ideaal van het ‘gewone leven’ is, ofwel van de ‘gewone’ menselijke bloei – productie en voortplanting, werk en gezin (p. 23). Deel drie van *Sources of the Self* betreft dit beamen van het ‘gewone leven’. Hier onthult Taylor de theologische grondslagen van dit ethos dat vooral gestalte krijgt met de Reformatie. Het ethos van het gewone leven heeft opnieuw gestalte gegeven aan de joods-christelijke boodschap dat de schepping (het leven) goed is. De hoge waardering van de gewone menselijke bloei wordt echter vaak neergezet tegenover andere idealen zoals het contemplatieve leven en het krijgersethos. Het naturalisme en utilitarisme zijn de seculiere erfgenamen van dit ethos van het gewone leven. En ook hier speelt het theologische denken een rol, namelijk het nominalisme ofwel het theologisch voluntarisme – dat Taylor vooral terugziet in het werk van Locke (p. 171). De soevereiniteit die aan God wordt toeschreven wordt op den duur op de mens en zijn wereld toegepast.

De aanhangers van het naturalisme en utilitarisme ontkennen de rol van kaders (deze zijn overbodige metafysische toevoegingen aan de echte werkelijkheid) en daarom beseffen zij niet dat hun beamen van het gewone leven een morele keuze uit andere opties is. Wat ook gebagatelliseerd wordt, zijn de conflicten op persoonlijk niveau (binnen elke mens die worstelt om botsende goederen te verzoenen) en op maatschappelijk niveau. De moderne mens wordt immers aangetrokken door verschillende vormen van ethos tegelijkertijd: het heroïsme, het anti-heroïsme en het streven naar iets onvergelijkbaar hogers (p. 24). Dit zwijgen over de kaders en hun onderscheidingen wordt door Taylor gedoopt als de ‘*ethics of inarticulacy*’ (p. 53). Kenmerkend voor deze ethiek van de ongearticuleerdheid is de onvermurwbare overtuiging dat feiten en waarden gescheiden werkelijkheden zijn, met als gevolg dat pure feiten beschreven kunnen worden zonder prescriptieve, dat wil zeggen, morele implicaties. Dit betekent dat waarden beschouwd worden als ‘projecties’ op een neutrale werkelijkheid. De neutrale, rationele waarnemer kan zijn eigen waarden of idealen objectiveren en kritisch bekijken (p. 53). Echter, wat vaak niet gearticuleerd wordt is het onzichtbare kader – ofwel de ontologie – waarop de meer expliciete waarden of idealen berusten. Sterker nog, deze ontologie wordt ontkend. Daarom is het articuleren van de verschillende, botsende kaders een wezenlijk onderdeel van Taylors werken.

De spirituele wortels van het moderne individualisme

Volgens Taylor is het moderne individualisme mogelijk gemaakt door de Platoonse, Stoïcijnse en Augustijnse intellectuele erfenissen. Om van een zelf te kunnen spreken moet er sprake zijn van innerlijkheid en eenheid. Aan Plato en de Stoa hebben wij de idee en praktijk van meester zijn over onszelf te danken. De rede beheerst de lichamelijke passies en zorgt voor de vereiste sereneit om het Goede te kunnen beschouwen (p. 116). Het zelf is mogelijk omdat eenheid en harmonie mogelijk zijn, dat wil zeggen, omdat de chaos gevormd kan worden (p. 120). Augustinus integreert op zeer creatieve wijze de Platoonse en Stoïcijnse filosofieën. Aan hem zijn wij ons moderne begrip van ‘radicale reflexiviteit’ verschuldigd. De ‘radicaal reflexieve’ opstelling, dat wil zeggen, het eerstpersoonsperspectief, is uniek, benadrukt Taylor. Om de waarheid te kennen hoef ik geen afstand van mezelf te doen: Augustinus’ Godsbewijs ‘is een bewijs vanuit de eerste persoonservaring van kennen en redeneren. Ik ben me bewust van mijn eigen waarneming en denken; en door hierop te reflecteren, word ik me bewust van hun afhankelijkheid van iets buiten zichzelf’ (p. 134).

Twee vormen van innerlijkheid en radicale reflexiviteit zijn te herleiden tot de Augustijnse traditie. In het Cartesiaanse-Lockeaanse model van innerlijkheid staan de idealen van de onthechte en onpersoonlijke rede, zelfbeheersing en autonomie centraal. Het procedurele denken, de instrumentele rede en de rationaliserende drang – allemaal nog steeds invloedrijk – zijn directe gevolgen van dit model. Het tweede model wordt geassocieerd met Montaigne en werkt door in de Romantiek en het expressivisme. Hier gaat het niet op de eerste plaats om het kennen van een universele menselijke natuur dat tot zekerheid moet leiden, maar om zelfkennis die de sleutel is tot de zelfaanvaarding van de individuele menselijke natuur (p. 179). Er is een zekere spanning tussen deze twee vormen van individualisme, en toch zijn zij aanwezig in de moderne mens. Het belangrijkste en noemenswaardige verschil tussen Descartes en Augustinus ligt in het internaliseren van de morele bronnen in het eerste geval (p. 143). De genezing van de mens bij Augustinus gebeurt binnen de mens, maar is niet in onze macht. Het Cartesiaanse Godsbewijs, legt Taylor uit, is niet meer een verlangen om God te ontmoeten maar om onszelf tegen te komen.

Het derde aspect van het moderne individualisme dat Taylor bespreekt is het ethos van het ‘persoonlijk engagement’, waarbij de wil een centrale plaats heeft. De gedachte dat de wil een beslissende rol heeft in ons morele (en religieuze) leven vindt hij terug bij de Stoa en Augustinus. Een deugdzaam bestaan vereist volle betrokkenheid, het met hart en ziel willen (p. 185). De wil zo benadrukt Taylor echter, is voor Augustinus niet alleen afhankelijk van

kennis of de rede. Want de mens kan het goede zien zonder het lief te hebben (p. 138). Het kwaad is niet langer het gevolg van onwetendheid, zoals bij Plato, noch ligt het in het zelf zijn. Het kwaad ontstaat wanneer het zelf zichzelf afsluit, zijn ontologische afhankelijkheid van God ontkent (p. 139). Een andere omvorming die de Platoonse filosofie ondergaat bij Augustinus betreft God of het Licht zelf. God is bij Augustinus niet slechts ‘datgene wat wij verlangen te zien, maar is ook datgene wat het oog in staat stelt om te zien’ (p. 129). In andere woorden: ‘De liefde die ons kracht geeft is niet alleen onze liefde voor God maar ook Gods liefde (*agape*) voor ons’ (p. 93).

Van het ethos van het gewone leven naar het seculiere humanisme

Een voorwaarde voor het ontstaan van het seculiere humanisme is de ‘internalisering’ ofwel ‘immanentisering’ van de morele bronnen. Dit is wat Taylor laat zien in delen III en IV van *Sources of the Self*. Het ontstaan van het nieuwe humanisme hebben wij deels aan Descartes, maar vooral aan de Reformatie en het daaruit voortvloeiende Protestantisme, te danken. Het beamen van het gewone leven – kenmerkend voor de periode tijdens en na de Reformatie – was religieus geïnspireerd, zo laat Taylor zien. Het harde werken, het gezinsleven en ook de wetenschap stonden ten dienste van God (p. 232). God wordt echter al heel gauw de weldoener van de mensheid, die de menselijke eigenliefde gebruikt om Gods eigen plan te verwezenlijken (p. 241). Handel, ondernemerschap en de bijbehorende *moeurs douces* worden zo onderdelen van het ‘goddelijke plan’ (p. 285). Het voluntarisme van Locke gaat gepaard met de instrumentele rede, het geloof dat eigenbelang naadloos samengaat met het belang van het grote geheel, en het geloof dat wij deelnemen aan Gods plan door het beamen van het gewone leven (p. 243). Dit leidt tot wat Taylor noemt een ‘redelijk, gerationaliseerd christendom zonder tranen’ (p. 245). De idee dat de roeping van de mens meer is dan het gewone leven wordt vaag. Dit betekent ook dat genade – in welke zin dan ook – niet zo veel ruimte of betekenis meer heeft (p. 247).

Het alternatief voor het Lockeaanse deïsme – bijvoorbeeld verwoord door Lord Shaftesbury (1671–1713) – is het beeld van de mens die van nature in staat is tot een genegenheid die verder reikt dan het eigen gezin en gelijkgezinden (p. 255). Taylor ziet hierin het internaliseren van de teleologie die voorheen in de natuur werd gezien. Met het deïsme – in welke vorm dan ook – is God, althans, de verwijzing naar God, nog niet verdwenen. God is echter als bron van de menswording wel grotendeels verdwenen. Met de ‘Radical Verlichting’ (deel IV) worden de autonome rede, het gewone leven en geluk, het ideaal van de universele en onpartijdige welwillendheid de heersende culturele waarden (p. 322). Wij moeten niet bang zijn om gelukkig te zijn, is de

boodschap van Holbach. In het door Taylor aangehaalde fragment valt het op dat de Natuur tot de mens spreekt, hem aanspoort om de ander lief te hebben (p. 326). Het ‘terugkeren’ naar de (materialistische) ‘natuur’, meent Holbach, zal de mens troosten en hem bevrijden van religieus bijgeloof en geweld. Verlichtingsdenkers geloofden dat de verlichte rede tot een onbaatzuchtige welwillendheid, de liefde van de mensheid, zou leiden (p. 331). Net zo bepalend voor onze cultuur en wie wij zijn, zijn de contra-Verlichting bewegingen. Vooral Rousseau en Kant zijn bekend voor hun gevecht tegen een nivellerend materialisme, de instrumentele rede en de bijbehorende ‘verstikking’ (p. 355).

Uit bronnen putten in een gedifferentieerde samenleving

In veel opzichten biedt Taylor ons in zijn laatste hoofdstukken manieren om in aanraking te komen met bronnen van volheid in een tijd waarin een ‘publieke kosmische orde van betekenissen een onmogelijkheid is’ (p. 512). Met andere woorden, wij leven in een pluralistische wereld waarin geen enkel referentiekader normatief voor iedereen is (p. 491). Maar dit is geen reden, benadrukt Taylor, waarom personen zichzelf niet als deelnemers in een grotere, niet-antropocentrische orde zouden kunnen beschouwen. Deze orde kunnen zij verkennen dankzij ‘epifanische’ werken, via hun ‘persoonlijke sensibiliteit’, ofwel via ‘persoonlijke resonantie’ (p. 510). Epifanische werken (hetzij literatuur, kunst of filosofie) ‘initiëren’ ons in een werkelijkheid die niet volledig beschreven kan worden. Zij brengen ons in contact met ‘iets wat anders onbereikbaar is, en wat de hoogste morele of spirituele betekenis heeft (...)’ (p. 419, p. 512). Epifanische werken hebben een omvormende – ‘transfigurende’ – kracht. De grotere orde waar Taylor het over heeft is geen ‘objectieve’ orde die onafhankelijk is van het menselijk bestaan. De orde der engelen zoals geschetst door Rilke is geen empirisch waarneembare werkelijkheid. Echter, dit is geen reden om te concluderen dat deze orde ‘projectie’ is.

Deze vrees volgt uit het Cartesiaanse denken waarin subject en object zich in twee verschillende werelden bevinden. Maar tegen deze denkwijze verzet Taylor zich. De werkelijkheid die wij proberen te begrijpen en lief te hebben is niet volledig onafhankelijk – ofwel, ontologisch verschillend – van onszelf. De verkenning van de orde via de persoonlijke sensibiliteit, ofwel persoonlijke resonantie, kan echter tot subjectivisme leiden. Het risico bestaat namelijk dat de terugkeer naar het binnenste van het zelf het niveau van het subject niet overstijgt. Bij Augustinus begint de zoektocht naar God wel binnen het zelf, maar eindigt niet ermee. Wij kunnen weerstand bieden aan het subjectivisme als wij beseffen dat het om meer dan zelfverwezenlijking gaat, en dat de werkelijkheid in kwestie (God of/en de Natuur) iets van ons vraagt. De ‘wereld’, zegt Taylor, ‘is niet een verzameling van objecten die wij kunnen gebruiken,

maar doet een beroep op ons' (p. 513). Een relatie met de wereld of natuur, gekenmerkt door danken, loven en liefhebben, gaat verder dan het verantwoordelijk beheren van het ecologische systeem. Wanneer de mens deze relatie aangaat is hij niet langer op zoek naar zelfverwezenlijking allen. En hij stelt zich open voor de transfiguratie van zichzelf die deze verhouding met zich meebrengt.

Conclusie

De reacties op de *Sources of the Self* laten zien dat er misverstand bestaat over het begrip 'bronnen', in het bijzonder over de 'theïstische bron'. Lezers hebben de bronnen met de hoogste principes verward.⁴ Taylors uitweiding over de theïstische bron is verkeerd opgevat als een pleidooi voor een terugkeer naar God als rechter.⁵ En weer anderen zien niet waarom hij überhaupt de 'bronnen' in zijn denken nodig heeft.⁶ Wat over het hoofd wordt gezien, benadrukt Taylor, is de constituerende kracht van de bronnen. Degenen die het belang van bronnen niet inzien zijn, volgens hem, niet bereid om voorbij het antropocentrisme te denken (p. 506). Het antropocentrisme legt ongegronde grenzen op aan het menselijke streven. De mogelijkheid van een roeping die verder strekt dan de 'gewone menselijke bloei' of zelfverwezenlijking wordt daarbij ontkend. Tegelijkertijd erkent Taylor het geweld dat wordt gepleegd namens idealen, God inbegrepen. In die zin is *Sources of the Self* een waardevolle bijdrage aan het debat over de relatie tussen de metafysica en het geweld. Een bron is niet simpelweg een metafysisch idee (Platonisme), maar is ook geen louter subjectieve waarde (projectie). Echter, *Sources of the Self* is ook bedoeld voor een breder publiek. Taylor spreekt tot elke moderne mens. Zijn werk kan tot een betere zelfkennis leiden. Hij hoopt dat wij daarmee de conflicten van de moderne cultuur en de conflicten binnen elk van ons beter zullen kunnen begrijpen. En wie weet kunnen wij dan sommige tegenstrijdigheden wel verzoenen, ook op politiek niveau.

Dr. R. Ossewaarde-Lowtoo promoveerde recentelijk aan de Tilburg University op een onderzoek naar de filosofische-theologische antropologie waar het christelijke humanisme op berust, roshneeossewaarde@gmail.com.

⁴ C. Taylor, 'Concluding Reflections and Comments', in J. L. Heft (red.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, New York 1999, 120.

⁵ C. Taylor, 'Reply to Susan James', in J. Tully (red.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge 1994, 219.

⁶ Olafson, 'Comments on Sources of the Self'.