

Bronnen van het zelf

## Voor Milou

© Nederlandse vertaling: Marjolijn Stoltenkamp

(Met dank aan Dick Lagrand voor zijn adviezen)

© Inleiding bij de Nederlandse editie: Joep Dohmen

Vormgeving: Marc Suvaal

Nederlandse rechten: Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2007

ISBN 978 90 5637 851 6

© 1989 by Charles Taylor

Oorspronkelijke titel: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*

Published by arrangement with Harvard University Press

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Druk: Drukkerij Wilco, Amersfoort

Bindwerk: Jansen Binders, Leiden

Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux, waardoor onnodig milieuverontreinigend transport is vermeden.

*Charles Taylor*

# Bronnen van het zelf

*De ontstaansgeschiedenis van  
de moderne identiteit*

Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp

Met een inleiding van Joep Dohmen

LEMNISCAAT



# Inhoud

Inleiding bij de Nederlandse editie door Joep Dohmen	1
<b>Bronnen van het zelf</b>	
Voorwoord	7
<b>DEEL I Identiteit en het Goede</b>	7
1 Onvermijdelijke referentiekaders	7
2 Het zelf in de morele ruimte	7
3 Onverwoorde ethiek	7
4 Morele bronnen	7
<b>DEEL II Innerlijkheid</b>	7
5 Morele topografie	7
6 De zelfbeheersing van Plato	7
7 <i>In interiore homine</i>	7
8 De onthechte rede van Descartes	7
9 Het puntvormige zelf van Locke	7
10 Verkenning van <i>l'humaine condition</i>	7
11 Innerlijke natuur	7
12 Een uitweiding over historische verklaring	7
<b>DEEL III De bevestiging van het gewone leven</b>	7
13 'God houdt van bijwoorden'	7
14 Gerationaliseerd christendom	7
15 Morele gevoelens	7
16 De voorzienige orde	7
17 De cultuur van de moderniteit	7

DEEL IV De stem van de natuur	7
18 Breuken in de horizon	7
19 Radicale Verlichting	7
20 De natuur als bron	7
21 De expressivistische wending	7
DEEL V Subtielere talen	7
22 Onze Victoriaanse tijdgenoten	7
23 Visies op het postromantische tijdperk	7
24 Openbaringen van het modernisme	7
25 Conclusie: de conflicten van de moderniteit	7
Noten	7
Register	7

# De vorming van de moderne ik-cultuur

Inleiding bij de Nederlandse editie door Joep Dohmen

Bla bla bla

---

I







# Bronnen van het zelf



Het heeft me moeite gekost dit boek te schrijven. Ik heb er jarenlang aan gewerkt en ik ben een paar maal van gedachten veranderd over wat erin opgenomen zou moeten worden. De reden daarvan was enerzijds dat ik, zoals dat wel vaker gaat, lange tijd niet precies wist wat ik wilde zeggen. Anderzijds had het te maken met de zeer ambitieuze aard van de onderneming, namelijk een poging een geschiedenis van de moderne identiteit te verwoorden en op schrift te stellen. Met dit begrip wil ik het geheel van (grotendeels onverwoorde) opvattingen aanduiden over wat het betekent een mens te zijn: het besef van innerlijkheid, het besef van vrijheid, het besef van individualiteit en het besef van ingebed zijn in de natuur, die alle hun bakermat hebben in het moderne Westen.

Maar ik wilde ook aantonen hoe de idealen en de taboes van deze identiteit – wat ze duidelijk doet uitkomen en wat ze in de schaduw laat – vorm geven aan ons filosofische denken, onze kennisleer en onze taal filosofie, grotendeels zonder dat we ons daarvan bewust zijn. Leerstellingen die, naar men aanneemt, zijn ontleend aan het nuchter onderzoeken van een domein dat niets met het zelf te maken heeft en waarbij het zelf geen rol behoort te spelen, weerspiegelen in veel sterkere mate dan we ons realiseren de idealen die deze identiteit van ons mede hebben gevormd. Dit geldt naar mijn mening bij uitstek voor de representatieve kennisleer, van Descartes tot Quine.

Bovendien is deze beschrijving van onze identiteit bedoeld om als beginpunt te dienen van een hernieuwde interpretatie van de moderniteit. Dit vraagstuk, namelijk de uiterst belangrijke transformaties van onze cultuur en onze samenleving gedurende de laatste drie of vier eeuwen te doorgronden en die hoe dan ook duidelijk in beeld te brengen, blijft ons in beslag nemen. De werken van grote eigentijdse denkers als Foucault, Habermas en McIntyre zijn erop gericht. Andere denkers houden zich er niet expliciet mee bezig, maar uit hun houding ten aanzien van de filosofie en de cultuur van het verleden – zelfs al worden die van de hand gewezen – blijkt impliciet dat ze een beeld hebben van wat zich heeft afgespeeld. Het gaat hier niet om een ongegronde obsessie. We kunnen onszelf niet begrijpen zonder vat te krijgen op deze geschiedenis.

Ik ben echter niet tevreden over de visies op dit thema die tegenwoordig gangbaar zijn. Sommige zijn optimistisch en vinden dat we naar een hoger niveau zijn opgeklommen, andere geven een beeld van verval, van verlies, van vergetelheid. Geen van beide lijkt me juist; in beide worden bijzonder belangrijke kenmerken van onze situatie veronachtzaamd. De unieke combinatie van grootheid en onheil, van *grandeur et misère*, die de moderne tijd kenmerkt, moeten we naar mijn mening nog in woorden vangen. De complexiteit en de rijkdom van de moderne identiteit in al haar volledigheid in ogenschouw nemen, betekent ten eerste begrijpen hoezeer we er allemaal in zijn verankerd, ondanks al onze pogingen haar te verloochenen, en ten tweede onderkennen hoe oppervlakkig en partijdig de eenzijdige oordelen zijn die we erover uitkramen.

Ik denk echter dat we deze rijkdom en complexiteit niet kunnen begrijpen als we niet zien hoe de moderne interpretatie van het zelf zich heeft ontwikkeld uit vroegere beelden van de menselijke identiteit. In dit boek wordt een poging gedaan de moderne identiteit te beschrijven door haar wordingsgeschiedenis vast te leggen.

Ik richt me op drie belangrijke aspecten van deze identiteit: ten eerste de moderne innerlijkheid, het besef dat we wezens zijn met innerlijke diepten, en de daarmee verband houdende veronderstelling dat we een 'zelf' zijn, ten tweede de bevestiging van het gewone leven die zich heeft ontwikkeld vanuit de vroegmoderne periode, en ten derde de expressivistische notie van de natuur als een innerlijke morele bron. Het eerste aspect probeer ik via Augustinus, Descartes en Montaigne tot in onze eigen tijd te traceren, het tweede herleid ik vanaf de Reformatie via de Verlichting tot de tegenwoordige vormen ervan, en het derde beschrijf ik vanaf de oorsprong aan het einde van de achttiende eeuw, via de transformaties in de negentiende eeuw, tot de manifestaties ervan in de twintigste-eeuwse literatuur.

Het grootste gedeelte van dit boek, namelijk de delen II tot en met V, is gewijd aan dit beeld van de zich ontwikkelende moderne identiteit. Die behandel ik zowel analytisch als chronologisch. Maar omdat mijn gehele werkwijze met zich meebrengt dat ik verbanden in kaart breng tussen vormen van zelfbesef en morele visies, tussen identiteit en het goede, vond ik niet dat ik tot dit onderzoek kon overgaan zonder een inleidende bespreking van deze verbanden. Dit leek des te noodzakelijker omdat de moraalfilosofieën die tegenwoordig op de voorgrond staan, geneigd zijn deze verbanden aan het oog te onttrekken. Om ze te zien, moeten we de plaats van het goede in onze morele zienswijze en in ons leven in meer dan één zin op waarde schatten. Maar de eigentijdse moraalfilosofieën hebben er grote moeite mee juist dit toe te geven. Daarom begint het boek met een deel waarin zeer beknopt wordt geprobeerd een beeld te schetsen

van het verband tussen zelf en ethiek, waar ik vervolgens in de rest van dit werk gebruik van maak. Degenen die moderne filosofie bijzonder saai vinden, moeten deel I maar overslaan. Degenen die geschiedenis vervelend vinden, zouden, als ze dit werk per ongeluk in handen krijgen, juist uitsluitend deel I moeten lezen.

Zoals ik heb aangegeven, preludeert deze studie als geheel op onze poging om op een meer vruchtbare en minder eenzijdige wijze dan gebruikelijk greep te krijgen op de verschijnselen van de moderniteit. In dit toch al te omvangrijke boek ontbrak me de ruimte een volledig alternatief beeld van deze verschijnselen te schetsen. Dit zal ik, net als de analyse waarin de moderne identiteit in verband wordt gebracht met onze kennisleer en onze taal filosofie, moeten uitstellen tot later werk. In het slothoofdstuk probeer ik echter uiteen te zetten wat uit dit relaas over de ontluikende moderne identiteit volgt. Dit houdt kort gezegd in dat deze identiteit beschikt over veel overvloedigere morele bronnen dan wordt erkend door de mensen die haar veroordelen, maar dat deze rijkdom onzichtbaar wordt gemaakt door de verarmde filosofische taal van haar vurigste pleitbezorgers. De moderniteit moet dringend worden verlost van haar fanatiekste aanhangers – een hachelijke situatie die zich in de cultuurgeschiedenis eerder heeft voorgedaan. Een juiste interpretatie geven van de moderniteit is een oefening in terugvinden. In mijn conclusie probeer ik uit te leggen waarom deze oefening niet alleen van belang, maar zelfs dringend noodzakelijk is.

Dit boek is langdurig voorbereid en gedurende die tijd heb ik bijzonder veel baat gehad bij gesprekken met collega's van het All Souls College, collega's uit Oxford in het algemeen, en collega's van de McGill University te Berkeley en uit Frankfurt en Jeruzalem, onder wie James Tully, Hubert Dreyfus, Alexander Nehamas, Jane Rubin, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Micha Brumlik, Martin Löw-Beer, Hauke Brunkhorst, Simone Chambers, Paul Rosenberg, David Hartman en Guy Stroumsa. De uitnodiging van Lawrence Freeman en de Benedictine Priory van Montreal om de John Main Memorial Lectures te houden, gaf me een uiterst waardevolle kans om het beeld dat ik van de moderniteit probeer te construeren uit te werken; de daaropvolgende discussies waren daarbij bijzonder behulpzaam.

Ik had dit project echter nooit kunnen voltooien zonder het jaar dat ik heb doorgebracht op het Institute for Advanced Study van Princeton. Clifford Geertz, Albert Hirschman en Michael Walzer ben ik bijzonder dankbaar, zowel voor dit onderzoeksjaar als voor de waardevolle gesprekken die we in die tijd in de ongeëvenaarde sfeer van het Institute hebben gevoerd. Bovendien wil ik de National Endowment for the Humanities bedanken, die de fondsen heeft verschaft om dat jaar mogelijk te maken.

Ook ben ik dank verschuldigd aan de Canada Council die me een Isaak Killam Fellowship heeft toegekend, zodat ik nog een jaar verlof kon nemen. Dit bleek van doorslaggevend belang te zijn. En mijn dank gaat uit naar de McGill University, voor een sabbatsjaar, en naar de Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, voor een Sabbatical Leave Fellowship, die me de ruimte gaven het manuscript te voltooien.

Daarnaast wil ik mijn dank betuigen aan de McGill University voor een onderzoekssubsidie ten behoeve van een herindeling van het boek en het vervaardigen van het register.

6 Mette Hjort ben ik zeer erkentelijk voor haar commentaar op het manuscript. Alba en Miriam dank ik hartelijk voor hun waardevolle suggesties, Karen en Bisia bedank ik omdat ze me in contact hebben gebracht met onbekende dimensies van het bestaan, en Beata dank ik voor haar verfrissende pragmatisme. Ook gaat mijn dank uit naar Gretta Taylor en Melissa Steele vanwege hun hulp bij het persklaar maken van de laatste versie van het manuscript, en naar Wanda Taylor voor het corrigeren van de drukproeven.

Mijn dank gaat uit naar Macmillan Publishing Company en naar A.P. Watt Ltd., namens Michael B. Yeats en Macmillan London Ltd., voor de toestemming om dichtregels te citeren uit 'Among Schoolchildren' van W.B. Yeats, een herdruk uit *The Poems of W.B. Yeats: A New Edition*, bezorgd door Richard J. Finneran, copyright 1928, Macmillan Publishing Company, in 1956 herzien door Georgie Yeats; naar New Directions Publishing Corporation voor de toestemming om 'In a Station of the Metro' van Ezra Pound te citeren, uit *Personae: Collected Poems of Ezra Pound* (1926), herdrukt door New Directions (1949); naar Faber and Faber Ltd. en Random House Inc. voor de toestemming een strofe te citeren uit de vroegste versie van 'September 1, 1939' van W.H. Auden, copyright 1940, herdrukt uit *The English Auden: Poems, Essays, and Dramatic Writings, 1927-1939*, door W.H. Auden, bezorgd door Edwards Mendelson. Dichtregels van Paul Celan, 'Weggebeizt', 'Kein Halbholz' en 'Fadensonnen', zijn overgenomen uit *Gesammelte Werke* II (1983), met toestemming van Suhrkamp Verlag. De citaten uit Charles Baudelaires *Les fleurs du mal*, in het Engels vertaald als *The Flowers of Evil*, copyright 1955, 1962, New Directions Publishing Corporation, zijn overgenomen met toestemming van New Directions. Fragmenten uit 'In the Middle of Life' van Tadeusz Różewicz en 'The Stone' van Zbigniew Herbert zijn afkomstig uit *Post-war Polish Poetry*, bezorgd en vertaald door Czeslaw Milosz, en herdrukt door Doubleday, een afdeling van Bantam, Doubleday, Dell Publishing Group Inc.

## Noot van de vertaler

De Nederlandse vertaling van dichtregels van W.B. Yeats is afkomstig uit Yeats, *Al keert het grote zingen niet terug*, vertaling J. Eijkelboom, Wagner & Van Santen, 1999. De poëzievertalingen van Charles Baudelaire komen uit Baudelaire, *De bloemen van het kwaad*, tweetalige editie, vertaling Peter Verstegen, G.A. van Oorschot, Amsterdam 1995. De vertalingen van R.M. Rilke zijn ontleend aan Rilke, *De elegieën van Duino en de sonnetten aan Orpheus*, tweetalige editie, vertaling en inleiding W. Blok, W. Bronzwaer en C.O. Jellema, Ambo, Baarn 1996. De vertalingen van Paul Celans dichtregels 'Weggebeizt' en 'Fadensonnen' komen uit Celan, *Ademkristal*, vertaald en toegelicht door A. Nypels, L.C.J. Boucher 1978. De gedichten waarvan geen Nederlandse vertaling beschikbaar was, zijn vertaald door mijzelf.





DEEL I

# Identiteit en het Goede



# Onvermijdelijke referentiekaders

## 1.1

Ik wil diverse aspecten onderzoeken van wat ik de 'moderne identiteit' zal noemen. Een goede voorlopige benadering van de betekenis daarvan zou zijn te zeggen dat dit impliceert dat ik verschillende lijnen volg van onze moderne opvatting van wat het is een handelend mens, een persoon, een zelf te zijn. Bij dit onderzoek wordt echter al gauw duidelijk dat je hierover weinig helderheid kunt scheppen zonder een dieper inzicht in de wijze waarop onze beelden van het goede zich hebben ontwikkeld. Individualiteit en het goede, of, anders gezegd, individualiteit en ethiek, blijken thema's te zijn die onontwarbaar met elkaar zijn vervlochten.

In dit eerste deel wil ik iets over dit verband zeggen, alvorens me in deel II tot en met V te wijden aan de geschiedenis en de analyse van de moderne identiteit. Maar zelfs bij deze voorbereidende taak doet zich nog een obstakel voor. Veel eigentijdse moraalfilosofie, vooral maar niet alleen in de Engelssprekende wereld, heeft een dermate beperkte visie op de ethiek dat enkele van de cruciale verbanden die ik hier wil schetsen, in haar terminologie onbegrijpelijk zijn. Deze moraalfilosofie heeft de neiging zich te richten op wat goed handelen is, en niet zozeer op wat 'goed zijn' betekent, op het beschrijven van de inhoud van de plicht en niet zozeer op de aard van het goede leven, en ze laat geen conceptuele ruimte aan een notie van het goede als het object van onze liefde of trouw, of, zoals Iris Murdoch het in haar werk verbeeldde, als het brandpunt bij uitstek van onze aandacht of wil.<sup>1</sup> Deze filosofie heeft geleid tot een benauwde en beknotte visie op de ethiek in beperkte zin, evenals op de hele reeks thema's die een rol spelen bij pogingen het best mogelijke leven te leiden, en dat niet alleen onder professionele filosofen, maar ook onder een breder publiek.

Dus zullen in deel I mijn inspanningen grotendeels gericht zijn op het uitbreiden van onze reeks legitieme morele beschrijvingsvormen, en in sommige gevallen op het in ere herstellen van denkwijzen en beschrijvingsvormen die ten onrechte voor problematisch zijn versleten. Wat ik in het bijzonder aan het licht wil brengen en onderzoeken, zijn de rijkere achtergrondtalen waarin we de basis en de zin formuleren van de door ons erkende morele verplichtingen. In ruimere zin wil ik het achtergrond-

beeld van onze spirituele aard en onze spirituele situatie verkennen, die het decor vormen van enkele van de morele en spirituele intuïties van onze tijdgenoten. Terwijl ik dat doe, probeer ik eveneens te verduidelijken wat een achtergrondbeeld nu eigenlijk is en welke rol het in ons leven speelt. Hier doet een belangrijk aspect van terugvinden in de herinnering zijn intrede, want veel hedendaagse filosofie heeft deze dimensie van ons morele bewustzijn en onze morele overtuigingen volkomen veronachtzaamd en haar zelfs als verward en irrelevant van de hand gewezen. Ik ga tegen deze houding in en probeer juist aan te tonen hoe cruciaal ze is.

12

In de vorige alinea sprak ik van onze 'morele en spirituele intuïties'. In feite wil ik een reeks visies in oenschouw nemen die wat meer omvat dan wat gewoonlijk als de 'moraal' wordt aangeduid. Naast onze denkbeelden over en reacties op thema's als rechtvaardigheid en respect voor het leven en het welzijn en de waardigheid van anderen, wil ik ook ons besef onderzoeken van wat ten grondslag ligt aan onze eigen waardigheid, met andere woorden: de vragen over wat ons leven zinvol maakt en wat ons vervulling geeft. Bij een zekere ruime afbakening kunnen deze vragen als morele vragen worden gezien, maar sommige hebben te zeer te maken met de zelfbeschouwing of met onze idealen om in de woordenschat van de meeste mensen in de categorie 'morele vragen' te worden ondergebracht. Ze gaan eerder over de vraag wat het leven het waard maakt te worden geleefd.

Wat ze met morele vragen gemeen hebben en wat in aanmerking komt voor de vage term 'spiritueel', is dat ze allemaal impliceren wat ik elders 'sterke waardering'<sup>2</sup> heb genoemd, dat wil zeggen: dat ze allemaal onderscheidingen tussen goed of kwaad, beter of slechter, hoger of lager met zich meebrengen die geen geldigheid verwerven door onze eigen verlangens, neigingen of keuzes, maar die daar juist onafhankelijk van zijn en maatstaven bieden op grond waarvan die verlangens, neigingen of keuzes kunnen worden beoordeeld. Dus al acht men het misschien geen moreel vergrijp dat ik een leven leid dat het niet echt waard is te worden geleefd of dat geen vervulling biedt, ik word, als ik als zodanig word beschreven, in de naam van een bepaalde maatstaf te licht bevonden, een maatstaf die ik zou moeten erkennen en die onafhankelijk is van mijn eigen voorkeuren en verlangens.

De meest urgente en krachtige groep eisen die we als moreel erkennen, heeft wellicht te maken met het respect voor het leven, de integriteit, het welzijn en zelfs de volledige ontplooiing van anderen. Deze geboden overtreden we als we anderen doden of verminken, hun bezit stelen, hun angst aanjagen of hen van hun gemoedsrust beroven, of zelfs als we nalaten hen te helpen als ze in nood verkeren. Vrijwel iedereen beseft dat dit van hem of haar wordt verwacht, en deze voorschriften werden en worden

in alle menselijke samenlevingen erkend. Natuurlijk is de veranderlijkheid van hun reikwijdte berucht: vroegere samenlevingen, evenals enkele eigentijdse, beperken hun gunsten slechts tot leden van de eigen stam of het eigen ras en sluiten buitenstaanders, die vogelvrij worden verklaard, buiten, of ze ontnemen de boosdoener definitief zijn status als lid van de begunstigde klasse. In al die samenlevingen leeft echter het besef dat een bepaalde categorie personen deze eisen aan hen stelt, en voor de meeste van onze tijdgenoten valt deze categorie samen met het mensdom (en voor mensen die in de rechten van dieren geloven, is ze wellicht nog ruimer).

We hebben hier te maken met morele intuïties die buitengewoon diep, krachtig en universeel zijn. Ze zijn zo diep verankerd dat we ertoe worden verleid te denken dat ze in onze instincten zijn geworteld, in tegenstelling tot andere morele reacties die in hoge mate het gevolg lijken van opvoeding en onderwijs. Blijkbaar is er sprake van natuurlijke, aangeboren gewetensbezwaren tegen het doden of verwonden van anderen en van een natuurlijke neiging om mensen die gewond zijn of in gevaar verkeren, te hulp te komen. Misschien bepalen cultuur en opvoeding mede de grenzen van wie die relevante 'anderen' zijn, maar ze creëren de basale reactie blijkbaar niet zelf. Daarom konden achttiende-eeuwse denkers, vooral Rousseau, geloven in een natuurlijke neiging tot sympathie voor anderen.

De wortels van eerbied voor leven en integriteit lijken werkelijk zo diep te gaan en zijn misschien verbonden met de universele neiging onder andere dieren om zich te onthouden van het doden van soortgenoten. Maar net als veel andere aspecten van het menselijke leven neemt dit 'instinct' in de cultuur een variabele vorm aan, zoals we hebben gezien. En deze vorm is onlosmakelijk verbonden met een verklaring over datgene waaraan we respect verschuldigd zijn. De verklaring lijkt de intuïtie onder woorden te brengen. Ze zegt ons bijvoorbeeld dat alle menselijke wezens scheppingen van God zijn, gecreëerd naar zijn evenbeeld, of een onsterfelijke ziel hebben, of emanaties zijn van goddelijk vuur, of redelijke wezens zijn en dus over een waardigheid beschikken die de waardigheid van elk ander schepsel te boven gaat, of ze geven een andere, soortgelijke karakterisering; *daarom* verdienen ze ons respect. De uiteenlopende culturen die aan dit respect beperkingen opleggen, doen dat door de beslissende beschrijving niet van toepassing te achten op degenen die buitengesloten worden: van hen wordt gedacht dat ze geen ziel hebben, dat ze niet volkomen rationeel zijn, of dat ze door God zijn voorbestemd tot een lagere plaats of iets dergelijks.

Dus onze morele reacties in dit domein hebben als het ware twee aspecten. Enerzijds zijn ze bijna instinctief, vergelijkbaar met onze voorliefde voor zoetheiden of onze afkeer van weerzinwekkende dingen of onze

angst om te vallen; anderzijds lijken er impliciete of expliciete uitspraken over de aard en de positie van menselijke wezens bij betrokken te zijn. Vanuit dit tweede aspect is een morele reactie een instemming met en een bevestiging van een bepaalde ontologie van de mens.

Een belangrijke tak van het moderne, naturalistische bewustzijn heeft geprobeerd dit tweede aspect af te stoten en het van weinig belang of irrelevant voor de moraal te verklaren. Daarvoor bestaan meerdere motieven: deels wantrouwen ten aanzien van al dergelijke ontologische verklaringen vanwege de wijze waarop sommige daarvan zijn gebruikt, bijvoorbeeld om het aan banden leggen of buitensluiten van ketters of zogenaamd inferieure wezens te rechtvaardigen. En dit wantrouwen wordt nog sterker als de primitivistische notie dat de onbedorven menselijke aard het leven instinctief eerbiedigt, de overhand heeft. Maar het is eveneens te wijten aan de ondoordringbare epistemologische nevel die al dergelijke verklaringen aan het oog onttrekt van degenen die, geïnspireerd door het succes van de moderne natuurwetenschap, zich laten leiden door empirische of rationalistische kennistheorieën.

De verleiding is groot om ons neer te leggen bij het feit dat we deze reacties nu eenmaal vertonen en om de ontologie die deze verklaringen rationeel probeert te verwoorden, te beschouwen als gebazel en onzin uit vervlogen tijden. Dit standpunt kan vergezeld gaan van een sociobiologische verklaring van dergelijke reacties; men kan de mening zijn toegedaan dat ze een duidelijk evolutionair nut hebben en dat we, zoals al vermeld, bij andere diersoorten analoge verschijnselen aantreffen.

Deze nette scheidslijn kan echter niet worden gehandhaafd. Ontologische verklaringen doen zich voor als juiste verwoordingen van onze 'instinctieve' reacties van respect. In deze zin behandelen ze deze reacties anders dan andere 'instinctieve' reacties, zoals onze voorkeur voor zoetheid of onze afkeer van bepaalde geuren of objecten. We erkennen niet dat daar iets te verwoorden valt, zoals we dat bij de morele kwestie wel doen. Is dit onderscheid onrechtmatig? Een metafysisch verzinsel? Het lijkt om het volgende te gaan: in beide gevallen reageren we op een object met een bepaalde eigenschap. Maar in het ene geval kenmerkt de eigenschap het object als één die deze reactie *verdient*, in het andere geval is het verband tussen beide alleen maar een hard feit. Daarom twisten en argumenteren we over wie en wat passende objecten zijn voor moreel respect, terwijl dat bij een reactie als weerzin niet eens mogelijk lijkt. Natuurlijk kunnen we beredeneren dat het nuttig of passend zou zijn om de grenzen van wat onze weerzin opwekt te wijzigen, en met behulp van oefening zouden we daarin kunnen slagen. Maar wat hier niet zinvol lijkt, is de veronderstelling dat we een beschrijving van het weerzinwekkende zouden kunnen geven aan de hand van de intrinsieke eigenschappen ervan en vervolgens

op grond daarvan zouden kunnen bepleiten dat bepaalde dingen waar we in feite zo op reageren, daarvoor in werkelijkheid geen passende objecten zijn. Er lijkt geen ander criterium voor het concept van het weerzinwekkende te bestaan dan onze feitelijke reactie van weerzin op de dingen waarop het concept van toepassing is. In tegenstelling tot het eerste soort reactie, dat in verband staat met een werkelijk object, kan deze reactie een redeloze reactie worden genoemd.

Onze morele reacties op één lijn stellen met deze lichamelijke reacties, zou betekenen dat we al ons gepraat over passende objecten voor een morele reactie als volslagen illusoir zouden moeten beschouwen. De opvatting dat we werkelijke eigenschappen onderscheiden, met behulp van criteria die onafhankelijk zijn van onze feitelijke reacties, zou ongegrond worden verklaard. Dit is de last die rust op de zogenaamde 'dwaaltheorie' (*error theory*) van morele waarden die John Mackie voorstaat.<sup>3</sup> Deze theorie kan gemakkelijk worden gecombineerd met een sociobiologisch standpunt, waarin men erkent dat bepaalde morele reacties een duidelijke overlevingswaarde hadden (en hebben), en men zou zelfs kunnen voorstellen onze reacties fijner af te stemmen en te wijzigen om die waarde te doen toenemen, zoals we ons hierboven hebben voorgesteld om datgene te veranderen wat onze weerzin wekt. Maar dit zou niets te maken hebben met een visie dat bepaalde dingen, en andere niet, passende objecten zijn voor respect, louter op basis van hun aard.

Nu verschilt dit sociobiologische of externe standpunt volkomen van de wijze waarop we in ons morele leven in feite argumenteren en redeneren. We zijn heden ten dage allemaal universalisten ten aanzien van respect voor leven en integriteit. Maar dit betekent niet dat we die reacties toevallig vertonen of dat we in het licht van de huidige precaire situatie van het mensdom hebben besloten dat dergelijke reacties van nut zijn (al redeneren sommige mensen wel zo; zij bepleiten bijvoorbeeld dat het in een steeds kleiner wordende wereld in ons eigen belang is rekening te houden met de armoede in de derde wereld). Het betekent eerder dat we ervan overtuigd zijn dat het volkomen onjuist en ongegrond zou zijn nauwere grenzen te trekken dan die welke het hele mensdom omvatten.

Als iemand al een dergelijk voorstel zou doen, zouden we onmiddellijk vragen wat de mensen binnen de grenzen onderscheidt van de mensen erbuiten. En we zouden dat onderscheidende kenmerk aangrijpen om aan te tonen dat dit niets met respect te maken heeft. Zo gaan we om met racisten. Huidskleur of lichamelijke kenmerken hebben niets te maken met datgene op grond waarvan we mensen respect verschuldigd zijn. Racisten moeten wel beweren dat bepaalde cruciale morele eigenschappen van mensen genetisch bepaald zijn: dat sommige rassen minder intelligent zijn, minder in staat een hoog moreel bewustzijn te ontwikkelen, en der-



gelijke. De logica van hun argumentatie dwingt hen hun bewering te baseren op een grondslag waarop ze empirisch gesproken op hun zwakst zijn. Verschillen in huidskleur zijn onloochenbaar. Alle beweringen over aangeboren culturele verschillen zijn in het licht van de menselijke geschiedenis echter onhoudbaar. De logica van dit hele debat neemt intrinsieke beschrijving serieus, dat wil zeggen: beschrijvingen van de objecten van onze morele reacties waarvan de criteria onafhankelijk zijn van onze feitelijke reacties.

Zou het anders kunnen? Wij voelen ons verplicht in onze morele reacties beginselvast te zijn. En zelfs de filosofen die voorstellen ontologische verklaringen te negeren, onderzoeken en bekritisieren desondanks onze morele intuïtie op haar consistentie of haar gebrek daaraan. Bij de kwestie van de consistentie wordt echter bij voorbaat een intrinsieke beschrijving verondersteld. Hoe zou iemand er ooit van kunnen worden beschuldigd inconsequent weezin te vertonen? Er kan altijd een beschrijving worden gevonden die alle objecten omvat waarop hij die reactie vertoont, al was het alleen maar de evenredige beschrijving dat ze allemaal zijn walging opwekken. De kwestie van de consistentie kan zich slechts voordoen als de reactie in verband staat met een bepaalde onafhankelijke eigenschap als het haar passende object.

De hele manier waarop we denken, redeneren, argumenteren en onszelf vragen stellen over moraal, veronderstelt dat onze morele reacties deze twee kanten hebben: het zijn niet alleen instinctieve gevoelens, maar ook impliciete erkenningen van aanspraken ten aanzien van de objecten ervan. De diverse ontologische verklaringen proberen die aanspraken onder woorden te brengen. De verleiding om dit te ontkennen, afkomstig uit de moderne kennisleer, wordt versterkt door de wijdverbreide aanvaarding van een volkomen onjuist model van redeneren over ethisch handelen,<sup>4</sup> dat is gebaseerd op een onrechtmatige extrapolatie van de denkwijze van de natuurwetenschap.

De diverse ontologische verklaringen kennen mensen eigenschappen toe – ze zijn bijvoorbeeld schepselen van God, of emanaties van goddelijk vuur, of wezens die op rationale basis kunnen kiezen – die tamelijk analoog lijken aan de theoretische eigenschappen in de natuurwetenschap, omdat ze a) nogal ver verwijderd zijn van onze alledaagse beschrijvingen in de omgang met de mensen om ons heen en met onszelf, en b) verwijzen naar onze voorstelling van het universum en de plaats die wij daarin innemen. Als we teruggaan naar de geschiedenis van voor de moderne periode en het denken van Plato als voorbeeld nemen, is het duidelijk dat de ontologische verklaring die ten grondslag ligt aan de moraal van de juiste behandeling, identiek is aan zijn ‘wetenschappelijke’ theorie van het universum. Beide zijn gebaseerd op zijn theorie van de Ideeën.