

Manni Crone

Autenticitet og kritisk sprog- fællesskab hos Charles Taylor

Lever vi i individualistiske samfund, hvor autenticitet og selvrealisering er blevet de højeste værdier? Den canadiske kommunitarist Charles Taylor argumenterer for, at selv om autenticitet og selvrealisering er vigtige værdier for det moderne menneske, kan en excessiv individualisme alligevel justeres i modernitetens "moraliske rum". Her møder individualistiske værdier nemlig modstand fra andre moderne værdier som fx menneskerettigheder eller respekten for det andet menneske.

M eget tyder på, at "selvrealisering" er blevet et kodeord for vores individualistiske tidsalder. Tænder man for et tilfældigt ungdomsprogram, vil man hurtigt få indblik i de 20-åriges grandiose forventninger til deres eget liv. Man venter sig "oplevelser", jordomspændende rejser, glamourøst arbejde som tv-stjerne, kunstner eller IT-millionær, og sendefloden er fyldt med succeshistorier, der til fulde kan bekræfte det rimelige ved sådanne forestillinger. De unge opfatter ikke sig selv som del af en generation, men som enkeltstående individer, for i dag gælder det om at være "forskellig", om at "skille sig ud". Det er dog ikke kun de unge, der er hoppet på selvrealiseringsbølgen. Med jævne mellemrum bekendtgør 40-årige direktører, at de træder tilbage "for at få mere tid til sig selv og familien". Selv familien, der for var en dannende eller ligefrem undertrykkende institution på linje med stat og kirke, er i dag blot et middel til selvrealisering – en nødvendig brik i puslespillet om et vellykket liv.

Vore forestillinger om hvordan vi skal leve vort liv, overtager vi i høj grad fra det samfund, vi lever i. Med Max Webers ord tilegner vi os det pågældende samfunds "kulturværdier" (Weber 1985). Men eftersom samfundet i dag er uden entydige normer, eksisterer der ikke længere sådanne kulturværdier, vi automatisk kan glide ind i. Selv om vi er vokset op i en protestantisk kultur, er vi ikke prisgivet en hæsblesende protestantisk arbejdsetik, for den moderne verden er ikke struktureret efter et princip om "streng lukkethed" (Castoriadis 1977: 327). Som moderne mennesker er vi dømt til en refleksiv omgang med vores tradition, og det betyder, at vi hele tiden *selv* må definere hvem vi er, og hvordan vi vil leve. En sådan etisk selvdannelse er ikke et valg, vi står overfor, men et vilkår, og de senmoderne samfund stiller derfor

store krav til det enkelte menneskes evne til at tolke sig selv og sit liv i en kontingent verden. Den sociale verden har altid været præget af kontingens eller *tyche*, men eftersom autoriteter og pejlemærker har fortonet sig, og vore muligheder på mange måder er blevet større, må man i dag karakterisere den sociale ontologi ved dens "radikale kontingens".

Det spørgsmål, der trænger sig på, er altså, hvorledes vi former os selv og vore liv i et posttraditionelt samfund, hvor vi hverken kan overtage nogle entydige normer fra vores kultur – blive menneske ved at indskrive os i en partikulær kultur – eller finde svar i universelle værdier – blive menneske ved at stræbe mod et universelt telos. Hvorledes navigerer vi i en verden præget af kontingens og værdipluralitet? Er selvet, individet, subjektet blevet eneste etiske standard, og er det eneste vi kan stræbe imod i dag virkelig at "realisere os selv"? Noget kunne jo tyde på, at den postmoderne verden alligevel ikke blev det frådende hav af værdinihilisme, de postmoderne apologeter havde stillet i udsigt, for selv om værdierne er mangfoldige, og verden til tider uoverskuelig, er vore handlinger sjældent vilkårlige, og vi lever ikke *n'importe comment*.

Det er på denne baggrund jeg i det følgende skal undersøge den canadiske kommunitarist Charles Taylors autenticitetsetik. I flere bøger har Taylor nemlig undersøgt, hvorledes dette ideal om "autenticitet" er blevet et *must* for det moderne menneske. Men i modsætning til diverse liberalister, der hylder det moderne individs frihed, insisterer Taylor på selvrealiseringens – og dermed frihedens – *grænser*. Det moderne individ skaber ikke sig selv i et etisk tomrum, men altid i et fællesskab i *dialog* med andre, som det søger anerkendelse fra. Kritikken af den liberale individualisme og understregningen af fællesskabets kon-

stitutive betydning for individet er for så vidt en gammel kommunaristisk traver, men det interessante ved Taylor er, at han ikke blot insisterer på fællesskabet, men at han samtidig erkender, at individualismen er kommet for at blive. I modsætning til fx Alasdair MacIntyre, der kritiserer det moderne Oplysningsprojekt og øjner håb i en opblomstring af arkaiske dyder (MacIntyre 1981), står Taylor nemlig fast på modernitetens landvindinger. Individualisme og autenticitet er moderne fænomener, vi ikke ville leve foruden. De er en integral del af den moderne sædelighed. Kritikken af individualismens excesser skal derfor ikke findes ved at gå bagom moderniteten, men tværtimod i de moderne samfund selv og mere præcist i det *kritiske* sprogfællesskab ethvert menneske er en del af.

Situationen er altså den paradoksale, at en kritik af individualismen må tage udgangspunkt i den moderne individualistiske sædelighed, men det er netop det, Taylor – i modsætning til mere pessimistiske kommunarister – hævder er muligt. For mere pessimistiske stemmer inden for kommunarismen var problemet, at de fællesskaber, der skulle danne bolværk mod individualismen (familie, politiske partier etc.), selv var gået under i individualisme. Taylor indtager således en position et sted mellem liberalister og kulturpessimister. I mod liberalismen hævder han, at individuelle rettigheder ikke er nok, at de moderne samfund også må være sædeligt integrerede. I mod de mest pessimistiske kommunarister hævder han, at en immanent kritik af individualismens excesser er mulig, men at en sådan kritik må tage udgangspunkt i det *moderne selv*, dvs. i et selv, som stræber mod autenticitet og selvrealisering. I det følgende skal jeg derfor undersøge Taylors kritik af det moderne autenticitetsbegreb og vise, hvorledes den moderne værdiplura-



Manni Crone
Cand. scient. pol.,
ph.d., forsknings-
adjunkt ved
Sociologisk Institut,
Københavns
Universitet.
E-mail:
manni.crone@socio-
logy.ku.dk

lisme alligevel muliggør en “immanent justering” af overdreven individualisme (Kristensen 1996:22).

Autenticitet: selvrealisering eller dialog?

Hvad er autenticitet? Hvori består egentlig denne autenticitet, der har lagt grunden til den moderne individualisme? I *An Ethics of Authenticity* (1991) skitserer Taylor opkomsten af det moderne autenticitetsideal. Autenticitet er nemlig et *ideal* for det moderne menneske, noget de fleste af os stræber mod. Forudsætningen for overhovedet at kunne tale om autenticitet er imidlertid den moderne uddybning af menneskets indre og opfattelsen af, at dette indre har moralsk betydning. Tidligere skulle moral findes uden for mennesket – i menneskets forhold til Gud eller i en abstrakt “idé om det Gode” – ikke i mennesket selv. For at belyse dette moderne fokus på menneskets indre fremhæver Taylor Rousseau. Hos Rousseau finder man nemlig en opfattelse af moral – ikke som kølig kalkulation, men som en følelse, en intuition, der afkodes ved at lytte til naturens indre stemme i os selv. Denne autentiske moral er ganske vist hele tiden truet af menneskets passioner og higen efter at tilpasse sig

samfundets normer, men kan alligevel genfindes i vores genuine kontakt med *os selv*, i oplevelsen af det Rousseau kalder "eksistensfølelsen" (Taylor 1991: 27)¹.

Hos Rousseaus efterfølger Herder er det ideen om "originalitet", der rykker i centrum. Herder lancerer nemlig den – originale – idé, at ethvert menneske er sit eget mål². Når jeg skal finde ud af, hvordan jeg skal leve mit liv, kan jeg ikke bare efterligne andre eller følge gode eksempler, men må nødvendigvis gøre det *my way*. Eftersom jeg er helt unik og original, kan jeg ikke finde nogen model for mit liv uden for mig selv, men kun *i* mig selv, i mit eget indre. Når Herders begreb om originalitet overtages af de tyske senromantikere, glider det moralske aspekt, der endnu stod i centrum hos Rousseau og Herder, i baggrunden, og Taylor taler derfor om "a slide to subjectivism" (ibid.: 55ff.). Autenticitet, dvs. ensidig selvrealisering, bliver nu et mål i sig selv. Herefter forstås autenticitet som en a-teleologisk stræben, hvor det enkelte individ helt egenrådigt skaber sig selv uden nogen henvisning til en norm uden for sig selv.

Ideen om autenticitet og individets ubegrænsede "selvskabelse" betyder altså – hvilket er helt centralt – at den personlige identitet nu kommer til at stå i et skarpt modsætningsforhold til socialiteten. Individ og socialitet går hver sin vej. Allerede hos Rousseau og Herder var der en vis spænding mellem autentisk lytten til egen eksistensfølelse og presset fra samfundets konventioner, men hos en senere tænker som Nietzsche bliver dette modsætningsforhold emfatisk understreget. Nietzsche tænker nemlig autenticiteten ud i dens yderste konsekvens som uhæmmet overskridelse. Det genuint autentiske individ – overmennesket – skaber sig selv og sine værdier helt uden at skele til socialitetens middelmådighed. Hos forskellige Nietzschepigo-

ner (Taylor nævner Artaud og Bataille) kan volden mod det bornerte, småborgerlige samfund ligefrem ophøjes til norm for ethvert autentisk individ med respekt for sig selv. Denne tanketradition, hvor autenticitet sættes lig med asocial selvrealisering, kan Taylor ubesværet føre videre til filosoffer som Foucault og Derrida ... mens han i en elegant forglemmelsesgestus "overser" Heidegger. Det væsentlige ved disse selvrealiserings-tænkere er altså ideen om, at mennesket bliver menneske ved suverænt at trække sig ud af eller overskride den middelmådige socialitet.

Efter denne stikordsagtige oversigt, der til forveksling ligner en forfaldshistorie, er man tilbøjelig til at give diverse kulturkritiske røster ret: den moderne forståelse af autenticitet har ganske rigtigt banet vejen for vor tids individualisme og massive fokusering på "os selv". Det er imidlertid en central pointe for Taylor, at denne *monologiske* forståelse af autenticitet kun blotlægger autenticitetens *ene* side. Som Adorno og Habermas, der vil afdække modernitetens uudfoldede potentiale, har Taylor nemlig ambitioner om af afdække *autenticitetens* uudfoldede potentiale. Taylor forkaster altså ikke autenticitetsidealet, men erkender tværtimod, at det er kommet for at blive, at det er en konstitutiv del af den moderne kultur, der netop er en "autenticitetskultur" (1994:36). Ambitionen er altså ikke at søge tilbage til en tradition, der endnu hvilede på religion eller klassiske dyder, men tværtimod – på specifikt moderne betingelser – at diskutere og kritisere den snævre *monologiske* forståelse af autenticitet med henblik på at formulere en mere adækvat forståelse, der lægger vægt på autenticitetens *dialogiske* og dermed genuint sociale struktur. Et snævert begreb om autenticitet, der sætter lighedstegn mellem autenticitet og egoistisk selvrealisering, forstår nemlig ikke hvad *iden-*

titet egentlig er. I den moderne "autenticitetskultur" spiller "anerkendelse" nemlig en helt afgørende rolle, og det betyder, at identitet kun kan foldes ud gennem *dialog*, formidlet i et sprog, der åbner op for en fælles verden.

Selvets ontologi

For at få en mere præcis forståelse af Taylors *dialogiske* opfattelse af autenticitet – og dermed hans kritik af den moderne individualisme – er det nødvendigt at kaste et blik på hans forståelse af selvet, dvs. på hans filosofiske antropologi³. For at forstå hvad identitet og autenticitet egentlig er, må man nemlig forstå, hvad mennesket er. Er mennesket et væsen, der suverænt vælger sine værdier på det postmoderne værtdipluralistiske marked, eller tværtimod et væsen, der er dybt forankret i et særligt fællesskabs værdier? Taylor lægger luft til de mest solipsistiske opfattelser af individet, der har domineret moderne filosofi, og indtager den paradoksale eller måske bare mere komplekse holdning, at mennesket *både* er selvforhold og socialitet. Det moderne selv, der præsenteres i *Sources of the Self*, er på den ene side karakteriseret ved 1) etisk selvforhold og 2) hermeneutik, men på den anden side af 3) socialitet, 4) sprog og 5) narrativitet.

1) I den monumentale kortlægning af det moderne selv, Taylor lægger frem i *Sources of the Self*, beskrives selvet først og fremmest som et *etisk* selv, og skal man tro Charles Taylor, eksisterer der ligefrem en symbiotisk forbindelse mellem selvet og "det gode", idet selvet orienterer sig i verden ved at gøre sig forestillinger om "the good things in life" (1994:33). Taylor tilhører den generation af filosoffer, der i 80'erne blev opmærksom på, at etik ikke kun gjaldt forholdet til den anden, men også individets egne ambitioner om at leve et godt liv og dermed individets selvforhold.

Orientation to the good is not some optional extra, something we can engage in or abstain from at will, but a condition of our being selves with an identity (1989:68).

Mennesket er et væsen, der nødvendigvis står over for spørgsmålet om, hvordan det vil leve, men det leder også efter svar, og denne etiske "quest" er slet og ret konstitutiv for selvet. Et selv, der ikke orienterer sig etisk, er ifølge Taylor slet ikke et selv, for

We are only selves insofar as we move in a certain space of questions, as we seek and find an orientation to the good (ibid.:34).

Og det spørgsmålet drejer sig om er ikke bare, hvordan jeg får en hyggelig aften med vennerne, men "the shape of my life as a whole." (ibid.:50)

Mennesket er altså fundamentalt etisk, det former sig selv ved at søge svar på spørgsmålet om "hvad der gør livet værd at leve", og dette svar er hverken en autonom beslutning eller et subjektivt valg, selvet suverænt kan foretage. Taylor er på ingen måde decisionist. Tværtimod beror hans etik på en analyse af menneskets begær og den heraf følgende distinktion mellem første- og andenordensbegær. Det "gode", som det autentiske individ stræber efter, er tæt forbundet med menneskets begær, men det helt særlige ved mennesket er dets evne til at forholde sig reflektivt til sine begær, til at efterprøve dem i lyset af højere værdier. Med den sene Foucault kunne man sige, at mennesket er i stand til at gøre sig til "subjekt for sit begær". Mennesket giver ikke bare efter for den første den bedste impuls, men er netop i stand til at forme sine begær, bearbejde dem rationelt, og da der således er tale om en subtil sammensmeltning af begær og ra-

tionalitet, kunne man betegne Taylors andenordensbegær som "kognitive begær".

Det er denne refleksive distance til begæret, der er forudsætningen for Taylors berømte skel mellem *stærke og svage vurderinger* (1985:15ff.). Når det gælder begæret, står mennesket nemlig over for et alternativ. Det kan enten følge sine umiddelbare begær – og dermed stræbe efter umiddelbar behovstilfredsstillelse – eller det kan anlægge strengere kriterier, der gør det muligt at skelne mellem højt og lavt, nobelt og gement, dvs. installere et *hierarki* mellem de umiddelbare førsteordensbegær og de reflekterede andenordensbegær. I det første tilfælde er der tale om "svage vurderinger" – der vel knap er vurderinger, men bare eksempler på umiddelbar begærsopfyldelse. Et distinktivt træk ved mennesket er imidlertid dets evne til at foretage "stærke vurderinger", altså vurderinger, der ikke blot vedrører tilfældige tilbøjeligheder, men mere overordnet menneskets selvforståelse, karakter og livsførelse. Mennesket kan nemlig vurdere sine begær i forhold til værdier og goder, der er helt uafhængige af begær og inklinationer. Når mennesket handler, skelner det hele tiden mellem væsentlige og mindre væsentlige værdier, og gennem denne kontinuerlige værdisortering agerer mennesket som "strong evaluator". Der er med andre ord forskel på, om jeg nyder en velrullet Chesterfield, eller om jeg vælger at skifte job eller bryde op fra et mislykket ægteskab. Disse handlinger befinder sig ikke på samme niveau, idet kun de sidste kan betragtes som egentlig stærke vurderinger. Men selv om mennesket er i stand til at lægge afstand til sine begær og agere "stærkt", er det dog en afgørende pointe for Taylor, at de stærke vurderinger har deres grund i vore begær, følelser og "aspirations" (1985:67).

Stærke vurderinger skal altså ikke

forveksles med den autonome værdisætten, Max Weber gjorde sig til talsmand for. Der er ikke tale om, at mennesket frit og autonomt vælger en "letzte Wert" – fx en religiøs verdensanskuelse – som i sidste ende lægges til grund for livsførelsen. Det moderne menneske vælger ikke først at være buddhist for derefter at følge de buddhistiske levereregler til punkt og prikke. Det forholder sig snarere omvendt. Mennesket lever på en bestemt måde, det foretager dagligt en kæde af stærke vurderinger uden nødvendigvis at *vide* hvorfor. Men hvis det pågældende menneske er i besiddelse af en "stærk" identitet, vil der være en rød tråd i disse vurderinger, som så *efterfølgende* kan tolkes og gøres til genstand for kritisk vurdering. Vore andenordensbegær er altså en form for "smag", og vore stærke vurderinger en slags smagsudøvelse, og det er gennem den konkrete udøvelse af smag – ved at foretage stærke vurderinger – at mennesket giver udtryk for sine værdier, som derefter kan gøres til genstand for hermeneutisk granskning.

2) Et andet træk ved det moderne selv er nemlig dets *hermeneutiske* forfatning. Mennesket er "a self-interpreting animal" (ibid.:45), og på dette punkt lægger Taylor sig i forlængelse af idolet Heidegger og dennes *Daseinsanalytik* (Heidegger 1927:§4). Selvet forholder sig til sig selv, det er hele tiden engageret i en forståelse af sig selv, men selv om det kan forholde sig reflekterende til denne forståelse, kan det aldrig komme helt bagom forståelsen og objektivere den. Taylors moderne selv er altså ikke et transparent subjekt, der kan gennemlyse sig selv ned i mindste detalje, men netop et hermeneutisk selv, hvis selvforståelse altid er midlertidig og forløber inden for en bestemt horisont.

Jo "dybere" mennesket trænger ind i en forståelse af sig selv og sine stærke vurderinger, desto større er muligheden

for, at fremtidens vurderinger vil være i overensstemmelse med det, Taylor kalder "den etiske identitet". Denne "dybe refleksion", mennesket kan foretage ved at spørge til "what we really are about" (Taylor 1985:68), forløber dog helt uden henvisning til et højeste telos. Det moderne menneske er på godt og ondt overladt til sig selv, det må selv forsøge at trænge ind i sin etiske identitet. For Taylor indebærer en "stærk" identitet altså selvindsigt og helt præcist en hermeneutisk forståelse af, hvad det "væsentlige" i ens etiske identitet er. Forsøget på at skabe sig selv og sit liv må altså nødvendigvis lægge vejen over en forståelse af *hvem* man er, og hvem man gerne *vil* være.

Men er dette hermeneutiske selv, Taylor beskriver, ikke netop – trods ambitioner om det modsatte – prototypen på et egocentreret, narcissistisk selv, der kun har øje for *sig selv* og i denne uafledelige hermeneutiske navlebeskuen helt har kappet forbindelsen til socialiteten? Er denne evindelige spørgen til *sig selv*, til hvem *jeg* er, ikke netop et sørgeligt eksempel på en vildtvoksende individualisme? Det er, hvad den norske filosof Arne Johan Vetlesen påpeger, når han skriver, at Taylor udelukkende fokuserer på det etiske selvforhold, på selvets egne "følelser, ønsker og intensjoner", og helt ignorerer den sociale verden og "de andre". "Er *Mitsein* en fraværende dimension i hans teori om selvet?", spørger Vetlesen i Heideggerjargon, og "Hva med Hegels tanke om den andre – den andres anerkendelse – som forudsætning for dannelsen af selvets identitet?" (Vetlesen 1995:125).

3) Med al respekt for Vetlesen, synes jeg ikke man kan sige, at Taylor ignorerer "*Mitsein*" og endnu mindre Hegels idé om anerkendelse, som Hegeleksperten Taylor refererer til igen og igen⁴. Det er som sagt en central kommunitaristisk

pointe, som Taylor følger til punkt og prikke, at socialiteten – *Mitsein* – er konstitutiv for selvet. Eller med Taylors egne ord:

The community is also constitutive of the individual, in the sense that the selv-interpretations which define him are drawn from the interchange which the community carries on" (1985:8).

Det er netop denne opfattelse af socialiteten som et konstitutivt træk ved selvet, der er et af hovedpunkterne i Taylors kritik af den monologiske opfattelse af autenticitet. Mennesket er et *zōon politikon*. Det befinder sig ikke blot *i* verden, men altid i en verden *med andre*, og den fortløbende etiske dannelse af selvet tager derfor nødvendigvis form af *en etisk anerkendelse*. Det faktum, at mennesket er i verden med andre, er ikke noget det selv kan vælge eller fravælge efter forgodtbefindende, men simpelthen en del af dets ontologiske struktur.

Den verden, selvet forstår sig selv i, er altid en *fælles* verden, og det betyder, at denne tilsyneladende selvcentrerede spørgen til hvem jeg er, og hvem jeg vil være, aldrig foregår i en lukket, monadisk boble eller bryder med det kulturelle fællesskab, men er tværtimod en genuint *social* proces. De værdier eller "kvalitative distinktioner", som konstituerer min identitet, er altid *vores* værdier. Taylor insisterer altså på dialog og anerkendelse som væsentlige træk ved moderne identitetsdannelse og tager utvetydigt afstand fra det, han kalder den monologiske trend i moderne filosofi (1994:32). De mennesker, der befolker Taylors verden, eksisterer i "webs of interlocution" (1989:36). Jeg spørger ikke blot til hvem jeg er, og hvordan jeg vil leve mit liv, men diskuterer disse spørgsmål med andre, som jeg søger anerkendelse fra.

For Taylor er socialitet altså ikke bare *Mitsein* – det faktum at vi er i verden med andre – men endnu stærkere, nemlig *dialog*, at vi skaber os selv i dialog med andre – især med de andre, som betyder noget for os, og som Taylor med Mead kalder “the significant others” (1994:32).

4) Det moderne selv, Taylor beskriver, er altså i høj grad socialt, fordi det er *sprogligt*. Taylors insisteren på en intim sammenhæng mellem selv, sprog og fællesskab henter han fra Herder og Humboldt. Med disse filosoffer overgik sproget fra at være repræsenterende til at være ekspressivt, og det betød, at sproget ikke længere blot betegnede noget foreliggende i verden, men nu var udtryk for en særlig *Weltansicht* – et særligt syn på verden – og helt præcist et særligt folks syn på verden. Sproget var – for nu at sige det som det er – et udtryk for folkeånden. Taylor går ikke så vidt som til at tale om nogen folkeånd, men det er alligevel denne ekspressive sprogopfattelse, der ligger til grund for hans forestilling om identitet. Det er nemlig først, idet mennesket *artikulerer* sin opfattelse af sig selv, sit liv og “det gode”, at det bliver bevidst om, hvilke værdier det sætter højt. Denne emphatiske insisteren på den sproglige artikulation betyder, at Taylor implicit må tage afstand fra alle florerende ideer om “dionysiske dannelsesformer”, for det er ikke ved at tage noget extacy og hoppe rundt i en kort, uforpligtende technorus – i et fællesskab af “stemningsmæssig karakter” – at selvet ifølge Taylor kommer afgørende videre i sin etiske “quest” (cf. Hammershøj 2001). Stemningsfællesskaber er ikke nok i sig selv. Det er først, idet den dionysiske erfaring gøres bevidst gennem sproglig artikulation, at der i bedste fald kan være tale om, at selvet er kommet videre i sin etiske søgen.

Det helt afgørende for kommunitaristen Taylor – og på dette punkt adskiller han sig fra Habermas – er dog, at

det sprog, der er selvfortolkningens råstof, ikke er et neutralt medium, individet frit kan benytte sig af, men et medium, der er vokset frem af en særlig kultur. Når Taylor insisterer på sprogets ekspressive dimension, henviser han altså på ingen måde til en romantisk forestilling om sprog som et middel til at udtrykke et følsomt indre. Tværtimod.

What is made manifest is not exclusively, not even mainly, the self, but a world (...) In this kind of expression, we are responding to the way things are, rather than just exteriorizing our feelings” (1985:238ff.)

Det moderne selv er altså ikke et snævert navlebeskuende selv, der ikke kan få nok af at give udtryk for sine subjektive følelser, men et selv, der i artikulationen af sine hermeneutiske refleksioner benytter et sprog, der allerede er kulturelt præget og dermed ladet med den pågældende kulturs værdier. Hos Taylor er sproget ikke ekspressivt i snæver subjektiv forstand, men “verdensåbnende”. Det åbner op for en fælles verden, hvis etiske erfaringer så at sige er indlejret i sproget i form af nogle særlige “kvalitative distinktioner”. I modsætning til Habermas, der opfatter sproget som en rationel mulighed for moralsk universalitet, betoner Taylor altså sprogets kulturelle aspekt.

5) Denne sproglige skabelse af selvet kommer til udtryk som *narrativitet*. Individet forholder sig til “det gode” og skaber sig selv ved at fortælle historier om sig selv og helt præcist om sin fortid, nutid og fremtid: for

in order to have a notion of who we are, we have to have a notion of how we have become, and where we are going (1989:47).

For Taylor eksisterer der således en nær sammenhæng mellem selvets tidslighed og dets evne til at reflektere over, hvordan det vil leve sit liv "as a whole". Når det gælder selvets tidslighed, er Taylor igen gået på strandhugst hos Heidegger og dennes ide om Daseins temporale "extaseis". I *Sein und Zeit* (1927) dvæler Heidegger ved forskellen mellem menneske og ting, og denne forskel gælder netop tidsligheden. Mennesket er aldrig bare en ting, der er udstyret med nogle egenskaber, for i kraft af tidsligheden eksisterer menneskets egenskaber altid kun som *mulighed*. Mennesket går aldrig i ét med sine egenskaber, og den måde, hvorpå mennesket *er* sine egenskaber, er fundamentalt forskellig fra den måde, hvorpå tingen er sine egenskaber. Det, mennesket *er*, er nemlig altid noget det *skal være*, og det er for at mejsle denne pointe ud i sten, at Heidegger kalder menneskets særlige værensmodus for "eksistens" (tingene eksisterer ikke). Men hvor mennesket ifølge Heidegger er på vej mod døden, er det ifølge Taylor på vej mod "det gode". Selvet er ikke en væren-til-døden, men en væren-mod-det-gode, og det betyder, at det ikke kun søger den korte lykkerus, men har langt større ambitioner om at skabe sig et liv, der er godt i hele dets tidslige udstrækning.

Denne uomgængelige tidslighed betyder, at selvet hele tiden må binde de tre divergerende tempi sammen til en sammenhængende livshistorie. Og denne konstante sammenrimning af fortid, nutid og fremtid foregår ved, at selvet laver fortællinger om sig selv. For at give livet retning og mening i en kontingent og værdipluralistisk verden er det moderne menneske nødt til at lave fortællinger om sig selv, sin fortid, nutid og fremtid. Det afgørende i denne sammenhæng er dog, at denne konstante hermeneutisk-narrative udladning er ikke bare det ensomme subjekts samtale med sig selv,

men en samtale, der finder sted i et bestemt fællesskab. Det menneske, der fortæller historier om sig selv, tager med andre ord del i fællesskabets narrativitet, dvs. i en narrativitet, der er langt større end det selv.

Social konstruktivisme eller moralsk realisme?

På baggrund af denne ontologiske vivisektion af det moderne selv bliver det nu muligt at grave et lag dybere i Taylors autenticitetsetik. Ved at slå "døre og vinduer" ind på det moderne, hermetiske selv og åbne det mod en fælles verden, er det uden tvivl lykkedes for Taylor at bane vej for en anden forståelse af autenticitet – ~~og dermed for kritik~~ af den uhammede selvrealisering. Det moderne selv, Taylor beskriver, er ikke et monadisk selv, der i en ensom overskridelsesgestus "realiserer sig selv", men tværtimod et selv, der er hjemfalden til socialitet. Men hvis selvet skabes i socialiteten og mere præcist i fællesskabets narrative horisont, kunne det være fristende at betegne Taylor som "social konstruktivist". Ved nærmere eftersyn viser det sig imidlertid, at det sprog Taylor opererer med ikke er konstruktivistisk, men som sagt "verdensåbnende". Det moderne selv dannes ganske vist gennem dialog, narrativitet og sproglig artikulation, men det betyder ikke, at sproget *konstruerer* det etiske selv *ex nihilo*, men mere præcist, at det giver adgang til, "åbner op" for en etisk substans og en fælles sædelighed. Lidt paradoksalt kunne man sige, at selv om socialiteten i svag forstand "konstruerer" individet, må denne socialitet betragtes som en *realitet*, noget foreliggende, som individet hele tiden "støder mod" og må forholde sig til.

I *Sources of the Self* (1989) gør Taylor sig således til talsmand for en "moralisk realisme" og fremsætter den nærliggende, men kontroversielle påstand, at

mennesket befinder sig i et "moralsk rum" (1989:25ff.). Når denne påstand må betegnes som kontroversiel, skyldes det en udbredt moderne forestilling om, at verden i sig selv er a-moralsk og meningsløs, og at mening og moral først opstår, idet det enkelte individ projicerer sine rent subjektive værdier ind i den tomme og meningsløse verden (fx Weber 1985). En sådan "projektionsteori" tager Taylor skarpt afstand fra. Han er for så vidt enig i, at den moderne verden er karakteriseret ved et vist "horisonttab" (1989:19) – altså et vist tab af umiddelbar, entydig mening – men et sådant horisonttab betyder blot, at spørgsmålet om mening bliver så meget desto mere påtrængende. Når Taylor taler om et "moralsk rum", drømmer han sig altså ikke som visse *hard-core* aristotelikere nostalgisk tilbage til en før-moderne opfattelse af verden som et ordnet kosmos, der uafsladligt vælder mening fra. Det eneste han hævder er, at mennesket befinder sig i et "rum", hvor det nødvendigvis står overfor det klassiske etiske spørgsmål om, "hvad der gør livet værdt at leve" og "what you can't help having recourse to in life is *real*, or as near to *reality* as you can get a grasp of at present" (ibid.:59, v.u.).

Det helt afgørende er dog, at det rum, mennesket befinder sig i, er et *moralsk* rum. Hvor det handlende individ hos Weber stod *uden for* verden og derfor kunne projicere sine værdier *ind i* verden, befinder det tayloriske individ sig midt i verden, midt i et moralsk rum, hvor visse "kvalitative distinktioner" allerede er defineret på forhånd: "To be a full human agent is to exist in a space defined by distinctions" (1985:3). Selvets etiske søgen finder altid sted inden for en særlig værdihorisont, som Taylor kalder "framework" eller "background picture". Bag det enkelte menneskes etiske valg og orientering findes en "moralsk

ontologi", der eksisterer for det enkelte selv og om ikke ligefrem *determinerer* selvets forståelse af "det gode", så dog i det mindste sætter visse rammer for, hvorledes "det gode" overhovedet kan artikuleres og forstås.

På dette punkt træder Taylor i karakter som "politisk fænomenolog", for det er netop en central pointe i den politiske fænomenologi, at mennesket befinder sig midt i en fælles verden, som altid allerede er *meningsfuld* og *bragt på form*⁵. Mennesket befinder sig aldrig i en værdineutral verden, det selv må projicere værdier ind i, men midt i en fælles verden, hvor visse "kvalitative distinktioner" allerede er defineret på forhånd. I det moralske rum, mennesket lever i, er "er" og "bør" ikke skilt ad, for dette skel er et fuldstændig abstrakt skel, der først opstår, idet videnskabsmanden træder til med sine analytiske redskaber. *Values are part of reality*. Den før-videnskabelige, fænomenologiske verden er ikke et værdineutralt "er", men netop et moralsk rum, hvor "er" og "bør" smelter subtilt sammen i såkaldte "kvalitative distinktioner". Et menneske, der ikke befandt sig inden for en sådan kulturel værdihorisont, ville ifølge Taylor være et patologisk tilfælde, et menneske i dyb identitetskrise, for "doing without a framework is utterly impossible for us" (1989:27).

Det paradoksale ved den moderne værdihorisont er imidlertid, at der ikke længere er nogen værdihorisont, eller mere præcist, at dette etiske "framework", mennesket ifølge Taylor nødvendigvis må agere indenfor, ikke længere er entydigt:

Frameworks today are problematic. This vague term points towards a relatively open disjunction of attitudes. What is common to them all is the sense that no framework is shared by everyone,

can be taken for granted as the framework *tout court*, can sink to the phenomenological status of unquestioned fact" (17).

Problemet – eller muligheden? – er altså, at den moderne værdihorisont ikke længere er umiddelbart foreliggende, men hele tiden må afdækkes og artikuleres i en *diskursiv* proces. Ifølge Taylor er den dog heller ikke så splittet og fragmenteret, at den eneste mulighed for at finde mening skal findes hinsides moderniteten. Den etiske verden, det moderne menneske befinder sig i, er *horisontpluralistisk*, og det betyder, at spørgsmålet om det gode liv ikke længere kan besvares entydigt med henvisning til et højeste transcendent telos (Gud, natur el. lign.). Men at verden er horisontpluralistisk betyder på den anden side ikke, at den er nihilistisk. Mennesket bliver ikke menneske ved at betræde egentlighedens postmoderne stier og helt suverænt *vælge* sine værdier. Men *heller ikke* – og det er netop det, der er problemet i dag – ved lydigt at indskrive sig i en bestemt kultur og blot "citere" nogle foreliggende værdier. Det spørgsmål, der trænger sig på, er altså, hvad det egentlig er for et moralsk rum, det moderne menneske befinder sig i? Hvad er det for en etisk verden, det moderne selv "åbner sig" mod?

Modernitetens moralske rum: en mangfoldighed af modstridende værdier

Den pluralistiske værdihorisont, det moderne menneske befinder sig indenfor, er ifølge Taylor hverken knyttet til et snævert nationalt fællesskab eller en specifik periode, men til moderniteten i dens helhed (og for nu at være helt præcis: den *vestlige* modernitet). Den moderne verden, selvet må skabe sig selv og sit liv i, består ifølge Taylor af nogle særlige

"transcendentale betingelser" (1989:32, 38ff.), og her er vi ved kernen af Taylors etiske teori, der står og vakler et sted mellem et historisk og et transcendentalt niveau, mellem en hermeneutisk og en transcendental opfattelse af, hvad "det gode" er. På den ene side forsøger Taylor nemlig at indkredse de "transcendentale goder" – eller "hypergoods" – der konstituerer moderniteten, men på den anden side kan han ikke give nogen transcendental begrundelse for disse goder, der fremstilles som et historisk produkt og derfor kun kan forsvares gennem en forståelse af deres "oprindelse" (ibid.:73).

I det hele taget er det slet ikke Taylors ærinde at begrunde. Han vil ikke lave sofistikeret, abstrakt moralteori, for når det gælder "de menneskelige ting", må man tage udgangspunkt i den banale fænomenologiske erfaring af den etiske verden:

we will be disposed to accept that the world of human affairs has to be described and explained in terms which take account of the meanings things have *for us*. And then we will naturally, and rightly, let our ontology be determined by the best account we can arrive at in these terms (ibid.:69).

Taylor har altså ambition om at give "the best account" eller "making the best sense" – ikke om at levere transcendentale begrundelser. Han vil kort sagt gøre op med den post-kantianske moralfilosofis hang til abstrakt begrundelse og i stedet – i god aristotelisk ånd – give den bedste konkrete forklaring på den etiske verden i hele dens levede og erfarede kompleksitet. "What we need to explain is people living their lives" (ibid.:58). Hverken mere eller mindre!

I forsøget på at give den bedste udlægning af den etiske verden i hele dens

levede kompleksitet udestillerer Taylor tre niveauer i modernitetens moralske rum: 1) individets etik, 2) fællesskabets "hypergoods" og 3) kilderne til den moderne moral .

1) For det første altså et *individuel niveau*, dvs. det etiske niveau, hvor det enkelte individ gennem en hermeneutisk granskning af sin "etiske substans" forsøger at give sit liv retning og mening. Det er dette etiske niveau, der hele tiden er i fare for at kamme over i ensidig selvrealisering. Det moderne menneske, der lever i "autenticiteskulturen", stræber efter at realisere nogle personlige "goder" – fx karriere, berømmelse, kærlighed eller muligheden for at kunne udtrykke sig etc. Men disse goder, som vi hver især stræber efter, går ikke nødvendigvis op i en højere enhed, og vi er derfor tvunget til at foretage en prioritering mellem dem. Det moderne autentiske individ må hele tiden foretage "stærke vurderinger", dvs. installere et hierarki mellem de forskellige goder, det indretter sit liv efter. Der eksisterer således et kvalitativt spring mellem forskellige segmenter af individuelle goder, for selv om jeg brændende ønsker at købe en pink Alessi dejskraber eller at gå til techno-bøssefest, har jeg måske en fornemmelse af, at disse goder ikke udgør kernen i min identitet og ikke nødvendigvis i sig selv sikrer mig et godt liv. Jeg har muligvis en fornemmelse af, at der findes nogle andre goder, som er vigtigere, og at det er min orientering i forhold til disse højeste goder, der i sidste ende skaber min identitet og mit liv.

2) Disse andenordensgoder, de værdier, vi sætter højest og bedømmer andre goder efter, kalder Taylor "*hypergoods*", og de udgør det andet niveau i hans moralske ontologi. Som eksempler på sådanne "hypergoods" nævner han fx frihed, lighed, menneskerettigheder eller ideen om universel retfærdighed (opfattelsen af, at alle mennesker har ret til at

blive behandlet med samme respekt uanset race, køn eller religiøst tilhørsforhold). Hvor de individuelle goder var subjektive og til en vis grad udtryk for vores individuelle selvrealiseringstrang, er disse "hypergoods" kulturelt prægede. De er "vokset frem" af en partikulær kultur, af den vestlige modernitet. De er modernitetens strandingsgods og udgør det "background picture" inden for hvilket, vi hver især må skabe vores liv og identitet. Deres særlige autoritet beror på, at de i den historiske proces har fortrængt andre "hypergoods". Men selv om de er en særlig kulturs historiske efterladenskaber, kan Taylor alligevel tale om "transcendentale goder" og om deres "universelle gyldighed" (1989:61). Lad os altså med det samme slå fast, at det er et *svagt* universalitetsbegreb, Taylor opererer med. De moderne "hypergoods" er ikke universelle, fordi de er resultatet af en rationel, diskurs-etisk proces, eller fordi de kan gøres til almen lov i transcendental forstand, men fordi de udgør en sum af erfaringer, der ifølge Taylor er alment gældende, "gælder for alle" ... og derfor kan bruges til at bedømme andre kulturer – selv de, der ikke anerkender samme "hypergoods".

I Vesten er der forholdsvis stor enighed om disse moderne hypergoder, men deres "universelle gyldighed" beror ikke kun på fornuft, men også i høj grad på følelser. De har betydning, fordi de "berører os", fordi "our acceptance of any hypergood is connected in a complex way with our being moved by it" (ibid.: 73). Hvor Habermas' diskursetik er rationel og handler om begrundelse, er den ræsonnerende samtale hos Taylor snarere "patetisk", fordi den søger at artikulere den moralske intuition, vi allerede er i besiddelse af. I den kulturelle kamp, der hele tiden foregår om at definere det etiske gode, er det ikke kun fornuften, der appelleres til, men både fornuft og følelser:

I can only convince you by my description of the good if I speak for you, either by articulating what underlies your existing moral intuitions or perhaps by my description *moving you* to the point of making it your own (ibid.: 77, v. u.).

3) Når den moderne værdihorisont er blevet "problematisk", er det altså, fordi det moderne moralske rum er mange-facetteret og består af utallige goder og "hypergoods". Denne værdipluralitet genfinder vi på det tredje etiske niveau, som Taylor kalder de "konstitutive goder", og som betegner modernitetens "moral-ske kilder", dvs. de religiøse og filosofiske fortællinger, der ligger til grund for vores moralske kultur. Taylor peger på tre moralske hovedkilder, nemlig den kristne religion, den moderne ide om menneskets autonomi samt romantikkens forestilling om menneskets normative og ekspressive natur. Det moderne moralske rum har altså forskellige kilder, og det væsentlige er, at disse "konstitutive goder" ikke blot er forskellige, men ligefrem i konflikt med hinanden. Det er denne grundliggende konfliktualitet, der er kilden til den moderne værdipluralitet og til det moderne menneskes "usikkerhed" (ibid.:317). Taylor er altså en paradoksal kommunitarist, for de fællesskaber, han normativt henviser til, er ikke lukkede, homogene værdifællesskaber, men tværtimod åbne fællesskaber, der lever med værdiernes mangfoldighed.

Hvis selvrealisering er blevet et ko-deord i dag, er det altså, fordi vi lever i en moderne "autenticitetskultur", hvor individualistiske værdier flourerer. Det Taylor viser er dog, at der findes nærmest ontologiske grænser for frihed og autenticitet, og at en fuldstændig narcissistisk selvrealisering ikke er en mulighed for et menneske, men et anliggende for patolo-

gien. Når der – trods de værdier, der kolporteres i medier o. lign. – alligevel er grænser for selvrealiseringen, skyldes det, at selv i sit forsøg på at realisere "the good things in life", hele tiden "støder mod" en allerede foreliggende moralsk verden. Det er altså muligt, at de senmoderne samfund er spækket med individualistiske værdier, der opdanner til asocial selvrealisering, men disse værdier "møder modstand" fra utallige værdier på andre niveauer, herunder de moderne "hypergoods". Den moderne verden er ikke en lukket verden, hvor stammens værdier som et jernbur tvinges ned over det enkelte individ, men en forholdsvis åben verden, der består af et utal af værdier af forskellig art og vigtighed. At disse værdier i nutidens multikulturelle samfund også kan være af ikke-europæisk karakter, er et spørgsmål Taylor har berørt i teksten *Multiculturalism* (Taylor 1994).

Men selv om de moderne værdier er i konflikt med hinanden, har modernitetens moralske rum dog aldrig forvandlet sig til et postmoderne, nihilistisk ragnarok. Tværtimod er individet på godt og ondt henvist til at orientere sig blandt de moderne værdier, der i deres modsætningsfyldte pluralitet må tilegnes i en både skabende og *kritisk* proces. Ved at insistere på denne artikulerede tilegnelse af værdier, åbner Taylor op for en kritisk dimension i kommunitarismen. Taylors bud på en "immanent justering" er ingen utopi. Der er ingen garanti for, at vi får bugt med selvrealiseringen excesser, eller for, at det kommunitaristiske sprogfællesskab ikke kammer over i snæver, ekskluderende nationalisme. Kampen om etikken bølger frem og tilbage, og udviklingen kan gå i både positiv og negativ retning. Det afgørende er dog, at Taylor insisterer på, at en kommunitaristisk funderet kritik er mulig, at de moderne samfund, for så vidt de er *kritiske* sprog-

fællesskaber, altid har mulighed for at justere deres egne excesser. Ved at artikulere konkrete etiske alternativer til det som "er" – fx en anden autenticitetsetik – åbnes nemlig en mulighed for at udviklingen kan gå i en anden retning. Heri adskiller Taylor sig fra de mest pessimistiske kommunitarister, der ønsker at geninstallere fortidens dyder, religion eller kernefamilie. Taylors bud på en immanent justering af individualismen er en specifik moderne mulighed, der bl. a. er opstået med den moderne sekularisering og fremvæksten af en moderne politisk "offentlighed" (2002:96ff.).

Taylor argumenterer således for, at et godt liv på senmoderne betingelser ikke er et marginaliseret liv, der skabes, når den store ener bryder med den gemene hob, men tværtimod et liv, der folder sig ud i "det gemene" og hele tiden "justeres" af en etisk anerkendelse i fællesskabet. I modsætning til mediernes, der utrætteligt besynder den marginaliserede eksistens, rehabiliterer Taylor altså det moralske fællesskab og hverdagslivet som forudsætning for et godt og "autentisk" liv.

Noter

1. Les Rêveries du promeneur solitaire, in Oeuvres complètes, Gallimard 1959, I:1047.
2. "Jeder Mensch hat sein eigenes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander" cf. Taylor 1994:30.
3. Se i den forbindelse Axel Honneths og Rainer Forsts diskussioner af Taylors antropologi i Honneth (1988:295ff.) og Forst (1996:331ff.).
4. Taylor udgav i 1975 den store Hegelmonografi Hegel, Cambridge University Press.
5. Cf. Robert Legros 1997.

Litteratur

- Castoriadis, Cornelius 1996: *Domaines de l'homme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Forst, Rainer 1996: *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hammershøj, Lars Geer 2001: "Selvdannelse og nye former for socialitet". *Dansk Sociologi*, nr. 2, 12. årgang, 2001.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Honneth, Axel 1988: in Charles Taylor, *Was ist negative Freiheit?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kristensen, Jens Erik 1996: "Den nordamerikanske kommunitarisme". *Kritik*, nr. 122.
- Legros, Robert 1997: "Phénoménologie politique" in Philippe Raynaud og Stéphane Rials (eds.): *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris: PUF.
- MacIntyre, Alasdair 1981: *After virtue*. London: Duckworth.
- Taylor, Charles 1985: *Philosophical Papers*. Cambridge: University Press.
- 1989: *Sources of the Self*. Cambridge Massachussets: Harvard University Press.
- 1991: *An Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- 1994: *Multiculturalism. The Politics of Recognition*. Boston: Princeton University Press.
- 2002: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vetlesen, Arne Johan 1995: "Mitsein og moralsk realisme" in Bertilsson & Carleheden: *Det goda livet*. Stockholm/Stenhag: Symposion.
- Weber, Max 1985: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr.