

Een seculiere tijd

Voor mijn dochter Gretta

© Nederlandse vertaling: Marjolijn Stoltenkamp

(Met dank aan Dick Lagrand voor zijn adviezen)

© Inleiding bij de Nederlandse editie: Ger Groot

Foto achterzijde: Charles Taylor tijdens de lezing 'Islam in an Age of Religious Mobilizations' die hij op 7 februari 2007 hield voor het College of Arts and Sciences van Loyola University Chicago

Vormgeving: Marc Suvaal

Nederlandse rechten: Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2009

ISBN 978 90 477 0156 9

NUR 730

© 2007 by Charles Taylor

Oorspronkelijke titel: *A Secular Age*

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: Stronkhorst – Van der Esch, Groningen

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

Charles Taylor

Een seculiere tijd

Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp

Met een inleiding van Ger Groot

LEMNISCAAT

Inhoud

Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld
Inleiding bij de Nederlandse editie door Ger Groot

Een seculiere tijd

Voorwoord
Inleiding

DEEL I Het werk van hervorming

- 1 De bolwerken van geloof
- 2 De opkomst van de disciplinaire samenleving
- 3 De grote ontworteling
- 4 Moderne sociale beeldvormingen
- 5 Het spookbeeld van het idealisme

DEEL II Het keerpunt

- 6 Het deïsme van de voorzienigheid
- 7 De onpersoonlijke orde

DEEL III Het nova-effect

- 8 De malaise van de moderniteit
- 9 De donkere afgrond van de tijd
- 10 Het uitdijende universum van ongelooft
- 11 Wegen door de negentiende eeuw

DEEL IV Verhalen over secularisatie

- 12 Het tijdperk van mobilisatie
- 13 Het tijdperk van authenticiteit
- 14 Hedendaagse religie

DEEL V Geloofsomstandigheden

- 15 Het immanente kader
- 16 Tegengestelde krachten
- 17 Dilemma's 1
- 18 Dilemma's 2
- 19 Woelige grensgebieden van de moderniteit
- 20 Bekeringen

EPILOOG De talrijke verhalen

Noten

Register

Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld

Inleiding bij de Nederlandse editie door Ger Groot

7

In de eerste helft van de twaalfde eeuw schreef de mystieke theoloog Hugo van Sint-Victor in zijn hoofdwerk *Didascalicon*: 'De gehele zintuiglijk waarneembare wereld is als een boek dat door de vinger Gods geschreven is...' De beeldspraak waarin het universum wordt vergeleken met een boek was tamelijk nieuw in die tijd¹, maar het vertrouwen dat eruit spreekt was maar al te bekend. Als de wereld een boek is, dan moet God daarvan wel de schrijver zijn. Wie zou het anders kunnen wezen?

Nog maar kort daarvoor had Anselmus van Canterbury Gods bestaan ook langs intellectuele weg onomstotelijk weten te bewijzen. Als God het grootste is dat wij ons kunnen denken, dan moet Hij noodzakelijkerwijs wel bestaan, zo argumenteerde Anselmus in zijn beroemd geworden *Proslogion*. Want een wezen dat alle eigenschappen in zich verzamelde behalve het bestaan, zou nog altijd minder groot zijn dan een wezen dat óók het Zijn in zich bevatte – en dus niet het grootst denkbare zijn. *Als* God dus werkelijk het allergrootste is, dan moet Zijn bestaan met Zijn wezen gegeven zijn.

Net zo min als Hugo van Sint-Victor heeft Anselmus ooit aan het bestaan van God getwijfeld. Hij had het bewijs niet nodig om Diens realiteit als een absolute zekerheid te ervaren. De redenering hoefde er niet aan te pas te komen om een einde te maken aan een ongewisheid die ook voor de scherpste intellecten van zijn tijd eenvoudigweg onbestaanbaar was. Anselmus bewijst God om, zoals hij zelf in het voorwoord van zijn geschrift toelicht, de redelijkheid van het geloof te laten zien.²

Het was niet de religieuze overtuiging die moest worden geschraagd; veeleer liet de ratio zelf hier zien waartoe zij bij machte was. Daarom sloot Anselmus zijn traktaat af met een gebed waarin hij bekende 'een vreugde te hebben gevonden die volkomen is, en meer dan volkomen'.³ Want het waren nu niet alleen het hart en de ziel die God omarmden, maar óók de denkende rede, die daarmee bewees op haar beurt in staat te zijn tot het allerhoogste: door te dringen in de goddelijke realiteit zelf.

Een dergelijke zekerheid kennen gelovigen aan het begin van het derde millennium in Europa en veel milieus in Noord-Amerika allang niet meer. Het geloof in God geldt in de dominante cultuur in die gebieden

veeleer als achterhaald en misschien zelfs als enigszins achterlijk, zo stelt de Canadese filosoof Charles Taylor vast in zijn imponerende boek *A Secular Age*, dat nu onder de titel *Een seculiere tijd* in het Nederlands verschijnt.⁴ Dat geloof is langzaamaan ontmanteld door het wetenschappelijk inzicht dat heeft ontdekt hoe alleen de mens in het universum is.

Het heelal heeft zich dankzij de ontdekkingen van astronomen en al-
maar verder reikende radiotelescopen laten zien als een kille, onmetelijke
ruimte waarin de mens zichzelf slechts verloren kan voelen. Als product
van een evolutionair toeval kan de mens niet langer het vertrouwen koesteren
dat hij geschapen is door een liefhebbende God en daarom in zijn bestaan
gerechtvaardigd is. Hij staat niet boven het dierenrijk, maar vormt
daarin hoogstens een voorlopig hoogtepunt.

Misschien is zelfs die triomf te vroeg uitgekregen, want in veel opzichten
blijkt de mens een evolutionaire brekebeen wiens toekomst aller-
minst gegarandeerd is. Zowel fysiek als psychisch is hij vaak nogal dis-
functioneel en voor verbetering vatbaar. Een wezen dat prat kan gaan op
een bijzondere status omdat hij met een sublieme ratio of zelfs met een
ziel begiftigd zou zijn, is hij in eigen ogen in ieder geval allang niet meer.

In *Een seculiere tijd* probeert Taylor antwoord te geven op de vraag hoe
het met de godsdienst in de westerse wereld zover heeft kunnen komen
dat deze is gaan gelden als de ervvijand van het wetenschappelijk inzicht.
Het antwoord daarop lijkt in eerste instantie simpel. Sinds de mens de he-
melsferen is gaan verkennen, heeft hij ontdekt dat zich daarin geen enge-
len en ook geen God ophouden. En sinds grote evolutiebiologen als
Lamarck en Darwin hebben ontdekt dat de levende natuur een ontwik-
kelingsgeschiedenis kent die vele miljoenen jaren beslaat, is het bijbelse
scheppingsverhaal in een buitengewoon twijfelachtig licht komen te
staan. Niets ligt dan méér voor de hand dan de oude religieuze wereldvisie
in te ruilen voor de nieuwe wetenschappelijke. Terwijl de eerste slechts
berust op verhalen en overleveringen, ligt het bewijsmateriaal van de
tweede ter directe observatie klaar voor ieder die zich de moeite wil ge-
troosten er kennis van te nemen.

Voor de katholieke gelovige die Taylor óók is, is een dergelijk antwoord
echter te banaal om ernstig te nemen. Afgezien van een even luidruchtige
als marginale groep fundamentalisten is er immers (zeker in de katholieke
kerk) nauwelijks nog een moderne gelovige te vinden die vasthoudt aan de
letterlijke duiding van de traditionele voorstellingen. In de religie drukt
zich eerder het vertrouwen uit dat de mens, hoe verloren hij ook in het
heelal mag lijken, zich uiteindelijk geborgen weet in een welwillendheid
die hem een plaats en een thuis geeft. Terwijl het in de wetenschap over
zuivere kennis gaat, gaat het in de godsdienst dus om de vraag hoe wij ons
moreel en existentieel verhouden tot de wereld waarin we leven.

Dat zijn twee verschillende gezichtspunten, die elkaar niet hoeven uit te sluiten omdat ze betrekking hebben op verschillende vlakken van ons bestaan, zo heeft Taylor al eerder vastgesteld in studies waarin hij het terrein van *Een seculiere tijd* verkende.⁵ In dat opzicht voert de moderne antireligieuze strijd dus een campagne die nauwelijks nog actueel is. Zij doet dat ter verdediging van het moderne geëmancipeerde subject, dat ze door de 'totalitaire' aanspraken van de godsdienst nog altijd bedreigd acht. De moderne mens is vrij om te doen en te denken wat hij wil, en precies in die autonomie ligt volgens het hedendaagse verlichte denken zijn waardigheid.

Dat alles is bevochten op een religieuze traditie die precies het omgekeerde beoogde: die wilde het subject breidelen in zijn hang naar autonomie, beperken in zijn kennis en onderwerpen in zijn hang naar vrijheid. Dat is althans het beeld dat voor het verlichte denken opstijgt uit het verleden. En juist dat beeld is voor een hedendaagse gelovige als Taylor een probleem. Hoe kan het geloof nog hopen zijn eer te kunnen redden, wanneer het zo'n oneervolle traditie van obscurantisme en onderdrukking met zich meeslept? Hoe kan een denker zichzelf nog zonder met de ogen te knippen 'filosoof' noemen, wanneer hij zich als gelovige tegelijk bekent tot een leer die zo haaks staat op alles wat het vrije en onvooringenomen denken zou moeten zijn?

*

Het heeft lang geduurd voordat de in 1931 in Montreal geboren Taylor het thema van de godsdienst heeft willen aansnijden. Heel vluchtig raakt hij het aan in de slotzinnen van *Sources of the Self*, de grote studie die hem in 1989 internationale faam bracht en die in 2007 in een Nederlandse vertaling verscheen onder de titel *Bronnen van het zelf*. Taylor spreekt daar over de hoop die hij koestert dat de moderne cultuur zich zal weten te bevrijden uit de dilemma's waarin ze zichzelf verstrikt heeft. En dan schrijft hij: 'Het is een hoop die ik besloten zie liggen in het joods-christelijke theïsme [...] en in diens centrale belofte van een goddelijke bevestiging van het menselijke, vollediger dan mensen ooit zonder hulp kunnen bereiken.'

Maar ook hier laat Taylor deze opmerking voorafgaan door bezwerende woorden van voorzichtigheid. Niet alleen omdat dit thema binnen de academische wereld zo beladen is dat men bijna van een taboe mag spreken, maar ook omdat de (christelijke) religie zich inmiddels maar al te goed bewust is van haar op z'n minst tweeslachtige geschiedenis. Te vaak is de religie in het verleden een bron van onheil geweest om nu zonder blikken of blozen als een bron van hoop naar voren geschoven te kunnen worden. Taylor laat het dan ook bij deze korte persoonlijke opmerking en besluit: 'Een goede uiteenzetting hiervan zou echter nog een boek vergen.'⁶

Bijna twintig jaar zal het duren voordat dat boek er komt. Met reden kan men *Een seculiere tijd* beschouwen als de tegenhanger van *Bronnen van het zelf*, waarmee het zodoende een tweeluik vormt. In *Bronnen van het zelf* trekt Taylor de wordingsgeschiedenis van het moderne subject na en hij ontdekt daarbij dat dit subject niet in weerwil van de religieuze traditie vorm kreeg, maar op een vloeiende manier daaruit is voortgekomen. Twintig jaar later beschrijft hij diezelfde geschiedenis nog eens, maar nu met de focus op de godsdienst zelf, waarin hij de metamorfosen natrekt die deze sinds de late Middeleeuwen heeft ondergaan.

10 Beide boeken tezamen geven zo een beeld van de wordingshistorie van het moderne bewustzijn en de cultuur waarin dit tot ontwikkeling komt – een cultuur die met het bewustzijn mee verandert. Daarbij ontvouwt zich een geheel ander panorama dan dat wat het hedendaagse Verlichtingsdenken gewoonlijk als zijn oorsprongsgeschiedenis aanwijst. Moderniteit en religiositeit staan niet haaks op elkaar, maar omarmen elkaar op een bijna onlosmakelijke, zij het ongemakkelijke wijze. Beide boeken vormen zo de bekroning van een denkersleven dat vanaf het begin geweigerd heeft zich tevreden te stellen met de *idées reçues* van het dominante academische of culturele klimaat. In hun onaangepastheid bevestigen ze op eminente wijze de ernst waarmee Taylor gehoor heeft willen geven aan de intellectuele opdracht bij uitstek: vrij en onvooringenomen denken.

Wellicht heeft zijn afkomst Taylor op een bijzondere manier voorbestemd tot een dergelijke onafhankelijkheid, die ieder probleem van alle kanten tracht te belichten en het radicalisme schuwt dat vraagstukken oplost door rigoureuus te kiezen voor één interpretatie van de werkelijkheid. Taylor werd geboren in de tweetalige stad Montreal, uit een Franssprekende moeder en een Engelssprekende vader. En dat, zo zou hij later verklaren in een interview, bracht een bijzondere kijk op de wereld met zich mee:

Ik denk dat het een van de werkelijk grootse dingen van Canada is, dat het land een politieke en culturele meervoudigheid bezit die iedere burger ertoe dwingt open te staan voor de ander of het andere. Mensen worden aangemoedigd twee talen te leren, zich te bewegen binnen twee culturen en daartussendoor. [...] Mensen die in heel omvangrijke en machtige maatschappijen leven waarin één taal overheerst, hebben over het algemeen de neiging volstrekt naar die ene taal over te hellen. Ze zien geen enkele noodzaak om een andere te leren en begrijpen dan ook niet wat dat betekent: een andere taal spreken.⁷

Zo belangrijk was deze culturele erfenis voor Taylor dat hij zich in de jaren negentig actief begaf in het debat rond de mogelijke afscheiding van

Quebec en de opsplitsing van Canada in een Frans en een Engels deel. In een fel bediscussieerd essay over het multiculturalisme⁸ betoogde hij dat aan alle culturen binnen een bepaalde samenleving de mogelijkheid gegund moet worden te laten zien wat ze waard zijn. Maar – zo voegde hij eraan toe – de samenleving hoeft daarbij niet bij voorbaat uit te gaan van gelijkwaardigheid tussen die culturen en hoeft in haar regels ook niet neutraal te zijn.

Dat Quebec Franstalig onderwijs verplicht stelt voor Franstalige gezinnen en voor Engelstalige niet, vond Taylor tegen die achtergrond volledig gerechtvaardigd. Wie die situatie louter benadert vanuit het gezichtspunt van het individuele recht van iedere burger, zal een dergelijke beperking nooit kunnen accepteren. Maar, zo legde hij uit, een dergelijke visie is veel te juridisch en te weinig politiek. Ze houdt te weinig rekening met het feit dat een maatschappij haar interne conflicten alleen maar kan oplossen door een compromis te zoeken.

Ook hier toont zich de grondtrek van Taylors filosofische houding: vraagstukken bekijken vanuit alle mogelijke gezichtspunten, om pas dan tot een weloverwogen oordeel te komen. Daarin toont zich de nauwe verwantschap tussen de filosoof en de politicus Taylor. Zoals de laatste steeds een open oog moet houden voor de werkelijkheid zoals zij *is*, en niet zoals men wel zou *willen* dat zij was, zo kan ook de filosoof het zich niet veroorloven slechts dat deel van de realiteit serieus te nemen dat het best bij zijn wijsgerige idealen past.

Politiek en filosofie hebben in het leven van Taylor niet alleen steeds parallel gelopen, maar ze hebben elkaar ook wederzijds bevrucht. Al tijdens zijn studietijd in de jaren vijftig onderbrak hij zijn verblijf in Oxford om in Wenen hulp te bieden aan gevluchte Hongaarse studenten. Hij hield er een levenslange betrokkenheid bij Oost- en Midden-Europa aan over. Aan het eind van de jaren zeventig gaf hij in Praag ondergrondse colleges voor studenten en vakgenoten. Toen hij er na de omwenteling weer terugkwam, bleek Radim Palous, in wiens huis hij indertijd had lesgegeven, rector van de Karelsuniversiteit te zijn geworden.

Links georiënteerd is Taylor altijd gebleven. Maar, zo benadrukt hij keer op keer, zijn sympathie geldt wel ondogmatisch links. In 1960 was hij actief betrokken bij de oprichting van het marxistisch georiënteerde tijdschrift *New Left Review*, maar, zo zei hij later, 'ik was een beetje een buitenbeentje in die kring. Ik heb het marxisme nooit werkelijk kunnen onderschrijven. Ik vond het geen goede basis voor linkse politiek. [...] Ik ben altijd van mening geweest dat de marxistische poging alles te centraliseren nooit op die manier kan werken. [...] Het leidt altijd tot de concentratie van de macht bij een minderheid.' En daar voegde hij aan toe:

Er schuilt een zekere hoogmoed in het marxisme: het gevoel dat men alle problemen van het menselijk leven kan oplossen dankzij dit éne, grote idee. Dat berust op de idiote overtuiging dat men daarbij alle relevante factoren in het oog heeft gevat. Maar dat is nu eenmaal nooit het geval, zoals de ervaring geleerd heeft. [...] We moeten ons realiseren dat ons sturend vermogen veel beperkter is, en dat we dus heel erg voorzichtig moeten optreden.⁹

12

Veel sympathie had Taylor voor de Parijse studentenopstand van mei '68. Vooral de wijze waarop de betogers zich keerden tegen de grote, bureaucratische machtsblokken van zowel links als rechts, sprak hem aan. Zelf was hij na zijn promotie in 1961 alweer vanuit Engeland naar Canada teruggegaan en daar actief lid geworden van de Nieuwe Democratische Partij, waarvoor hij zelfs een aantal keren kandidaat stond voor het Lagerhuis. Zo ver zou het niet komen met zijn politieke carrière: na een paar verkiezingsnederlagen koos Taylor voor een academische loopbaan. De politiek is voor hem niettemin altijd onder handbereik gebleven. Nog in het najaar van 2007 trok hij als voorzitter van een Canadese regeringscommissie het land door om met de inwoners te discussiëren over de ook daar heikele immigratie- en integratieproblematiek.¹⁰

*

Van politieke aard is ook het boek dat Taylor in 1970 publiceerde: *The Patterns of Politics*.¹¹ Hij reflecteerde hierin op de ervaringen die hij in de voorafgaande tien jaar met de praktische politiek had opgedaan en bakende tegelijk zijn filosofische positie af. Politiek is niet een kwestie van wetten, regels en procedures alleen, zo stelde hij vast. Politiek heeft allereerst betrekking op een samenleving die méér is dan een optelsom van individuen. Zij belichaamt een gemeenschappelijkheid die de afzonderlijke subjecten overstijgt en ten opzichte van hen een zekere zelfstandigheid bezit.

'Samenleven' veronderstelt een eigen dynamiek, die niet te herleiden is tot de interactie van individuen die elk voor zich hun eigen welbegrepen eigenbelang nastreven, aldus Taylor. Tegenover een dergelijk liberaal uitgangspunt, dat zich in de daaropvolgende decennia alleen nog maar verder zou doorzetten en onder de naam 'neoliberalisme' in de jaren tachtig en negentig bijna oppermachtig zou worden, heeft Taylor zich van begin af aan verzet. Dat heeft hem in de ogen van velen tot een van de belangrijkste vertegenwoordigers gemaakt van het communitarisme, dat er grof gezegd van uitgaat dat er éerst een gemeenschap is en vervolgens pas een individu dat daarbinnen tot wasdom komt en functioneert.

Toch heeft Taylor de benaming 'communitarist' altijd afgewezen, omdat dit denken in zijn ogen in dezelfde fout vervalt als het liberalisme, maar dan met een omgekeerd voorteken. Terwijl het liberalisme alle kaarten zet op het individu, is voor het communitarisme de gemeenschap de bron van alles. Beide extremen kunnen leiden tot excessen en catastrofes, zoals de geschiedenis meermalen heeft aangetoond. Ook op dit vlak blijft Taylor een denker die de eenzijdigheid schuwt. Individu en samenleving moeten beschouwd worden als polen binnen een spanningsveld dat slechts in evenwicht blijft wanneer van beide het fundamentele en onherleidbare bestaansrecht wordt erkend, zo benadrukt hij.

Een dergelijke positie vereist een filosofische evenwichtskunst die het altijd moeilijk heeft ten opzichte van de zoveel eenduidiger extremen. Ze weet zich voortdurend van beide zijden belaagd en nooit zal haar retoriek zo krachtig zijn als die van het simpeler te verdedigen en letterlijk eenvoudige uitgangspunt dat zich gemakkelijk voegt naar het snelle argument van de *soundbite*. De middenweg is altijd de moeilijkste weg, te meer omdat die weg bijna per definitie het grote woord en heroïsche gebaar schuwt. Hij laat zich alleen bewandelen met veel geduld, aandacht en verdieping en is – net als de persoon Taylor zelf – in zijn bedachtzaamheid ten diepste on-spectaculair.

Imposant wordt Taylor echter door de onvermoeibare, onnadrukkelijke wijze waarop hij de vraagstukken van de hedendaagse samenleving steeds weer opnieuw tracht te doorgronden, en door de vriendelijke aandrang waarmee hij de bereikte inzichten in de menselijke natuur over het voetlicht brengt.

De eerste grote studie waarin Taylor dat heeft gedaan, verscheen in 1975 onder de simpele titel *Hegel*.¹² Hegel was op dat ogenblik voor een in Engeland gevormde filosoof geen voor de hand liggend onderwerp. In de Angelsaksische wereld gold de continentale filosofie sinds de opkomst van de taalanalyse en het logisch positivisme als achterhaald en obscurantistisch. En van alle 'duistere' Duitse denkers was Hegel misschien wel de meest gewantrouwde. Diens pretentie dat hij een alomvattend filosofisch systeem zou kunnen ontwerpen, klonk niet alleen als een wijsgerige dwaasheid, maar ook, gezien de ongelukkige geschiedenis van een dergelijk 'totaal-denken', als een politiek levensgevaarlijke ambitie.

Opnieuw betoonde Taylor zich met de keuze voor Hegel een denker die iedere eenzijdigheid wilde vermijden. Het was immers precies in het Angelsaksische denken dat de door hem bekritiseerde reductie van de sociale en antropologische werkelijkheid tot het loutere individu zijn beslag had gekregen. Hoe verschillend beide onderwerpen ook mogen lijken, de poging van het taalanalytische en logisch-positivistische denken om de taal te reduceren tot enkelvoudige uitspraken die op micro-niveau kon-

den worden onderzocht, ademde dezelfde geest als het politieke denken dat (in de berucht geworden woorden van Margaret Thatcher) uiteindelijk zou loochenen dat er zoiets als een 'samenleving' zou bestaan: alleen individuen zouden een serieus te nemen politieke werkelijkheid vormen.¹³

Tegenover deze individualiserende visie op taal en samenleving was Taylor wel gedwongen zijn heil te zoeken bij een andere filosofische traditie, één die wel oog heeft voor de eigen werkelijkheid van een overkoepelend geheel. Hoe moeilijk dat laatste ook precies kan worden aangewezen en gedefinieerd en hoe gemakkelijk (misschien zelfs onvermijdelijk) men daarbij ook vervalt in de vaagheid die nu eenmaal met grote woorden gegeven is, het was toch Hegel, zo stelt Taylor vast, die als geen ander geprobeerd heeft de menselijke vrijheid te doordenken in samenhang met de maatschappelijke en historische omstandigheden waarin hij zich bevond. En precies die samenhang was het die Taylor zelf zo diep interesseerde.

'Ik wilde proberen te begrijpen wat de moderniteit eigenlijk is, zowel vanuit filosofisch als vanuit historisch oogpunt,' zei Taylor in het al eerder geciteerde interview. 'En de eerste die daartoe een grote poging heeft gedaan, was Hegel. Dus moest ik daardoorheen. Het was een soort prope-deuse die nodig was om te begrijpen wie en wat wij zijn in de moderne westerse wereld. Dat kan alleen maar door te zien hoe we *geworden* zijn wat we zijn.'

Je moet, zo vulde Taylor daarop aan, filosofie en geschiedenis dus bij elkaar brengen. Met een louter analytische en tijdloze benadering blijft het altijd een raadsel waar onze huidige ideeën over onszelf en over onze samenleving eigenlijk in wortelen. Ook daarin is een dubbele blik nodig:

Je kunt niet alleen als historicus werken, want je moet ook leren navoelen waarom de ideeën uit die tijd zulk een enorme kracht konden uitoefenen. Maar je kunt je ook niet beperken tot een louter filosofische houding en die ideeën alleen maar bekijken vanuit het oogpunt van hun houdbaarheid, hun interne consistentie en dergelijke. Je moet die twee samenvoegen, zoals Hegel dat gedaan heeft. Niemand had tot op dat moment met een zo brede blik geprobeerd te begrijpen waar het, in termen van genese, met de beschaving naartoe ging.¹⁴

Taylor's wending naar Hegel had ook nog een andere betekenis. Hij nam daarmee afscheid van een visie op de moderniteit als een directe en exclusieve voortzetting van de achttiende-eeuwse Verlichting. Hoe belangrijk de Verlichting voor ons huidige zelfbesef ook is geweest (en nog altijd is), zeker zo belangrijk was de traditie van de Romantiek die daar direct op reageerde en voor een deel al in diezelfde achttiende eeuw werd voorbereid.

Het was immers de Romantiek die het individu niet alleen als een eenling beschouwde, maar ook opgenomen zag in een groter, gemeenschappelijk geheel. En Hegel – die door Taylor op de laatste pagina's van zijn grote studie in het kielzog van deze beweging wordt geplaatst en zo tot een dubbelzinnig (want tegelijk rationalistische) romanticus wordt gemaakt – was degene die dat volgens hem in zijn tijd op de meest indrukwekkende wijze heeft doordacht.

Het was bovendien de Romantiek die voor het eerst filosofische aandacht schonk aan het feit dat mensen zichzelf vaak helemaal niet als algemeen-abstacte individuen beschouwen, maar hun grootste waarde zien liggen in datgene wat hen nu juist van anderen onderscheidt. Dat betekende een radicale verandering in de blikrichting van het denken over de mens, die vooral door de achttiende-eeuwse denker Johann Gottfried von Herder werd bewerkstelligd. Niet meer het universele werd in de mens het hoogste geacht, maar het onverwisselbare en eigene. In het laatste zou datgene schuilen wat het twintigste-eeuwse existentialisme ten slotte de menselijke 'authenticiteit' zou noemen en wat het existentialisme op zijn beurt zou uitroepen tot het meest wezenlijke van iedere afzonderlijke persoon.

Die belangstelling voor de Romantiek en de daaraan voorafgaande *Sturm und Drang* kwam bij Taylor niet uit de lucht vallen. De Russisch-Engelse ideeënhistoricus Isaiah Berlin had in talloze publicaties al gewezen op het belang van deze romantische omwenteling, en het was precies Berlin bij wie Taylor in de jaren vijftig had gestudeerd en wiens assistent hij was geweest. Net als Berlin raakte ook Taylor ervan overtuigd dat de moderne cultuur twee verschillende erflaters had. Die cultuur was verlicht en tegelijkertijd ten diepste doordrongen van de Romantiek. Zij kon dus ook pas begrepen worden als de beide kanten van haar wezen ten volle serieus werden genomen.

*

En om dat begrip was het Taylor uiteindelijk te doen. 'Wat betekent het wanneer wij onszelf begrijpen als moderne subjecten?' zo vroeg hij zich bijna vijftien jaar na zijn grote *Hegel*-studie af in *Bronnen van het zelf*. En dat wil in Taylors historische perspectief tegelijkertijd zeggen: hoe zijn wij *geworden* wie wij zijn? Een belangrijk deel van het boek bestaat dan ook uit een lange historische analyse die laat zien hoe wij vanuit de late Middeleeuwen een ik-besef hebben ontwikkeld dat in veel opzichten haaks lijkt te staan op de wijze waarop de middeleeuwer of de antieke mens zichzelf zag.

Wij hebben de neiging ons 'ik' allereerst te beschouwen als een binnen-

ruimte met een diepte die in de loop van de eeuwen alleen maar groter is geworden. Vandaaruit kijken we naar de wereld als iets wat 'daarbuiten' is en waarvan we weet hebben door middel van onze zintuigen. Via de waarnemingsprikkels die we van de zintuigen ontvangen, verschijnt de wereld voor ons geestesooog als een geheel van 'data' die we stuk voor stuk kunnen doorzien en waarmee we technisch aan de slag kunnen.

Zo werd het 'ik' de meester van zijn wereld, waarin het geen God meer nodig had en in volstrekte autonomie kon beslissen over de vraag wat waardevol was en wat niet. Het was Jean-Paul Sartre die deze houding wellicht het beste tot uitdrukking bracht, toen hij het subject aanwees als datgene wat iedere 'waarde' in de wereld bracht. Er is niets voorgegeven waardoor het subject ertoe wordt gedwongen of zelfs maar uitgenodigd om aan het ene de voorkeur te geven boven het andere, aldus Sartre. Iedere keuze gaat terug op een fundamentele *levenskeuze* die niets of niemand voor ons maken kan. Gesteld tegenover een bestaansdilemma kan iemand zichzelf alleen maar de raad voorhouden die Sartre naar eigen zeggen ooit zelf heeft gegeven aan een leerling die niet wist welke weg hij met zijn leven in moest slaan: 'U bent vrij, maak uw keuze.'¹⁵

Het is dan ook niet verwonderlijk dat voor Sartre de mens een 'absolutum' is: het enige absolutum dat er op de wereld bestaat.¹⁶ In dat opzicht lijkt de moderne mens God van zijn plaats te hebben verdrongen, of liever: diens plaats te hebben ingenomen. Hij is weliswaar eindig, maar in de eindige wereld waarin hij leeft wordt alles bepaald door de bestaanskeuze waarin hij als een ware schepper zijn eigen leven ontwerpt en vormgeeft. Waarde en betekenis zijn er slechts door hem en voor hem, in een cirkelgang die iedere ervaring daarvan tot een sigaar uit eigen doos maakt.

Maar iets klopt er niet in die redenering, volgens Taylor. Waarden zijn geen waarden omdat wij ze tot waarden *maken*, zo merkt hij op, en dat wordt in het dilemma dat Sartre als voorbeeld nam zelf al duidelijk. De vraag die de scholier zijn filosofieleraar voorlegde, betrof immers geen kleinigheid. Het ging hem om de keuze tussen zich aansluiten bij de verzetsbeweging die tijdens de Tweede Wereldoorlog de Duitsers bestreed, of zijn hulpbehoevende moeder blijven bijstaan die het zonder hem niet redden kon – niet over de keuze tussen het plegen van verzet en het eten van een appel. Dat laatste zou een absurde vergelijking zijn, maar dat is het alleen maar, aldus Taylor, omdat er tussen die twee sprake is van een objectief verschil in waarden. En dat is iets waarover *wij* niet beslissen; dat *is* al voor ons beslist. Het ligt al vóór ons vast in de wereld waarin wij leven en waarin dingen reeds waarde *hebben*.¹⁷

In *Bronnen van het zelf* laat Taylor opnieuw zien hoe vruchtbaar zijn voornemen is om filosofische problemen nooit louter van één kant of met één methode te benaderen. In het eerste deel van het boek maakt hij langs

analytische weg duidelijk dat de keuzen die wij in ons leven maken, hiërarchisch geordend zijn. Ze zijn niet allemaal even belangrijk en steken niet allemaal even diep. De oppervlakkiger beslissingen richten zich, vaak nogal impliciet, naar de fundamentele oriëntatie in ons leven: Sartre had inderdaad gelijk met zijn idee van een 'existentieel project'. Maar hij had ongelijk met zijn overtuiging dat ook die laatste een kwestie van autonome keuze was.

De fout die Sartre maakte, net als de meeste moderne denkers, is dat hij meende de menselijke werkelijkheid vanaf de grond te kunnen doordenken, aldus Taylor. Het is alsof je vanaf een nulpunt begint en van daaruit stapje voor stapje de werkelijkheid reconstrueert of vormgeeft. Het duidelijkste voorbeeld daarvan was Descartes, die er in zijn filosofie mee begon zijn hele denken leeg te maken door middel van een radicale twijfel, om vervolgens op basis van de éne zekerheid die overbleef ('ik denk') een even zekere kennis van de hele wereld op te bouwen. En inderdaad staat Sartre in veel opzichten nog helemaal in die cartesiaanse traditie, die hij niet alleen toepast op het kennen maar ook (en vooral) op de moraal, waarin het om die diepste levenswaarden gaat.

Maar, aldus Taylor, 'dat is een volstrekt irrealistische gedachte, omdat enkelvoudige ideeën nu eenmaal niet bestaan. Ze zijn niet los verkrijgbaar, vrij van enige context. Zo werkt ons kennen nu eenmaal niet.'¹⁸ Een mens is altijd gesitueerd in een wereld die er al is, binnen een horizon die hem *maakt* tot wat hij is. En evenmin als in de kenact kunnen we op het vlak van waarden en zin vanaf nul beginnen en pretenderen de betekenis van ons leven zelf voort te brengen. Ook het filosofisch denken bevindt zich altijd al in een context die het zelf niet geschapen heeft en niet overziet. Een filosoof kan dan ook niet anders dan in gesprek gaan met denkbeelden die niet van hemzelf afkomstig zijn, maar reeds in bestaande kennis of waarden zijn neergeslagen.

*

Dat laatste doet Taylor in het tweede deel van *Bronnen van het zelf*, waarin hij de vraag naar onze hedendaagse opvattingen over het 'ik' langs historische weg benadert. Terwijl een analytische en systematische oriëntatie in principe tijdloos is, omdat ze vraagt hoe dit of dat concept logisch in elkaar zit en functioneert, werpt de geschiedenis daarop een geheel eigen en vaak ontvullend licht. De huidige tijd komt veelal naar voren als een toevallig en onbedoeld resultaat van ontwikkelingen die half-vergeten of zelfs verdrongen zijn.

De wijze waarop wij onze hedendaagse cultuur beleven en ons eigen ik beschouwen, kunnen we dan ook niet goed begrijpen als we niet inzien

hoe we tot die visie gekomen zijn en wat daarvan de eigenlijke drijfveren waren. En nog minder kunnen we dan begrijpen waarin het onbehagen wortelt waarmee de hedendaagse cultuur zo moeizaam worstelt. Want de autonome, geëmancipeerde mens van de moderne (of desnoods postmoderne) wereld is niet helemaal gerust op de vrijheid en zelfstandigheid die hij op de traditie veroverd heeft. Hij weet zich, geheel in de lijn van Sartre, geroepen tot een 'authenticiteit' waarin hij zijn bestaan moet vormgeven in overeenstemming met waarden die hij zélf gekozen heeft en waarvoor hij dus ook ten volle verantwoordelijk is. Maar die vrije, op niets steunende en zich op niets beroepende keuze blijkt tegelijkertijd een grote leegte te behelzen, waarin uiteindelijk niets er wérkelijk meer toe doet.

Wanneer geen enkel ding meer waarde heeft vanuit *zichzelf*, komt ook de waarde die de mens eraan verleent in de lucht te hangen en wordt het uiteindelijk onbegrijpelijk waarom sommige dingen *per se* belangrijker zijn dan andere. De vraag waarom de vergelijking tussen het verzorgen van een hulpbehoevende moeder en het eten van een appel zo absurd is, valt dan niet goed meer te beantwoorden. Kennelijk steunen we daarbij op een impliciete vanzelfsprekendheid waarin het hiërarchische onderscheid tussen wat Taylor (teruggrijpend op het werk van de Amerikaanse ethicus Harry Frankfurt) 'sterke' en 'zwakke evaluaties' noemt, een doorslaggevende rol speelt. We vinden het ene ('sterke evaluatie') nu eenmaal belangrijker dan het andere ('zwakke evaluatie'). Oordelen over waarden zijn dus niet helemaal de vrije keuze van het individu, zoals Sartre zou willen, en we kunnen in onze ethische, maatschappelijke en politieke keuzen al evenmin louter pragmatisch te werk gaan, zoals het utilitarisme wil.

Wie, zoals John Stuart Mill betoogde, het ultieme oogmerk van het menselijk handelen legt in het realiseren van 'het grootst mogelijke geluk voor het grootste aantal mensen'¹⁹, loopt niet alleen het gevaar dat hij terwille van het welzijn van de meerderheid een kleine minderheid moet offeren – zoals zo pijnlijk duidelijk werd in de leninistisch-stalinistische opvatting over 'het vuilnisvat van de geschiedenis'. Deze benadering maakt bovenal de grondfout dat ze meent ethische waarden en doelen te kunnen kwantificeren en zo, met behulp van een ogenschijnlijk objectieve rekenmethode, 'rationeel' tegen elkaar te kunnen wegstrepen.²⁰

Eenzelfde fout begaat de hedendaagse filosofische ethiek, zo stelt Taylor vast in *Bronnen van het zelf*, wanneer zij zich alleen nog maar wenst bezig te houden met de procedurele vraag 'Hoe bepalen wij wat goed is?' en daarbij de vraag wat het goede *zelf* behelst als achterhaald beschouwt.²¹ Een dergelijke perversie van de autonome rationaliteit kan alleen worden voorkomen, aldus Taylor, als er wordt erkend dat er fundamentele waarden zijn die níet calculeerbaar, verhandelbaar of zelfs vrij te kiezen zijn.

Ze zijn eenvoudigweg vóórgegeven aan ons morele bewustzijn en maken dit laatste mogelijk. De werkelijkheid zelf reikt ons reeds het grondstramen van een rangorde van waarden aan die ofwel in de dingen zélf zitten, ofwel intrinsiek behoren tot de cultuur en traditie waarvan wij deel uitmaken.

In de persoonlijke levenssfeer weten mensen dat in werkelijkheid heel goed, aldus Taylor. Maar zodra het aankomt op het theoretisch doordenken ervan, lijkt de 'wetenschappelijke' filosofie daarvan niets meer te willen weten en alleen nog maar theoretische subjecten te willen zien. Die misvatting blijft bovendien niet beperkt tot de filosofische ethiek. Van een 'heteronomie', waarin het subject erkent niet geheel en al meester te zijn over zijn eigen wereld, heeft het hele moderne denken een bijna instinctmatige afkeer. Het is alsof het subject vreest dat het, met de erkenning daarvan, alle vrijheid zal kwijtraken die het zich in de loop van de afgelopen eeuwen bevochten heeft.

Enkele jaren na *Bronnen van het zelf* publiceerde Taylor een bescheiden boek dat vaak als een samenvatting en popularisering daarvan wordt gezien. Het heette veelzeggend *The Ethics of Authenticity* of in andere edities met een al even programmatische titel *The Malaise of Modernity*. Onder de laatste titel – *De malaise van de moderniteit* – is het ook in het Nederlands vertaald.²² Expliciet er dan in *Bronnen van het zelf* maakte Taylor daarin duidelijk wat ook voor het schrijven van dat grote boek zijn voornaamste zorg en interesse was geweest.

'Hoe ontkomt de huidige cultuur aan de impasses die het gevolg zijn van het feit dat daarin niet alleen het individu centraal is komen te staan, maar ook als de bron van de hele sociale en morele werkelijkheid wordt gezien?' zo vraagt Taylor zich in dit boek af. Daarbij is niet alleen de status van de sterkste en meest ultieme waarden die het mensenbestaan richting geven in het geding, maar ook de mogelijkheid van een authentieke samenleving. Want hoe kom je van een verzameling mensen die is opgebouwd uit monade-achtige individuen, ooit nog terecht bij een werkelijke *gemeenschap* waarvan het doel meer is dan de optelsom van ieders persoonlijke belangen?

Het is die bekommernis die Taylor gemeen heeft met de denkers van het communitarisme. Maar anders dan velen van hen verzet hij zich niet tegen de moderniteit op zich. De erfenis van de Verlichting moeten we wel degelijk serieus nemen en koesteren, zo meent hij, inclusief het individualisme en de nadruk op persoonlijke authenticiteit die daaruit zijn voortgevloeid. Daarom is hij er, anders dan Franse poststructuralistische denkers als Jacques Derrida, niet bang voor om begrippen als 'authenticiteit', 'ik' en 'zelf' op een positieve manier in de mond te nemen. Taylor is er niet op uit een deel van de geschiedenis af te wijzen of te 'deconstru-

eren' (met volgens hem vaak averechtse effecten²³). Het gaat hem er eerder om deze geschiedenis beter te begrijpen dan het moderne denken tot nu toe gedaan heeft.

En dat wil in Taylors ogen zeggen: in te zien dat wij kinderen zijn van zowel de Verlichting als de Romantiek – en sterker nog: dat de tegenstelling tussen beide zich voor een belangrijk deel oplost wanneer we de wordingsgeschiedenis van die twee polen tegelijkertijd in het oog krijgen. Dan blijken veel van de spanningen en incongruenties in het huidige mensbeeld zo niet te verdwijnen, dan toch minstens handelbaar te worden.

Wanneer de wordingsgeschiedenis van de moderniteit in ál haar aspecten wordt beschreven, blijkt deze niet alleen veel subtieler en gecompliceerder te zijn dan het hedendaagse neo-Verlichtingsdenken vaak meent. Ook het mensbeeld waarvan wij nu op een vanzelfsprekende wijze uitgaan, komt er dan heel anders uit te zien: tweeslachtiger en minder gemakkelijk te reduceren tot eenduidige principes en slagzinnen. Maar het blijkt ook rijker te zijn, en vooral minder noodlottig ingesnoerd in de contradicties waarin het moderne individu en zijn cultuur zijn verزند.

*

In *Bronnen van het zelf* trekt Taylor de wordingsgeschiedenis van het moderne subject minutieus na aan de hand van de filosofische teksten die daarvan getuigenis afleggen. Zo vanzelfsprekend is het immers niet dat wij een 'zelf' hebben, zo stelt hij vast.²⁴ Het klassieke denken kende nog maar nauwelijks de dubbelblik waarmee de mens zichzelf zowel 'van buitenaf' als 'van binnenuit' kon bekijken – laat staan dat het aan dat laatste de voorrang kon verlenen en het ten slotte tot het allesbepalende criterium kon maken van 'wie ik ben'. Pas met Augustinus brak een dergelijk binnen-buitenperspectief op de mens door. En dan zou het opnieuw tot na de Middeleeuwen duren voordat dit perspectief werkelijk krachtig wortel zou kunnen schieten in de Europese cultuur.

Waarom? Omdat de beginnende moderne cultuur, die allereerst in de steden haar beslag kreeg, van haar burgers een zelfstandigheid vroeg die de voormoderne cultuur nog niet kende. In die voormoderne cultuur was de mens pas wíe hij was dankzij het feit dat hij deel uitmaakte van een clan of onderhorig was aan een heer wiens gezag uiteindelijk ontleend was aan de hoogste bron van alle gezag: God zelf. Wíe iemand was en welk bestaansrecht hij had, was dus afhankelijk van uitwendige factoren: de identiteit van de persoon zat bij wijze van spreken geheel en al aan de buitenkant. En ook zijn handelen werd daardoor bepaald. Hij moest gehoorzamen aan de plichten die samenhangen met zijn stand, zijn clan en

de relatie die hij tot zijn heer onderhield – zoals ook de rechten die hij genoot niet in hemzelf gelegen waren, maar voortvloeiden uit die uitwendige verwevenheid.

Dat alles begon langerzamerhand te veranderen met de opkomst van vrije steden, zo stelt Taylor vast. Zo werd het besef van de vroegmoderne mens dat hij een autonoom moreel wezen was en verantwoordelijk moest leren zijn voor zijn eigen gedrag, gevoed door de politieke ervaringen van de burgers. Voor het eerst moesten zij het bestuur in eigen hand nemen, in plaats van dat over te laten aan een boven hen gestelde heer of vorst. Zij waren nog weliswaar altijd wie zij waren dankzij het feit dat zij deze of gene stad bewoonden (en geen andere), tot dit of dat gilde behoorden (en niet tot een ander), maar naast die van buiten komende identiteit was ook de kiem gelegd voor een zelfstandig 'ik' dat daarnaast en daarbinnen zijn eigen, onverwisselbare stem kon laten horen.

Materiële (politieke, economische, etc.) ontwikkelingen waren dus medeverantwoordelijk voor deze verschuivende kijk van de vroegmoderne mens op zichzelf. En gaandeweg ging die laatste zichzelf meer en meer zien als een autonoom wezen: niet meer een afsplitsing *uit* de gemeenschap maar eerder een bouwsteen *van* de gemeenschap. Het perspectief verschuift van het collectieve naar het individuele, en de plaats waarin dat individu bij uitstek bestaat, zijn innerlijk, wordt daarmee steeds ruimer, belangrijker en gediversifieerder. Anders gezegd: het inwendig leven van mensen wordt almaar intensiever en doorslaggevender voor wat zij *zijn*, terwijl zij zich in het maatschappelijk leven steeds meer gaan gedragen als afzonderlijke 'atomen'.

Dat laatste komt de nieuwe mercantiele en vervolgens kapitalistische maatschappijvorm die daaruit is ontstaan, uiteraard zeer goed uit. Zoals het geld circuleert, zo circuleren ook de leden van de samenleving als monade-achtige individuen; het gevolg ervan is een samenleving die steeds minder statisch wordt en die aan het begin van het derde millennium het woord 'flexibiliteit' hoog in het vaandel geschreven heeft. Het is alsof alles wat ooit de samenleving uitmaakte, zich heeft teruggetrokken in het individu. Had in de voormoderne tijd een leven alleen maar zin omdat het individu dat kreeg aangereikt vanuit het geheel waarvan het deel uitmaakte, nu moest het die zin zelf *máken* in de brede binnenruimte waarin het moderne subject zich een 'ik' weet.

Het uitwendige, de samenleving als geheel, de wereld en zelfs het universum hebben daarentegen alle zin verloren. Zij zijn de kille en oneindige ruimten geworden waarvoor een vroegmoderne denker als Pascal al huiverde, omdat hij zich daartegenover naakt en weerloos wist.²⁵ Als alles aankomt op de binnenwereld van de mens, dan is de buitenwereld waarin hij zich ooit geborgen wist – omdat hem van daaruit de betekenis

en rechtvaardiging van zijn leven werden aangereikt – voortaan een neutrale en betekenisloze werkelijkheid. Daarin ‘circuleren’ de dingen, de mensen en zelfs het geld nog wel, zoals ook de planeten en sterren hun eindeloze banen beschrijven, maar die circulatie heeft alleen nog maar een mechanische, mathematische betekenis. Zij schenkt de mens geen houvast meer waar het de vervulling van zijn *eigen* leven betreft.

Daarmee zijn wij opnieuw aangeland bij wat we Taylor eerder de ‘ma-laise van de moderniteit’ zagen noemen. Aan het eindpunt van deze geschiedenis lijkt de mens met zijn mateloos ruim geworden innerlijk tegelijk armoedig op zichzelf te zijn teruggeworpen, en niet meer in staat om dat innerlijk nog werkelijk te vullen. Wat goed en waardevol is bepaalt hij alleen maar zelf (op basis van een wilsbeslissing of via procedurele regels). Noch de wereld als geheel, noch de gemeenschap waarvan hij deel zou kunnen uitmaken, kan hij nog ervaren als gaven die hem toevallen van elders. Alles wat hij aan waardevols bezit, is van eigen makelij: dingen die de lege ruimte niet vullen en die zijn verlangen naar een tastbare zinvolheid niet stillen.

Het is voor onze cultuur onmogelijk op haar schreden terug te keren, om zich wederom over te geven aan een op pure heteronomie gebaseerd middeleeuws ethos en wereldbeeld, zo stelt Taylor ruim tien jaar later vast in zijn essay *A Catholic Modernity?* (1999). Niet alleen omdat de geschiedenis zich niet ongedaan laat maken, maar vooral ook – en daarin toont de wordingsgeschiedenis van de moderniteit plotseling een ander gezicht – omdat de verhouding tussen modern individualisme en een op gemeenschap en transcendentie gebaseerde visie niet simpelweg elkaars tegengestelden zijn. Terugvallen op een religieus wereldbeeld waarin die transcendentie nog ten volle aanwezig is – als tegengif tegen een seculiere, individualistische moderniteit – miskent dat de moderniteit gaandeweg is voortgekomen uit het religieuze wereldbeeld: niet als een revolutionaire ontkenning daarvan, maar eerder als een ontwikkeling van wat zich daarin reeds vanaf heel vroeg begon aan te kondigen.

Laten we nog eens kijken naar het citaat van Hugo van Sint-Victor waarmee we deze inleiding begonnen. Zijn vaststelling dat ‘de zintuiglijk waarneembare wereld is als een boek dat door de vinger Gods geschreven is’, ademt een ongebroken vertrouwen in de aanwezigheid van een transcendente heerser die garant staat voor de orde van de wereld. Maar wanneer Taylor dit citaat aanhaalt in hoofdstuk 2 van *Een seculiere tijd*, tekent hij er tegelijk bij aan dat de wereld dus zelfs in deze middeleeuwse visie al een zekere zelfstandigheid had.²⁶ Het aardse is weliswaar Gods boek, maar het kan dan dus ook door mensen worden gelezen zoals men een boek *leest*: in relatieve onafhankelijkheid van de schrijver ervan.²⁷ Zoals een geschrift zélf spreekt en de plaats van de auteur inneemt, zo

onttrekt ook de schepping zich in dit beeld van Hugo van Sint-Victor al een beetje aan de goddelijke alomtegenwoordigheid. De lezende mens kan de schepping zélf interpreteren – al zal die interpretatie deze ‘tekst’ nog eeuwenlang begrijpen als een directe manifestatie van de auteur die erachter schuilgaat.

Twee conclusies zijn daaruit te trekken. Ten eerste: de moderne desacralisatie van de kosmos, het uiteenvallen van het holisme waarin de mens en zijn wereld onlosmakelijk met elkaar verbonden waren, de fragmentarisering van de gemeenschap tot een verzameling individuen en de automatisering van die individuen – die zijn hoogtepunt vindt op het moment waarop Sartre de mens tot een ‘absolutum’ maakt – zijn niet louter de gevolgen van maatschappelijke, economische, politieke en misschien zelfs krijgskundige ontwikkelingen die deze verschuiving van het wereldbeeld in hun kielzog meeslepen. Anders dan hierboven werd gesuggereerd, hebben de denkbeelden zélf daarop een aanwijsbare en doorslaggevende invloed gehad. In de tijd van Hugo van Sint-Victor was er van burgerlijk zelfbestuur, civiele autonomie en mercantilisme immers nog geen sprake – en toch ligt in de ideeën die tot uitdrukking werden gebracht al de kiem besloten van wat voor het daarbij horende wereldbeeld later zo belangrijk zou worden.

De ideeën liepen veeleer vooruit op die ontwikkelingen en dat betekent dat het denken zijn eigen dynamiek en betekenis heeft. Daarom ziet Taylor zich in *Bronnen van het zelf* en *Een seculiere tijd* gerechtigd de geschiedenis voornamelijk te beschrijven aan de hand van wat er door de eeuwen heen *gedacht* werd over de plaats van de mens in zijn wereld. Net als de visie van zijn leermeester Isaiah Berlin is die van Taylor ideeënhistorisch van aard. Tegen de materialistische geschiedschrijving in laat Taylor zien dat denkbeelden die mensen koesterden over hun bestaan en de plichten die ze te vervullen hadden, daarin een zelfstandige kracht hadden.

En die ideeën, zo stelt Taylor vervolgens vast, waren tot ver in de moderne tijd door en door religieus gekleurd. De tweede conclusie die we dan ook kunnen trekken, is dat we onze huidige tijd alleen goed kunnen begrijpen als we zien hoe ons mensbeeld vanuit dergelijke religieuze gedachten, aandriften en interessen tot stand is gekomen. Het waren filosofische ideeën die de mens er gaandeweg op voorbereidden ‘modern’ te worden – en daarbij speelden *theologische* en godsdienstige motieven een doorslaggevende rol. Minstens zo belangrijk als de materiële ontwikkelingen die de geschiedenis hebben vormgegeven, was daarbij de niet-aflatende bemoeienis van de kerk die erop uit was de gelovige door en door *gelovig* te maken. Hij moest zijn christendom niet alleen dragen als een uitwendig gewaad, maar ook internaliseren in zijn ziel en daarnaar leven. Zijn geloof

werd *zijn* zaak, en dus moest de gelovige leren daarvoor zelf verantwoordelijkheid te nemen.

*

24

Met die internalisering ontstond niet alleen de moderne binnenwereld van het 'ik', maar ook diens besef van autonomie, zo stelt Taylor vast. Het 'ik' leerde zichzelf disciplineren en het alledaagse leven zien als een toneel waarop het er *ook* voor zijn geloof op aankwam. Het goddelijke was niet langer een verre, hoge werkelijkheid, maar begon vanaf de Middeleeuwen de wereld steeds meer te doortrekken. Het geloof was niet langer alleen een zaak van specialisten, van monniken en priesters – het werd een zaak die huis en haard, het hele bestaan doortrok. Iedere mens werd daarmee gaandeweg medeverantwoordelijk voor het heil en uiteindelijk uniek verantwoordelijk voor zijn *eigen* heil.

Deze emancipatiebeweging van het individu kreeg echter een ironische dynamiek die ten slotte leidde tot het tegenovergestelde van wat aanvankelijk de inzet was geweest van deze grote Hervormingsbeweging, die veel breder was en een veel langer tijdsbestek besloeg dan die van de klassieke Reformatie alleen. Het moderne subject dat uit deze beweging ontstond, nam niet alleen zijn inwendigheid maar ook zijn autonomie steeds serieuzer en daarmee verdween gaandeweg de gerichtheid op de hoogste, transcendente en dus heteronome pool met het oog waarop deze individualisering aanvankelijk was ingezet. De lijn tussen individu en God werd steeds sterker aangespannen, maar ook steeds dunner – en toen deze knapte, zag het individu geen dragende gemeenschap meer om zich heen.

Wellicht is Kierkegaard het beste voorbeeld van deze reductie van het religieuze tot de individuele existentie, die zozeer onder druk kwam te staan dat de sprong naar God alleen nog als een absurditeit kon worden ondernomen. Enkele generaties later gingen existentialisten als Sartre en Camus bijna als vanzelfsprekend uit van de afwezigheid van het goddelijke. Zij wilden het menselijk bestaan alleen nog zien onder de noemer van respectievelijk de absolute individuele keuze en de absurditeit van iedere poging om te ontstijgen aan een zinloos geworden bestaanslot.

Hoe ironisch deze wordingsgeschiedenis van het moderne 'ik' ook zijn mag, vanuit cultuurfilosofisch oogpunt lijkt ze eerder een tragedie. Want de malaise van de moderniteit mag dan precies het omgekeerde zijn van wat ooit door de Hervorming werd beoogd, die laatste lijkt daar wel fataal op te moeten uitlopen. Het was opnieuw Pascal die, in het midden van de zeventiende eeuw, deze uitkomst waarschijnlijk als eerste onderkende én vreesde. In zijn schrik voor een universum dat zich voor zijn open opende

als een kille oneindigheid waarin iedere menselijke zinvolheid teloorving, greep hij bijna panisch terug op een beproefd middeleeuws redmiddel. Om de dreiging van een eeuwige zinloosheid af te weren, trachtte hij opnieuw het bestaan van God onomstotelijk te bewijzen.

Als de mathematicus die hij was, maakte Pascal daarbij gebruik van de meest geavanceerde wiskundige inzichten van zijn tijd. Zelf had hij de eerste bouwstenen gelegd voor de wetenschap van de statistiek en daarop baseerde hij zich bij zijn even beroemde als beruchte ‘weddenschap’ over het bestaan van God. Gesteld tegenover de twee mogelijkheden die zich aftekenen (God bestaat wél of níet), doen we er verreweg het verstandigst aan te wedden op de eerste mogelijkheid, aldus Pascal. Want met een zo bescheiden inzet als de toewending tot het geloof, verliezen we niet veel wanneer Gods bestaan uiteindelijk toch een illusie blijkt. Maar wanneer die laatste wél in de hemelen blijkt te tronen, is de beloning onmetelijk groot.²⁸ Iedere gokker en – zo zouden wij vandaag de dag zeggen – belegger zou de kaarten van zijn *hedge fund* zonder aarzelen inzetten op dat laatste.

Het is misschien kenmerkend voor de vreemde wending die het Gods-bewijs in de moderne tijd genomen heeft, dat er aan Pascals redenering iets onaangenaams kleeft. Er spreekt een baatzucht uit die de middeleeuwse godsbewijzen nog niet kenden. Dat is kenmerkend voor het moderne subject dat in Pascals eeuw aan het licht begint te treden. Anders dan Hugo van Sint-Victor of Anselmus, die we in het begin van deze inleiding aan het woord hebben gelaten, twijfelt dit moderne subject wél echt aan het bestaan van God en daarom is de inzet van zijn speculaties zoveel hoger. Wat op het spel staat is zijn *eigen* bestaan. Is het nog wel verdedigbaar, kan hij worden verlost? Heeft zijn leven nog wel enige grond?

Dat zijn de beklemmingen van het moderne subject dat Pascal aan het woord laat. Diens opkomende twijfel is dus méér dan de ‘methodische’ twijfel waarmee de middeleeuwers en zelfs nog Pascals tijdgenoot Descartes hun zekerheden funderden. Ook voor die laatste was de ongewisheid van waaruit hij in zijn *Uiteenzetting over de methode* zei te vertrekken, alleen maar een intellectuele springplank om direct weer de vaste grond onder de voeten te krijgen die hij als *persoon* in werkelijkheid nooit verloren had. Toegegeven: het was Descartes te doen om een wetenschapsleer, niet om een begrip van het menselijk hart. Maar opvallend is wel dat hij – hoezeer ook beschouwd als de grondlegger van het moderne denken – op dit punt nog zozeer een middeleeuwer was dat hij het godsbewijs van Anselmus met minimale veranderingen moeiteloos overnam.

In de gedachtegang van Descartes wordt God als het ware terloops bewezen: hij heeft diens bestaan alleen nodig om van zijn gewisheid van het *cogito* (als ik aan alles twijfel, weet ik in ieder geval nog altijd zéker dat ik